



# Justicia indígena y autodeterminación

**Carlos Humberto Durand Alcántara**  
(Coordinador)



---

# JUSTICIA INDÍGENA Y AUTODETERMINACIÓN

Carlos Humberto Durand Alcántara  
(Coordinador)

---

Justicia indígena y autodeterminación  
Carlos Humberto Durand Alcántara  
(Coordinador)

Primera edición: diciembre de 2015

D.R. © Procuraduría Agraria  
Motolinía 11, Col. Centro, CP 06000  
Ciudad de México

ISBN: 978-607-7540-03-8

Dirección General de Estudios y Publicaciones  
Cinco de mayo núm. 19, 6° piso, Col. Centro, CP 06000  
Ciudad de México

En congruencia con la cultura de la legalidad y pluralidad, en la Procuraduría Agraria se respeta la libre expresión de las ideas, por lo que el contenido y opiniones de los autores de los artículos, así como su posición ideológica, es su responsabilidad.

---

## ÍNDICE

<b>Presentación</b>	<b>5</b>
<b>I. Justicia indígena y justicia estatal: campos de interacción en disputa</b>	<b>15</b>
Nuevas adaptaciones culturales del texto jurídico en materia de pueblos indígenas, el caso del estado de Guanajuato, México <b>Carlos Humberto Durand Alcántara</b> <b>Marcos Daniel Silva Maldonado</b>	<b>15</b>
Reconfiguración legal y política de los tseltales de Chiapas a partir de los inter conocimientos jurídicos <b>José Rubén Orantes García</b>	<b>35</b>
Interculturalidad jurídica: entre los derechos humanos y los derechos culturales de los pueblos indígenas <b>Miguel Ángel Sámano Rentería</b>	<b>57</b>
Aproximación al Derecho Indígena <b>Luis Pérez Lugo</b>	<b>75</b>
Pueblos indígenas y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) <b>Cruz Velázquez Galindo</b>	<b>95</b>
Escenarios del Derecho Indígena en México <b>Carlos V. Urbalejo Guerra</b>	<b>107</b>
<b>II. Derecho de consulta, resistencias y defensa de los bienes de los pueblos indígenas</b>	<b>129</b>
Marginación indígena, sistemas normativos y recursos naturales <b>Francis Mestries Benquet</b>	<b>129</b>

---

Ecoterritorialidad indígena y desarrollo rural alternativo <b>Armando Sánchez Albarrán</b>	<b>165</b>
Apuntes para una historia ambiental de las costas mexicanas <b>Graciela Santamaría López</b> <b>José Ricardo Hernández Lee</b>	<b>195</b>
<b>III. Autonomías, etnicidades en resistencia y luchas contra el neoliberalismo</b>	<b>215</b>
Hacia la construcción de un derecho del valor de uso en el Valle del Mezquital hñahñu como lucha contra el capital <b>Alejandro Santiago Monzalvo</b>	<b>215</b>
Desarrollo autonómico <i>versus</i> pobreza de los pueblos indígenas <b>David Chacón Hernández</b>	<b>247</b>
Defensa y despojo del territorio sagrado de los indígenas Wixárika de México <b>María de Jesús Rodríguez Guerrero</b>	<b>267</b>
<b>IV. La mujer indígena</b>	<b>279</b>
Mujer, género y problemas de los derechos indígenas de América Latina <b>Clara Castillo Lara</b>	<b>279</b>
Mujeres, familia y migración: causas y consecuencias de la migración femenina en las familias chinantecas y nahuas oaxaqueñas <b>Marcela Suárez Escobar</b>	<b>305</b>
<b>V. Sobre los autores de la obra</b>	<b>319</b>

---

## PRESENTACIÓN

### Los entretelones del problema indígena

En la víspera de su fallecimiento Walter Benjamín, uno de los precursores más importantes del surrealismo filosófico, habría advertido la importancia de los pueblos originarios, no solamente como una vuelta al pasado, sino como la vigencia de transitar a la experiencia de aquellas sociedades que han sabido de alguna manera, compartir con la naturaleza.

Así, mientras que el mundo se debate bajo un paradigma inicuo, el neoliberalismo, a todas luces contradictor de la condición humana, los pueblos indígenas herederos de un pasado glorioso y con una gran diversidad cultural mantienen aún fronteras de resistencia a la hegemonía capitalista, de manera que el comunismo, las sociedades campesinas, el trabajo colectivo, las reciprocidades y lealtades, al decir del neo zapatismo, aquello que se sitúa como: “todo para todos... nada para nosotros”, constituyen ecos de la otra vía alterna a la justicia social en el campo, tan ansiada por los pueblos y sociedades dominadas, aquella por la que abrieron brecha, Seattle, Cajeme, Tetabiate, Zapata, Artigas y Mariátegui, entre tantos otros.

Esta concepción expresada en el pensamiento poscolonial de Gayatri Chakravorty Spivak no se queda en una visión idílica del “etnicismo a ultranza”, es decir, una especie de visión romántica, “aldeana” como alternativa a problemas que está planteando la posmodernidad los que indudablemente son herencia del desarrollismo de la posguerra de mediados del siglo xx, fenómeno hoy expresado como un capitalismo salvaje cuyo objetivo se cimienta en la mayor expresión de concentración y centralización del capital por los grandes oligopolios, hoy orquestado por el denominado “Grupo de los ocho” que en la actual coyuntura guarda preeminencia el capital financiero.

Gayatri Chakravorty, vindicando el pensamiento gramsciano, coloca a los pueblos indígenas en su condición de clases subalternas explotadas en el marco del capitalismo posmoderno, reconociendo el papel protagónico que durante las próximas décadas desarrollarán dichas poblaciones.

Más allá del significado lato del marxismo, la autora identifica dos aspectos principales en la visión poscolonial, por un lado el advenimiento de una nueva visión epistémica de los sujetos subalternos, aquella que les es inmanente como explotados y como indígenas, en donde concibe que “los sujetos pueden hablar”, exigir y crear sus propias utopías y, por otro lado, identifica la importancia de la alianza de los pueblos originarios con diversos núcleos que se ubican en el escenario de las clases subalternas, de manera que el problema de la expropiación social puede ser visto como aquel que concurre para diversos sujetos sociales, los parias, los artesanos, los indios, los campesinos, los obreros, los jornaleros, los migrantes, los homosexuales, la mujer, las prostitutas y los discapacitados, entre otros, este pensamiento nos remite de alguna manera, a fundamentos sustentados por Boaventura de Souza Santos y los que de conjunto habría denominado como la “epistemología del sur”, digamos como un “adherente teórico” en el que se insertan como un gran arcoíris social, los pueblos indígenas y sus cosmogonías.

De esta manera, consideramos que las grandes transformaciones sociales se deban concebir a partir de una visión de conjunto y en la que si bien no cabe duda el papel protagónico de los pueblos indios, de igual forma se deberá transitar hacia una política de alianzas entre los diversos sectores y clases dominadas de la sociedad contemporánea.

Incorporarnos en este trabajo al análisis de la “cuestión indígena”, que constituye por sí mismo una definición en la balanza de la historia acerca de las graves contradicciones que el sistema capitalista ha enquistado en los márgenes en que se desenvuelven los pueblos de referencia, hoy signados en fenómenos de oprobio humano, al decir de Zygmunt Bauman hasta su casi “condición líquida”, en que operan hasta su “extinción como seres humanos”, al ser los siempre desplazados, negados, explotados, oprimidos. Bajo esta tesitura esta obra se inscribe en la gran corriente contemporánea descolonizadora y poscolonial.

Tres son los ejes en que se sitúa este libro, la cuestión de la justicia indígena, la autodeterminación de los pueblos y su proceso de resistencia al paradigma asimétrico en que se desenvuelven.

## Justicia indígena

Más allá del formulismo jurídico que durante las últimas décadas le ha dado soporte a la justicia indígena en México y América Latina, encontramos que ésta tiene un referente principal, que es el que corresponde a su concreción o aplicación, este es el problema medular, su praxis, aspecto que nos remite al papel del incipiente Estado en la actual coyuntura neoliberal y nos ubica en el problema de la hegemonía la que podría adquirir explicación en la preeminencia del capital sobre el trabajo.

La aquiescencia de ciertas reformas en materia de derechos indígenas a la legislación latinoamericana y en particular de México, no representa como tal la culminación de un proceso, por el contrario, significa delimitar las fórmulas que cada país ha demarcado para intentar esbozar con mayor o menor transparencia los derechos colectivos e individuales que competen a los pueblos indios. Así, de forma diferenciada, países como Ecuador, Paraguay, Venezuela y Bolivia han avanzado de manera significativa en este tenor, mientras que Guatemala, Perú y México entre otros, se encuentran rezagados, no obstante que ha operado en buena medida lo que algunos denominan como la “reforma indígena”.

Sin embargo, somos de la convicción que de igual manera hay que valorar desde la hermenéutica jurídica a la normatividad en materia de pueblos indígenas en el actual contexto sociopolítico, a partir del papel que han jugado los propios protagonistas a través de su empoderamiento y de sus movimientos sociales, a los que si bien sería infundado referir como el que fundamentó la legislación mencionada, sí consideramos que han logrado de alguna manera que los gobiernos latinoamericanos comiencen a ajustar la agenda normativa aún pendiente para los pueblos indígenas.

En el caso mexicano, este formulismo jurídico se traduce, entre otros aspectos, en la adopción del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el que concebimos aún se encuentra “encapsulado” o limitado en su aplicación en aspectos fundamentales como lo son, por ejemplo, reconocer a los pueblos de referencia como auténticos sujetos-políticos de derecho, en calidad de ser protagonistas de su propia historia, así como la debida legitimación respecto del manejo de sus recursos naturales. En esta tesitura trascendieron los Acuerdos alcanzados entre el Ejército Zapatista de Liberación



Nacional (EZLN) y el gobierno en 1996, en San Andrés Larráinzar, Chiapas, los que por cierto cumplen 20 años y que no obstante su importancia, seis meses después de su firma fueron desechados por el Estado.

Por otro lado, encontramos la reforma y adición a los artículos 1° y 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, la que con un bajo perfil vindicativo social y delegada para su aplicación a los gobiernos de las entidades federativas, fue promulgada por Vicente Fox en 2001. En perspectiva, es evidente que aún se carece del debido perfil que acote debidamente los tan decantados derechos de los pueblos indios en México.

A los datos sustentados desde el Estado, habría que advertir la invisibilidad que en apariencia se mantiene a los pueblos de referencia, por centenares se cuentan los expedientes en que se incorpora a sujetos culturalmente indígenas, a quienes se les desconoce su condición étnica, careciéndose de traductores y del marco debido –cultural– con el cual se respete su identidad étnica.

Pero también la justicia indígena guarda aconteceres propios que discurren en el seno de sus propios sistemas normativos, y es ahí donde fundamentalmente concebimos que dimana la vindicación social de estos pueblos a partir de sus propios sistemas jurídicos, en cuyo enmarque cultural se ubican los patrones de vida de cada pueblo, nuestra afirmación no constituye como tal un factótum, como una especie de “persona moral” (los pueblos indígenas), con las que se cubren todas sus expectativas, sabemos que aún los sistemas normativos indígenas requieren de su debido acuerpamiento en cuestiones medulares, como son entre otras, las que corresponden a los derechos de las mujeres y su debida concreción en el marco de los derechos que corresponden a toda la nación mexicana.

### **Autodeterminación**

La tradición oral de los pueblos da cuenta de la relación en que se finca su identidad, jugando el espacio geográfico un papel trascendente, sus aguas, montañas, su inframundo o subsuelo, sus manantiales, ríos, en una palabra, su territorialidad no solamente representa el lugar de sobrevivencia sino es el sitio en que generacionalmente han desarrollado sus símbolos, su iconografía y ha sido el espacio cultural de su devenir histórico.

Bajo la modernidad se advierte que el debido concurso de realización humana (satisfacer las necesidades fundamentales) que guarden estos pueblos con su territorio, se puede concebir como autodeterminación, de manera que no solamente el denuedo de las sociedades se ubica en relación con poseer autoridades y sistemas normativos propios, sino de igual forma, por el acceso que estas poblaciones puedan tener respecto de su entorno. Este es uno de los problemas medulares en la reforma indígena en virtud, básicamente, de las orientaciones que guarda el esquema neoliberal.

En particular, los desarrollos mineros, los mega proyectos de infraestructura, carreteras, presas, represas, autopistas, aeropuertos y la explotación de los recursos naturales por las transnacionales constituyen uno de los grandes nudos gordianos, en el interludio en que se coloca la autodeterminación, fenómeno que se reproduce en todo el continente, incluso en Canadá y Estados Unidos de América, en donde los pueblos indios están viviendo una ruptura respecto de sus derechos territoriales. Aspecto que de igual forma ha sido secundado por los gobiernos de Brasil y Panamá, en el caso de los pueblos amazónicos y los Kuna panameños, en México encontramos que se han afectado los territorios rarámuri, zapoteco, yaqui, náhuatl, wixárika, por mencionar algunos.

Lo anterior se sitúa en el marco del denominado derecho a la consulta que debe ser sustentado bajo su consentimiento libre, previo e informado, y que concebimos constituye uno de los grandes pendientes del Estado mexicano respecto de su población indígena y afroamericana.

Estas poblaciones, en especial los pueblos afroamericanos, no han sido reconocidos constitucionalmente como sujetos de derechos y han sido excluidas de las determinaciones sobre políticas relativas a grandes proyectos que las perturban por la falta del reconocimiento adecuado en el texto constitucional, y la falta de desarrollo legislativo de este derecho de participación colectiva. Esta exclusión es una evidente forma de discriminación en contra de los pueblos y comunidades indígenas y afroamericanos porque al desconocer el derecho a la consulta, se desconoce el reconocimiento efectivo de estas poblaciones para decidir con autonomía y autodeterminación.

Ubicar el texto y contexto del derecho a la consulta relativa a los pueblos indígenas en México, guarda diversas aristas. Si bien es cierta la afirmación

acerca de la adición constitucional que establece en el marco del artículo 2° el derecho a la consulta, así como en su concomitante Ley reglamentaria, también es cierto que estructuralmente el Estado tendrá que demostrar voluntad política para el debido cumplimiento de este derecho.

Más allá del debate que implican estos aspectos, concebimos que será importante considerar ciertos fundamentos que formalmente “legitiman” el quehacer gubernamental en el marco del actual paradigma neoliberal, y cuyo sustrato jurídico se enmarca en la Constitución y sus leyes reglamentarias, en particular es de singular importancia el artículo 27 constitucional reformado y adicionado hasta hoy en 17 ocasiones.

### **Del perfil de la obra**

En el animus que orienta a esta obra han sido integrados artículos. En la primera parte denominada “Justicia indígena y justicia estatal: campos de interacción en disputa”, se parte del sentir indígena a través de diversos estudios de caso.

Carlos Durand y Marcos Daniel Silva enfatizan la importancia que guarda la reciente traducción a la lengua Ñaño de la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Guanajuato, delimitando el contexto en que se enmarca dicho evento.

Más adelante, José Rubén Orantes nos introduce en la “lógica” jurídica subyacente en la cultura Tseltal, identificando sus articulaciones y contradicciones con el ámbito de la esfera gubernamental.

Por su parte, Miguel Ángel Sámano establece una revisión analítica acerca de los campos que ocupa el Derecho Indígena en relación con los derechos humanos, delineando los márgenes de acción en los que realmente se ubican los pueblos indios.

De especial interés resulta el capítulo de Luis Pérez, en primer término por el origen Ñaño del autor, pero también por la profundidad filosófica en el conocimiento que para su cultura orienta aquello que solemos entender como “derecho”.

En el contexto del análisis normativo, encontramos el trabajo de Cruz Galindo quien contextualiza al denominado Derecho Indígena y su aplicación en los márgenes del Convenio 169 de la OIT.

Cerrando esta primera parte ubicamos el trabajo de Carlos V. Urbalejo, el cual a través de la fundamentación de los escenarios en donde se manifiesta el Derecho Indígena, expone la actividad disruptiva derivada de la dualidad jurídica que enfrenta el sujeto indígena.

En la segunda parte intitulada “Derecho de consulta, resistencias y defensa de los bienes de los pueblos indígenas”, encontramos la virtud que guía a la investigación participativa y de campo, circunstancia que advierte la formación sociológica y fáctica de los tres investigadores que la desarrollan.

Francis Mestries establece pautas fundamentales acerca del problema del cacicazgo, el intermediarismo y del control de las economías campesinas a partir de las cadenas productivas en el estado de Hidalgo. Asimismo, analiza las formas de organización social comunitaria, así como del ejercicio de la autoridad y de gestión de sus recursos naturales, para identificar la vigencia de los sistemas normativos y de su eficacia para salvaguardar los recursos naturales.

Por su parte, Armando Sánchez aborda ciertas respuestas epistemológicas de la socio-ecología acerca del problema del “desarrollo” económico capitalista; por otro lado analiza la lucha de resistencia de las comunidades indígenas por la ecoterritorialidad y la autonomía en el marco del Convenio 169 de la OIT, además de explorar posibles alternativas de desarrollo rural vindicativas para los pueblos indígenas.

Este apartado cierra con el estudio eco-sistémico de Graciela Santamaría y José Ricardo Hernández denominado “Apuntes para una historia ambiental de las costas mexicanas”, con el cual se establecen significados principales en torno a las denominadas Áreas Naturales Protegidas, respecto de las cuales la autora vindica la importancia de la debida incorporación de los pueblos indígenas.

La tercera parte que denominamos “Autonomías, etnicidades en resistencia y luchas contra el neoliberalismo” está integrada por tres artículos. En este tenor, Alejandro Santiago, nos ofrece un rico entramado de relaciones cosmogónicas del pueblo otomí en el Valle del Mezquital, con especial énfasis en

las que se sitúan en los límites del Derecho y la costumbre, de igual manera resulta de especial interés la hipótesis sustentada por el autor al recuperar la categoría marxista del valor de uso para ubicarla en el contexto de la cultura Nãño.

En un tejido más amplio, David Chacón sintoniza la cuestión del desarrollo con el fenómeno de la pobreza estructural, a tal efecto recupera los parámetros fundamentales que en nuestro días están determinando la profundización dramática de esta contradicción socio-económica, esto sin dejar de lado ciertas vías alternas al posible advenimiento de los pueblos indígenas.

Este apartado cierra con el planteamiento crítico de María de Jesús Rodríguez, quien nos introduce al problema territorial contemporáneo de la población Wixárika, pero también de sus anhelos y esperanzas, no obstante los avatares marcados por el actual paradigma neoliberal.

La obra concluye con una contribución fundamental, en el concierto planetario, de los derechos de la mujer indígena. Clara Castillo agrupa críticamente la convencionalidad internacional que da cuenta de la prospectiva que guardan los derechos de referencia, hasta situar su viabilidad. Finalmente, en un estupendo trabajo, Marcela Suárez nos traslada al mundo de las nahuas y chinantecas del estado de Oaxaca, explicando sus resistencias, sus luchas y tenacidades, pero también las contradicciones en que se desenvuelven sus relaciones jurídicas, tanto en el ámbito de sus usos y costumbres, como en el contexto del Derecho nacional.

Si bien la vertiente en que se ubican los trabajos que hoy presentamos converge en una misma temática, advertimos que la mayoría corresponde a profesores-investigadores miembros de la Red Internacional de Investigación en Desarrollo Regional, Pobreza y Derechos de los Pueblos Indios, como así se podrá percatar el lector en el anexo de este libro. Valga precisar que la mayoría de dichos autores pertenecen al Sistema Nacional de Investigadores y corresponden a cuatro instituciones de enseñanza superior del país.

Finalmente, dejamos constancia de los apoyos brindados por parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), respecto de nuestra

labor investigativa, así como de las Universidades Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, Chapingo y Nacional Autónoma de México.

En la parte editorial agradecemos al Lic. Álvaro Ernesto Uribe, la primera revisión del manuscrito y al Lic. Marco Antonio Rivera Nolasco la revisión final, desde luego a la Procuraduría Agraria por la cobertura total de la edición, Institución a quien manifestamos nuestra gratitud.

México, D.F., septiembre de 2015

**Dr. Carlos Humberto Durand Alcántara**

**Dr. Carlos V. Urbalejo Guerra**



PROCURADURÍA  
AGRARIA

---

# I. JUSTICIA INDÍGENA Y JUSTICIA ESTATAL: CAMPOS DE INTERACCIÓN EN DISPUTA

NUEVAS ADAPTACIONES CULTURALES DEL TEXTO JURÍDICO  
EN MATERIA DE PUEBLOS INDÍGENAS, EL CASO DEL ESTADO DE  
GUANAJUATO, MÉXICO

CARLOS HUMBERTO DURAND ALCÁNTARA  
MARCOS DANIEL SILVA MALDONADO  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD AZCAPOTZALCO

Nuestra actual obcecación con las fronteras es el resultado de una vana esperanza: la de poder garantizarnos una protección auténtica frente a riesgos y peligros de toda índole, la de poder aislarnos de amenazas vagamente definidas o sin nombre, de las que el mundo en el que vivimos parece hallarse saturado.

Zygmunt Bauman<sup>1</sup>

## Introducción

Colocar en la palestra de nuestro comentario, el significado que puede guardar la recuperación de la lengua escrita Nñáño en la traducción de Ley para la Protección de los Pueblos y Comunidades Indígenas en el Estado de Guanajuato, por parte del actual gobierno del estado, proyecta diversas aristas.

Como sabemos, el lenguaje es la bisagra por la cual los pueblos abren la puerta de su contexto cultural, de sus representaciones y simbolismos al contexto en que éstas se desenvuelven.

En el marco de este trabajo utilizaremos el concepto relativo al *imaginario social*, el cual en nuestra explicación se ubicará en relación con el Derecho, con el objeto de ir más allá de los simples supuestos formales y sociopolíticos que nos dotó la filosofía de la ilustración acerca de ideas como la ciudadanía, democracia y participación de la sociedad civil en torno a los procesos en que

---

<sup>1</sup> Bauman Zygmunt. *Múltiples culturas, una sola humanidad*, Katz, Madrid, 2008, p. 17.



se ha desenvuelto la juridicidad en el marco del Estado mexicano, lo anterior en virtud de que el epicentro de este trabajo se enmarca en el contexto de la diversidad cultural en que se sitúan los pueblos indígenas, en este caso los que se ubican en el horizonte social del estado de Guanajuato.

“Lo imaginario es un modo de pensar el tiempo, construirlo, darle lugar, una posibilidad de darle sentido a la experiencia temporal. Ésta entonces, se multiplica en la diversificación entre la experiencia del tiempo en el sujeto y en el espacio social”.<sup>2</sup>

Es en el lenguaje en donde subyace el imaginario<sup>3</sup> de cada sociedad, es decir, la explicación de su cosmovisión, de sus ritos, de sus costumbres, entre otros múltiples aspectos.

Sin ser lingüistas comprendemos el esfuerzo significativo de quienes hoy nos permiten advertir un eslabón más de encuentro entre los pueblos indígenas de Guanajuato y la sociedad mexicana a partir del caso aquí mencionado.

Este esfuerzo es significativo en virtud de que la traducción de un lenguaje a otro contiene complejidades que provienen tanto de la comprensión cultural de la lengua, como de la estructura especial o “sistema” gramatical de cada lengua, además del contenido semántico de cada uno de los vocablos que la integre el cual evidentemente (según sus referentes) puede ser diferente.

En el caso que nos ocupa, dicha traducción significa llevar a connotaciones de la legislación que rige en el estado de Guanajuato la adaptación diversa cultural existente en la entidad a partir de la lengua Ñaño. Sin embargo, hay que delimitar que este hecho por sí mismo no nos indicaría el sentido complejo que esta nueva adaptación de la legislación podría guardar.

Este aspecto invoca que se trata en este caso no solamente, de la comprensión jurídica que sujetos específicos pertenecientes a la cultura ñaño pueden guardar acerca de la juridicidad existente, sino del imaginario social en que se torna la articulación de los aspectos de referencia, de esta manera encontramos

---

<sup>2</sup> Vid. Raymundo Mier. “Tiempos y espectros de lo imaginario”, en Morales Ana María. *Territorios ilimitados*. UAM/Universidad Autónoma de Morelos, 2003, pp. 27-28.

<sup>3</sup> De acuerdo con Castoriadis, lo imaginario social está constituido por producciones de sentido, sistemas de significación social, cuya consolidación y reproducción permite mantener unida a la sociedad. Cf. Castoriadis Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, T. I, Trad. Antoni Vicens, Barcelona, Tusquets, España, 1983, pp. 278-279.

que este hecho no representa una simple “integración” de campos culturales. Siguiendo a García Canclini,<sup>4</sup> encontramos que tampoco se entendería como una especie de hibridación cultural.

Al decir de Foucault encontramos que:

Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro. En esta medida toda formación teórica, incluida la elaboración de las lenguas y los mundos de ideas extraños, es mera continuación de un proceso formativo que empieza mucho antes.<sup>5</sup>

## Desarrollo

Situar la diversidad cultural del estado de Guanajuato de ciertos textos legales vigentes a partir de su traducción al Ñaño, invoca no solamente la adaptación de los lenguajes de las poblaciones indígenas de la entidad, al nuevo marco legal subyacente, digamos como un acontecimiento de simple traducción. Sino más bien, este es un evento que necesariamente nos empuja al contexto histórico y sociocultural que explica esta nueva aplicación en la comprensión del otro, es decir, que este traslado de la lengua castellana al Ñaño, respecto de su normatividad en materia indígena, en el estado de Guanajuato, tiene implicaciones de carácter hermenéutico, es decir, que se refieren a ubicar al texto jurídico en cuestión, en su contexto histórico y social, hoy delimitado en la vivencia de pueblos y sociedades indígenas de Guanajuato que tienen su propio sentido cultural de la vida y, en consecuencia, de su propio derecho.

## Breves antecedentes de la diversidad cultural en Guanajuato

Si bien consideramos que un balance retrospectivo de los pueblos indígenas de la entidad resulta fundamental en la comprensión de este estudio, de igual

<sup>4</sup> García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Col. Estado y Sociedad, Paidós, 2001.

<sup>5</sup> Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Trad. Enrique Lynch, Gedisa, Barcelona, 1998, p. 43.

manera demarcamos que por no constituir la base principal de este trabajo, nos referiremos solamente a ciertos aspectos que resultan fundamentales en la relación de las etnias guanajuatenses con su territorio.

La diversidad indígena de Guanajuato proyecta en el marco histórico de su actual territorio símbolos específicos en su advenimiento sociocultural, los que sin duda constituyen un elemento sustancial para la evocación que guarda para sus pueblos originarios en la actual sociedad posmoderna la nueva adaptación lingüística.

Las raíces culturales de los pueblos de ésta región que hoy conocemos como Guanajuato, se remontan a más de 8,000 años<sup>6</sup> con simientes que corresponden a los pueblos paleolíticos, prototoltecas y chichimecas, como así se refiere entre otras fuentes en algunos códices, como el Mapa Quinatzin,<sup>7</sup> así como en las crónicas de los españoles y en las Relaciones Geográficas sobre Michoacán (en particular la Relación de Celaya) del siglo XVI, que se elaboraron durante el periodo novohispano en que gobernó el Rey Felipe II.

También con una importante aportación para la historia del estado de Guanajuato (y consideramos aún por ser debidamente estudiada) la denominada *Historia Tolteca Chichimeca*, cuyo mejor sustrato hasta ahora ha sido el elaborado por Paul Kirchoff, en el cual se explica el devenir de esta cultura –Chichimeca– conforme a los Anales de Quauhtinchan que subyacen en los archivos de ese poblado, así como en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), en colecciones particulares y en la Biblioteca Nacional de Francia cuya edición facsimilar fue publicada por el Fondo de Cultura Económica

---

<sup>6</sup> Solanes Carraro, María del Carmen, *et al.* “Atlas del México Prehispánico. Mapas de periodos, regiones y culturas”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. Especial, INAH/CONACULTA, México, julio de 2000, pp. 27-37. En relación con la cultura Pame-Chichimeca resulta de interés la tesis de posgrado de Israel Guevara Loya. *Santa Catarina Guanajuato a través del tiempo y sus últimos arrieros*. Universidad Autónoma de Querétaro, 2014.

<sup>7</sup> Si bien en esta imagen codificada se encuentran hechos que han sido explicados de diversa manera, es de nuestro interés situarle como un documento originario, realizado por tlacuilos chichimecas que dan cuenta de la vida social de la época. Para algunos su interpretación carecería de un marco ritual, sin embargo, al decir de Alva Ixtlixóchitl, el cuadro de referencia denotaría un sentido religioso la caza en que aparecen hombres nómadas de origen chichimeca. *Cf.* Lesbre Patric. “Algunas consideraciones sobre la primera lámina del Mapa Quinatzin”, en Vega Sosa Constanza (coord.). *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, CONACULTA-INAH, México, 2000, pp. 107-111.

(FCE),<sup>8</sup> la que por cierto, en alguna de sus partes, recuperó el gobierno de Guanajuato, para incorporarla en la portada en la versión traducida a la lengua Chichimeca de la Ley para la Protección de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Guanajuato en agosto de 2014, con el propósito de promover y difundir la cultura de la legalidad entre los pueblos indígenas, me refiero de forma particular al facsímil correspondiente a los orígenes de Chicomostoc.

Las raíces culturales de esta región son múltiples, diversos y complejos, y rompen con los cánones de orden etnocéntrico acerca de los pueblos que habitaron el actual estado de Guanajuato, su periodificación es indicativa de la existencia de diversidad de culturas las que concebimos en sus orígenes como revolventes, es decir, de carácter trashumante o nómada cuyo desempeño se desarrolló en la recolección, la caza y la pesca, en esta tesitura encontramos los horizontes de las tribus y clanes que habitaron diversos espacios de la geografía guanajuatense, en este perfil encontramos a las culturas guamare, y/o jumane<sup>9</sup> caxcane, guachichil, tecuexe, jonaz, pame y otomí,<sup>10</sup> de las cuales hoy tenemos noticia, entre otros aspectos, por los diversos vestigios paleontológicos y arqueológicos, como así acontece, por ejemplo, con el sitio denominado “Cañada de la Virgen”. Este espacio, “para ciertos autores fue un lugar con influencia tolteca, pero para otros representa un momento previo a la fundación de Tula, o Tollan Xicolotitlan, por lo que se le ha llamado prototolteca a los pueblos que habitaron este sitio y otros aledaños”.<sup>11</sup>

Este ámbito geográfico delimita la importancia que guarda para la arqueología nacional “el estudio de regiones poco conocidas, zonas de frontera, como Guanajuato, donde se presentan sitios de ocupación sedentaria y otros de tes-

<sup>8</sup> Kirchoff, Paul. *Historia Tolteca Chichimeca*, Ediciones de la Casa Chata/FCE/Gobierno del estado de Puebla, México, 1989.

<sup>9</sup> Referencia utilizada por el historiador Manuel Orozco y Berra al referirse a esta tribu prehispánica. Cf. El cuadro desarrollado por el autor mencionado en el apéndice (ampliado), Núm. 3, en Durand Alcántara Carlos Humberto. *El Derecho agrario y el problema agrario de México*, Ed. Porrúa, 2009, p. 573-578.

<sup>10</sup> En esta tesitura es importante la obra de Philip W. Powel. *La guerra chichimeca*, FCE, 1978, Cap. III.

<sup>11</sup> Nieto Gamiño, Luis Felipe. “Cultura tolteca en Cañada de la Virgen”, [www.mexdesco.com.mx/espanol/historia/No. 229/mzo1996](http://www.mexdesco.com.mx/espanol/historia/No.229/mzo1996). Cit. En: <http://arturomorales-tirado.blogspot.mx/2007/06/historia-san-miguel-de-allende-en-el.html>. Fecha de consulta: 7 de agosto de 2015.

timonios de grupos nómadas. Este lugar es representativo de la tradición de patios hundidos que se presentó en el Clásico y Epiclásico, en Guanajuato, desarrollándose entre 350 y 900 años de nuestra era” (...) “expresión de: un desarrollo agrícola avanzado durante la frontera mesoamericana al norte, producto de una organización y especialización del trabajo... que fueron habitados por los prototoltecas, antes del colapso de Tula, en el actual estado de Hidalgo”.<sup>12</sup>

Otro vínculo esencial que debe ser considerado como un antecedente fundamental en los márgenes del estado de Guanajuato corresponde a la cultura conocida como Chupícuaro, cuyas aportaciones en materia de cerámica y arquitectura constituyen un icono en la diversidad cultural de la identidad. En esta tesitura, es importante situar los recientes descubrimientos inherentes a esta cultura en el municipio de Acámbaro que dan cuenta en el frontispicio de su catedral, de la descripción cosmogónica del mundo mesoamericano y de cuyos hallazgos en el año 2014 aún estamos por visualizar, como son entre otros, la existencia de un gran basamento piramidal en el cual está erigida la iglesia de referencia.<sup>13</sup> Valga precisar que existen en la entidad varias iglesias que se ubican en este marco de referencia.

La Colonia en la región que nos ocupa, guardó circunstancias peculiares que se caracterizaron por un proceso de ruptura en que se colocó la acumulación originaria del capital en beneficio de los españoles, fundamentalmente por el devenir de importantes reales de minas encabezados por la Valenciana en los márgenes de la actual capital, así como del desarrollo de gigantescas plantaciones o haciendas, aspectos que estuvieron determinados por el mercantilismo europeo. Sus particularidades se debieron al repartimiento de indios y el surgimiento de las congregaciones a que fueron reducidos las tribus, clanes y pueblos existentes, fenómeno que según los anales históricos de la entidad<sup>14</sup> derivaron en la debacle poblacional y el saqueo de los territorios

---

<sup>12</sup> García Moreno, Gabriela Zepeda, *Cañada de la Virgen, Allende, Guanajuato*. “La Casa de los trece cielos”, en *Arqueología Mexicana*, mayo-junio 2005, Vol. XIII, Núm. 73, México, p. 56.

<sup>13</sup> Carlos Paul. “Descifran fachada-códice que simboliza cosmovisión prehispánica” en *Diario La Jornada*, viernes 22 de agosto de 2014, p. 3.

<sup>14</sup> Durand Alcántara, Carlos Humberto. *Derechos indios en México...Derechos pendientes*, Porrúa, México, 2006, Cap. VI.

étnicos a las comunidades originarias. No obstante el proceso de referencia, el exterminio indígena no fue total debido a las formas de defensa y autodefensa que aplicaron los pueblos citados, en esta tesitura encontramos, entre otros, los que se gestaron en los años de 1538, 1541-1542, 1550, 1561, 1563-1568, 1570, y de la que más se tienen datos por su contemporaneidad y registro la de 1767 que fue encabezada por Juan Cipriano.<sup>15</sup>

Además de la confrontación, encontramos el repliegue de las etnias hacia lugares escarpados de la sierra. María Teresa Huerta<sup>16</sup> elabora una importante descripción de las rebeliones indígenas que se dieron en la Nueva Galicia y en la Nueva España (territorio que ocupa el actual estado de Guanajuato).

Estos son algunos de los referentes históricos que dan cuenta de la diversidad cultural existente en el espacio geográfico que nos ocupa, en esta tesitura hay que precisar que estas raíces culturales, si bien guardan caracteres de frontera, es decir, que relacionan a los pueblos y comunidades del estado de Guanajuato tanto con el hecho histórico de lucha por el territorio y el poder de los señoríos tenochca y purépecha o purephé en la época prehispánica, como con la circunstancia contemporánea que devela la existencia de su multiplicidad cultural, la que también se vincula con el de otras entidades federativas del centro y sur de la República ligadas con las culturas guanajuatenses, y que también han consolidado su permanencia contemporánea en la entidad, como así ocurre con los Chichimeca-Jonás y los Ñañhu u Otomí, estos últimos con asentamientos en Querétaro, México, Puebla, Tlaxcala, Veracruz, Jalisco, Hidalgo y San Luis Potosí.

### **Origen y fundamento de la nueva adecuación lingüística, una prospección nacional**

Cualquier acercamiento hacia el otro que se finque en el reconocimiento de las diversas culturas, digamos siguiendo a Gramsci<sup>17</sup> como poblaciones no

<sup>15</sup> Cf. Silva Maldonado, Marcos Daniel, et al. *La cuestión agraria mexicana, desde el Derecho Agrario y los pueblos indios. (La tierra y lo sagrado)*, UAM-A, México, 2015.

<sup>16</sup> Huerta, María Teresa, *Las rebeliones indígenas de la época colonial*, SEP, México, 1977.

<sup>17</sup> Cf. Gramsci, Antonio. *Literatura y vida nacional*, Fontamara, México, 2000.

hegemónicas, constituye *per se* un logro de nuevas rutas en el camino del humanismo, del cual nos dotó lo mejor de la modernidad la que no obstante sus desazones a partir de las dos grandes conflagraciones mundiales, se mantiene hasta nuestros días.

En esta óptica se coloca el propósito del gobierno del estado de Guanajuato, al haber traducido su ley vigente en materia de derechos y cultura indígena a la lengua Ñaño, lo cual saludamos, sin embargo, el camino no ha sido fácil y es pertinente situar el “tránsito zigzagueante” que desde la época colonial y no solamente en Guanajuato sino en todo el territorio nacional, han desarrollado distintos interlocutores por alcanzar la vindicación de sus derechos a ser respetados conforme a sus propias idiosincrasias, como así se coloca la nueva adecuación lingüística de la mencionada ley del estado de Guanajuato.

Al tiempo que advertimos en la actual coyuntura el papel que en especial han desarrollado los propios protagonistas, los indígenas, y sus interlocutores por alcanzar sus demandas, habría que considerar ciertos antecedentes que nos remontan a cinco siglos de historia nacional, como la lucha que desarrolló Fray Bartolomé de las Casas por el advenimiento de leyes que beneficiaran a los pueblos de referencia y que dieron paso a una amplia y profunda obra en materia de derechos indígenas, la cual hoy se conoce como la obra Lascasiana.

En particular en el territorio en estudio, delimitamos que los descubrimientos de minerales determinaron el surgimiento de diversas luchas intestinas cuyo fin fue la oposición a la expansión mercantil europea en la zona, y en la que sobresale la llamada Guerra Chichimeca.

Sin lugar a dudas, uno de los momentos más significativos de vindicación indígena en la entidad lo constituye la gesta libertaria de 1810, a la que Octavio Paz<sup>18</sup> le denominó como una *guerra agraria en gestación* en términos de su composición social (indígena-campesino), en virtud de las demandas agrarias que surgieron por la confiscación y restitución de sus propiedades, y en la que los pueblos originarios constituyeron el epicentro de la lucha social.

---

<sup>18</sup> Cf. Paz, Octavio. *Laberinto de la soledad*, FCE, México, 1968.



Corolario y expresión de las contradicciones generadas en la Colonia, así como de diversos acontecimientos del siglo XIX lo constituye la Revolución Mexicana y algunos de sus efectos, así encontramos en el contexto del zapatismo originario, que por primera vez el Ejército Libertador del Sur dio a conocer un manifiesto a la nación en lengua náhuatl, y años después el gobierno de Felipe Carrillo Puerto en el estado de Yucatán traduce por primera vez la Constitución nacional a la lengua maya.

En la coyuntura reciente, diversas movilizaciones indígenas y campesinas determinaron la ratificación por el Estado mexicano en 1989 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), relativo a los derechos fundamentales de los pueblos indígenas.

El Convenio señala, entre otros aspectos:

(...)

1. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.
2. Esta acción deberá incluir medidas:
  - a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población;
  - b) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones; (...)

Valga precisar que fue en 1989 cuando se verificó en Matías Romero, Oaxaca, uno de los foros relativos a los pueblos indígenas de mayor envergadura en el que intervinieron más de 100 organizaciones indígenas independientes, representativas de 26 regiones del país y que dieron cuenta de las desigualdades y contradicciones tanto históricas, como coyunturales en que se desenvolvían los pueblos y comunidades indígenas en aquel entonces.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Cf. Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Hernández (comps.). *Acuerdos de San Andrés*, Era, México, 2000. (1998), pp. 36-37.



Desde el punto de vista legislativo esta fue la pauta que abrió la brecha a la denominada *reforma indígena en México*, la que advirtió distintos cambios y adiciones constitucionales, en primer término la que correspondió a 1992 que recuperó de alguna manera parte de lo sustentado en el Convenio 169 de la OIT, y que correspondió a la adición al párrafo primero del artículo 4º constitucional, advirtiendo a México como una nación pluricultural basada originalmente en sus pueblos indígenas. Valga precisar que como resultado de esta nueva legislación algunas entidades federativas realizaron adecuaciones a su marco legal, como así aconteció en Guerrero, Hidalgo, Sonora, Chihuahua y el Estado de México.

Parteaguas de la reforma indígena lo representó la lucha presidida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), la que si bien en sus orígenes trascendió no solamente en el marco de que fueran sustentadas simples reformas legales, es decir, que planteó el problema de la refundación del Estado mexicano, sus potencialidades permitieron el advenimiento en primer término de los llamados Acuerdos de San Andrés y, posteriormente, de las reformas constitucionales en materia de derechos y cultura indígena que fueron publicadas el 14 de agosto de 2001 en el *Diario Oficial de la Federación* (DOF), con lo cual se adicionó un segundo y tercer párrafos al artículo 1º, se reformó el artículo 2º, por otro lado se derogó el párrafo primero del artículo 4º, así como se adicionó un sexto párrafo al artículo 18 y otro a la fracción tercera del artículo 115 constitucional.

Históricamente, se trata de la segunda reforma realizada a la Constitución Federal tratando de reconocer los derechos de los pueblos indígenas de México y de la más debatida y cuestionada en la historia del constitucionalismo mexicano. En los hechos seis meses después de su firma, el Gobierno Federal dio marcha atrás a los Acuerdos de San Andrés signados con el EZLN y el cumplimiento de lo estipulado en la reforma 2011 la que aún se sitúa como derechos pendientes.

En la palestra de dicho cumplimiento aún se cuestionan a nivel federal aspectos fundamentales inherentes a los diálogos de San Andrés Larráinzar, Chiapas, los cuales se ubican en los aspectos siguientes: reconocer realmente la calidad de sujetos de derecho a los pueblos indígenas, plantear de forma

asequible los conceptos inherentes a la autonomía y la autodeterminación, y el debido acceso a su territorio y sus recursos naturales.

En términos de cómo fue trazada la reforma indígena de 2001, que dio facultad a cada una de las soberanías estatales para establecer en el marco de sus legislaciones locales los derechos correspondientes a los pueblos indígenas, encontramos que hasta agosto de 2015, aún no ha sido debidamente armonizado lo preceptuado con la Constitución Federal y su normatividad local en los estados de: Aguascalientes, Baja California, Baja California Sur, Coahuila, Distrito Federal, México, Sinaloa, Tamaulipas, Tlaxcala y Zacatecas.<sup>20</sup>

### **El contexto local, algunos aspectos**

La reforma indígena en la entidad hoy se enmarca en los contenidos que expresa la Ley para la Protección de los Pueblos y Comunidades Indígenas en el Estado de Guanajuato, la que, entre otros aspectos, señala:

Artículo 3°. La presente Ley reconoce y protege a los siguientes pueblos y comunidades indígenas originarios del estado:

- I. Chichimeca, Ezar o Jonaz;
- II. Otomí o Ñãño, y
- III. Pame.

Así como a los migrantes de los pueblos Nahua, Mazahua, Purépecha, Zapotecos, Wixárika, Mixtecos, Mixes y Mayas, y demás pueblos y comunidades indígenas que transiten o residan de forma temporal o permanente en la entidad.

<sup>20</sup> Cf. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Programa Especial para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2014- 2018), en DOF, 30 de abril de 2014. A la información sustentada por este medio se incorporó la reforma que sobre la materia estableció el gobierno del estado de Guerrero.

Resulta interesante delimitar el reconocimiento que la ley de referencia establece acerca de los pueblos Otomí<sup>21</sup> y Chichimeca-Jonás<sup>22</sup> de lo cual incluso tanto el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, (INALI), como el gobierno del estado de Guanajuato han advertido en el Acuerdo del Padrón de Pueblos y Comunidades Indígenas del estado de Guanajuato de 2012 el-

<sup>21</sup> Otomí del noroeste. (Por su denominación propia. Hñõño [hõho] ñühú [ũhu] ñanhú [anhu]). Guanajuato (se delimitan los poblados de lengua Otomí). Allende: Agustín González, Alonso Yáñez, Banda, Begoña de Progreso, Cabrera, Cieneguita, Colonia San Luis Rey, Corralejo de Abajo, Cruz del Palmar, Don Francisco, Don Juan, El Espejo, El Lindero, El Saucillo, Flores de Begoña, Fraccionamiento Insurgentes, Guerrero, Jalpa, Juan González, La Cieneguita, La Ciénega, La Cuadrilla, La Palmilla, La Palmita Dos, La Tinaja, Laguna Escondida (La Laguna), La Huerta, Las Torres, Lindero Taboada, Los Galvanes, Los Guerrero, Los López, Los Torres, Montecillo de Nieto, Montes de Loreto, Peña Blanca, Presa Allende, Presita de Santa Rosa, Rancho Nuevo (Rancho Nuevo de Banda), Rancho Nuevo Villa de Guadalupe, Rancho San Marcos de Begoña, Rancho Viejo, Río Laja, Salitrillo, San Damián, San Francisco del Fraile, San Julián de Landeta (San Julián), San Lucas, San Marcos de Begoña, San Miguel de Allende, San Miguel Viejo, Santa Cecilia, Santa Teresita de Don Diego, Santuario, Soria, Taboada, Tierra Blanca de Arriba, Veracruz (La Era), Vivienda de Abajo. Apaseo el Alto: Apaseo el Alto, Catalina González (Loma de San Isidro), Fracción del Durazno (Bodegas de Paredones), San Bartolomé de Agua Caliente (San Bartolo), San Isidro de Gamboa, San Juan del Llanito. Capulhuac: Arroyo Seco, Cano de San Isidro, Cieneguilla, El Salto, El Picacho, El Sauz, Guadalupe, Juanica, La Cuesta de Peñones, Las Adjuntas, Peña Blanca Dos, Rincón del Cano, Río Grande, San Miguel Almayá, Tierra Blanca, Torrecitas, Villa Unión. Comonfort: Comonfort, Delgado de Abajo, Delgado de Arriba, El Cerritol (Simona Capulín Gutiérrez), Empalme Escobedo (Escobedo), Hilario Sosa Hernández (La Granjita), La Mezquitada, La Campana, La Palma, Landín, Morales, Neutla, Neutra, Ojo de Agua del Potrero (Ojo de Agua), del Potrero (Ojo de Agua), Ojo de, Orduña de Abajo, Orduña de Arriba, Palmillas, Picacho, Rinconcillo, Rinconcillo (Rinconcillo de los Remedios), San Agustín, San Isidro (La Loma), San Pablo. Cortázar: Colonia la Calzada (La Olla), Colonia la Fortaleza, Cortázar, El Huevo, El Huizache, La Mocha, Tierra Fria. Dolores Hidalgo Cuna de la Independencia: Llanito, Río Laja. Tierra Blanca: Congregación de San Ildefonso de la Cieneguilla. Cf. INALI. *Catálogo de lenguas indígenas*, SEP, México, 2009.

<sup>22</sup> Chichimeco-Jonaz. (Por su denominación propia jonaz. uzá'[uzā]). Guanajuato (se delimitan los poblados de lengua Chichimeca). San Luis de la Paz: Berlín, Buenavista (El Cuernito), Cerro Blanco, Colonia Benito Juárez [Plan Benito Juárez], Ejido Santa Ana y Lobos (Fracción de Lourdes), El Desmonte, El Sauz Tres, El Tepetate, Ex hacienda de Ortega (Ejido Ortega), Garibaldi (El Cerrito), La Ciénega, La Curva, La Huerta, La Laguna (La Lagunita), La Leona, La Mesa de Jesús, La Norita, Los Dolores (Las Quince Letras), Lourdes (Estación de Lourdes), Maguey Blanco, Manzanares, Mesa de Escalante, Mesa de la Estacada, Mesa del Pueblo, Misión de Chichimecas, Norita del Refugio, Parajes, Paso Colorado, Piedras de Lumbre, Pozo Hondo (Ex hacienda de Pozo Hondo), Puerto de la Virginita, Puerto del Gato, Rancho Nuevo de las Trojes, San Antonio Chiquito, San Antonio Primero, San Ignacio, San Isidro de Pozos (San Isidrito), San José del Carmen, San Pedro de los Pozos (Mineral de Pozos). Cf. INALI. *Catálogo de lenguas indígenas*, SEP, México, 2009.

borando las referencias y estadísticas que les delimita como parte de la familia lingüística Otomangue subsistente en la entidad, sin embargo, en el caso de los Pames, que como observamos recupera el artículo arriba mencionado, consideramos que aún queda como tarea de generaciones futuras dimensionar debidamente el carácter con el cual hoy se le reconoce como pueblo originario del estado de Guanajuato a dicha etnia. En este sentido el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en el *Conteo de Población* de 2005, señaló que en la entidad solamente existían seis hablantes de la lengua Pame.

Sin lugar a dudas que este dato no relativiza la importancia o significado que esta población tenga respecto de las raíces culturales originarias del otrora llamado territorio chichimeco-Pame, en este perfil concebimos que se trata de un rescate etnológico de la cultura Pame desde la óptica del análisis histórico, buscando sus significados en los denominados grupos prototoltecas y fundamentalmente de los que actualmente se erigen en la geografía guanajuatense.

### Política del lenguaje y pueblos indios, algunos aspectos

Reconocer desde el lenguaje de los pueblos originarios ámbitos que les relacionan con el contexto nacional, como así ocurre con la citada Ley que hoy se traduce a la lengua Ñañho en el estado de Guanajuato, requiere de situarle en contextos más amplios los que indudablemente tienen que ver, entre otros, con la política del lenguaje que impera en México, en esta tesitura encontramos que al decir de Schaff el lenguaje:

(...) es una práctica condensada; praxis social y praxis individual (...) El lenguaje como punto de partida social del pensamiento humano es el mediador entre el pensamiento social, transmitido y el pensamiento individual creador. (...) [Más adelante señala] (...) En el proceso de la (...) educación social el hombre no sólo aprende a hablar, sino también a pensar. Al recibir una imagen acabada de la sociedad aprende el lenguaje –que también es pensamiento– como una experiencia que está establecida en las categorías del lenguaje y acumulada (...) como saber de la sociedad sobre el mundo.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Vid. Schaff, Adam. *Lenguaje y conocimiento*, Grijalbo, México, p. 246.

Marx en la *Ideología alemana* señala: “la lengua es la realidad inmediata del pensamiento; la lengua no es sólo la expresión de la conciencia, sino la conciencia misma”.<sup>24</sup>

Para Rainer Hamel, la política del lenguaje relativa a los pueblos indígenas tendría que ser dimensionada en tres planos que se encuentran interrelacionados, en este perfil señala:

- I. La política del lenguaje ‘externa’ que define el papel de cada lengua en contextos multilingües, sus usos y sus funciones en ámbitos públicos;
- II. La política del lenguaje ‘interna’ que establece normas gramaticales, codifica elabora alfabetos y diccionarios, y
- III. La enseñanza y pedagogía del lenguaje.<sup>25</sup>

Así, el lenguaje se ordena y organiza bajo diversas dimensiones en las cuales convergen tanto los patrones culturales de los indígenas, como de quienes inciden en sistematizar en el ámbito de los Estados nacionales a las diversas lenguas, a lo que Hamel refiere como: “La política del lenguaje ‘externa’ que define el papel de cada lengua en contextos multilingües, sus usos y sus funciones en ámbitos públicos”.

Esta organización de la política del lenguaje en relación con los pueblos indígenas ha tenido distintos momentos que van desde el inicio del indigenismo mexicano, el cual no siempre vindicó debidamente a las culturas originarias de México y que arranca en la segunda década del siglo xx con las llamadas escuelas rurales, las escuelas regionales y las misiones culturales encausadas por Moisés Sáenz y José Vasconcelos. Años más tarde, en 1945, se crea el Instituto de Alfabetización en Lenguas Indígenas, institución surgida a partir del corte que tuvo la verificación del Congreso Indigenista de Pátzcuaro, Michoacán, que fuera presidido por el Presidente Don Lázaro Cárdenas.

De singular importancia resulta el pronunciamiento del CREFAL/UNESCO (Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, y Organización de las Naciones Unidas para la

---

<sup>24</sup> Marx, Carlos y Federico Engels. *La ideología alemana*, Akal, 2008.

<sup>25</sup> Rainer, Enrique Hamel. “Derecho, lenguaje y conflictos interétnicos”, en *América indígena*, Vol. XLIX, Núm. 2, abril-junio de 1988.

Educación, la Ciencia y la Cultura, respectivamente) de 1980, en torno a la política del lenguaje el cual podríamos resumir en los postulados siguientes:

Que las etnias de América, al igual que las de todo el mundo, tienen el derecho a expresarse en sus respectivas lenguas en todos los actos de su vida pública y los Estados están obligados a reconocer ese derecho, dictando las reformas legislativas tendentes a la oficialización de dichas lenguas;

Que por ser dicha lengua la expresión de una particular manera de pensar y actuar, la cual sustenta una determinada concepción del mundo y de la vida, su enseñanza no se puede separar de tal cosmovisión, por lo que los conocimientos que se impartan deben descansar en esta última; en tal virtud, los planes, programas o contenidos de estudio deberán estructurarse conforme al cumplimiento de tales fines (...)<sup>26</sup>

El indigenismo como política de Estado contiene un problema medular consistente en la definición de la política del lenguaje como una cuestión de hegemonía, es decir, segregando a los pueblos indígenas de su participación. De ahí que resulte de interés el evento que hoy presenciamos a partir de la voluntad política del gobierno de Guanajuato en avanzar en aspectos medulares que corresponden a los pueblos indígenas, al haber realizado la traducción a la lengua Nãñho a la multicitada Ley, así como la traducción que realizó de dicha Ley hace un año a la lengua Chichimeca-Jonás, aspectos que si bien no agotan el diálogo intercultural pretendido, sí debe ser reconocido como un avance en el largo proceso que corresponde a las etnias de Guanajuato con su gobierno, diálogo que además constituye el encuentro de los pueblos indios de México con el Estado, evento que supone a futuro la coparticipación de los pueblos indígenas en la definición de las políticas lingüísticas.

### **El derecho como eje de la nueva traducción a la lengua Nãñho**

El entramado en que nos coloca la traducción hoy realizada, nos ubica en el contexto del lenguaje jurídico y de las adecuaciones que ello representa, en un pri-

<sup>26</sup> CREFAL/III/UNESCO. *Declaración de Pátzcuaro sobre el Derecho a la Lengua*, Reunión Técnica Regional de Educación Bilingüe, Pátzcuaro, Michoacán, México, CREFAL, 1980.

mer ámbito el que corresponde a las definiciones de la Ley para la Protección de los Pueblos y Comunidades Indígenas en el Estado de Guanajuato, las cuales concebimos se enmarcan de alguna manera en la delimitación constitucional plasmada en el artículo 2° constitucional y en el Convenio 169 de la OIT, las cuales recogen en términos generales las normas fundamentales de los derechos políticos, sociales y humanos inherentes a la diversidad cultural existente en la entidad.

El formulismo hoy llevado a la lengua Nãño tendrá a nuestro parecer una significación trascendente en el momento en que los interlocutores a quienes va dirigido, establezcan también una interpretación cultural de los enunciados señalados, es decir, simbolizar a la Ley de referencia a partir de los patrones de vida propios, digamos por ejemplo, a partir de cómo entienden desde sus sistemas normativos internos y desde su imaginario social, a la normatividad traducida en la que podríamos señalar ámbitos en donde el Derecho, para los indígenas, pueden ser lealtades del núcleo o reciprocidades, como los son el trabajo colectivo, otrora llamado *tequitl* en la lengua mexicana o tequio en la actualidad, o en otro supuesto, simbolizar los derechos que para occidente son individuales, como así acontece con ciertos derechos humanos, y que en el caso de los pueblos indígenas se les supone de carácter colectivo. Con estos ejemplos no se desdeña de ninguna manera, la importancia y los avances brindados con la nueva Ley hoy traducida a dos lenguas existentes en la entidad, por el contrario, concebimos que su vindicación y cumplimiento también se enmarca en *el advenimiento de un diálogo intercultural*.

Por otro lado, encontramos el problema de la concreción del formulismo jurídico, es decir, el de su praxis o cumplimiento, aspecto que ha sido estudiado a profundidad por la Filosofía del Derecho y la Ciencia Política, talante que algunos lo han situado como un fenómeno de poder,<sup>27</sup> en un trabajo reciente publicado en Barcelona expertos en los derechos humanos han cuestionado la vigencia y validez de la norma en su cumplimiento, al respecto encontramos:

Convertido en una metáfora omnipresente de lo tolerado y lo censurado, de lo legítimo y lo ilegítimo, las disputas por el derecho y por su

---

<sup>27</sup> Foucault, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, México, 2003.



interpretación han adquirido una importancia capital a la hora de establecer el margen de actuación del poder y de quienes se oponen a él. La viabilidad o no, en efecto de una guerra, de una actuación policial, de una reforma económica, e incluso de un acto de protesta (...) dependen no solo de la fuerza capaz de impulsarlas, sino también de su capacidad para justificarse en términos morales, políticos y jurídicos.<sup>28</sup>

Desde nuestra óptica, concebimos que la nueva adaptación a la Ley para la Protección de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Guanajuato, con su traducción a la lengua Nãño advierte nuevas vertientes desde las cuales esta cultura viabilizará su aplicación, en esta tesitura comprendemos que más allá del problema de la hegemonía nos encontramos en lo que Octavio Paz<sup>29</sup> denominó la resurrección de los pueblos en su clásica obra *Tiempo nublado*.

En el tema hoy debatido, encontramos que a partir de que los sistemas jurídicos y políticos latinoamericanos están abriendo paso a la reforma indígena, al decir de Lee Van Coth,<sup>30</sup> “han pasado aquellos tiempos en los que el Estado latinoamericano y Washington consideraban a los movimientos indígenas como generadores de inestabilidad político-social”.

En el caso de la Ley comentada, concebimos que se trata como fin último de una apropiación para su aplicación, es decir, de un empoderamiento de la cultura Nãño que permita su debida aplicación.

Siguiendo a Pierre Bourdieu<sup>31</sup> en este tenor considera:

(...) no se ha de partir pensando en lo justo de la norma –ni de ninguna otra situación– sino en cómo pensar los espacios sociales y culturales en los cuales puedan ser diferenciadas las colectividades que interpelan y reinterpretan su relación con su propia comunidad, con la sociedad nacional y con el Estado.

<sup>28</sup> Gerardo, Pisarello, et al. *No hay derechos. La legalidad del poder en tiempos de crisis*, Icaria-Antrazyt, Barcelona, España, 2012.

<sup>29</sup> Paz, Octavio. *Tiempo nublado*, Seix Barral, 1983.

<sup>30</sup> Lee Van Cot, Donna. *Defiant again: indigenous peoples and Latin America Security*. Institute for National Strategies Studies, Washington, 1996.

<sup>31</sup> Bourdieu, Pierre. *Espíritus de Estado. Génesis del campo burocrático*, Anagrama, Barcelona, España, 1995, p. 75.



## Bibliografía

- Acuerdo del Padrón de Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Guanajuato. (2012). Periódico Oficial, Gobierno del Estado de Guanajuato.
- Bourdieu, Pierre. (1995). *Espíritus de Estado, génesis del campo burocrático*, Anagrama, Barcelona, España.
- Bauman, Zygmunt. (2008). *Múltiples culturas, una sola humanidad*, Katz, Madrid.
- Castoriadis, Cornelius. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*, Tomo I, Trad. Antoni Vicens, Barcelona, Tusquets, España.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. (2014). *Programa Especial para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2014-2018*.
- CREFAL/III/UNESCO. (1980). *Declaración de Pátzcuaro sobre el Derecho a la Lengua*. Reunión Técnica Regional de Educación Bilingüe, Pátzcuaro, Michoacán, México. CREFAL.
- Diario Oficial de la Federación*, 30 de abril de 2014.
- Durand Alcántara, Carlos Humberto. (2009). *El Derecho agrario y el problema agrario de México*, Ed. Porrúa.
- . (2006). *Derechos indios en México...Derechos pendientes*, Cap. VI., Porrúa, México.
- Guevara Loya, Israel. (2014). *Santa Catarina, Guanajuato, a través del tiempo y sus últimos arrieros*, Tesis de Maestría, Universidad Autónoma de Querétaro.
- Foucault, Michel. (1998). *La verdad y las formas jurídicas*, Trad. Enrique Lynch, Gedisa, Barcelona.
- . (2003). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza, México.
- García Canclini, Néstor. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Col. Estado y Sociedad, Paidós.
- Gobierno del Estado de Guanajuato. (2011). *Ley para la Protección de los Pueblos y Comunidades Indígenas en el Estado de Guanajuato*. Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guanajuato, Núm. 56, segunda parte, 8 de abril.

- Gramsci, Antonio. (2000). *Literatura y vida nacional*, Fontamara, México.
- Hamel Rainer, Enrique. (1988). “Derecho, lenguaje y conflictos interétnicos”, en: *América Indígena*, Vol. XLIX, Núm. 2, abril-junio.
- Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Hernández (comp.) (2000). *Acuerdos de San Andrés*, Era, México.
- Huerta, María Teresa. (1977). *Las rebeliones indígenas de la época colonial*, SEP, México.
- INALI. (2009). *Catálogo de lenguas Indígenas*, SEP, México.
- Kirchoff, Paul. (1989). *Historia Tolteca Chichimeca*, Ediciones de la Casa Chata/FCE/Gobierno del estado de Puebla, México.
- Lee Van Cot, Donna. (1996). *Defiant again: indigenous peoples and Latin America*. Security, Institute for National Strategies Studies, Washington.
- Lesbre, Patric. (2000). “Algunas consideraciones sobre la primera lámina del Mapa Quinatzin”, en Vega Sosa Constanza (coord.). *Códices y documentos sobre México*, Tercer Simposio Internacional, CONACULTA–INAH, México.
- Marx, Carlos y Federico Engels. (2008). *La ideología alemana*, Akal.
- Mier, Raymundo. (2003). “Tiempos y espectros de lo imaginario”, en Morales Ana María. *Territorios ilimitados*, UAM/Universidad Autónoma de Morelos.
- Nieto Gamiño, Luis Felipe. (2015). Cultura tolteca en Cañada de la Virgen, [www.mexdesco.com.mx/espanol/historia/No. 229/mzo1996](http://www.mexdesco.com.mx/espanol/historia/No.229/mzo1996). Cit. En <http://arturomoralestirado.blogspot.mx/2007/06/historia-san-miguel-de-allende-en-el.html>, fecha de consulta: 3 de agosto de 2015.
- Orozco y Berra, Manuel. (1880). *Historia antigua de México*, Ed. Fuente Cultura, México.
- Paul, Carlos. “Descifran fachada-códice que simboliza cosmovisión prehispánica”, Diario *La Jornada*, Viernes 22 de agosto de 2014.

- Paz, Octavio. (1983). *Tiempo nublado*, Seix-Barral.
- . (1968). *Laberinto de la soledad*. FCE, México.
- Pisarello, Gerardo, et al. (2012). *No hay derechos. La legalidad del poder en tiempos de crisis*, Icaria-Antrazyt, Barcelona, España.
- Powel, Philip W. (1978). *La guerra Chichimeca*, FCE, México.
- Schaff, Adam. *Lenguaje y conocimiento*, Grijalbo, México.
- Silva Maldonado, Marcos Daniel, et al. (2015). *La cuestión agraria mexicana, desde el Derecho Agrario y los pueblos indios. (La Tierra y lo Sagrado)*, UAM-A. México, 2015.
- Solano, Carraro, et al. (2000). “Atlas del México Prehispánico. Mapas de periodos, regiones y culturas”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. Especial, INAH/CONACULTA, México.
- Zepeda García Moreno, Gabriela. (2005). “Cañada de la Virgen, Allende, Guanajuato. La Casa de los trece cielos”, en *Arqueología Mexicana*, mayo-junio, Vol. XIII, Núm. 73, México.

---

RECONFIGURACIÓN LEGAL Y POLÍTICA DE LOS TSELTALES DE  
CHIAPAS A PARTIR DE LOS INTER CONOCIMIENTOS JURÍDICOS  
JOSÉ RUBÉN ORANTES GARCÍA  
CIMSUR-UNAM

## Introducción

En los albores del siglo XXI la vida política mexicana ha optado por la alternancia de partidos en el poder. Sin embargo, los espacios tradicionales para construir consenso siguen determinados por reglas no escritas, las cuales provocan que el fuerte autoritarismo del sistema jurídico mexicano tropiece con los sistemas jurídicos de los pueblos indios, pues al no querer aceptarlos, mucho menos entenderlos, los discrimina llamándoles “usos y costumbres” en lugar de insertarlos, de forma mediata o inmediata, en el marco de la legalidad.

Esta perspectiva amplia permite centrarnos en el análisis contextual del municipio tseltal Tenejapa, Chiapas, el cual ofrece ciertas pautas para pensar su juridicidad local dentro de la legalidad nacional y los espacios que deben existir tanto al interior como al exterior, para garantizar una gobernabilidad con el menor grado de violencia posible y entonces preguntarnos de qué manera se opone o se hibrida el sistema jurídico tenejapaneco con el mexicano, hasta qué punto, en qué aspectos y en qué sentido es necesario el acuerdo de estos sistemas con el funcionamiento y las expectativas de un distrito judicial. Lo anterior mantiene relación directa con el proceso de conformación de la estructura existente en las relaciones de poder local, asunto en el que los aparatos de Estado han jugado múltiples papeles mediante sus instituciones.

Las formas legales, a las cuales llamo sistemas legales híbridos (Orantes García, 2007), son alternativas jurídicas formadas a partir de los inter conocimientos de los pueblos originarios, es decir, de la combinación de una forma legal

escrita y los conocimientos legales de los tseltales, desde la oralidad, esos mal llamados “usos y costumbres”, “derecho consuetudinario”, “meta derecho” y una infinidad de adjetivos, algunos bastante peyorativos, que solamente demuestran el enorme desconocimiento de los sistemas en que la oralidad es la hacedora de la justicia, en donde la vergüenza es una forma de control social y existe una idea de dignidad tanto para los animales como para las plantas. En dichas formas, los llamados “sistemas de cargos” son relaciones de aplicación de la justicia, con una complejidad enorme, más allá de lo enunciado por científicos sociales quienes, desde la década de los treinta del siglo pasado, desarrollaron tal propuesta en aras de una homogeneización, y con ello trivializaron los conocimientos que desde los pueblos indígenas de Chiapas ya se gestaba. En este texto retomo elementos de los derechos humanos, los derechos sociales, políticos y legales, a partir del trabajo de archivo, el análisis de actas de acuerdo y el rescate de las voces de tseltal tenejapanecos para reconstruir su historia.

### **Coyuntura de creación del juzgado tenejapaneco en el siglo xx**

El 23 de noviembre de 1922 se promulgó en el estado de Chiapas el decreto para que Tenejapa obtuviera la categoría de municipio; sin embargo, legalmente aún se encuentra subordinado al distrito judicial ubicado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas (*Enciclopedia de los municipios de México*, 2005). En la cabecera municipal también se creó un juzgado, manejado por un mestizo originario de San Cristóbal. Este acto jurídico, como resolución, representa un hecho político simbólico que consolida la homogeneidad del rejuego de poder presente en la Constitución chiapaneca, aplicada a los municipios con población india, y, mediante ello, la creciente y paulatina presencia del Estado mexicano en la vida interna de los pueblos originarios.

Al comienzo de la segunda década del siglo xx, los municipios tsotsiles y tseltales de los Altos de Chiapas se encontraban en un aparente aislamiento de la capital estatal, Tuxtla Gutiérrez; por lo tanto, era necesaria la conformación de un nuevo tipo de rejuego de poder que incidiera de manera definitiva en diversos aspectos de la vida política local de las jurisdicciones con

población mayoritariamente india.<sup>1</sup> La principal característica de esta nueva experiencia de poder era la intención de vincular a la región alteña con procesos de carácter nacional, tales como la escuela pública, la introducción de vías de comunicación y la comercialización de productos agrícolas. Para tal fin se contó con el apoyo y además:

...la labor de base realizada por Erasto Urbina en Los Altos, (y gracias a ello) el ingeniero Efraín Gutiérrez salió victoriosa en las votaciones internas del PNR y por supuesto en la elección a gobernador. En los primeros meses de su gobierno, Urbina se dedicó rápidamente a situar a todos los miembros de su comité electoral en cargos municipales y empezó a organizar el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI), que afiliaría a trabajadores cafetaleros temporales tsotsiles y tseltales del Soconusco (París Pombo, 2005: 10).

El resultado de esta reconfiguración política en el municipio de Tenejapa fue el nombramiento como presidente municipal de Alonso Guzmán Ts'ujkin, originario del paraje Cruz Chen, quien se relacionó con grupos de mestizos influyentes del municipio de San Cristóbal de Las Casas, entre ellos el gran *shalik* Erasto Urbina, que consintieron su reconocimiento como el candidato idóneo para ocupar el cargo. Dicho nombramiento, manejado por los intereses mestizos, propiciaría la llegada a la municipalidad tenejapaneca de los primeros programas educativos del gobierno posrevolucionario, con el cual había pactado Guzmán Ts'ujkin, además de contar con el apoyo de su compadre, uno de los líderes mestizos tenejapanecos, don Pedro Damián Cordero Vázquez. El carácter político de Guzmán era manifestar su posición consiguiendo e impulsando beneficios para los tseltales tenejapanecos. Con base en ello, bajo su mandato fueron abiertas las vías de comunicación a parajes importantes del municipio y se instaló la primera caseta telefónica en la cabecera municipal en el último periodo de su gobierno, a finales de la década de los cuarenta.

<sup>1</sup> En el municipio de Tenejapa, gracias a ese “aislamiento” incidental por parte del gobierno del estado, las dos primeras décadas del siglo xx fueron gobernadas por presidentes municipales tseltales tenejapanecos: Diego Gómez K'ux, de 1897 a 1900; Alonso Girón Ch'ux, de 1901 a 1903; Jacinto Hernández Ch'ilum estuvo en el puesto en tres periodos (1904 a 1907, 1908 a 1910 y 1911 a 1914); Pedro Jiménez Wuacax, de 1915 a 1918, y Pedro Gómez K'ox, quien solamente estuvo en el cargo de forma interina durante 1920.

Alonso Guzmán Ts'ujkin llenaba un hueco propicio para el gobierno cardenista: era reconocido como el jefe político al incorporarlo de manera informal a su estructura, aunque no existía una autonomía jurídica de los gobiernos comunales; solamente recurrían al juzgado de San Cristóbal de Las Casas en casos muy específicos, cuando así convenía, previa determinación de sus gobiernos municipal y tradicional. Así, este primer intento de conformar un gobierno posrevolucionario indio en el municipio de Tenejapa no fue impulsado por los tseltales tenejapanecos, sino por un centro de poder local tras el que se encontraba el Estado. No obstante, en la estructura interna de los parajes ya existían ciertos patrones de concentración de poder y autoritarismo mediante pequeños rejugos que, a su vez, subsumían a las pequeñas regiones tenejapanecas.

Respecto a la relación de poder y la institucionalidad de los gobiernos federal y estatal en el periodo histórico a que hacemos alusión, finales de los años veinte y principio de los treinta del siglo xx, la debilidad del Estado mexicano forzaba la presencia de líderes, personajes con cierto carisma u hombres fuertes que pudieran extender su soberanía sobre la gente y los territorios sediciosos. Según Guillermo de la Peña (1986), el Estado se interesó en personas que cumplieran el papel de mediadores entre contextos locales y las instituciones, traducían el proyecto nacional a los habitantes de las localidades. Este elemento era proporcional al grado de autonomía de ciertos segmentos de la población: mientras aumenta la soberanía de ciertos grupos en un municipio o en una región, crece la necesidad de que los aparatos de Estado cuenten con mediadores culturales y políticos, personalidades trascendentales en la construcción del proyecto nacional posrevolucionario.

En los municipios tseltales y tsotsiles de Chiapas, por lo general, el mediador resultaba ser el presidente municipal, quien tenía la capacidad de comunicar los requerimientos de su gente y colaborar con los funcionarios de gobierno; a cambio, cualquier injusticia o ilegalidad era ignorada o “legalizada” por los aparatos de Estado competentes. Con el paso de los años, el Gobierno Federal se ha convertido en una entidad más fuerte que cualquier otro nivel gubernamental, con una elevada capacidad de recaudación y ejercicio del presupuesto nacional, lo que le ha permitido, cuando así le conviene, independi-

zarse de los líderes locales. Así, ha influido en el progresivo cambio de perfil de sus intermediarios, quienes, de ser líderes que dominaban bajo el influjo de su carisma y su poder, han pasado a formar parte de instituciones gubernamentales (escuelas, juzgados, policías, delegaciones, secretarías de gobierno, etcétera) cuyos operarios representan la capacidad de acción institucional.

Este proceso ha sido peculiar en Chiapas por su alta dependencia al Gobierno Federal y la fuerza de las instituciones comunitarias y entidades locales que propician la debilidad del gobierno estatal y requieren, para su ejercicio, la presencia de líderes y organizaciones intermediarias que garanticen el control. Cabe pensar que el conocimiento de la operatividad y la fuerza de estos sectores inspiraron las leyes decimonónicas de la Reforma; sin embargo, Chiapas es uno de los estados de la República que menos ha logrado consolidar la hegemonía del Estado sobre los grupos con poder real en los municipios, lo que ha permitido el desarrollo de mayores grados de autonomía india y el ejercicio del poder local, hoy componentes paulatinamente apreciados. No obstante, también ha sido fuente de una excesiva impunidad y tolerancia por parte de gobiernos municipales, líderes sociales, empresarios y comerciantes, entre otros. El ejercicio del poder fáctico de estos actores tiene múltiples hibridaciones con el poder formal del Estado que, al necesitar de ellos, protege su existencia pese a que a veces los puede llegar a combatir. Estas características cruzan los intentos de consolidación del rejuego del poder en algunas regiones del estado de Chiapas, experimentando avatares particulares en muchas etapas.

Volviendo al caso de los tseltales tenejapanecos, en 1934, en pleno auge del poder de Alonso Guzmán Ts'ujkin, es impuesto un presidente mestizo originario de Tuxtla Gutiérrez, Carlos Gallegos, en alianza con un mestizo de Tenejapa, Jesús López Ruiz. Esta imposición, resultado del enojo de los mestizos tenejapanecos hacia un presidente indio, duró solamente un año gracias a las presiones de tseltales que simpatizaban con Guzmán quien retomó el poder al siguiente año, aunque otras versiones en el pueblo afirman que dicho descalabro político se debió a que desde un principio Alonso marcó su distancia respecto a los mestizos de Tenejapa.<sup>2</sup> Lo cierto es que López Ruiz, al parecer

<sup>2</sup> Versiones de los habitantes de Tenejapa, Chiapas. Entrevistas realizadas entre los años 1995 y 2002.



un hombre muy inteligente y con algunos estudios, emprendió una campaña de desprestigio contra él, la cual tuvo eco gracias a sus múltiples contactos estratégicos con gente de Tuxtla Gutiérrez, lo que complicó la relación entre indios y mestizos originarios del municipio. Paradójicamente, el discurso con el que Alonso Guzmán Ts'ujkin consiguió el apoyo de la clase política estatal chiapaneca enfatizaba la necesidad de armonizar a indios y mestizos originarios de Tenejapa.

Dada la situación de violencia entre indios y mestizos, los gobiernos municipales tenejapanecos se vieron obligados a establecer alianzas que durarían hasta la rebelión gestada por el líder indio Mariano Jiménez Wakax, a principios de los años cuarenta, por el control político y la producción de aguardiente. Los tseltales y los mestizos tenejapanecos participaban activamente en contribuciones libres o forzadas, en dinero o especie, para los jefes políticos, de igual forma, la población aportaba trabajo gratuito a favor de los parajes. Sin embargo, en este periodo se generaron dos estructuras de poder paralelas, la de los ladinos (mestizos) y la de los indios, sin ninguna capacidad institucional para dirimir controversias y con la violencia como único recurso para solucionar sus reyertas. París Pombo señala:

Abundan, en los años treinta, los episodios violentos de enfrentamiento entre pobladores indígenas y ladinos –blancos y mestizos, hablantes de castellano– que habitaban en las cabeceras de los municipios. Muchos de estos estallidos fueron provocados por la campaña anticlerical del gobernador Victórico Grajales (1932-1936). Otros conflictos ponían al desnudo las luchas por el control territorial y el comercio del aguardiente. Así, a inicios de 1935, una rebelión que se inició en Cancuc se fue extendiendo a Larráinzar y Chenalhó. Los secretarios municipales de esos pueblos se comunicaban cotidianamente con el presidente municipal de Las Casas solicitando urgentemente la presencia del ejército debido a que los indígenas pretendían asesinarlos y expulsar a los ladinos. Los levantamientos se dieron fundamentalmente por el control de la venta al menudeo de aguardiente. El 28 de febrero de ese año, el presidente municipal, Evaristo Bonifaz, manifestaba al secretario de Chenalhó que no podía enviar al ejército debido a que el general Montes se encontraba en Cancuc para tratar de controlar la rebelión en aquel pueblo. El secretario le

pidió entonces diez carabinas para que los ladinos pudieran defenderse, ya que ‘los ánimos de los indígenas se encuentran bastante descontentos en contra mía y de todos los vecinos ladinos de la localidad, encontrándonos completamente escasos de armas para poder defender y garantizar las vidas e intereses de las familias residentes en este pueblo’. Bonifaz replicó que tampoco era posible proporcionar las armas pues no disponían de las mismas (París Pombo, 2007: 5).<sup>3</sup>

Dicha violencia por el control del aguardiente se extendió al municipio tenejapaneco, por lo cual el gobierno estatal requería de la articulación social y la sumisión inmediata de tseltales, tsotsiles y mestizos, necesitaba hacer sentir su influencia en la región y consolidar su imagen como líder capaz de proteger a sus aliados y reprimir a sus adversarios. Muchos pueblos y parajes comenzaron a considerar la necesidad de aliarse con los líderes indios o mestizos, cediendo parte de su poder local a cambio de protección y seguridad. Así, se dio una relación de equilibrios, pues el líder se fortalecía gracias al apoyo del Estado y recibía dicho soporte en la medida de su influencia en el ámbito local.

El clima de violencia e ingobernabilidad representó un problema para las instancias de los gobiernos estatal y federal. Escritos y otras constancias que obran en expedientes de la época, y a los que se puede consultar en el archivo del Juzgado de Paz y Conciliación Indígena (JPCI) de Tenejapa, o bien los informes gubernamentales de esos años, muestran que el gobierno planteó la necesidad de intervenir en conflictos generados por los expendedores de alcohol y la lucha entre indios y mestizos por el control político del municipio, al principio en un tono mediador y después decididamente a favor del líder tseltal tenejapaneco Alonso Guzmán Ts’ujkin, quien recibió la insignia indiscutible de que el Estado lo proclamaba como su elegido. Sin embargo, por cuestiones de salud cedió el poder al siguiente año a su primo y brazo derecho Manuel Guzmán Ts’it.

Efraín Gutiérrez aceptó la propuesta del nuevo presidente de Tenejapa. Sin embargo, Mariano Jiménez Wakax, uno de los líderes indios que no simpatizaba con la campaña antialcohólica en regiones indias por parte del goberna-

<sup>3</sup> París Pombo (2007) utiliza datos del AMSC, Caja 3/20, Expediente 47, Año 1935, “Relativo a los disturbios indígenas ocurridos en el Pueblo de Cancuc”.

dor y de la política hacia los pueblos indios del líder Erasto Urbina, se opuso a que Guzmán Ts'it fuera presidente y tomó el poder con acciones violentas ejecutadas por sus seguidores. Esta ofensa al viejo líder Alonso Guzmán Ts'ujkin incrementó las hostilidades en el municipio; el gobierno estatal envió a la fuerza pública apoyada por policías del Ayuntamiento de San Cristóbal de Las Casas para pacificar a los tenejapanecos, logrando expulsar a Jiménez Wakax de la presidencia e imponiendo nuevamente, en 1939, a Guzmán Ts'ujkin; sin embargo, su renuncia en ese mismo año removió las cenizas de la insurrección de los seguidores de Jiménez Wakax, quienes llevaron nuevamente al poder a su líder, destituyendo al suplente de Guzmán Ts'ujkin, Alonso López Setet, y rechazando al presidente interino *erastourbinista* Agustín Guzmán Ch'ijk'.<sup>4</sup>

En 1941, en el marco de la fiesta de San Alonso, Jiménez Wakax emprendió una movilización india y tomó la presidencia municipal por la fuerza; sin embargo, como la región permanecía militarizada desde 1938 contra la sublevación delahuertista dirigida por Alberto Pineda Ogarrio, fue detenido y encarcelado fácilmente por las fuerzas públicas. En represalia por el levantamiento indio, el gobierno del estado impuso como presidente municipal interino a Manuel Martínez, un mestizo originario de San Cristóbal de Las Casas. La crisis política del municipio duró toda la década de los cuarenta, con la participación de presidentes interinos que gobernaban un año y la vuelta al poder de Alonso Guzmán Ts'ujkin junto a sus hermanos Diego y Pedro. Así, las profundas transformaciones nacionales derivadas de la revolución mexicana, se manifestaron en la crisis que sufrió este municipio tseltal en el periodo comprendido entre las décadas de los años veinte y cuarenta. La alteración de la estructura política regional no solamente se refleja en la concentración del poder en nuevas oligarquías indias en detrimento del poder comunal. Aunado a lo anterior:

Los habitantes de Las Casas dependían tanto de las comunidades indígenas como éstas de la ciudad; en efecto, los principales ingresos de los comerciantes mestizos y criollos provenían de la venta de aguardiente a

---

<sup>4</sup> Para entender la intromisión de entidades externas, el Estado y el partido oficial, en las estructuras comunitarias de tsotsiles y tseltales Cf. Rus, 1995.

los indígenas y del enganche hacia tierras bajas: un complejo sistema de intermediación para habilitar a los trabajadores indígenas en sus comunidades y conducirlos hasta las fincas cafetaleras y bananeras de la costa del Pacífico, hacia las fincas de Pichucalco o de los valles del Grijalva (París Pombo, 2005: 10).

Además, hubo un impulso a la ganadería, la producción agrícola dejó de ser exclusivamente de autoconsumo y el excedente se comercializó mediante “coyotes”. La brecha que unía a los municipios de San Cristóbal de Las Casas y Tenejapa, gracias a las gestiones de autoridades tseltales, del Programa de Desarrollo Socioeconómico de Los Altos de Chiapas (PRODESCH) y de su presidente municipal, Antonio López Tujk’awil, se transformó en un camino de terracería. En esos años, principios de la década de los cincuenta, el proceso indicaba que la modernización tseltal iría en avance, así como la consolidación del re juego de poder en Tenejapa.

No obstante, algunos factores económicos y políticos incidieron para que esto no sucediera. Cabe destacar, por ejemplo, la migración de la mano de obra tenejapaneca a ciudades del estado de Chiapas, entre ellas San Cristóbal de Las Casas, Tuxtla Gutiérrez, Comitán y Tapachula, la falta de créditos para desarrollar la agricultura de este municipio, los problemas de control social que enfrentó el re juego de poder a la muerte de Alonso Guzmán Ts’ujkin, su dependencia jurídica y política de los municipios de San Cristóbal de Las Casas y Comitán de Domínguez, la ubicación poco estratégica, la fortaleza de las dinámicas culturales y comunitarias, y los perennes conflictos por las tierras de la región. Todos estos factores influyeron para que, al correr de los años, Tenejapa viera disminuida su influencia entre los municipios indios de los Altos de Chiapas hasta la década de los noventa.<sup>5</sup>

El Juzgado Municipal de Tenejapa, hoy JPCI, permanece y juega un papel determinante en la dinámica municipal y regional, coadyuvando en la administración de los asuntos internos (organización de labores, asignación de tareas, cooperaciones, etcétera) por sus propios medios, pero siempre dentro

<sup>5</sup> Con la salvedad de los intelectuales tseltales contemporáneos, como el político tenejapaneco Javier López Moreno, quien en la segunda mitad de los noventa le dio nuevo impulso al municipio al llegar a la gubernatura del estado de Chiapas.

de una zona vigilada y legitimada por el estado. Por lo tanto, en los apartados siguientes el espacio judicial tenejapaneco mantendrá nuestra atención y se analizará el porqué de su permanencia y sus formas de inserción en la dinámica municipal.

### **El JPCI tenejapaneco**

#### La cabecera municipal

En la actualidad, por su posición orográfica, el municipio tenejapaneco depende de dos distritos judiciales: el VI ubicado en la cabecera de Comitán de Domínguez, y el VIII en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas; sin embargo, encargado del control jurídico, documentación, informes y salarios.

El JPCI de Tenejapa es una oficina situada en la planta baja del edificio que ocupa la Presidencia Municipal; se compone de un salón amplio con muebles de madera y áreas especiales en donde teóricamente se sentarían tanto las autoridades tradicionales como las oficiales. Al centro de un imponente mueble de madera labrada (en donde se observa un mazo de regular tamaño para guardar el orden), como si se tratase de un juzgado sacado de una película *hollywoodesca*, se ubicarían los jueces, titular y suplente. La oficina de los jueces está situada en el extremo izquierdo del salón y en el derecho se encuentran un cuarto utilizado como cárcel y un baño para hombres y mujeres, los muebles metálicos adaptados como archivo judicial se hallan en un rincón del salón principal. El único espacio del JPCI usado para dirimir conflictos es la oficina del juez municipal. En muy raras ocasiones, sobre todo cuando se desarrolla más de un juicio, se utiliza la sala grande del juzgado que, en general, sirve para juntas de organizaciones cooperativas del municipio, asesorías del personal de la presidencia municipal o bien para reuniones partidistas y diversos usos.

Como instancia legal intermedia del Distrito Judicial Regional de los Altos de Chiapas, el JPCI de Tenejapa es auxiliar por su estatus subordinado. Su personal se compone del juez municipal y un suplente como autoridades del gobierno civil, un gobernador, dos alcaldes (primero y segundo), cinco regidores y cinco alguaciles por parte del gobierno tradicional tenejapaneco, además de

un número variable de *mayoles* (policías municipales), prestos ante cualquier necesidad de las autoridades judiciales. Estos cargos son rotativos y cada dos años en una asamblea general se elige a quienes los desempeñarán. Complementan el equipo el secretario de Actas, nombrado por el Tribunal Superior de Justicia del Estado de Chiapas, y una secretaria originaria del pueblo quienes, junto a los jueces, perciben un salario otorgado por el Distrito Judicial, así que cada 15 días tienen la necesidad de trasladarse a San Cristóbal de Las Casas para recibir su sueldo, portando una carta poder para cobrarle su paga al juez suplente. Las demás autoridades perciben un salario otorgado por la Presidencia Municipal de Tenejapa.

Los jueces municipales son personalidades jurídicas escogidas por sus amplios conocimientos de los tipos de conflictos y sus resoluciones en el municipio aunque no necesariamente son originarias de la cabecera municipal, pueden ser de alguno de los parajes y cambiar su residencia, momentáneamente, a la cabecera; no son abogados, pero el Distrito Judicial les exige cursar asesorías en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas acerca de la impartición de justicia con base en el sistema jurídico nacional, a partir de las cuales, las autoridades tenejapanecas hibridan los sistemas jurídicos en el ejercicio de sus funciones.

El secretario de Actas cuenta con estudios en Derecho y al finalizar cada juicio es un auxiliar en la redacción de las actas de acuerdo. Estuvo inscrito en la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) y, aunque no se ha titulado, cuenta con una plaza en la estructura judicial. Las personas que ocupan este puesto no hablan la lengua tseltal, lo cual ocasiona que la secretaria (originaria de la cabecera municipal y con estudios en mecanografía y computación) sirva como intérprete al momento del juicio. Esto hace suponer que el Distrito Judicial, estratégicamente, utiliza abogados con amplios conocimientos de las leyes mexicanas, aunque lingüística y tradicionalmente no tengan ninguna cercanía con el pueblo.

### **El paraje tenejapaneco**

En éste se ha dejado de lado la figura del comisariado ejidal como la autoridad máxima. Actualmente, las autoridades en un paraje son: un agente municipal

(como representante oficial del JPCI), el Comité de Educación (presidente, secretario, tesorero y vocales), al que podríamos entender como una asociación de padres de familia de una escuela primaria pero con autoridad jurídica que cada vez obtiene mayor presencia como principal autoridad y desplaza la figura del agente municipal a un segundo plano, también se cuenta con un secretario (auxiliar del agente municipal) y personas encomendadas para dar cuenta del aseo de caminos, del agua potable y la electrificación. Cada paraje del municipio representa una instancia jurídica de apoyo al JPCI. Si el comisariado ejidal representaba la parte oficial de las autoridades civiles, el Comité de Educación o Comitetik simboliza, actualmente, tanto al derecho tenejapaneco como a las autoridades civiles.

Las autoridades del paraje tienen la obligación de resolver problemas ocasionados por personas “conscientes” o en estado de ebriedad: pleitos dentro del seno familiar, lesiones y robos, entre otros. El primer paso para resolver un conflicto se da cuando las autoridades son solicitadas por el demandante, se reúnen en la escuela del pueblo o en la casa ejidal y posteriormente investigan quién o quiénes cometieron el delito. Una vez que encuentran al o a los culpables, estos son llevados a un cuarto o un salón de la escuela primaria del paraje que hará las veces de cárcel y se les multa con una cantidad que puede variar o en algunos casos se pide al detenido 25 pesos y una reja de refrescos. Las autoridades de los parajes únicamente castigan a personas mayores de 18 años; sin embargo, cuando un menor de edad comete algún delito, es llamado junto con su padre para ser castigado frente a estas y las sanciones varían según la falta cometida: desde una llamada de atención hasta golpes propinados por el progenitor, quien debe pagar una cantidad en pesos y una reja de refrescos para las autoridades.

### **El carácter legal del juzgado tenejapaneco (1922 a 1951)**

El Juzgado Municipal de Tenejapa, hoy JPCI, ha vivido un proceso histórico cambiante, cuyo origen situamos como fuente de legitimación de poder, a cambio del control social que Alonso Guzmán Ts’ujkin ofreció al Estado. Hoy es utilizado por los parajes tenejapanecos para ventilar y dirimir controversias que su sistema local no logra atender adecuadamente. Estos cambios



son perceptibles mediante la descripción del estilo judicial que ha privado en la primera época del Juzgado Municipal tenejapaneco, contrastado con el actual.

Para deconstruir el sistema jurídico del JPCI de Tenejapa elegimos dos cortes históricos. El primero data de su creación, en 1922, y corre hasta 1951, la etapa de estabilización del poder regional. El segundo va de 1980 hasta la primera década del siglo XXI, como un periodo de transición entre el Juzgado Municipal y el JPCI en el cual se nota una mayor hibridación jurídica; además, los parajes tenejapanecos muestran instancias con una relación de equilibrio de fuerzas entre sí, y los aparatos de Estado incursionan cada vez más en la vida interna del municipio.

Ahora bien, de 1922 a 1951 el Juzgado Municipal de Tenejapa recibió un total de 204 casos penales.<sup>6</sup> De acuerdo con la revisión de expedientes, más de 80% de éstos no concluyó por una sentencia, esto es, la mayoría de ellos no fueron resueltos, habiéndose quedado en alguna fase judicial, ya sea por no haber podido detener al presunto responsable, porque el juez no le dio continuidad o porque las partes llegaron a un acuerdo extrajudicial que no quedó plasmado en el expediente. Asimismo, las pocas sentencias que existen –como la del oficio número 1 por un caso de robo de ganado mayor– fueron dictadas en 1942 en el Juzgado de Tenejapa por el juez municipal Alonso Sántiz Guzmán, quien escuchó con detenimiento a las partes implicadas y conoció de primera mano los argumentos, tanto del demandante, Antonio Sántiz Hernández, originario de la ranchería La Cañada, como de los responsables del robo, Pedro Ramírez Caballo, Antonio Ramírez Caballo y Pedro Intzín Poral, originarios de la ranchería Tres Cerros.<sup>7</sup>

Entre los muchos casos que jamás llegaron a sentencia está el de despojo y daño de propiedad cometido en el paraje Chacoma, municipio de Tenejapa en

<sup>6</sup> Distribuidos de la siguiente forma: 5 en 1922; 10 en 1923; 0 en 1924; 10 en 1925; 5 en 1926; 5 en 1927; 2 en 1928; 5 en 1929; 2 en 1930; 5 en 1931; 15 en 1932; 6 en 1933; 5 en 1934; 8 en 1935; 15 en 1936; 10 en 1937; 12 en 1938; 6 en 1939; 2 en 1940; 23 en 1941; sin datos en 1942; sin datos en 1943; sin datos en 1944; 15 en 1945; 8 en 1946; 2 en 1947; 13 en 1948; 5 en 1949; 4 en 1950 y 6 en 1951. Fuente: archivo del JPCI de Tenejapa.

<sup>7</sup> Ambas rancherías pertenecen al municipio de Tenejapa.



el que presuntamente Sebastián Gómez Uch, de 79 años, se declaró en contra de Antonio Girón Chuchub.<sup>8</sup> Dado que los hechos ocurrieron antes de la creación del JPCI de Tenejapa, el juez competente era el de la cabecera municipal por lo que el presunto delincuente fue detenido en el paraje Cruz Pilar por las autoridades de Tenejapa y llevado a la cabecera.

Conforme al análisis del expediente, el asunto se turnó a la instancia del Juzgado Municipal tres años antes, es decir, en 1946; sin embargo, el detenido, Girón Chuchub, había sido absuelto por los pasados jueces al pedirle perdón a su padrastro, Sebastián Gómez Uch. El expediente quedó archivado en el Juzgado hasta la nueva demanda interpuesta por el hijo de Gómez Uch, Pedro Gómez Jiménez. El juez en turno nada sabía del caso y envió a detener y encarcelar a Girón Chuchub, mientras se conformaba en la cabecera municipal un grupo de peritos y testigos de asistencia para que indagaran al respecto. Finalmente, el juez municipal encontró entre sus viejas constancias que Girón Chuchub hacía uso de las tierras de su padrastro por un acta de acuerdo firmada tres años atrás, la cual le eximía de toda culpa.

No obstante, de forma absurda, el juez municipal decidió mantener detenido en la cárcel municipal a Girón Chuchub hasta que aceptara su culpabilidad. Sorprendentemente, el enjuiciador hizo caso omiso de las pruebas que excusaban al inculpado, haciendo notoria la falta de fundamentos legales para respaldar sus determinaciones. Girón Chuchub, después de soportar hambre, golpes y amenazas, aceptó dejar en paz a su familia adoptiva y prometió no volver a utilizar dichas tierras. Sin embargo, en este expediente como en otros tantos, no se cita artículos de la ley que fundamenten las determinaciones del juez municipal. Son escasos, casi nulos, los expedientes de este periodo que citan artículos del sistema jurídico mexicano. Esto se explica por el hecho de que el juez municipal y el secretario de actas no eran abogados, aunado a la falta de control del Poder Judicial del estado sobre el mismo y la subordinación del Juzgado a los intereses del presidente municipal en turno.

Muestra de lo anterior es el expediente sin número y con fecha 18 de abril de 1951, en el cual se promovía la defensa por una acusación de ex-

---

<sup>8</sup> Expediente sin número, 20 de diciembre de 1949, archivo judicial del JPCI, Tenejapa, Chiapas.

torsión al presidente municipal, Diego Guzmán Ts'ujkin, hermano del viejo líder Alonso Guzmán Ts'ujkin. En éste compareció un número “mayoritario” de todos los parajes del municipio y de la parte acusadora, que resultaba para tal fin acusada, Manuel Guzmán Hernández, miembro de los *poxiletik*. La denuncia de un gran número de “representantes”, todos simpatizantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI), provocó que al tomar la palabra, Guzmán Hernández dijera que había sido orillado a denunciar al presidente por el delito de extorsión, ya que un grupo de personas acusadas de brujería que habían estado en la cárcel por parte del edil lo habían obligado a hablar. Ahí mismo, la representación de los parajes solicitó se castigara a Guzmán Hernández por calumniar al presidente; sin embargo, el juez municipal tomó la decisión de turnar dicha acta al presidente municipal del distrito judicial de San Cristóbal de Las Casas, quien debió turnar dicha diligencia al Ministerio Público de San Cristóbal, pero al revisar los expedientes del distrito judicial no se encontró solicitud o documento que probara dicha investigación, lo cual hace evidente que la legalidad está totalmente subordinada a las intenciones políticas del presidente tenejapaneco.

Con dicha denuncia se emprendió la persecución y el desgaste de los *poxiletik* por parte de los *kuneroletik* o presidentes municipales, al ser acusados de brujería y de hacer el mal al pueblo. Este caso es ilustrativo en varios sentidos: refleja el ambiente político de la época, muestra el modo en que la representación de los aparatos del Estado actúa bajo el patrocinio de los grupos de poder local, hace evidente que las autoridades tenejapanecas no actúan conforme a la ley, sino que hacen que ésta aparezca como aval de lo que ellos hacen. En un contexto donde nadie conoce lo que el sistema jurídico mexicano dice, esto no representa mayor problema; sin embargo, la remota posibilidad de que el distrito judicial llame a cuentas a los funcionarios provoca el empleo de estrategias para hacer que los actos política y jurídicamente incorrectos, aparezcan en los expedientes de forma diferente a lo que en realidad fueron.

En la acción judicial del municipio tselal tenejapaneco observamos al derecho a partir del doble sentido que remite: por un lado, existe un espejismo y el poder motivador del juego y, por el otro, una inversión e inmersión en éste. Con base en esto se puede retomar la fórmula weberiana en el sentido de que “los agentes sociales obedecen a la regla cuando el interés en obedecerla la

coloca por encima del interés de desobedecerla” (Weber en Bourdieu, 1987: 83). En otras palabras, la aplicación de la regla en el Juzgado Municipal de Tenejapa no es automáticamente eficaz por sí sola, y es preciso preguntarse en qué condiciones una regla funciona a partir del *habitus*. En consecuencia, cuanto más peligrosa es la situación experimentada por las autoridades tenejapanecas, el grado de codificación varía según el nivel de riesgo (Bourdieu 1987: 96).

Otra modalidad en la utilización del Juzgado Municipal se da según la lucha por la hegemonía local con las denuncias contra las autoridades de sus parajes o de la cabecera. En este sentido, tenemos prácticas recurrentes mediante las cuales habitantes de Tenejapa llegan al acuerdo de protestar o contrariar alguna sanción estipulada por las autoridades locales; es una práctica que subsiste y que puede llevar a la destitución del puesto de alguno de los mandos. Desde su fundación, el Juzgado Municipal representó un espacio simbólico en donde se alteraba el poder de las autoridades tradicionales. En algunos casos esto ha permitido subvertir determinadas injusticias cometidas en ese ámbito, pero a la vez se ha vuelto una forma de transformar la estructuración social local y sobredimensionar el poder de líderes tenejapanecos que veían trastocados sus intereses económicos, políticos y/o religiosos.

El gran problema de este recurso ha sido que cada autoridad usa distintos parámetros: mientras que la comunal juzga y sanciona de acuerdo con sus criterios y costumbres, el Juzgado Municipal utiliza otros, supuestamente legales. Así pues, el conflicto estriba en que una de las interpretaciones siempre sería “la oficial”, mientras que la otra se encontraría fuera del marco oficial de interpretación, es decir, sería ilegal.

Un punto importante es que con esta tipología no se pretende decir que quienes denunciaron a la autoridad del paraje siempre hayan sido aliados del líder Alonso Guzmán Ts’ujkin; por el contrario, hubo casos en los cuales, en efecto, el diferendo surgió entre un ciudadano cualquiera y su autoridad. Aquí lo novedoso está en la posibilidad de acudir a una instancia externa, es decir, la del distrito judicial de San Cristóbal de Las Casas, capaz de limitar el poder de la autoridad comunal pese a que siempre han existido medios

de control internos, tales como la asamblea y/o las autoridades comunales, la diferencia está en que a raíz del surgimiento del rejuego de poder existe una fuerza externa, el Estado y el partido oficial, que se materializa con el establecimiento del Juzgado Municipal. Según testimonios de habitantes de Tenejapa, en esos días era muy común que quienes sentían temor hacia sus autoridades, o bien hacia sujetos armados, juntaran dinero y otros bienes y los ofrecieran a éstos a cambio de protección o venganza. Así, la denuncia en el Juzgado Municipal era una forma de oficializar un trato.

Finalmente, el tercer tipo de conflicto de que se nutrió el Juzgado Municipal de Tenejapa en su primera época es similar al anterior, pero con la diferencia de que el particular que denuncia no se enfrenta a su autoridad local sino a otro particular. La medida que ordinariamente se sigue en estos casos es acudir al mando comunal; sin embargo, dicho patrón se altera en esta época ante la posibilidad de ventilar externamente un mayor número de asuntos en los cuales el particular estima que, por alguna razón, la gestión no tendrá éxito ante la autoridad interna.

Desde el periodo colonial, algunos casos salían del paraje para ser ventilados en Tenejapa, y posteriormente en el juzgado de Ciudad Real, hoy San Cristóbal de Las Casas. Sin embargo, la enorme distancia entre algunos parajes y la cabecera municipal causaba que la atracción de los casos hacia éstos fuera mucho menor, y más controlada por la autoridad local o por el distrito judicial de Comitán. En el nuevo esquema implantado a raíz del rejuego de poder, los problemas legales salen de los parajes a veces sin el consentimiento de la autoridad local, y en otras tantas también por necesidad.

En las primeras décadas del siglo xx, el municipio tenejapaneco vivió una fuerte descomposición del tejido social, hecho corroborado mediante algunos testimonios de pobladores tseltales y de la lectura de los expedientes judiciales del JPCI de Tenejapa y del Distrito Judicial de San Cristóbal de Las Casas. En 1941, 51% de los delitos estuvo relacionado con hechos violentos a partir de la toma de la presidencia de Mariano Jiménez Wakax, con un total de 23 enjuiciados. Muchos de estos casos se refieren a golpes entre facciones en apoyo a Jiménez Wakax o a Guzmán Ts'ujkin, agresiones que no fueron esclarecidas hasta la detención del presidente golpista.

De todas las denuncias al menos 80% alcanzó una sanción por parte de las autoridades. Los actos violentos, los asaltos y las intimidaciones en Tenejapa estuvieron fuera de control a principios de los cuarenta. Aunque la única estadística existente es el registro de denuncias penales, no hay datos previos a la creación del Juzgado Municipal; solamente en los relatos de las personas de más edad, indios y mestizos del pueblo, sobre todo comerciantes radicados en la cabecera, está presente la violencia sufrida por sus familiares y paisanos en esos años. Es posible suponer, entonces, con base en estos hechos violentos, el debilitamiento de las autoridades tradicionales y la autoridad municipal, lo que trajo consigo serios problemas de gobernabilidad y la posterior imposición de un presidente mestizo por parte del gobierno del estado.

Adyacente al rejuego de poder, en el municipio comenzó la intromisión de nuevos valores y códigos de conducta. No obstante, la introducción de la “legalidad” estatal generó nuevos márgenes para la ilegalidad. Indudablemente, el control social del Estado logró desplegarse en las ciudades y los pueblos indios de Chiapas; sin embargo, resultaba inviable en un pueblo tseltal. Como ya se expresó, las denuncias ante el Juzgado Municipal tenejapaneco llegaban a la etapa de sentencia en un porcentaje menor, ampliándose así la impunidad pues en expedientes e informes del periodo se demuestra cómo algunas personas que realizaron múltiples violaciones, como los hermanos Alonso y Pedro Sántiz Girón, nunca fueron detenidas a pesar de ser culpables y perfectamente localizables en el municipio tenejapaneco.<sup>9</sup> El sistema jurídico mexicano se difunde así con poca eficacia en municipios indios de los Altos de Chiapas, porque no fue pensado para una realidad heterogénea y con enormes diferencias culturales.

Por eso, aunque el sistema jurídico mexicano enarbolaba la bandera de lo legal de forma ideal y al Estado como único capacitado para juzgar a todos los ciudadanos, en el contexto del municipio tenejapaneco, el juez municipal recurriría

---

<sup>9</sup> El expediente, sin número de registro, con fecha 28 de marzo de 1943, del archivo del JPCI de Tenejapa, refleja esta situación en el sentido de que dichas personas fueron acusadas por robo, daños en propiedad ajena y por haber violado a una niña de 12 años, quien había quedado embarazada y tenido una hija.

en gran medida a las autoridades tradicionales, quienes se identificaban con las comunales, para dirimir conflictos.<sup>10</sup> Al tiempo que los líderes tenejapanecos establecían asociaciones con autoridades del municipio, lograban un dominio indirecto de las mismas. Esta práctica en el estado de Chiapas tuvo un efecto directo en la legislación, pues, aunque no se reconoce una jurisdicción india hasta la Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Chiapas promulgada en 1999, hace tiempo que el sistema jurídico mexicano consideraba a los “usos y costumbres” herramientas de apoyo en la impartición de justicia de las autoridades municipales, que en la práctica resultan ser indias. Por ende, la introducción del sistema jurídico mexicano en el municipio de Tenejapa no se presenta en total oposición a su sistema; en la práctica, la justicia del Estado mexicano se hibrida con la del tradicional tenejapaneco, el cual teóricamente habría de ser desplazado.

### **Del juzgado municipal al JPCI de Tenejapa (1980-2008)**

Las características del JPCI tenejapaneco durante la primera década del siglo XXI son distintas a las que prevalecían en el periodo comprendido entre 1922 y la primera mitad de los años cincuenta, en el siglo XX. En el contexto de creación del Juzgado Municipal, los líderes locales ejecutaban actos políticos, sociales, económicos y judiciales en relación con instancias externas (distrito judicial, gobierno estatal) y avalados por el juzgado y la Presidencia Municipal tenejapanecos, sustentando que habían sido realizadas conforme a la ley del sistema jurídico mexicano. Este esquema de dependencia se volvió insostenible mientras más se socializaba el conocimiento básico de los principios fundamentales de la ley, y a los sujetos antes inexistentes o remotos, tales como los medios de comunicación, las organizaciones sociales, los organismos no gubernamentales, entre otros, los cuales consideran inaceptable una actuación judicial totalmente desapegada a lo que señalan las leyes.

Estas transformaciones obligan a cambios sustanciales. Ya no basta decir que se actúa conforme a ley, es necesario perfeccionar una antigua estrategia: hacer que los actos aparezcan en expedientes como si hubiesen sido ejecutados legalmente. Este rasgo se incorpora a la dinámica cotidiana de los juzgados

<sup>10</sup> Esto consta en los expedientes consultados en el JPCI de Tenejapa en las décadas de los cuarenta a los sesenta.

municipal y, posteriormente, de paz y conciliación indígena, los cuales desde la década de los ochenta crearon un estilo judicial mezclado con diferentes sistemas legales.

La creación y el funcionamiento de los juzgados municipales en los pueblos indios y su consolidación con los JPCI, sientan idealmente las bases de legitimidad del Estado en los pueblos indios; sin embargo, para éstos representan espacios jurídicos en donde sectores de la población, mujeres principalmente, que antes no tenían voz en un medio dominado por el sector masculino, puedan presentar sus demandas. No obstante, el poder de los líderes tseltales tenejapanecos de principios del siglo xx se diversificó, y el JPCI surgió ahí, constituyendo un referente para resolver ciertos conflictos del municipio. Contrastando con su función de origen, dejó de ser el árbitro de las disputas del poder local, pues actualmente son pocos los casos políticos ventilados en dicho espacio. Estos asuntos fueron desplazado por los de orden familiar: hoy, los problemas generados en el seno de los hogares tseltales pueden llegar (y a menudo llegan) a ventilarse en el JPCI más que en los juzgados de los parajes. De alguna manera, después del levantamiento indio de principios de los cuarenta, los aparatos de Estado lograron penetrar en mayor medida el sistema jurídico tradicional de los tseltales tenejapanecos, intromisión que hizo evidente la hibridación jurídica en mayor medida.

## Bibliografía

- Bourdieu, Pierre. (1985). *Qué significa hablar*. Akal, Madrid.
- . (1987). *Cosas dichas*. Gedisa, Barcelona.
- Cámara Barbachano, Fernando. (1966). *Persistencia y cambio cultural entre tzeltales de los altos de Chiapas: estudio comparativo de las instituciones religiosas y políticas de los municipios de Tenejapa y Oxchuc*. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal. (2005). “Tenejapa”, en *Enciclopedia de los municipios de México*. Gobierno del estado de Chiapas, Chiapas.

- Orantes García, José Rubén. (2007). “¿Los indígenas de los Altos de Chiapas aplican un sistema jurídico híbrido?” en *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica* [en línea], núm. 30, mayo de 2007, París, AFECH, disponible en: [http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi\\_aff&id=1498](http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=1498) [Consultado el 15 de abril de 2015].
- París Pombo, María Dolores. (2007). “El indigenismo cardenista y la renovación de la clase política chiapaneca (1936-1940)” en *Revista Pueblos y Fronteras Digital* [en línea], núm. 3, 2007, México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste IIA-UNAM, disponible en: [www.pueblosyfronteras.unam.mx](http://www.pueblosyfronteras.unam.mx) [Consultado el 15 de abril de 2015].
- De la Peña Topete, Guillermo. (1986). “Poder local regional. Perspectivas socio antropológicas” en J. Padua y A. Vanneph (coord.), *Poder local, poder regional*. El Colegio de México/CEMCA, México.
- Rus, Jan. (1995). “La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968” en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. CIESAS, México.
- Santos, Boaventura De Sousa. (2009). *Una epistemología del sur*. CLACSO/Siglo XXI Editores/ASDI, México.





PROCURADURÍA  
AGRARIA

---

INTERCULTURALIDAD JURÍDICA: ENTRE LOS DERECHOS HUMANOS  
Y LOS DERECHOS CULTURALES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS  
MIGUEL ÁNGEL SÁMANO RENTERÍA  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

## Introducción

Estamos viviendo en la era de la posmodernidad una serie de cambios en las sociedades pluriculturales, influenciadas por la globalidad y los procesos políticos, con el afianzamiento de las clases dominantes en el poder en la mayoría de los países latinoamericanos.

La disyuntiva para la interculturalidad se aprecia en la posibilidad de un cambio en la relación de los pueblos indígenas con el Estado. Aquí nos referiremos al caso de los pueblos indígenas en América Latina y al caso concreto de México, en donde al parecer apunta más hacia una utopía que a una realidad, aunque no podemos negar que ha habido algunos cambios. En esencia los Estados nacionales latinoamericanos siguen desconociendo los derechos culturales de los pueblos indígenas, a pesar de que la mayoría de ellos han suscrito convenios y declaraciones internacionales para reconocer estos derechos.

Aparentemente hay una contradicción entre los derechos humanos individuales y colectivos, lo que ha generado una polémica que se ha tratado de resolver buscando un punto medio sin apartarse del Derecho Positivo, que es el predominante en todas las naciones latinoamericanas.

En este trabajo se aborda en el primer apartado la polémica sobre el carácter de los derechos humanos tratando de tomar una postura crítica al respecto. En el segundo apartado veremos los derechos culturales de los pueblos indígenas y su relación con los derechos humanos. Después, en el tercer apartado se retoman los planteamientos de algunos autores sobre la “interculturalidad y los derechos humanos”, y así llegaremos finalmente a algunas conclusiones que nos permitan ver cuál es la situación actual de la interculturalidad jurídica en América Latina.

## La polémica de los derechos humanos

Varios autores han tratado el problema de los derechos humanos abordándolo desde la filosofía del Derecho y tratándolo de alejarse de la posición multiculturalista, asumiendo una visión desde la interculturalidad, que en la mayoría de los casos se considera como el diálogo entre diferentes visiones.

Giusti trata de contextualizar a los derechos humanos dentro de la interculturalidad ya que, según él, un nuevo fantasma recorre el mundo en tiempos de la globalización que es el interculturalismo, para contraponerse al proceso uniformizante (Giusti, 2013: 1). Asimismo, considera que está viva la discusión entre universalistas y culturalistas en el plano de los derechos humanos, y que éstas son posiciones inconmensurables porque mientras la universalista “privilegia el individualismo, la utilización de la tecnología y el dominio de las leyes del mercado”, la culturalista “expresa una cosmovisión implícita, que consiste en absolutizar los parámetros de racionalidad o de moral inherentes a una cultura específica” (Giusti, 2013: 2-3).

La visión occidental de los derechos humanos se identifica más con una posición universalista, ya que no acepta las diferencias sociales y culturales, pero la globalización y el neoliberalismo provocan diferencias sociales y la discriminación cultural.

Los teóricos de los derechos humanos tratan de sostener una utopía de ciudadanía mundial y que todos los humanos se deben someter a las mismas reglas de comportamiento. Sin embargo, en el mundo real existen contradicciones entre la moralidad y la positividad de los derechos fundamentales que siguen produciendo desigualdades asimétricas. Por otra parte, no se trata de desconocer los derechos de un grupo social, sino se procura que su sistema normativo sea consecuente con el respeto a los derechos humanos (Giusti, 2013: 6).

Según Giusti, para que los derechos humanos dejen de ser una utopía se debe resolver la desigualdad estructural del orden económico internacional, y mientras no se salga de las posiciones encontradas de la defensa universalista de los derechos de las personas y no se reconozca la autonomía de las culturas que han sido dominadas, no se puede hablar de una concepción universal de los derechos humanos (Giusti, 2013: 7).

En este sentido es la posición de Pedro Talavera, filósofo valenciano, quien critica la globalización, ligada al economicismo capitalista que nos domina. Este autor señala que:

Los derechos humanos requieren de una fundamentación autónoma con respecto a los procesos económicos y a los fenómenos culturales promovidos por la globalización liberal. No basta con que se proclamen en declaraciones internacionales; lo que hace falta, sobre todo, es que, con respecto a ellos, se desarrollen globalmente un *idem sentiré* (un mismo sentir, *sic*). (Talavera, 2011: 4)

Cuestiona el desarrollo de los derechos en el siglo XXI, si estos podrán avanzar en el contexto de la globalización y el multiculturalismo que significa la homologación de las diferencias y la falta de comunicación entre distintas culturas. Ante esto, él propone introducir la pluralidad cultural de los derechos humanos sin destruir su universalidad al reconocer la pluralidad cultural como producto de la diversidad existente, contrario al multiculturalismo que promueve la incomunicabilidad de las culturas (Talavera, 2011: 7).

Esta propuesta de Talavera se centra en el reconocimiento de identidades personales y colectivas, partiendo de prioridades personales y los derechos fundamentales, ya que esto es el núcleo de los derechos humanos. Un ejemplo de prioridad personal es el reconocimiento de una identidad cultural como un derecho humano, por lo cual es necesario proteger las diversas culturas (Talavera, 2011: 10).

Talavera (2011: 14) concluye que los derechos humanos deben tener un “núcleo duro” que supere el aspecto teórico de los derechos y se acerque a la realidad para lograr un consenso pluricultural, sin perder de vista los derechos básicos que protegen la propia existencia física de la persona y los que protegen el desarrollo básico de todo sujeto en lo personal y social.

Por su parte Javier Lucas, valenciano y filósofo del Derecho, destaca la relación que hay de los derechos humanos con la legislación positiva y la interculturalidad. Inicia diferenciando conceptualmente lo que es el multiculturalismo y el interculturalismo, ya que el primero se refiere a la diversidad dentro del plura-

lismo cultural, es decir, la presencia de diferentes grupos y códigos culturales (identidades, culturas propias) que son sociedades multiétnicas, y el segundo son las respuestas normativas de la realidad plural y se sitúa en el plano normativo de los ideales, valores o principios (De Lucas: 78). También señala que no hay que confundir el pluralismo con el relativismo cultural, porque: “el reconocimiento a la diferencia no significa el consentimiento, la equiparación a toda pretensión de diferencia. Lo importante sería la diversidad cultural, más que la pureza de los contenidos históricos concretos de las diversas culturas” (De Lucas: 83).

La principal contribución que hace Lucas es destacar que los derechos humanos ponen un límite al pluralismo cultural y concluye que estos derechos no son intocables y cerrados a la inclusión de otros derechos; reconoce que hay derechos colectivos de grupos y estos son importantes cuando se habla de pluralismo cultural (De Lucas: 85-86).

La puntualización que hace Lucas es pertinente porque marca la frontera entre los derechos culturales o colectivos y los derechos humanos que son a su vez individuales y colectivos, pero que acotan el precepto hacia el respeto de los derechos individuales, aunque esto es una polémica que aún no está acabada y se tendrán que buscar alternativas, como veremos más adelante, para tratar de solucionar estas contradicciones.

El aporte que hace Amalia Sanchis, de la Universidad de Córdoba, es la relación que hay entre el Derecho y la interculturalidad, señalando algunos elementos que se relacionan por lo dicho por Lucas. Esta autora trata de ver los aportes de la interculturalidad para poder afrontar los conflictos jurídicos, entre diferentes culturas, y hacia el interior de los propios países que son diversos o pluriculturales:

El derecho a la autodeterminación del ser humano desde la igualdad es el presupuesto irrenunciable para afrontar la interculturalidad. El reto de cualquier sociedad actual es encontrar la manera de que el marco jurídico consiga la integración respetando la diversidad (Sanchis, 2008: 7).

La protección jurídica de la identidad cultural es compleja, señala Sanchis, tanto en el marco legal nacional como internacional, sobre todo se refiere a la

población migrante, que se ha desplazado de un país a otro. Igual que Lucas, diferencia lo que es la multiculturalidad y la interculturalidad, y señala que: “Mientras el multiculturalismo pone el acento en las particularidades de cada grupo cultural, la interculturalidad resalta la necesaria interacción para la pervivencia de las culturas. Esta última analiza el tipo de relaciones y no quien forma parte de cada uno de los grupos” (Sanchis, 2008: 8).

Asimismo, Sanchis señala de manera acertada que: “En la Educación se cifra la mayor esperanza para que el diálogo entre las diversas cosmovisiones sea posible en cualquier sociedad. El conocimiento y el reconocimiento puede fortalecer el tejido social de los pueblos haciendo más hincapié en las similitudes que en las diferencias” (Sanchis, 2008: 14).

En este sentido Esther Sánchez, de la Universidad de los Andes de Colombia, hace un aporte importante para entender la interculturalidad y su relación con el pluralismo jurídico, término que es importante aclarar en el contexto de los derechos humanos. Se debe entender por pluralismo jurídico el reconocimiento de diferentes sistemas normativos dentro de un Estado-nación, que permita un diálogo entre diversas culturas, respetando las diferencias y su autonomía jurídica. También hace una diferenciación entre multiculturalismo e interculturalidad; el primero analiza la multiplicidad de culturas con un Derecho diferenciado, estos pueden coexistir sin que haya una relación entre ellos, visión característica del liberalismo, bajo el principio de igualdad y tolerancia al otro. En tanto la interculturalidad busca desarrollar relaciones más equitativas entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes. “Se trata de una interacción que parte del conflicto inherente a las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder” (Sánchez: 99 y 100).

El aporte de la experiencia colombiana al reconocimiento de las colectividades, y esto en la práctica es un avance en el ejercicio de los derechos humanos grupales. Según Sánchez: “...frente a lo que sucede en otros países, en Colombia se ha dado una política de reconocimiento a la diversidad étnica cultural que magistralmente sortea situación de pluralismo jurídico imponente” (Sánchez: 101). Lo más importante es el reconocimiento de los derechos indígenas como tales, y un aspecto específico que es la autonomía, para que se

logre la autogestión. Como apunta Sánchez: “A partir de esta construcción de la diferencia, se define como principal derecho de los pueblos indígenas el de la autonomía, que implica que un pueblo pueda tomar las decisiones que sean vitales para su permanencia como grupo, es decir, que deben darse las condiciones para que estas decisiones puedan ser tomadas” (Sánchez: 106).

De los aportes de estos autores queda claro que el multiculturalismo es una posición que trata de ver a los derechos humanos desde una visión universalista, que privilegia la igualdad ante la diferencia y que es el discurso que han mantenido los universalistas y liberales en materia de Derecho para desconocer a los derechos colectivos y particulares de las culturas diferentes. La interculturalidad es un concepto que trata de establecer el diálogo entre esta posición universalista de los derechos humanos y a la diferencia, promovido por la posición particularista, como un derecho humano fundamental tanto del individuo como de los colectivos. Es decir, se debe tratar de incluir a los diferentes y no de excluirlos, en materia de Derecho, pero también en el aspecto social, cultural y económico. El pluralismo jurídico tiene que ver con el reconocimiento de diferentes sistemas normativos existentes dentro de un país, y esto puede contribuir a la construcción de sociedades plurales y promover la interculturalidad jurídica.

### **Los derechos culturales de los pueblos indígenas**

Los derechos culturales se refieren a las garantías de todo individuo a poseer una identidad propia, y se relaciona con su contexto cultural en el cual se desenvuelve. Desde el punto de vista jurídico, en relación a los derechos humanos, provoca a veces contradicciones, por no querer reconocer que los derechos culturales son colectivos antes que individuales, aunque se concreten en el derecho de cada persona a tener una cultura propia, que tiene que ver con su lengua, su cosmovisión y su forma de ser y actuar en un contexto sociocultural.

El concepto de los derechos culturales tiene relación con la identidad cultural de cada individuo o grupo. Al respecto, Osvaldo Ruíz puntualiza una cuestión central:

...el Derecho a la Identidad Cultural (DIC) básicamente consiste en el derecho de todo grupo étnico cultural y sus miembros a pertenecer a una determinada cultura y ser reconocido como diferente; conservar su propia cultura y patrimonio cultural tangible e intangible y a no ser forzado a pertenecer a una cultura diferente o ser asimilados por ella (Ruíz, 2007: 197).

Tanto los derechos culturales como los humanos, son derechos fundamentales. Ruíz (2007: 198) afirma que: “el derecho a la identidad cultural es un derecho síntesis que abarca tanto derechos individuales como colectivos”. Esta idea la refuerza Jasnusz Symonides:

Si bien los derechos culturales son derechos individuales de los cuales es titular todo ser humano, suelen, ejercitarse principalmente, sino exclusivamente, en asociación con otros. Así ocurre con las personas pertenecientes a minorías y pueblos indígenas. Esto está contenido en el Artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (Symonides: 10).

Xabier Etxeberria, catedrático vasco de la Universidad de Deusto, desarrolla una postura propia sobre los derechos culturales, de la que destacan sus principales aportes en materia de derechos colectivos de los grupos culturales, que en algunos casos se refieren a ellos como las minorías o los grupos étnicos: “Defender la interculturalidad significa comenzar defendiendo el derecho de los grupos culturales a ser sujetos activos e iguales de la misma. Algo que remite al tema de los derechos culturales” (Etxeberria: 2). Es innegable que hay una fuerte relación entre identidad personal y la cultura que tiene cada individuo, por lo tanto, reconocer la autonomía y la cultura de una persona supone un respeto a las diferentes culturas, con las que se identifican diversas personas (Etxeberria: 3). En el fondo es reconocer que los derechos culturales son inherentes a la persona, por lo tanto son parte de sus derechos humanos que deben ser respetados y garantizados. En este sentido, la identidad individual, en contextos plurales e interculturales, se refiere a valores universales supra grupales y por otra parte se debe a diversas identificaciones particulares, como pueden ser la religión, la laboral o de género, pero tiene que ver con la historia de vida de cada persona (Etxeberria: 6).



El derecho de las minorías se refiere a las garantías culturales de los grupos minoritarios en una sociedad, donde los grupos mayoritarios imponen a las minorías sus derechos. El problema es que quien controla las instancias de la legislación para las minorías son los grupos mayoritarios. Por eso el reconocimiento de los derechos colectivos se les limita a las minorías, sobre todo cuando existe una gran diversidad cultural.

Uno de los problemas centrales es negarles a las minorías su derecho a la autodeterminación y que no se les reconozca como pueblos. Para la comunidad internacional, las minorías no se pueden reconocer como pueblos por las implicaciones que esto tendría en los instrumentos jurídicos internacionales, sin embargo, está abierta la posibilidad del reconocimiento de cierto autogobierno de las minorías dentro de un Estado. Lo que propone Etxeberria es que hay que acudir a los derechos internos de los Estados y no tanto al Derecho Internacional, para el reconocimiento del autogobierno (Etxeberria: 7).

En los países latinoamericanos se tiene que recurrir al Derecho Internacional para presionar a los Estados a reconocer ciertas garantías, porque no están contempladas en las constituciones nacionales, en especial aquellas que tienen que ver con los derechos y garantías individuales. No se da un pleno reconocimiento a los derechos culturales y menos a los colectivos, ni siquiera se reconocen a los pueblos indígenas como minorías nacionales, sino como grupos étnicos.

Hay que tomar en cuenta que los instrumentos jurídicos internacionales y de derechos humanos raras veces definen adecuadamente qué son las minorías o los grupos culturales (Stavenhagen, 2001: 171-172). También se debe contemplar lo que puntualiza Osvaldo Ruíz, respecto a los instrumentos internacionales, cuando dice:

...el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) seguirá siendo (por mucho tiempo) el único instrumento vinculante sobre los pueblos indígenas. Situación similar se presenta con los derechos de las minorías nacionales y sus miembros, reconocidos únicamente en declaraciones. Con este panorama, debemos buscar caminos alternativos a nivel internacional para velar por la plena vigencia de los derechos de los grupos étnico-culturales (Ruíz, 2007: 236).

Según Etxeberria, hay tres formas en que se manifiestan las expectativas de las minorías respecto al autogobierno. La más radical es aquella que demanda la autodeterminación, tratando de rebasar el actual marco legal internacional, ya que solamente reconoce este derecho a los pueblos y naciones. Otra es la que exige mayor capacidad de autogobierno dentro de los Estados, sobre todo en los aspectos culturales y políticos. La tercera es aquella en que las minorías se encuentran oprimidas y ni siquiera se les reconoce, estas estarían en la fase inicial de exigir respeto y reconocimiento de su identidad (Etxeberria: 8).

El movimiento indígena latinoamericano ha reivindicado la demanda de autonomía y autogobierno y esto ha generado cambios en las constituciones nacionales para reconocer ciertos derechos. Sin embargo, una de las exigencias centrales de las organizaciones indígenas es el derecho a la autodeterminación que es considerado un derecho humano fundamental (Stavenhagen, 2001: 178).

Para avanzar hacia una condición de interculturalidad se debe partir de la igualdad en las condiciones sociales para entablar un diálogo entre iguales. Es importante lo que Etxeberria señala:

...que los miembros de las culturas minoritarias, gracias a adecuadas políticas públicas, deben poder alcanzar niveles de seguridad económica, de salud y educación que les den las bases necesarias para ese diálogo de iguales. Evidentemente, dadas las circunstancias de desigualdad que existen en muchos casos, llegar a esa igualación pide con frecuencia políticas de “acción positiva (Etxeberria: 9).

En el caso de México, todavía hay mucho rezago en materia de desarrollo social y económico, ya que no ha habido avances significativos en cuanto al combate a la pobreza. Además, se debe considerar lo que apunta Stavenhagen:

...la mayoría de las comunidades indígenas en América Latina, consisten en sociedad campesinas rurales, las demandas indígenas tienen mucho en común con la preocupación de los campesinos acerca del derecho al agua y a la tierra, la cuestión de la reforma agraria, el crédito agrícola, la asistencia técnica, el acceso al mercado, los precios y los subsidios, etc. (2001: 175).

El pluralismo jurídico y la interculturalidad como una realidad en nuestros países sobre todo en materia de derecho que es lejana para los latinoamericanos, de acuerdo con lo que señala Stavenhagen (2001: 180): “ningún estado latinoamericano reconoce formalmente el pluralismo legal, pero siempre ha existido cierto grado de tolerancia para ‘los usos y costumbres’ locales”. En general, esto que se señala es cierto, pero Colombia es el único país que ha reconocido los sistemas normativos indígenas como formas autónomas de ejercicio del Derecho. En todo caso, ha positivado el Derecho Indígena. Sin embargo, la realidad es otra en cuanto al reconocimiento de territorios autónomos y el ejercicio de autonomía que reclaman ciertos pueblos indígenas, ya que el gobierno colombiano se niega a reconocer los hechos.

En este sentido, la lucha del Movimiento Indígena Latinoamericano va dirigida hacia un cambio en la relación que mantienen los pueblos indígenas con el Estado. No se trata solamente del reconocimiento de la existencia de estos, sino que haya un cambio del régimen establecido, como lo plantea Stavenhagen:

...el modelo existente del Estado nacional niega su identidad y sobrevivencia como culturas viables, han comenzado a cuestionar la idea dominante de la nación, a proponer concepciones alternativas de estado multicultural y poli étnico. Esta es una de las demandas que el nuevo movimiento indígena ha estado proponiendo en años recientes (2001: 177).

Aunque en teoría hay un acercamiento a la interculturalidad en materia de derechos humanos y el reconocimiento de los derechos culturales, ya que estos últimos son parte de los derechos humanos, y como se señaló, el derecho a la identidad cultural es un derecho fundamental, ya sea individual o colectivo. Aún hay mucha resistencia por parte de los universalistas a aceptar dicho reconocimiento.

No hemos abordado aquí el problema de los derechos indígenas, pero se trata de sistemas normativos que el Derecho Positivo imperante en los países latinoamericanos se niega a reconocer, porque se basan en los usos y costumbres. Esta es la discusión de fondo, tanto en los derechos humanos y los

derechos culturales, actualmente. Los derechos indígenas o los sistemas normativos de un pueblo son parte de su cultura y su identidad, entonces porqué no reconocer el derecho de ejercer su propia normatividad jurídica dentro de su jurisdicción.

Esto se relaciona con lo que está pasando con las policías comunitarias de varios pueblos indígenas de México, en donde los gobiernos estatales y federales están prohibiendo “hacer justicia” de acuerdo a sus usos y costumbres, porque se viola el Estado de Derecho.

### Pluralismo cultural y derechos humanos de los pueblos

Una forma de tratar de mediar entre las diferentes posturas que se han adoptado para el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos tiene que ver con la interpretación propia de lo que es la interculturalidad. En este sentido, los aportes que hace Mauricio Beuchot son interesantes en la medida que trata de buscar un punto medio entre las visiones universalistas liberales y particularistas o comunitaristas, introduciendo nuevos conceptos como el de “pluralismo cultural analógico”.

Lo que entiende este teórico por pluralismo cultural es el diálogo de los derechos entre dos culturas: la indígena y la occidental, lo cual implica una retroalimentación mutua (Beuchot, 2005: 57).

Lo analógico tiene que ver con romper la vieja dicotomía “entre el liberalismo individualista y el igualitarismo comunitarista”, y Beuchot (2005: 58) sugiere un analogismo político-jurídico que permita las diferencias sin lesionar la igualdad.

Según Beuchot, se trata de buscar un equilibrio y la *analogía* significa proporcionalidad, entonces:

El equilibrio entre el derecho consuetudinario de las minorías étnicas y los derechos humanos universales, esto es, que realice el equilibrio entre particularismo y el universalismo. Tal es la idea de la proporción. La analogía o proporcionalidad intenta respetar lo particular dentro de los límites que imponen los derechos humanos; un *límite analógico*, un

punto de oscilación y de equilibrio dinámico, donde los derechos étnicos son cribados y examinados con criterio y pauta de los derechos humanos (Beuchot, 2005: 59).

Lo difícil es mantener este equilibrio entre alcanzar la igualdad y cómo lograr proteger la diferencia, es un dilema que se plantea el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, que proclaman la consigna de “iguales pero diferentes”. Esta es una contradicción difícil de superar en una sociedad mayoritaria que en esencia es mestiza y racista, ya que en el discurso se puede aceptar la diferencia pero en los hechos y en la práctica se niega y se desconoce por parte de instituciones, autoridades y el Estado en general.

La propuesta de Beuchot (2005: 62) trata de buscar la convivencia entre diversas culturas existentes dentro de un Estado, se considera que estas interactúen armónicamente y señala: “De cada cultura habrá elementos que alguna, algunas de las de más o todas las otras aceptarán, otros elementos que tolerarán y otros que rechazarán. Y el patrón o criterio para hacer eso serán, de entrada, los derechos humanos”.

El problema es que la interpretación de los derechos humanos la hacen los grupos mayoritarios y dominantes en una sociedad, y se puede prestar para rechazar ciertos derechos de grupos culturales que no convengan a sus intereses, como podría ser el de ejercer la justicia bajo sus propias normas. De hecho es una postura que algunos teóricos mantienen para rechazar la supremacía de los derechos colectivos y culturales sobre los individuales. Así lo expone Rodolfo Vázquez al referirse a “los derechos de las minorías y tolerancia”, y concluye: “...mientras más fortalecida se halle una sociedad en la vigencia de los derechos y, entre estos, con supremacía de los derechos individuales sobre los culturales, menos necesaria resultará la observación de la tolerancia” (Vázquez, 2001: 130).

Ante esta postura, es preferible la que plantea Beuchot (2005: 65) cuando dice: “Así, una postura analogista permite oscilar entre el universalismo y el individualismo (e incluso superar su dicotomía). Nos da la posibilidad de respetar las diferencias individuales y colectivas y, además, alcanzar la universalidad suficiente para poder rescatar valores genéricos en medio de valores particulares y a partir de ellos”. Esta última es un modelo intermedio que trata de acercar las dos visiones contrarias de los derechos humanos, que son

el liberalismo y el comunitarismo, mediante “pluralismo analógico”, ya que dentro de lo analógico predomina la diversidad. Se trata de integrar aspectos de las dos visiones y buscar un punto intermedio, para “respetar y destacar más las diferencias culturales” (Beuchot, 2005: 71).

Es necesario reconciliar las posiciones inconmensurables, buscando un diálogo que nos ayude a superar las diferencias, tratando de retomar algunos aspectos de ambas posiciones, como Beuchot (2005: 73) señala: “...mínimos del liberalismo y máximos de comunitarismo, pues los primeros aseguran los derechos humanos individuales, y los segundos llaman a postular derechos humanos colectivos...”

Hace falta una epistemología que permita el diálogo entre posturas absolutistas y relativistas, señala Beuchot (2005: 74-75), a través de una visión pluralista. Entonces el problema se centra en lograr el diálogo intercultural, que posibilite la comunicación y comprensión, logrando una retroalimentación de ambas, y que una aprenda de la otra, y así lograr escucharse y comunicarse.

En este sentido, Olivé (2010: 114) señala que el pluralismo contempla una interacción intercultural pertinente entre los diferentes aspectos morales positivos, en la discusión entre las costumbres tradicionales y los derechos humanos, y esto es lo que se discute en una constitución política, si se incluyen o no ciertos derechos individuales o de grupo.

Desde la teoría se ve adecuado este planteamiento, sin embargo, la realidad de las sociedades latinoamericanas que están transitando hacia una transformación acelerada provocada por la globalización, están muy alejadas de atender estos aspectos de la interculturalidad, que son importantes en la construcción de sociedades y Estados pluriculturales.

Lo que pretende el pluralismo analógico es lograr un punto medio o análogo, que permita que los derechos humanos contengan tanto derechos individuales como colectivos, que den a las personas la oportunidad de su realización. Con esto se estaría en la posibilidad de unir dialécticamente los derechos individuales y colectivos como serían los derechos indígenas (Beuchot, 2005: 99).

Luis Villoro dice que para que el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas se logre, es necesario transitar a la construcción de Estados multinacionales o multiculturales a través del reconocimiento constitucional (Villoro, 1995: 18).

Es importante tomar en cuenta la conclusión a la que llega Osvaldo Ruíz (2007: 204) cuando dice que:

El Derecho a la Identidad Cultural es el derecho de los pueblos indígenas y las minorías nacionales, étnicas, religiosas y lingüísticas, y sus miembros, a conservar, adoptar e incluso cambiar voluntariamente la propia cultura, abarca todos los derechos humanos internacionalmente reconocidos, de los cuales depende y a la vez les da sentido; merece la protección de los particulares, la comunidad internacional y sobre todo del Estado, y no se encuentra totalmente limitado a una determinada área geográfica.

La propuesta de Ruíz es una síntesis a lo que se podría aspirar a lograr, en el reconocimiento de los derechos humanos de los pueblos indígenas para avanzar en ese sentido de la concreción de la pluriculturalidad. La propuesta de Beuchot es teórica, mientras que las propuestas de Villoro y Ruíz son más prácticas, pero igual de difícil de lograr en nuestro país, como en otros países latinoamericanos, donde los pueblos indígenas son minoría.

En México se dio una reforma al artículo primero de la Constitución Política<sup>1</sup> para garantizar los derechos humanos a todos los mexicanos de acuerdo con los tratados internacionales firmados en la materia. Debemos recordar que la Constitución Política mexicana garantiza los derechos de los individuos y no de las colectividades. Sin embargo, el que se diga que se respetarán los derechos humanos incluidos en los tratados internacionales abre la puerta para buscar en el derecho internacional que se garantice los derechos los pueblos indígenas

## Conclusiones

El problema de los derechos humanos no es que sean individuales y colectivos, sino que son tanto uno como otro. Aquí nos referimos a individuos y grupos. La polémica de los derechos humanos está en la discusión entre universalistas liberales y los comunalistas o particularistas. Mientras los primeros defienden el carácter individualista, los segundos defienden el carácter colectivo de estos

---

<sup>1</sup> Ver artículo 1º de Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, modificado el 6 de junio de 2011, que garantiza el goce de los derechos humanos a todos los mexicanos.

derechos. En esto puede contribuir la interculturalidad, como lo han señalado varios autores que proponen un acercamiento entre ambas posturas. Lo que importa es que la aplicación de los derechos humanos tenga una repercusión en la convivencia entre diferentes grupos culturales y se llegue a un entendimiento social.

Los derechos culturales son parte de los derechos humanos, tienen un carácter en esencia colectivo porque son inherentes a los grupos culturales, a las minorías, a las etnias y naciones. Si se considera el derecho a la identidad cultural como fundamental de los derechos de los individuos y de los pueblos, entonces este se convierte en una demanda del reconocimiento como un derecho humano que debe ser respetado por el Estado, y que este se haga cumplir dentro de su legislación y en la vida cotidiana, que es el ámbito donde se desarrollan estos individuos y grupos.

En el discurso, los gobiernos reconocen estos derechos culturales, pero en los hechos se niegan o se desconocen, se ponen trabas legislativas y no se acepta por la mayoría de los Estados el reconocimiento de otros sistemas normativos que no estén contemplados dentro del Derecho Positivo. Esto significa que se niega, en la práctica, la interculturalidad o el diálogo de diferentes sistemas normativos y la existencia del pluralismo jurídico, a excepción de Colombia, donde se han reconocido los diferentes sistemas de Derecho Indígena. Las propuestas que hace Beuchot, desde el pluralismo cultural analógico son interesantes ya que trata de lograr la interculturalidad entre las dos posiciones supuestamente inconmensurables: la de los universalistas y particularistas, o entre los liberales individualistas y los comunitaristas igualitarios. El pluralismo analógico es el punto medio entre las dos posturas, tratando de tomar aspectos tanto de los derechos humanos individuales como de los humanos colectivos.

El planteamiento teórico es adecuado para tratar de buscar un diálogo entre la disyuntiva existente sobre los derechos humanos, pero más importante sería trabajar en cómo lograr el reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas dentro de los Estados. Esto pudiera contribuir a la construcción de Estados pluriculturales, dentro de sociedades más democráticas, que permitan la participación de sus diferentes actores sociales, entre ellos, sus pueblos indígenas.



Actualmente, en la mayoría de los países latinoamericanos, la interculturalidad jurídica sigue siendo una utopía debido a un racismo enraizado en lo profundo de las matrices culturales de nuestras naciones criollas y mestizas, salvo en aquellos países donde el movimiento indígena ha puesto en la agenda el reconocimiento de sus derechos como pueblos ante el Estado. Aunque ha habido avances significativos, como es el caso de Colombia y Bolivia, en la mayoría de los países latinoamericanos, aún no hay un reconocimiento pleno de los derechos de sus pueblos indígenas.

La discusión en el plano teórico jurídico está alejada de la realidad concreta, sin embargo, un ejercicio teórico nos puede acercar a una alternativa. Se debe buscar un cambio en la relación y el reconocimiento que hacen los Estados-nación latinoamericanos de sus pueblos indígenas para avanzar en una verdadera democratización de nuestras sociedades pluriculturales. Es necesario que se haga un reconocimiento pleno de los derechos de los pueblos indígenas en estos países. Para que haya una pluralidad jurídica se debe dar una verdadera interculturalidad entre dos sistemas de derecho, que son totalmente diferentes, empezando por el reconocimiento del Derecho Indígena como propio de la identidad de un pueblo, como derecho cultural colectivo y un derecho humano.

Finalmente, la democratización de los países latinoamericanos está en manos de las sociedades, los actores y sujetos políticos, los partidos políticos y los gobiernos. Es necesaria una voluntad política para que se logre la verdadera democracia con la participación de todos los sectores de la sociedad, en donde los pueblos indígenas sean una parte esencial y se les tome en cuenta. Se debe impulsar la creación de un nuevo Estado plurinacional como se está intentando en Bolivia; esto implica, entre otras cosas, el reconocimiento del interculturalidad jurídica o por lo menos el pluralismo jurídico y de los sistemas normativos de los pueblos indígenas para que puedan ejercer su propia justicia.

**Referencias bibliográficas y electrónicas**

- Beuchot, Mauricio. (2005). *Interculturalidad y Derechos Humanos*. UNAM, Siglo XXI Editores, México.
- De Lucas, Javier. (1994). “Derechos humanos, legislación positiva e interculturalidad”, en *Documentación Social*, 97, 73-90. Disponible en: [www.dialnet.unirioja.es/servlet/articub?codigo=138365](http://www.dialnet.unirioja.es/servlet/articub?codigo=138365). [Fecha de consulta: 30 de enero de 2013].
- Etxeberria, Xabier. (2004). *Derechos culturales e interculturalidad. Construyendo nuestra interculturalidad*. Disponible en: [http://interculturalidad.org/numero01/b/arti/b\\_dfo\\_010404.htm](http://interculturalidad.org/numero01/b/arti/b_dfo_010404.htm). [Fecha de consulta: 30 de enero de 2013].
- Giusti, Miguel. (2012). *Los derechos humanos en un contexto intercultural*. Organización de los Estados Iberoamericanos. Disponible en: <http://www.oei.es/valores2/giusti2.htm>. [Fecha de consulta: 29 de enero de 2013].
- Olivé, León. (2010). “Pluralismo, identidad e interculturalidad en el mundo globalizado y en las sociedades del conocimiento”, en *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*. Programa Editorial Universidad del Valle y Miguel Ángel Porrúa, México.
- Ruíz, Osvaldo. (2007). “El derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas y las minorías nacionales. Una miradas desde el sistema Interamericano”, en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XI, núm. 118, enero-abril.
- Sánchez Botero, Esther. (2009). *Pluralismo jurídico, interculturalidad y derechos humanos indígenas*. Disponible en: [http://escuelapnud.org/biblioteca/pmb/opac\\_css/doc\\_num.php?](http://escuelapnud.org/biblioteca/pmb/opac_css/doc_num.php?) [Fecha de consulta: 30 de enero de 2013].
- Sanchis Vidal, Amelia. (2008). “Pensar el modelo intercultural desde el Derecho”, en *Revista de Estudios Jurídicos*, núm. 8/2008 (Segunda Época). Disponible en: [http://interculturalidad.org/numero01/b/arti/b\\_dfo\\_010404.htm](http://interculturalidad.org/numero01/b/arti/b_dfo_010404.htm). [Fecha de consulta: 29 de enero de 2013].

- Stavenhagen, Rodolfo. (2001). *Derechos indígenas y derechos culturales de los pueblos indígenas. Culturas Populares e Indígenas*. Diálogos en la acción, 1ª Etapa, México.
- Symonides, Janusz. (1998). “Derechos culturales una categoría descuidada de los derechos humanos”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 158, 1-21. Disponible en: [www.insumisos.com](http://www.insumisos.com). [Fecha de consulta: 29 de enero de 2013].
- Talavera Fernández, Pedro. (2011). “Diálogo intercultural y universalidad de los derechos humanos”, en *Revista IUS*, Vol. 5, núm. 28, Puebla, jul/dic. 2011. Disponible en: [www.scielo.org.mx](http://www.scielo.org.mx). [Fecha de consulta: 29 de enero de 2013].
- Vázquez, Rodolfo. (2001). *Liberalismo, Estado de Derecho y Minorías*. Biblioteca Iberoamericana de Ensayo. Paidós, UNAM, México.
- Villoro, Luis. “Sobre derechos humanos y derecho de los pueblos”, en *Insonomía, Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 3 (octubre, 1995).

---

APROXIMACIÓN AL DERECHO INDÍGENA  
LUIS PÉREZ LUGO  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

## Resumen

Al abordar el tema del Derecho desde el interior de las culturas indígenas, nos encontramos con información escasa, por ende, se da por hecho que únicamente es una aproximación al tema desde las categorías externas a sus culturas, por lo tanto, lo indagaremos por vías paralelas, alternas, siempre con el ánimo de encontrar y entender su tejido social y su significado.

## Presentación

La pretensión de este ejercicio es aproximarse a la noción de Derecho en la cosmogonía Otopame e indígena americano, también tiene el objetivo de comparar y mostrar la diferencia ante el Derecho de occidente que pretende ser sustentado de forma “universal” aunque solamente logra negar la gran diversidad cultural del planeta.

Presentar el orden y sentido de la sociedad indígena americana conlleva a riesgos de buscar similitudes donde no las hay, como así puede ocurrir con la idea del Derecho, que en realidad tendría que expresarse con otras categorías de conocimiento.

El Derecho no puede pensarse separado de la propiedad privada que nos legó la sociedad de clases, elemento que no existe en los pueblos originales americanos, y en su lugar encontramos la comunalidad tejida por múltiples interrelaciones a nivel cosmos, planetario, vegetal, animal, humano, entre otros.

Presentamos categorías epistemológicas que no aluden solo al orden humano, sino al equilibrio universal. La propuesta teórica inédita es que existe un orden del mundo (Pérez Lugo, 2007), que se extiende a todos los pueblos nativos americanos. Esta organización está basada en tres posibilidades como un orden dominante, sin que sea el único, y a las cuales me referiré en este capítulo basado fundamentalmente en la cultura Otopame, a la cual pertenezco.

## **La preeminencia y acatamiento humano, al ritmo del cosmos como expresión de la Gran Madre**

El nacimiento del mundo fue gestado por la Gran Madre, quien fundó la comunalidad para la relación y convivencia de sus hijos humanos a los que guía y alimenta. El ser humano es solamente un eslabón más de la gran cadena de vida vegetal, animal, mineral, atmosférica, estelar. La necesidad de vivir unos al lado de los otros, de observar el nzaki de todo lo existente, m'uí, para arraigar a un sentimiento de vida con fuerza, tzedí. El Dios, Okha, al crear al mundo tuvo equivocaciones, fallar, acertar, corregir, fue utilizado en la construcción paulatina del mundo. El ser humano se relaciona con todo lo existente por el hecho de ser vida. Cada acto de su vida toma como referencia la dinámica del universo; el otomí ve al ser humano únicamente como un eslabón más de toda la existencia universal.

De ahí aprenderían los humanos, ya que Dios los creó en tres etapas: en la primera generación fueron muy pequeños, después fueron gigantes, y la tercera generación terminó con el tamaño que tenemos actualmente. Al hombre lo hizo de barro, le dio vida con soplo o aliento mientras que la mujer fue bajada de la Luna (Pérez Lugo, 2007: 118), dio pensamiento, ñunfeni, al humano y lo conminó a ser semejante a él, a aprender de cada momento como una forma de habitar el mundo, siempre compartiendo, colaborando, Nfoxte, sanando. En contraste, la ley de occidente es fija, no admite diálogo, aprendizaje, reconsideración. Así su disposición o mandato laico y religioso.

El imperativo categórico de la Gran Madre es colaborar, completar donde falta, aprender de las transiciones, procesos de maduración, considerar el camino del cosmos y el suyo, como uno mismo. La Luna impuso la vitalidad del todo; gotho, y sus ciclos, nzaná. El entorno vital y rumbo existencial, es decir, todo lo que te rodea eres tú, la capacidad de lo que te rodea se expresa en ti.

No competir sino estar prestos a la faena demandada por el cosmos. Si alguien fue más agraciado con los productos, se le ve con reconocimiento y comparte los frutos de su trabajo ofrendándolos a la tierra, al agua, al fuego, se convierte en el principal en la fiesta. Se le ve, no como alguien con facultades para hacerse de propiedades e imponerse sobre los demás, sino para recrear la noción. El conflicto de vivir o la vieja pelea entre agricultores y

pastores en la que los ganaderos y su cosmogonía, que se dice universal y laica, pero a su vez religiosa, es el occidente, el dominante junto con otras culturas.

No es casual empezar con esta forma de explicar, el Derecho romano también único con el sentido de Derecho y todo lo que implica. La competencia o violencia por establecer el límite, tarea infinita que ocupa hasta hoy, en el mundo científico-eurocéntrico a juristas, filósofos del Derecho, epistemólogos, la lógica en sus diferentes acepciones, la filosofía de la ciencia y el mundo occidental en general. El Derecho romano inicia citando al conflicto ocurrido entre Rómulo y Remo, uno agricultor, otro ganadero, por imponer su límite más allá del impuesto de forma regular, con el trazo del surco sagrado. La pelea entre agricultores y ganaderos vuelve a saltar en la biblia cristiana con la pelea entre Caín y Abel, nuevamente uno agricultor, otro ganadero.

El eurocentrismo en general no existiría sin estas categorías centrales: el ser, el límite, la razón, la ciencia como la conocemos se quedaría casi estéril sin la base de estos conceptos. En nuestros trabajos de investigación es imprescindible la noción de límite (del tema) con una reproducción inmensa de dualismos occidentales como el problema y la solución, el sujeto y el objeto. Todo orquestado desde la visión de mundo occidental con su símbolo central, el padre. Todopoderoso, infalible. Como el lector podrá ver, al Dios otomí, según sus relatos, sí falla. No genera la competencia. Por lo tanto el conflicto y la guerra, como modo de vivir occidental.

La relación del occidental con el mundo es cosificada, no tiene que ver ni el capitalismo, ni el socialismo y menos con la globalización, éstos recrean al occidente solamente, es su modo ancestral y actual de vivir. Que se ha hecho casi planetario respaldados con otra proyección de sí mismos: el Derecho romano, ahora el positivo y todos los derechos conocidos tienen base en la idea de límite, y por ende, de la propiedad. El Derecho se sustenta en mitos como el individuo, la propiedad, la competencia, el progreso. Tiene como recompensa en el más allá, el cielo, el sol, el encuentro con el padre verdadero.

Lo anterior es ajeno al mundo indígena, que dialoga con sus ancestros, sin necesitar pasar a otra vida (otra dimensión) para que ello ocurra.

En su modo de vivir, entendiéndose con el cosmos, desde la Tierra, el otomí pretende también ocupar un lugar en el más allá, se prepara, aprende porque

la comunalidad continuará más allá de la vida y la muerte, los difuntos requerirán de su capacidad de sanar, de guiar y de armonizar la sociedad. Varios badí, también conocidos como curanderos o chamanes, relatan que han viajado al reino de los muertos para hablar con ellos; no temen a la muerte porque tienen la certeza de que ellos los esperan, los necesitan para seguir realizando la comunalidad: no morirán, pasarán a ser estrellas si su labor fue de beneficio al cosmos y por supuesto a la humanidad, pues serán una estrella refulgente que podremos ver desde la tierra que se unirá a una infinidad del conjunto estelar. Para occidente, en su dualismo, la muerte es el enemigo más grande de la vida, el límite mayor en su noción antropocéntrica del mundo.

Los sabios badí podrán preguntarle algún secreto, alguna fórmula medicinal, alguna recomendación para vivir, para saber los secretos de la atmósfera, para entenderse con los otros, desde luego también los puede proteger para continuar con su labor de ayuda.<sup>1</sup> No es que los ritualistas se identifiquen con las deidades o hablen por ellas. Son las deidades mismas las que pasan sus mensajes a través de ellos, los humanos. Las deidades están resguardando el orden cósmico.

El badí es chamán, guerrero, guía, ocultador pulsador que identifica las causas de las infuncionalidades de sectores e interrelaciones del cosmos, de sociedades, familias o cuerpos vegetales, animales y humanos.

### **La Madre Tierra. La observancia al modo de habitarla**

En la concepción trinitaria de los pueblos otomíes, la Tierra ocupa el lugar más fuerte. Es como una anciana que provee a todos sus hijos de la vida, las plantas, los animales, los humanos, entre otras criaturas. Ella espera el agradecimiento de sus hijos, la relación equilibrada entre los humanos y todos los seres,

---

<sup>1</sup> Hay también difuntos dedicados a entorpecer el mundo de la fertilidad, del crecimiento y cuidado de plantas y animales, labores artesanales, de manufactura y a los humanos. No son bien recibidos en la comunalidad, ni en esta vida, ni en la otra dimensión. Son los truenos destructores, bastan siete pasos para andar el mundo, son los muertos en desgracia, accidentes y las mujeres que murieron por parto, según los otomíes.

Las ceremonias son destinadas primeramente a la atención de seres perjudiciales a quienes se les indica, después de ofrendarles; se retiren para dar paso a la gran celebración que traerá bonanza, paz, armonía, abasto, salud.

y el buen comportamiento de los animales. Y la relación equilibrada, entre los humanos y todos los seres. En la Tierra habitan todas las personalidades, las expresiones afectivas de convivencia, pero también de violencia, todos los impulsos, las vitalidades, las fuerzas. Es la Madre Tierra, es la reguladora de todo ello.

La Madre Tierra tiene varias partes: el corazón de la Madre es su esencia, al mantener su corazón contento, agradecido, venerado, llevará a las criaturas a una vida estable; los humanos son parte del entramado. Otra parte de la tierra es la tzohoi, la tierra mala, dañina, literalmente la “tierra apestosa”, la tierra sucia; la que contiene, mal aire, mala suerte. En las ceremonias primero se dirigen a ella para invitarla a desalojar el lugar, como parte de la limpia al lugar y todo el entorno.

Los oficiantes, los ritualistas, sacralizan el lugar para establecer guardianes de protección, salud, no violencia, armonía social. El jefe o jefa se encargará de vigilar que entidades no deseadas ingresen al círculo social y alteren su buen estado, todo sucede en algún lugar de la Madre Tierra, como la casa, la montaña, cueva, manantial, la iglesia o las casas de costumbre. La ofrenda dedicada a la tierra sucia no se consume, pues puede ser contraproducente para quien lo hace, éste se tira en un lugar lejano donde no transita la gente, por ejemplo, en un acantilado, barranco. Quien se encarga de esta tarea, al volver, debe limpiarse antes de acceder al lugar sacralizado rociando alcohol en sus pies antes de ingresar.

Cada acto en la cotidianidad es consecuencia de otros que le precedieron. Las siguientes acciones serán consecuencia de actos anteriores, esto es aplicable tanto a la vida cotidiana como a los actos ceremoniales, por ejemplo, si en el trayecto del camino rumbo al punto ceremonial hay una disfunción, un acto no deseado para la ceremonia, entonces las consecuencias se verán en seguida. A veces es la función del badí atenuar o eliminar las consecuencias esperadas de un acto impropio del curso ceremonial.

Es aquí una parte importante de cómo llevar la vida en comunidad, en familia, en relación con los cultivos, el ganado, la lluvia, la sequía, el calor, con todos los eventos posibles que se presenten entre una ceremonia y otra. Eso es



una especie de ley temporal que ayudará a regular la vida en interrelación con el cosmos. Por eso mismo, lo no calendárico está presente en la vida comunal, el anuncio del comportamiento del cosmos se revelará en sueños, en el fuego, en la naturaleza, en los astros para prevenir a la humanidad y a la vida, de sus próximas acciones. Pocos son los otomíes que tienen una lectura amplia de las diversas señales donde se anuncian los próximos actos del mundo. Los receptores o conocedores comunican estas señales que muchos consideran para prevenirse y otros se mantienen ajenos a los mensajes.

En ocasiones, los no creyentes, incluyendo mucha población mestiza, acompañan en las ceremonias para satisfacer su curiosidad. Algunos hacen apuestas; por ejemplo, si la lluvia no se ha presentado por largo tiempo, se realiza una ceremonia para llamarla. Conformándose dos bandos que apuestan a que no y que sí lloverá. Se narran muchos casos, donde los que han apostado afirmativamente les anticipan a sus contrarios que lleven con qué protegerse de la lluvia porque lloverá después de la ceremonia, los contrarios, a su vez, argumentan que si no ha llovido hace mucho tiempo, ¿cómo pueden hacer llover? Desde luego, regresan empapados y con el compromiso de pagar la apuesta.

Posteriormente se dirigen a la Tierra hoga Hoi, tierra buena, junto con dos elementos más para conformar un total de tres. Se dirigen a ellos para la petición de un mundo, vegetales, animales y sociedad sanos. El tiempo dedicado en esta ceremonia es mayor. Ahí las deidades comunican los próximos fenómenos a presentarse en el curso de la vida: terremotos, huracanes, violencia social. Las prohibiciones, abstinencias o varios actos de guardar hacia el ritual dependen del compromiso o grado de petición y están ordenados de cuatro en cuatro (cuatro, ocho, dieciséis, treinta y dos, sesenta y cuatro o más). Este orden está relacionado con la humanidad.

Al concluir la ceremonia, las deidades, entre ellas la Madre Tierra, responderán la respuesta a su ritual. Ahí cierra un ciclo. Haciendo hincapié en que las ceremonias no son calendáricas, la duración del próximo ritual dependerá del comportamiento social y de los requerimientos de las deidades, éstos serán comunicados al jefe en el momento que sea necesario mediante las ensoñaciones.

No todos los otomíes tienen la misma forma para relacionarse con las deidades ni mantienen el mismo grado de conservación cultural. Las zonas más alejadas de ciudades y valles industrializados tienen menos predisposición a visitar la montaña, el manantial, la cueva, se habla menos el idioma otomí y su ritmo de pérdida es muy rápido. Los jóvenes se inclinan en su mayoría por preferir las modas occidentales en boga creadas por algún país con economía fuerte.

Tener poder económico en un país occidental es señal de ser buen occidental, por lo que muchos individuos siguen el arquetipo, vendido con el buen nombre de progreso, civilización o universalismo. A los pueblos otomíes cercanos a estos símbolos occidentales, les es difícil sucumbir, se conservan como grandes guerreros luchando contra un monstruo que los pretende apartar del camino en su totalidad. Los estudiosos en su mayoría ven esto desde el lente económico, consecuencia de concebirlo de forma occidentalizada, cosificada, por la que eligen a lo más refinado de la revolución industrial hasta nuestros días, lo demás prácticamente no existe para ellos o existe pero a su modo, en forma de gráficas, clases sociales medidas por el elemento económico. De ahí todos somos iguales para ellos.

Así se observará la vida en la faz de la Tierra: todo acto será vigilado por la Gran Madre Tierra y demás deidades desde una pelea, una caída, un acame de las milpas, una epidemia o enfermedad en los animales, una sequía, un accidente, todo se le atribuye a las deidades que no se respetaron o no se les ofrendó cuando lo requerían, es entonces cuando hay que rehacer la relación con el entorno.

### **Vida comunal en tierra comunal**

Es posible que el lector ya podrá adelantarse a imaginar que, de acuerdo con la visión del mundo otomí, uno no posee las cosas, las cosas poseen a la gente, lo comunal se realiza en parte en la tierra, es decir, la llamada propiedad comunal es un sinsentido porque la propiedad es contraproducente con lo comunal.

El sujeto-objeto no existe en la visión del mundo otomí. Para él las plantas, animales, y todas las cosas hablan, tienen corazón y también alma. Para

ciertas culturas hegemónicas europeas, no solamente los objetos no tienen alma, también los habitantes de estas tierras carecían de ella (como así se estableció en los orígenes de la conquista). ¿Qué hubiera sucedido si los europeos se hubieran enterado que las plantas, animales y otras cosas como las montañas tienen alma?

¿Es eso humano? De ahí se desprende entre otros múltiples aspectos, y en el contexto de la nación mexicana, si de veras somos sujetos de derecho.

Una cosa es legislar adoptando los principios de la Organización Internacional del Trabajo, en específico la parte del Convenio 169 y otra cuestión es ver que como toda “escaramuza” de vida en el occidente, las normas jurídicas internacionales son relativas pues no se aplican de forma integral. Los pueblos indígenas son discriminados y más bien convertidos en “objetos” que la nación administra o asimila, haciéndole el favor a occidente de “blanquearlos”.

En un conflicto originado por sacerdotes “ortodoxos” en la Sierra Madre Oriental en la población otomí, que culminó en una masacre provocada por ellos, se adelantaron a la prensa, sobre todo la denominada izquierdista, para que les “hiciera un hechizo”. Pasarlos de victimarios a víctimas, en las fotografías publicadas en la prensa ni siquiera aparecían los rostros de pobladores de la región. Son agentes del eurocentrismo que se hacen pasar desde hace más de 500 años como los salvadores, los “indigenistas” y con ello los países ricos les suministran miles de dólares o euros para su “noble labor” de ser controladores culturales y con dádivas tratar de eternizar la existencia de la pobreza.

En los años 80 y parte de los 90 del siglo pasado, los sacerdotes comentaban en la radio que podía haber muchos dioses, pero el verdadero era uno. También me referían que era totalmente irracional que los pueblos derrocharan tanto dinero, todo para su santo patrón, o deidad natural. Ahora se puede escuchar en la radio, una versión distinta, aparentemente adecuada a los pueblos indígenas, aspecto en el que ha incidido de alguna manera la movilización indígena en la región. ¿Será que por eso no dejan que los pueblos tomen el control de la radio? Algunos sacerdotes que tienen fama de “revolucionarios marxistas”, que tratan de officiar en el idioma otomí e incorporar aunque sea escasamente nuestra visión del mundo en su altar, me

han buscado para que indagemos juntos una nueva relación de los pueblos con la iglesia democrática (Pérez Lugo, 2014).

Lo comunal trasciende la tenencia de la tierra, es una forma de vivir, es parte de las culturas nativas de América. “Nuestras tecnologías, conocimientos y producción son resultado de una labor conjunta”.

¿Esto podría configurar una especie de socialismo? Considero que no, esto fue más bien comunalidad otomí, lo que significa que los recursos y la energía eran “propiedad” de la comunidad, es decir, de todas las familias “...al ser la tierra un bien de todos, su cuidado era y en la actualidad sigue siendo de todos” (Martínez Luna, 2003: 22).

Ya se ha dicho que lo comunal se realiza entre plantas, entre animales, entre humanos, entre todos los elementos que interactúan en el cosmos. Así, además de trascender la porción de la tierra donde laboran los otomíes, implica una gran disposición y capacidad para consensos. En la comunalidad todos deben caminar hacia un solo sendero, no por obligación sino por convencimiento, no es aplicable la dictadura de las mayorías, se busca que todos tengan un solo propósito. Sin embargo, en la modernidad a los pueblos otomíes ya se les ha impuesto la propiedad privada, es decir, ya les extirparon una plataforma donde realizar su cultura.

En la historia de la conquista de México, se afirma de los originarios americanos:

(...) sin propiedad en sus bienes ni en su familia, sin mantenimientos, ropa ni abrigo, sin fuerza física ni moral, sin esperanzas ni deseos, ni amor, ni afectos paternos, sin compasión, ni ternura para el prójimo, ni apego a la vida, destituido de todos los sentimientos de la naturaleza (Chávez Chávez, 2003: 42). Después recapacitan... por haber maltratado a los indios, somos ahora los españoles indios de los demás europeos (Chávez Chávez, 2003: 37).

La tierra y también el modo de relación con ella, está afectado. Ahora los otomíes viven en la “democracia”,<sup>2</sup> lo que es poco deseable para los pueblos indígenas

<sup>2</sup> “La democracia supone que cualquiera, desde cualquier lado, puede hablar y decir la verdad, porque su mente no está separada de la verdad. Todo lo que tiene que hacer es dominar sus pasiones y después hablar” (Cambell, Joseph, 1999:61).

pues su modelo no es compatible con el modo de organizar a las sociedades indígenas y sus estructuras. En los hechos, la federación, los estados y los municipios no han abierto la puerta para proyectar a los pueblos indígenas.

El organismo federal encargado de aplicar la política vindicatoria de las etnias en México, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), no ha cumplido a cabalidad con su cometido.

Chávez Chávez, siendo más incluyente afirma que:

(...) los pueblos son interdependientes, mediante una comunidad de familias que se extienden en forma matrilocal o patrilocal, que alimentan el poder de la comunidad con la asamblea general. Con esto lo individual desaparece, esto no quiere decir que la persona también desaparezca, porque en cada caso, tanto en la democracia como en la comunalicracia, la persona sigue presente. Así la comunalicracia es la selección de valores y principios<sup>3</sup> de cada persona pero avalados por el común de la población.

Esto no es masificación, es relación, producción, trabajo. Lo común es el esfuerzo de todos, es también el conocimiento de todos.

### **Leyes para observar al mundo como modo de sobrellevar la humanidad**

Según los manuscritos coloniales de Querétaro, el jefe o señor era encargado de impartir justicia y mantener el orden de la comunidad otomí por lo que tenía

---

Hay una cosa rara en la muerte de Sócrates, ese gran hombre, según nos ha trasmitido el acontecimiento de Platón. Y es que no puede estarse callado, en presencia de la muerte inminente. Uno se imagina que ante acontecimiento tan solemne, lo mejor sería callarse, pero él habla y habla, aunque ya no diga grandes cosas, sino funestas como que no siente ya las piernas. O que se debe un gallo a Esculapio y hay que pagar esa deuda. Critón, el fiel discípulo, le pregunta luego si tiene algo más que decir. Pero Sócrates ya no responde. De manera que, cuenta Platón: “Critón le cerró los ojos y la boca” (Fedón, 117e-118<sup>a</sup>). ...De manera que hablar es vivir, y el silenciar morir (Duque, Félix, 1994:23).

<sup>3</sup> Mucho se ejerce la comunalización no por sus valores o principios sino por su capacidad de pensar en pro de la colectividad y avalado por la colectividad. Aquí radica la diferencia. Para la democracia es por mayoría, aquí los juicios de un individuo pueden sobrepasar la mayoría para conseguir el consenso comunal. Los votos democráticos para elegir a alguien por mayoría aquí no tiene sentido.

funciones de juez. Los mandones eran autoridades inferiores que tenían a su cargo 20 o 25 hombres.

Entre lo instituido con aceptación social se hallan la poligamia, aunque limitada a la élite. Predominaba, antes del matrimonio, una amplia libertad sexual. El matrimonio era pactado por los padres, por lo común para formar alianzas entre las familias y el divorcio se obtenía con suma facilidad, una de sus causas más comunes era no satisfacer sexualmente a su cónyuge y consistía en la mera separación de las personas.

La mayor parte de los “delitos” eran similares a la de los aztecas: para el hurto pequeño el castigo eran azotes y reprensiones severas. Si el hurto era grande, el delincuente era azotado “bárbaramente” y después lo ataban con las manos atrás y por ellas lo colgaban de una viga o de un árbol, luego lo apedreaban y lo dejaban así hasta que muriera. En el Valle del Mezquital, Hidalgo, aún existen algunos árboles donde amarraban hasta hace pocos años a los infractores. Los lugareños tienen en su memoria colectiva la función de un encino ubicado a unos 500 metros de su comunidad.

Por otro lado encontramos que por forzar a una mujer para tener relaciones sexuales, lo ataban de pies y manos, lo apedreaban y apaleaban hasta matarlo; el casamiento era la alternativa para evitar la pena para el joven violador. La pena por el adulterio y la sodomía era la muerte, mientras que los vagabundos eran azotados con ortigas. No había pena alguna para el homicidio. Un pecado de los sacerdotes era dormir fuera del templo, la pena era atravesarles las orejas con púas y la expulsión del templo. Los hijos desobedientes también eran azotados con ortigas, se les bañaba con agua fría y se les exponía toda la noche al frío del sereno.

No se sabe cuáles eran los contratos que se celebraban entre otomíes. La venta habría consistido en la mera entrega de la cosa a cambio de su equivalente en bienes, algo semejante a un trueque.

En cuanto al régimen hereditario, se desconoce si existía alguna forma de sucesión hereditaria y la figura jurídica del testamento. La base de todo este sistema era una práctica consuetudinaria. Hasta hoy no se ha localizado una fuente escrita que contenga los valores y reglas jurídicas del pueblo otomí (Jiménez Gómez, 2012: 25-26).

Al referirse a parte de la familia Otomangue, concretamente a los chichimecas parientes cercanos de los otomíes, Carrillo Cázares sostiene:

(...) “Hacen grandes borracheras, de las que se apartan las mujeres y les esconden los arcos y las flechas para evitar los altercados y muertes entre ellos. Suele siempre quedar alguno que no bebe para vigilar y prevenir asaltos” por eso los españoles vieron como “necesario poner entre ellos quien les muestre a cultivar la tierra y otros oficios mecánicos, carpinteros, albañiles, y quien muestre a sus mujeres hacer pan o tortillas e hilar y tejer, porque ni ellos ni ellas ninguna cosas de estas hacen ni saben hacer. Compelerlos a que hagan casas y que vivan y duerman en ellos. Y desusarlos de sus comidas silvestres, porque sin duda estás cosas son las que las aferan y hacen tan brutos. Enseñarles a mantener justicia y a cancelar delitos, y que ellos entre sí mismos lo hagan” (Carrillo Cázares, 1999:59).

Recientemente Bolivia emite leyes por la Madre Tierra, una acción legal totalmente novedosa porque la legislación común va orientada hacia la humanidad, ahora se pone en el centro la Tierra y desplaza al antropocentrismo. Como en los otomíes, la Madre Tierra tiene como hermana Luna, además de sus múltiples interrelaciones. Las fases lunares ordenan la cotidianidad de los pueblos americanos originarios por la inclinación a reforzar y administrar, regular y armonizarse con la vitalidad de la energía universal, *nzaki*, para reforzar, *tzedí* la existencia, *´mui*. La tierra inmediata a su tierra, *Hoigotho ya hoí*, la tierra de toda la gente. Se da la relación comunal; *Mefi di foxte í te ayudo a trabajar kifoxki me ayudas*. En la relación de dos partes para la ayuda mutua siempre se piensa como en el *ayni Amara* en un tercer implicado.

Conceptos como el *nfoxte*, la casa y el trabajo de la milpa como punto en el que se refleja la ayuda mutua entre la comunidad parecen no haber sido desarrollados por ningún investigador.

Texcatepec, *khamfosh`* es la ayuda comunal, significa que vamos a ayudarnos o entre todos vamos a hacerlo. Para ayudar a alguien de forma fija, permanente o por una vez es *mafosh´*, vamos a ayudarlo en algún aspecto. La “mano de vuelta” es *yembí*, es “mano vuelta general”, como faena ayudar a

todos y y' eí, es ayudar a uno solo. foxte, es acomedirse a algo, mientras que ximfoxte es ayudó.

El otomí de la Sierra Madre Oriental, el ñuhu, “el que está en el camino”, traza con este auto designio el todo, su mundo; su vastedad cultural es anunciada así. Sol que lo ilumina, la luz que potencia su interior y lo lleva por este camino a la realización plena como individuo con su entorno, está ahí, en él mismo el guerrero presto a vencer las fuerzas de la oscuridad y en su triunfo sale por fin hacia el oriente cargado de victorias, de cara al Sol. El ñuhu, otomí, se siente (tzedi= energía o nzedi) (CCLI, 1997: 105), se realiza (nzaki= existencia) y se sabe (nfadi= sabiduría) en el camino luminoso sobre la inmensidad de lo pleno con el todo realizado, junto al Dios que cuida del camino. Tsi ja tamoxk'ui ñu –que Dios te cuide tu camino; esta frase se puede descomponer en tamoxk'ui –poder del gran ser- y tamox –como hermano- significa también que te hermanes con Dios o que Dios te proteja.

El ñuhu interpela siempre a la existencia; a ki'mui' ¿Cómo ha estado? –o también xojatho na nzahki– si todavía tiene vida. El círculo de la vida es significativo. El concepto de existencia –ja– de dar vida, de dar cuenta, de ser y el concepto 'mui: la existencia, el fuego encendido, estar o vivir son ideas medulares o trascendentales en el otomí.

El nacer, 'mui, es el principiar de la vida, es vivir, habitar, la costumbre, Ja bi mui, acaba de nacer, acaba de empezar la vida, apenas va a empezar a vivir problemas y desde este momento, su ánimo, su vida pura, sana y saludable, su vida en equilibrio, su nzahki será siempre vigilado y le ayudará a crecer, a formarse, bi'te.

Ya en la madurez, en el saludar amable siempre estarán las preguntas a ki 'mui– ¿Cómo has estado?– o también xojatho na nzahki –si todavía tiene vida–; la respuesta es xo di pohtho –todavía tengo vida–. Al reprocharle sus padres a una muchacha por qué tiene novio, ella responde respetuosa y correctamente a k ente manzahki –ahora que tengo vida – o también nuya ti pe tsira gusto –ahora que tengo gusto–. En ese momento ella (la vida) está en sintonía con las fuerzas del nzaki, o sea, en la plenitud animada que concuerda con el entorno circunstancial e instantáneo del siempre, aquí y ahora, en el eterno



alimentar las fuerzas del ánimo que le permitirá la existencia –‘mui– desde los años “fuertes” hasta la madurez.

Pero el *nzahki* decae, disminuye –*bithe’ranzahki*–; es como al anciano al que se le va acabando la fuerza, se le está apagando la vida, se debilita, se acaba su energía, no puede realizar acciones como cuando era joven. *Ma da du*, el estar a punto de acabar de morir, vive sus últimas fuerzas, cuando llega la muerte, *bi un ra du*, en el momento que se dispone a expirar está viviendo su muerte; al expirar, el cadáver no es ya la muerte, sino solamente los restos de que fue, pues vio su muerte, *binu*, y desapareció con ella borrando todo lo que fue. Entonces, pasa a ser venerable alma, bendita, espíritu sagrado, difuntito –*binuratsi* ánima–, “pues se murió el muertito” –*tsi* alma– o también *bihuiti*, se apagó, se acabó.

La muerte no es concebida como en occidente, la dualidad vida-muerte no existe entre los otomíes, existe otro gran campo, otro reino que es el de la sombra, pero sobre esto aún no hay información, lo que puede verificarse en todos los otomíes, incluso en otros pueblos también está, como entre los nahuas y algunos de los pueblos amerindios.

La totalidad, *go’tho*, está muy relacionada con otros conceptos como el de manifestarse –*ja*– que es el ser vibrante, colectivo, de trabajo mutuo, de energía conjunta que logra la armonía de todo cuanto existe, se concibe dentro de nuestro cuerpo en que cada una de sus partes debe estar funcionando en perfecta armonía y, por lo tanto, al alterarse o atrofiarse un órgano de nuestro cuerpo hay problemas o enfermedad, al igual que cuando se alteran los ecosistemas o cuando se siembra y no se deja que el control natural regule a las plantas.

Así, en el *nfoxte* toda la sociedad está vitalizada por una función que cada uno cumple con todos: nadie es más o es menos; los abuelos y abuelas son guías, los niños acompañan, alegran y también enseñan a los adultos quienes realizan la siembra de la tierra entre el hombre y la mujer en forma de *nfoxte* –ayuda mutua.

Existe algo similar en la cultura mazahua, el *nbóxte* (PACMYC, 1996: 72) esto implica un esfuerzo total donde todos dan todo de sí, de esta manera,

cuando alguien realiza un favor también debe hacerlo con pleno gusto porque si no se rompe el nfojte, el cual mantiene las cosas en su lugar y un lugar para cada cosa: el río, la montaña, están ahí, porque ahí deben estar y nadie riñe ni el cedro o el pino le dice al oyamel que se quite porque el espacio es suyo, porque la armonía siempre contribuye con otros, hay ayuda mutua entre todos. El nfojte se rompe al alterarse la cultura, la costumbre, y la ideología del pueblo.

La Madre Tierra se alegra cuando nace un árbol, porque es parte de su vida, de su sueño, de su sentimiento, y el árbol responderá dando frutos, dará cobijo a la tierra.

Todo influye porque todo vibra: el ruido, el Sol, el frío y el clima en general influyen en el ánimo de la gente; para tener control, para prevenir o ahuyentar los males se emplea el sahumero; con el repique de una campana o con el sonido de una flauta puede ahuyentarse o hasta eliminarse un mal; frente al fuego uno puede ver su futuro o el origen de su mal; el temascal también permite ese control para volver a esa interrelación armoniosa total. El pensamiento occidental que todo separa, todo fracciona, llama paranormales a las fuerzas que no entiende pese a que todo existe, incluso lo que nosotros no vemos porque hay otros ojos. Esto justamente inspiran el Derecho y la Filosofía: limitar, separar, cortar, fraccionar el sentido de la tierra en forma de propiedad, fraccionando el mundo con palabras, contrario a la idea comunal de los pueblos amerindios.

En el nfojte, lo mismo que en la naturaleza, hay que vivir con estas leyes o patrones de vida otomíes avaladas por el todo, trascendidas por las energías. En un atardecer, en el canto de los pájaros, en una gota de agua, hay que vivir y después de la muerte, hay que seguir viviendo, en otras llanuras, en otras entidades. Por eso, al salir el Sol, se dice levantémonos antes que el Sol venga y nos encuentre sin hacer nada, que nos encuentre trabajando, antes que el Sol venga no debemos pelear o reñir porque es una espera reverenciada como una auto-ofrenda con buenas acciones; la salida del Sol es una manifestación de luminosidad, de claridad, de una batalla contra las fuerzas de la noche y cada día hay que esperarlo con gusto porque el Sol también va cambiando, por lo tanto siempre se espera un nuevo amanecer.

El saludo por la mañana va acompañado de “¿Cómo te recibió la luz?” o “¿Cómo te recibió la mañana?”; se agradece el encuentro del hermano o de la hermana y se pregunta por su existencia, por su energía. Entre jóvenes aunque el saludo es superficial es respetuoso; hay reverencia de las dos partes pues la verdadera educación de los otomíes consiste en mirar con atención hacia un punto imaginario tan lejos como sea posible de la persona a la que se sirva saludar, conservando una actitud despreocupada de quien pasea para tomar el fresco y, cuando llega uno a dos metros del otro, entonces se da cuenta de que precisamente quien está allí es amigo (Soustelle, J., 1975: 8).

En San Andrés Cuexcontitlán la casa es muy relevante en el pueblo, pues ponen a la familia como núcleo emisor de valores éticos o morales; la forma de corregir los errores al interior de una familia y también los de otras personas o familias, mediante la tendida de la cruz.

Ésta es una forma de corregir los errores que ocurren en la sociedad pero sobre todo los que suceden en la familia:

1. Frente a una cruz o una imagen cristiana; el que va a corregir forma la cruz con una reata o algo parecido;
2. El culpable levanta la reata y la entrega a quien va a ejecutar la corrección –hacer el remedio– y se dispone a recibir el castigo;
3. Quien va a hacer la corrección reza una oración y dice: “Yo no soy el indicado pero, Señor, perdóname por lo que voy a hacer”, pues se siente solamente el ejecutor del mandato divino;
4. Los azotes son de acuerdo con el criterio del ejecutor –remediador–. Si se le saluda bien y se le ha respetado, los azotes pueden disminuir, y
5. Al final se vuelve a rezar, pero con la aclaración de que si el ejecutor –remediador– no actuó correctamente, a él también le afectan moralmente los azotes.

Mencionaré brevemente a través de los testimonios tojolabales en la obra de Carlos Lenkerdorf *Los hombres verdaderos*, cómo es la relación moral, si es que

pudiéramos llamarla así porque para ellos no perjudicar al otro y al cosmos es no alterar su corazón; un tojolabal, Chepe, le relata la Lenkerdorf:

“Mira hermano, todas las cosas tienen corazón, todas las cosas viven”; por eso los delitos que cometen deprimen su corazón, a los tojolabales les preocupa haber ‘chingado’ (molestar, maltratar) la lumbre, el camino, el tenemaste (tres piedras sobre las que se coloca el comal), no haber recogido unos granos de maíz, haber maltratado al perro. Por ello antes de iniciar el aramiento de la tierra, el tojolabal se demora media hora platicando con los bueyes convenciéndolos de la jornada que les espera, les pide un esfuerzo para colaborar conjuntamente. Es la misma razón por la que necesitan también visitar sus milpas porque en palabras de un tojolabal “nos alimenta el cuerpo y el corazón”, se ponen alegres los corazones del Maíz y el suyo propio (Lenkersdorf, C., 1996: 70-113).

También, “el tiempo es a partir de la vivencia en la comunidad, desde el conjunto de casas, a través del nfojte”, concepto del que se habló antes –según narraron Leopoldo y Avelina en San Andrés Cuexcontitlán– el trabajo comunitario que se recibe, cuando construye la casa, ofrece demarcaciones, por ejemplo, cuando se llega el tiempo de las labores agrícolas; en el ximfojte se habla entonces de trabajo comunitario compartido. Ello, además de la disposición al trabajo en común por parte de los miembros de la comunidad. “Todos y cada uno deben tener nzahki, ánimo, plenitud, para ejercer su actividad, su ánimo y su fuerza entre lo comunal”.

Los tiempos de nfojte o ximfojte están dictados por los requerimientos de las labores culturales de los ciclos naturales de las plantas cultivables, recibirá o ayudará en las milpas, o a quien lo requiera en cualquier momento. Por ejemplo, cuando alguien pide un préstamo a otro le dice: “Mira, todavía tengo ánimo, tengo fuerza”, refiriéndose a la devolución segura del préstamo, y de acuerdo con la distribución de los periodos temporales habrá tiempos solamente ocupados de convivencia tanto en familia como en comunidad, en la que se realiza el nfojte sin que medie una relación de trabajo.

Los trabajos especialmente agrícolas están regulados de acuerdo con el transcurrir de los ciclos de la Luna (zana), es decir, depende de un elemento

superior y regulador que está sobre el régimen de la casa (ngu) o de la comunidad (nihni) o jnini (CLLI; 1997: 168).

Los otomíes al hacer un trabajo, mefi, individual o colectivo, nfoxte, disponen primero de su vitalidad para compartirla con el otro, o los otros miembros de la comunidad, o frente a cualquier cosa con la que estén desarrollando su actividad, y ya que las plantas, animales, humanos y todo lo que posee vida tiene nzaki, por ello hnuranzaki quiere decir visión de la vitalidad o potencia del todo cósmica; o visión de la existencia o del mundo. Su noción de existencia no privilegia a nadie, a excepción del Sol que es quien proporciona su calor a todo. El maíz es una de las plantas más receptoras, el sagrado Maíz, Makadetha, suministra también nzaki e inteligencia al humano; de esta forma se hace una aproximación de la visión del mundo otomí, a través del análisis mítico y ritual del maíz.

## Conclusiones

A diferencia del discurso filosófico americano y europeo, donde el mundo se divide en dos, la tercera opción es la distensión del conflicto aparentemente universal, que no es más que derivado del modo de vida de occidente, lo cual se define como el centro que se ubica entre dos partes, en relación inmediata y necesaria.

Esto desde la cultura otomí consiste en la visualización del centro y la prevención de las polaridades, que en occidente y otras civilizaciones producen conflicto pero que para nosotros indígenas Ñaño produce un estado más eficaz de armonía, cooperación y equilibrio empático con el cosmos.

Bolivia empieza a legislar con intención franca de apegarse a sus pueblos originarios. Con la creación de la Ley de la Madre Tierra, el antropocentrismo dominante en el Derecho, queda casi nulo al colocar a la Tierra en una relación muy distinta a la visión dominante sujeto/objeto. La Tierra ya no está ubicada como objeto, es el sujeto central, cuestión que la ubica en una relación epistémica totalmente revolucionaria, que puede contribuir a la paz planetaria.

Es admirable que los pueblos indígenas de Bolivia que recuperen el espíritu ancestral de una de las madres civilizatorias de Suramérica, Wiracocha, quien

emite tres leyes: no mentir, no ser perezoso y no robar. Estas tres leyes ancestrales son la guía para producir un país realmente diverso y múltiple culturalmente, para nosotros... plurinacional.

## Bibliografía

- Campbell. J. (1999). *El poder del mito*, Emese, Argentina.
- Carrillo Cazares, Alberto. (1999). *Guerra de los chichimecas*. COLMICH-Universidad de Guadalajara.
- Chávez Chávez, Jorge. (2003). *Los indios en la identidad nacional mexicana*. UACJ, México.
- De La Vega Lázaro, M. (1998). *Crónica otomí del Estado de México*, México. Cli-pacmyc
- Colegio de Lenguas y Literatura Indígena. (1997). *Diccionario Español-Otomí*.
- Duque, Félix. (1994). *La humana piel de la palabra*. UACH. México.
- Jiménez Gómez, Juan Ricardo. (2012). *Práctica notarial judicial de los otomíes. Manuscritos coloniales de Querétaro*. Porrúa, México.
- Lenkersdorf, Carlos. (1996). *Los Hombres Verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. S. XXI-UNAM, México.
- Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien*. Ley número 300, 15 de octubre de 2012, *Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia*.
- Martínez Luna, Jaime. (2003). *Comunalidad y desarrollo*. CONACULTA-CAMPO, México.
- Pérez Lugo, Luis. (2011). *Visión de mundo otomí y maya en torno al agro y al maíz*. EAE, Alemania.
- . (2014). “Representación etnográfica del manejo actual del poder en la zona otomí de la Huasteca”, en *Memorias del 2º Seminario Internacional “Territorio, desarrollo sustentable, luchas sociales y ciudadanía”*. México.

—. (2007). *Tridimensión cósmica otomí. Aportes al conocimiento de su cultura*. UACH-PyV, México.

Soustelle, Jacques. (1975). *La familia OTOMI-PAME*. UAEM, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

---

PUEBLOS INDÍGENAS Y EL CONVENIO 169 DE LA ORGANIZACIÓN  
INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT)  
CRUZ VELÁZQUEZ GALINDO  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD AZCAPOTZALCO

## Introducción

Desde su origen, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) proyectó los derechos de los pueblos indígenas y tribales, aspecto que se expresó a mediados del siglo pasado a través de la elaboración del Convenio 107 relativo a la protección e “integración de las poblaciones indígenas” y de otras poblaciones tribales y semitribales de los países independientes en 1957, documento muy debatido a escala internacional que daría curso a las bases del actual Derecho Internacional en materia indígena.

Años después, en contraste con el carácter integracionista del primer Convenio, la OIT resolvió crear un nuevo instrumento en el que fuera empleado el término “pueblos”, el cual integra a las comunidades que gozaban de una identidad y organización propia, que implicaba la idea de una colectividad poseedora de cultura, identidad y creencias propias, es decir, con autonomía frente a sus Estados nacionales, además lo sustentado se enmarcaba en una relación especial de los pueblos indígenas con la tierra-territorio. Con ello, el Convenio 107 se convierte en un eslabón que dio curso al advenimiento del Convenio 169 de la OIT en 1989.

## Convenio 169 y otros instrumentos internacionales, algunos aspectos de su trazo

El Convenio 169 de la OIT en su artículo 2º establece que “los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad” (OIT, 1989).



Esta acción deberá incluir las medidas siguientes: en primer lugar, el hecho de que “los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación” (OIT, 1989), ello implica que las disposiciones contenidas en el Convenio se aplicarán por igual a hombres y mujeres de estos pueblos; en segundo lugar, “no deberá emplearse ninguna forma de fuerza o de coerción que viole los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos interesados, incluidos los derechos contenidos en el presente Convenio” (OIT, 1989).

En el caso mexicano, con excepción del régimen de Lázaro Cárdenas en el que se dio un importante impulso al indigenismo<sup>1</sup> y al reparto agrario, las adaptaciones debidas para el reconocimiento de los derechos de los pueblo indios, hubo de transitar la adopción del multicitado Convenio para incorporar ciertas reformas, las que también han confluído en el marco de la explosividad del movimiento indígena, particularmente el encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

No obstante las reformas a la Constitución de 2011 y la adaptación del Convenio 169 en el marco de la legislación mexicana, a los pueblos indígenas no les han reconocido plenamente sus derechos.

En nuestros días, uno de los problemas centrales para las etnias se ubica en los márgenes de la expansión capitalista en sus territorios y de no aplicar la debida consulta, el Estado, respecto al empleo y explotación de sus tierras-territorios, lo que constituye una grave omisión a lo normado en el artículo 6° del Convenio 169 el cual obliga a los gobiernos que lo han ratificado a:

1. Consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente;

---

<sup>1</sup> Delinear el indigenismo en México, adquiriría un marco conceptual diversificado, es decir, que la óptica desde la cual se ubica esta política de Estado ha guardado cánones diferenciados, bajo esta tesitura es indudable que si bien el indigenismo puede ser señalado como “alienante y cosificador”, venga de donde venga, de igual forma concebimos que la política del cardenismo buscó sentar las bases de un sistema democrático, fundado en su sociedad.

- a) Establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan,
- b) Establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin.

2. Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas (OIT, 1989).

En virtud de los incumplimientos por parte de diversos Estados respecto a lo establecido en el Convenio 169, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) creó en 1982 una Subcomisión para proyectar la defensa de los pueblos de referencia, la que a su vez creó un Grupo de Trabajo que examinó los acontecimientos en el ámbito de los derechos indios y promovió la adopción de normas internacionales. Asimismo, preparó un proyecto de *Declaración internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas*, instrumento que finalmente fue adoptado por la ONU.

Dicha *Declaración* estipula en su artículo primero que los indígenas tienen derecho como pueblos o como individuos al “disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidas en la Carta de Naciones Unidas, la Declaración Universal de los Derechos Humanos y las Normas Internacionales de los Derechos Humanos” (ONU, 2007).

### **Derechos de los pueblos indígenas en la Constitución, algunos aspectos medulares**

El artículo 1º constitucional establece que:

“...todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el estado mexicano sea parte” por lo que dichas “...normas relativas a los de-

rechos humanos, además de interpretarse conforme a la Constitución, también lo harán conforme a los tratados internacionales de la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia”. Lo cual obliga a las autoridades en el ámbito de sus competencias a “... promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad”.

Al quedar establecido el enmarque de los derechos de las personas, se dispone que en tanto poseedoras de iguales derechos (...)

Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.

El hecho de que “todas las personas gocen de los derechos humanos” no excluye a los pueblos indígenas, (como personas morales) significativo sector dentro del entramado social del país; sin embargo, sus garantías son vulneradas por individuos e instituciones que, amparados por prejuicios racistas y políticas económicas asimétricas, les niegan los mismos derechos que al resto de la población.

En el marco de la legislación mexicana, el Estado advirtió con base en sus adecuaciones al artículo 2º sustentadas en 2011 por el entonces Presidente Vicente Fox, que serían los gobiernos de cada una de las entidades federativas quienes se encargarían de situar las reformas y adiciones al artículo de referencia, esta delegación en materia de derechos y cultura indígena no puede ser considerada como casual, sino en la víspera de dejar de lado un problema que constreñía al gobierno federal y para ello valga recordar el trazo desde el cual se dieron los Tratados de San Andrés Larráinzar, Chiapas.

Por ello, se puede afirmar que los mismos actores signatarios son los que violan los preceptos que están plasmados en el artículo 1º y los tratados que les conciernen.

Este marco federal de la materia indígena a la que nos referimos tiene que ver, entre otros, con la cuestión inherente al manejo del territorio y sus recursos establecidos, por ejemplo, en el artículo 27 constitucional, a tal efecto ubicamos que las comunidades indígenas están asentadas en espacios geográficos ricos en recursos naturales como son, por ejemplo, hidrocarburos, petróleo, minerales y maderas preciosas, y que el régimen jurídico reglamentario de dicho precepto está permitiendo de alguna manera el despojo de sus tierras a los pueblos originarios. La pregunta salta a la vista, ¿no obstante las evidencias históricas de que la “cuestión indígena” en México compele a toda la nación, por qué se redujo a la esfera de los estados?

### **La tribu yaqui y su derecho al agua**

Como así apuntábamos, actualmente en los territorios étnicos es donde se ubican importantes magnitudes de los recursos naturales del país, sin ser por supuesto el agua una excepción, y en cuya óptica diversos inversionistas, incluso el Estado pretenden explotarlos.

Verbigracia, ya existen conflictos en lugares sagrados del pueblo huichol, como Wirikuta en Real de Catorce, San Luis Potosí, o en Sonora donde mayos, seris, pápagos, pimas, y en particular los yaquis, intentan por todos los medios legales posibles defender sus territorios sagrados.

A pesar de todos los esfuerzos que han realizado los indígenas yaquis, finalmente el 21 de enero de 2015 la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), falló a favor de los derechos de agua adquiridos por el gobierno de Sonora, a pesar del daño tan grave que significaría para el medio ambiente. Tal decisión resulta contraria a los derechos que dicho pueblo tienen por decreto presidencial de 1940, cuando el régimen de Lázaro Cárdenas restituye y titula el territorio a la tribu yaqui, y al mismo tiempo otorga 50% del agua existente en el caudal del río Yaqui.

La SCJN no está respetando dicho decreto y con tal fallo, el gobierno de Sonora se apropiará del agua del río Yaqui, circunstancia que se encuentra en evidente contradicción con la fracción VIII del artículo 27 en sus párrafos a y b que declarará nulas todas “las enajenaciones de tierras, aguas y montes pertenecientes a los pueblos, rancherías, congregaciones o comunidades”, he-

chas por cualquier jefe político en contravención a lo dispuesto en la ley del 25 de junio de 1856 y demás leyes y disposiciones relativas, o aquellas que han invadido ilegalmente ejidos o terrenos comunes.

Resulta paradójico señalar que el fallo de la SCJN es contradictorio, no solamente con el decreto señalado sino incluso también con el espíritu de la Constitución y de diversos tratados internacionales en materia de derechos humanos. Dichos fallos prácticamente “expropiatorios”, han generado protestas de los pueblos originarios.

Valga señalar de manera particular que este caso, *contrario sensu* al papel desarrollado por el Estado mexicano, debería estar protegido por el multicitado Convenio 169 y la Declaración de los derechos humanos de 1948.

Al respecto, encontramos que el Convenio 169 en su presentación, señala que los Estados que lo ratifiquen deben observar lo establecido en el mismo, mientras que:

La labor de la OIT en el ámbito de los pueblos indígenas y tribales se divide principalmente en dos categorías: adopción y supervisión de normas, y asistencia técnica y capacitación a los pueblos indígenas y tribales y a los Estados, para la consecución del goce pleno de los derechos de tales pueblos.

El Convenio garantiza el derecho de los pueblos indígenas y tribales a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Es imprescindible que dichos pueblos tengan la posibilidad de participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente. (OIT, 1989).

Jorge González Galván (1999: 860-861) considera que en “el caso de disposiciones del orden nacional que se opongan a las disposiciones del Convenio, se ha considerado por la Comisión de Expertos de Aplicación de Convenios y Recomendaciones de la OIT, que dicha controversia no existe puesto que la

ratificación de un Convenio implica la derogación de las normas internas contrarias”. Aquí es importante señalar cómo el autor hace una indicación aclaratoria en la cual se indica que ninguna ley, incluyendo la Constitución, puede presentar controversia con los tratados internacionales, pues al firmarlos y ratificarlos queda invalidada la ley nacional. Sin embargo; esto no es tomado en cuenta por los representantes de nuestro país.

Uno de los debates que a futuro se desarrollará en el marco de los pueblos indígenas compete al manejo de los recursos hídricos, en virtud del sentido estratégico que estos guardan, más allá de las adecuaciones formales en que hoy se ubica la normatividad mexicana sobre esta materia, es pertinente señalar que la gran mayoría de pueblos indígenas de México, tuvieron definiciones territoriales anteriores a la creación del Estado mexicano, de ahí que acudan razones históricas a estos pueblos por cuanto reivindicar las aguas que hoy se ubican en sus demarcaciones territoriales.

### **Educación indígena**

Los indígenas tienen derecho a ser educados en las escuelas a partir de la pre-primaria y en las primarias en su propia lengua, en estas últimas por lo menos hasta el tercer año, asimismo pueden hablar su lengua en privado y de manera pública sin que tengan que avergonzarse de hacerlo, ya que, como dice Rosana Blanco (2010: 76): “la educación bilingüe se prefigura como respuesta a los derechos lingüísticos en educación de las poblaciones indígenas, pues presupone el derecho a la preservación de sus lenguas y a la apropiación de la lengua mayoritaria nacional”.

Es innegable que las lenguas indígenas se han ido perdiendo, en particular por los procesos de asimilación cultural que viven los indígenas migrantes. Sin embargo, es importante entender la diversidad lingüística a fin de que las lenguas indígenas no desaparezcan en su totalidad. Es importante destacar que dichas lenguas se encuentran protegidas por el Convenio 169 en su artículo 28, fracción primera, donde se señala que la educación debe enseñarse en lengua materna y que además, ellos tendrán que aprender la lengua que se habla en el país (OIT, 1989).

## Violencia y violación de los derechos de los pueblos indígenas

En lo que se refiere a derechos humanos de los pueblos indígenas, sus condiciones de vida han llamado la atención de diferentes organismos internacionales como la ONU, institución consciente de que en México se siguen violando los derechos de los pueblos originarios. Asimismo, algunos países europeos como Alemania conformaron una comisión para verificar las condiciones de dichos pueblos y lo que encontraron fue una reiterada violación de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales. El informe indica que en los estados del sur, “las comunidades indígenas y campesinas tienen sobre todo un alto grado de marginación en cuanto a educación, salud y alimentación” (Deutsche Menschenrechtskoordination Mexiko, 2009: 2), condiciones agravadas tras la firma del Tratado de Libre Comercio. Ante tal problemática, dicha comisión recomienda que “se deben buscar formas de colaboración entre Estado y actores locales que faciliten espacios para iniciativas propias y autonomía, y encontrar soluciones en conjunto” (Deutsche, 2009: 2).

Es evidente el incumplimiento de la observancia de los derechos humanos, económicos, sociales, culturales y ambientales de la sociedad en general, pero en especial de grupos marginados como los indígenas. Esto último converge con la creciente militarización de las regiones rurales en México a consecuencia de la lucha contra las drogas. Al respecto, la Comisión Alemana (2009: 2) encontró que: “la creciente militarización en el marco de los acuerdos internacionales y las consecuencias en la política de seguridad nacional, pues se ha comprobado que muchos de los ataques que se hacen en contra de la sociedad civil quedan impunes”. Si bien fue en la coyuntura del entonces Presidente Felipe Calderón donde se inició el problema de la militarización esta situación no solamente no ha cambiado, por el contrario, en la actual coyuntura política se ha intensificado.

Al respecto, la Comisión Alemana emitió una serie de recomendaciones en las que se pide que los gobiernos dejen de apoyar a grupos paramilitares, asimismo se debe concluir con el uso y abuso de los militares en las comunidades indígenas, garantizando que cualquier transgresión que cometan en contra de dichos poblados sea investigada y castigada a la mayor brevedad por tribunales civiles e incluso se prohíban los fueros militares.

Por otro lado, encontramos que el Tribunal de los Pueblos ha enfatizado la sobreexplotación de los recursos naturales. Al respecto, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2010), indica:

Durante los últimos años, la jurisprudencia del sistema interamericano de derechos humanos ha contribuido a desarrollar los contenidos mínimos del derecho de propiedad comunal de los pueblos indígenas sobre sus tierras, territorios y recursos naturales, con base en las disposiciones de la Convención Americana y de la Declaración Americana, interpretadas a la luz de las normas del Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo [OIT] [http://cidh.org/countryrep/TierrasIndigenas2009/Cap.I-II.htm\\_ftn15](http://cidh.org/countryrep/TierrasIndigenas2009/Cap.I-II.htm_ftn15), de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, del Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y otras fuentes relevantes.

En otro tenor, la explotación de la minas está siendo un grave problema ya que dicha actividad repercute en la contaminación de los mantos freáticos, el agua de los ríos y el medio ambiente en general.

La minería es una actividad a corto plazo pero con efectos a largo plazo. A nadie puede (debe) caberle duda que cuando se realiza en zonas de bosques constituye un factor de depredación de los mismos. Se calcula que, conjuntamente con la exploración de petróleo, amenaza el 38% de las últimas extensiones de bosques primarios en el mundo (Mondino, 2005: 3).

Las concesiones de las minas en México requieren de su debido análisis en virtud de no solamente los beneficios foráneos al gran capital, sino fundamentalmente por el impacto ambiental que están desarrollando en diversos espacios de la geografía en que se asientan algunos pueblos indígenas de México.

Las empresas mineras de Canadá –que dominan la extracción de oro y plata en el país–, porque éstas sólo aportan al fisco el pago de derechos sobre concesiones, como se establece en el artículo 27 de la ley en la materia. En el primer año de operación esos consorcios pagan 5.70 pesos por el uso de una hectárea; en el tercer y cuarto años de vigencia de la concesión, ocho pesos 52 centavos (Méndez y Garduño, 2003: 7).



## Conclusión

En México se cumple relativamente con lo establecido en el Convenio 169 de la OIT, sin embargo, como sucede en la totalidad de América Latina, la mayoría de los representantes de Estado con población Indígena no respetan los derechos al territorio así como el derecho a poder explotarlo y el derecho a la consulta, derechos que establece el Convenio de referencia.

Asimismo, en el artículo 27 de la Constitución existen contradicciones las cuales se ubican en la fracción IV y VII, que se perfilan en un evidente desacuerdo con el Convenio, señalado.

Concebimos que a futuro el Estado deba enmarcarse con una mayor vocación de realización humana en el caso de los pueblos indígenas, dando pauta a una definición democrática en el manejo de los recursos naturales y siendo un verdadero interlocutor y actor por lo que hace a la debida consulta a los pueblos de referencia

## Bibliografía

*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. 2015. Porrúa.

Comisión Interamericana de los Derechos Humanos. (2009). *Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales sobre sus Tierras Ancestrales y Recursos Naturales. Normas y Jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos*. Organización de Estados Americanos.

Coordinación Alemana por los Derechos Humanos en México. (Deutsche Menschenrechtskoordination Mexiko). (2009). *Violaciones de Derechos Humanos en los estados de Chiapas, Oaxaca y Guerrero del sur de México*. Stuttgart.

Blanco Gómez, Rosana. (2010). “Legislación en materia de derechos lingüísticos y educación indígena en México”, en Beauclair Nicolas y Juan C. Godenzzi, *Boletín de Investigación y Debate. Ética, lenguaje y pueblos indígenas Perspectivas latinoamericanas*. Université de Montréal. Section d'Études hispaniques. Montreal, Canadá.

- Cravioto, Francisco y Aroa de la Fuente. (2011). “Serios retrasos en el respeto al derecho a la consulta en México”, en revista *Punto de Vista*, Núm. 3, México. 2011.
- Gómez Rivera, Magdalena. (1999). “Derecho Indígena y Derecho Nacional” en revista *Universidad de Guadalajara*, México. 1998-1999.
- González Galván, Jorge Alberto. (2002). “El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre los Pueblos Indígenas y la obligación de México con su ratificación”, en Revista Jurídica *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, Núm. 96.
- López Bárcenas, Francisco. (2013). “Pueblos indígenas, marginados de la discusión sobre la reforma energética”, en Revista *Contralínea.mx.*, 30 de octubre 2013. [Fecha de consulta: 20/08/2014].
- Méndez Enrique y Garduño Roberto. (2013). “México paraíso fiscal para las empresas mineras canadienses”, en *La Jornada* 17 de octubre de 2013.
- Organización Internacional del Trabajo. (1989). *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)*.
- Organización de las Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*.
- . (1989). *Artículo 169 de la Organización Internacional del Trabajo*. Ginebra, Suiza: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos. (2013). *Persisten violaciones sistemáticas a los derechos humanos de los pueblos indígenas en México*. Ciudad de México, *Todos los Derechos para Todas y Todos*, Boletín Núm. 20, 2013.



PROCURADURÍA  
AGRARIA

---

ESCENARIOS DEL DERECHO  
INDÍGENA EN MÉXICO  
CARLOS V. URBALEJO GUERRA

## Introducción

Catorce años después de la reforma constitucional en materia indígena, uno de los temas fundamentales que ha propiciado una extraordinaria variedad de análisis es el referido al Derecho Indígena, en donde las diversas posiciones teórico-conceptuales propician una permanente discusión y debate en torno a su origen, desarrollo y vigencia. Por ello es importante reflexionar sobre la fenomenología indígena en un contexto de cambio y transformación al interior mismo de sus comunidades, en donde son los propios autores quienes transforman su organización política.

El encuentro y desencuentro con la sociedad e instituciones públicas, ha propiciado que la población indígena con grados de marginación y pobreza casi crónicos en nuestro país, siga defendiendo su autonomía para aplicar sus normas, procedimientos y sanciones en el ámbito comunal, es decir, aplicar sin restricción alguna su Derecho Indígena.

Considerando la especificidad étnica en México, podemos advertir que el llamado Derecho Indígena de las 68 etnias existentes es diferente, dado que no es lo mismo hablar de los yaquis (Sonora), triquis (Oaxaca) que tsotziles (Chiapas), más aún cuando están ubicadas en más de 34,000 localidades. Razón por la que no se pretende analizar el denominado Derecho Indígena desde una perspectiva “totalizadora” ni mucho menos “homogeneizadora”, trabajos que desafortunadamente proliferan en materia indígena.

## La discusión central

El objetivo es analizar cómo el Derecho Indígena en el país sigue representando un factor disruptivo en las diferentes comunidades indígenas, y confrontando una dualidad jurídica hasta hoy insuficientemente atendida: el Derecho Positivo mexicano y el denominado Derecho Indígena. Esta situación adquiere relevancia si observamos que el Plan Nacional de Desarrollo 2013-

2018 plantea como estrategia “Impulsar la armonización del marco jurídico nacional en materia de derechos indígenas...”.

La compleja realidad indígena sigue presentando un dilema ético y político para la sociedad y el Estado mexicano: ¿Cómo conciliar la vigencia de un orden jurídico nacional con las normas, procedimientos y sanciones derivadas de los usos, costumbres y tradiciones de las comunidades indígenas, que tiene su expresión nítida en el denominado Derecho Indígena?

Con esta interrogante, la construcción epistemológica de los escenarios tiene como fundamento y guía heurística el factor disruptivo que ha provocado la aplicación del Derecho Indígena ante los derechos humanos y sus garantías al interior de sus comunidades. En síntesis, entender porqué los otrora sistemas de organización comunal hoy tendencialmente se están transformando y no están respondiendo a los intereses de sus actores; más aún, cuando la población indígena en México, tiene que gozar de todas las prerrogativas que otorga la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM).

### **¿Qué se entiende por costumbre jurídica?**

Para Pratt, la costumbre es la “Expresión ordenada de la voluntad social que surge natural y espontáneamente del hábito y el uso activo en cuanto manifestaciones del común consentimiento. De aquí su valor como fuente creadora del derecho” (Pratt, 1997: 71).

Por su parte Floresgómez al analizar el proceso de formación del Derecho, considera que:

La costumbre es un uso implantado en una colectividad y considerado por ésta como jurídicamente obligatorio. Las comunidades sociales, en el devenir histórico han observado algunas reglas de manera uniforme y constante por medio de las cuales resolverían situaciones jurídicas. Como elementos de la costumbre encontramos la repetición más o menos ordenada y prolongada de ciertas reglas, es decir, una conducta repetida, así como el hecho de que la agrupación les reconozca cierta obligatoriedad. La costumbre es una forma arcaica de cómo se manifestó el derecho en la sociedad. Las normas jurídicas que tiene su origen en la

costumbre, reciben en su conjunto el nombre de Derecho Consuetudinario (Floresgómez, 2004: 27).

En esa misma línea interpretativa aparece García Maynés observando que la costumbre “Es un uso existente en un grupo social que expresa un sentimiento jurídico de los individuos que componen dicho grupo” (García, 1958: 61). No obstante, ninguno de los autores referidos destaca si la costumbre es producto de la colectividad o de una o varias personas. En este sentido, cuando Floresgómez observa que la costumbre es un uso implantado y considerado jurídicamente obligatorio, es dable investigar su origen. Asimismo, se observa que ningún autor alude el aspecto de la oralidad de dicha costumbre, es decir, su origen, desarrollo, conformación y transmisión.

Es ampliamente aceptado por los tratadistas del derecho que el procedimiento consuetudinario constituye un método de producción jurídica. Precisamente al resultado de este procedimiento normativo de creación se ha denominado costumbre. Independientemente de las diversas definiciones que se ha dado de costumbre y del significado habitual que se le atribuye, pudiéramos afirmar que esta expresión connota el resultado de un procedimiento de creación jurídica ajeno al legislativo o al de precedente judicial. Tal aseveración ha provocado que frecuentemente se identifique al derecho consuetudinario con el derecho no escrito (Orozco, 1993: 35-36).

Con esta idea, el carácter “oral y no escrito” de la costumbre jurídica, en muchas ocasiones implica discrecionalidad en cuanto a su aplicación y sanciones. Y efectivamente cuando se habla del llamado Derecho Consuetudinario indígena, se olvida que muchos de sus principios y costumbres violan los derechos humanos, con el único argumento de que éstos son expresiones de origen occidental y nada tiene que ver con las comunidades indígenas.

A diferencia de Floresgómez que sostiene como elementos de la costumbre la repetición más o menos ordenada y prolongada de ciertas reglas, para Orozco “el que haya una serie de conductas repetidas no es condición suficiente para afirmar la existencia de una costumbre. En todo caso, lo que se puede sostener es que habrá costumbre únicamente cuando las conductas que suelen presentarse (satisfaciendo los criterios de repetición) son interpretadas normativamente” (Orozco, 1993: 40).

No obstante, observamos que en las diferentes comunidades indígenas del país, este procedimiento consuetudinario si bien no crea derecho propiamente dicho, al interior de la comunidad la costumbre no es meramente declarativa, sino una expresión concreta de ciertas normas jurídicas obligatorias. Así, cuando se afirma que las normas jurídicas indígenas son aceptadas y respetadas comunalmente, no se alude al individuo y/o individuos que implanten la norma y su obligatoriedad, más aún cuando no están escritas y son transmitidas, se dice, oralmente de generación en generación.

En ese sentido, “En cuanto al requisito de que la costumbre sea el resultado de un consentimiento general o de la solidaridad entre los miembros de una comunidad, cabe advertir que las investigaciones antropológicas y sociológicas han demostrado que los individuos que realizan las conductas creadoras de una costumbre obedecen a los más diversos móviles, tanto meramente instintivos como psicológicos y, consecuentemente, no hay un consentimiento generalizado por parte de todos los miembros de cierta comunidad” (Orozco, 1993: 43).

Por ello Kant sostiene que “las costumbres mismas están expuestas a todo género de corrupciones”, para lo cual se requiere “una capacidad de juzgar bien contrastada con la experiencia, así como procurar acogida en la voluntad del hombre” (Kant, 2009: 47). En consecuencia, “tradicción conocida como tal deja de ser una base consuetudinaria de la costumbre para convertirse en un fenómeno discursivo expuesto a interrogación” (Giddens, 1998: 58).

### ¿Qué se entiende por Derecho Indígena?

El Derecho Indígena indistintamente se conoce como Derecho Consuetudinario indígena, costumbre jurídica india, normatividad jurídica indígena o derecho tradicional, siendo normas socialmente aceptadas en la comunidad, transmitidas de generación en generación de manera oral, con la característica de que son normas no escritas ni codificadas. En la CPEUM, artículo 2º, apartado A, fracción II, se conocen como sistemas normativos. Es evidente que los sistemas normativos indígenas han existido a lo largo de la historia, no obstante no se puede asegurar categóricamente que son los mismos principios y normas que a través de la oralidad y no escritas, se mantienen inalterados.

El problema actual no radica de manera sustantiva en la impartición de justicia indígena, si se quiere dar esta categoría, sino en la búsqueda de la justicia indígena fuera de la comunidad, es decir, cuando un individuo o familia indígena considera que el sistema normativo comunal viola sus derechos que como mexicano, se quisiera o no reconocer, tiene derecho. Este fenómeno se presenta cuando el indígena rechaza los usos y costumbres comunales por considerarlos injustos y en donde la autoridad indígena es la responsable. Así observamos que tendencialmente hoy existen denuncias de indígenas en contra de su propia autoridad (CDHBC, 2001). Desde luego, la disrupción comunal enfrenta dos órdenes jurídicos distintos: el Derecho Positivo y el Derecho Indígena.

Para algunos autores, las características del Derecho Indígena constituyen obstáculos para una administración de justicia equitativa entre la población indígena y el resto de la nación, dado que “La ley nacional no reconoce costumbre o práctica en contrario, y la ley nacional solo convocará a la costumbre cuando expresamente lo autorice. Este último principio denota con claridad la poca importancia que la ley nacional otorga a la costumbre” (Valdivia, 1994: 29).

Sin embargo, actualmente la CPEUM (artículo 2º, apartado A) reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. Asimismo, podrán acceder plenamente a la jurisdicción del Estado, garantizando en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales. De esta manera, al considerar los sistemas normativos para la solución de los conflictos internos, así como sus costumbres y especificidades culturales, no existen obstáculos para una administración de justicia equitativa entre la población indígena y el resto de la nación.

El problema esencial y aún más grave, es el hecho de observar cómo el propio sujeto indígena cuestiona y rechaza algunos sistemas normativos internos, lo cual implica recurrir a la jurisdicción del Estado, máxime cuando el



quejoso tiene pleno conocimiento de la costumbre indígena. En este sentido, si cualquier indígena cuestiona su propia costumbre, es porque sufren las consecuencias de dichos sistemas. Razón por la cual “sería interesante conocer cómo se han dado, en lo particular, las transformaciones normativas indígenas a través de las diferentes etapas históricas, de tal suerte que se puedan identificar los elementos genuinos y ajenos finalmente readecuados y vueltos a considerar propios o apropiados y conocer mejor el aspecto cultural que determina lo jurídico” (Valdivia, 1994: 34).

Para Kant el análisis de la costumbre implica “Pasar analíticamente del conocimiento común a la determinación del principio supremo del mismo y luego, volver sintéticamente de la comprobación de ese principio y de los orígenes del mismo hasta el conocimiento común, en donde encuentran su uso” (Kant, 2009: 51). Este proceso dialéctico constituye un elemento fundamental para entender a cabalidad las costumbres indígenas en México. Si bien es cierto que pueden existir tantos sistemas como etnias, comunidades y localidades, lo importante es destacar sus contenidos, alcances y limitaciones cuando se plantea la necesidad de precisar la autoridad indígena, las normas y sus procedimientos.

Por mandato constitucional los indios gozan sin distinción de los mismos derechos que todos los mexicanos. En el debate alrededor de los derechos indígenas no se han presentado posiciones para modificar este principio, aunque algunas propuestas tampoco han sido tema de debate, el hecho de que la igualdad constitucional no se alcanza por muchos mexicanos, no se ejerce ni se cumple plenamente. (...), incluyendo derechos humanos y garantías individuales, la segregación económica, social y cultural es evidente (Warman, 2003: 286).

Para algunos investigadores la reforma constitucional en materia indígena puede ser abordada desde varias perspectivas, así con referencia al artículo 2º, apartado A, fracción II constitucional, la posición es que “tales condiciones están de más porque cualquier ciudadano que considere que se violenten sus garantías individuales puede acudir a reclamarlos en vía de amparo, incluyendo a las personas que forman parte de los pueblos y comunidades indígenas y las mujeres” (López, 2002: 25). Es de dudarse que cualquier ciudadano

indígena pueda pagar y promover un amparo en contra de la autoridad indígena, cuando en su gran mayoría viven en la pobreza o pobreza extrema. Pero el hecho tiende a complicarse ya que las normas, procedimientos y sanciones que la autoridad indígena aplica comunalmente, no toman en consideración el marco jurídico estatal o federal.

Es relevante señalar que la dualidad jurídica a la que están expuestas, individual y colectivamente, las comunidades indígenas propician una situación disruptiva en lo económico, político y sociocultural. Como un ejemplo claro y contundente de la necesidad de que el derecho indígena respete los derechos humanos, está el informe sobre expulsiones de San Juan Chamula, Chiapas.

Uno de los temas principales del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas ha sido:

...llamar la atención de las autoridades estatales, federales y de la sociedad civil sobre las violaciones a los derechos humanos que se cometen en el municipio de San Juan Chamula, sin recibir respuesta hasta el momento. (...) tampoco es un fenómeno exclusivo del municipio de Chamula sino que abarca otros municipios de los Altos de Chiapas y de manera más reciente, se han extendido a otros municipios del estado (CDHBC, 2001: 3).

El informe precisa que:

Las autoridades civiles han pretendido circunscribir el conflicto únicamente a la esfera de lo religioso, por ignorancia culpable o por intereses concretos. (...), existen claros motivos políticos y económicos como el poder que controla el comercio en el municipio y también usufructúan la tierra de los expulsados. (...) En muchos casos, los abusos de autoridad de los presidentes municipales les son atribuidos a la decisión de la asamblea comunitaria; con ello se pretende trasladar la responsabilidad a lo colectivo (CDHBC, 2001: 74-75).

El municipio tzotzil Chamula, ha recurrido de manera sistemática al control político-religioso a través del llamado Sistema de Cargos, que más que propiciar la unión ha provocado la división comunal. Pese al:

...Reconocimiento de las graves violaciones a los derechos humanos en el municipio, ninguna de las recomendaciones realizadas por la CNDH ha sido cumplida y ésta no ha dado un seguimiento efectivo a sus propias recomendaciones. Las expulsiones conllevan a una serie de violaciones de los derechos humanos que incluyen golpes, maltratos, detenciones arbitrarias, despojos de tierras, amenazas con violencia, privación de la libertad y abuso de autoridad. En este sentido, se han violado los siguientes derechos y libertades de reunión y asociación, de creencias, de expresión e ideas, de dignidad y derechos, de integridad física, etc. (CDHBC, 2001: 77).

Bajo esta perspectiva, en el debate en torno al derecho indígena no se puede perder de vista que son normas consideradas ajenas al Derecho Positivo mexicano.

En efecto, el Derecho Indígena no debe ser considerado como un sistema aparte del Estado, como otros autores los califican, más aún cuando en cualquier tiempo y forma el indígena, individual o colectivamente, puede hacer valer tanto sus derechos constitucionales y sus derechos humanos ante cualquier autoridad estatal o federal. Lo importante es que tanto “los pueblos indígenas y sus representantes, partiendo de sus sistemas normativos sean capaces de reinventarlos, enriquecerlos, en su caso, redefinirlos considerando referentes legales diferentes” (Sierra, 2004: 313). En este sentido, al considerar la CPEUM que en lo individual o de manera colectiva, las comunidades indígenas podrán “Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado, para lo cual se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución”, habrá que tomar en cuenta las características que dichas costumbres pueden significar, dado que los sistemas normativos indígenas pueden considerar una conducta como ilícita, mientras que la Constitución y las leyes no.

### **Algunas posiciones en torno a los Sistemas Normativos Indígenas**

Para la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI):

Los sistemas normativos de una comunidad se constituye por un conjunto de instituciones, procedimientos y normas que contribuyen a la integración social. Está representado por la práctica de la costumbre jurídica, que integra a las normas consuetudinarias, los usos y tradiciones;

permite la organización social, económica, cultural y la resolución de conflictos internos de sus miembros (CDI, 2007: 9).

En el artículo 2° constitucional se precisa que los pueblos y comunidades indígenas podrán “aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos”, pero no que dichos sistemas permitan la organización social, económica o cultural, es decir, son utilizados para regular y solucionar problemas y no para integrar la organización comunal.

La CDI después de señalar que se deberá reconocer la personalidad jurídica de los pueblos y comunidades indígenas y el ejercicio de su autonomía, precisa que “se deben definir e intensificar los ámbitos de competencia en donde pueden actuar las autoridades tradicionales dentro de su sistema de justicia, para evitar conflictos con las instituciones competentes de promoción, administración e impartición de justicia”. Es de observarse que el ámbito de competencia de la autoridad indígena queda perfectamente definido en la CPEUM y es estrictamente comunal, soslayando que los conflictos se originan cuando el actor indígena recurre a la jurisdicción estatal o federal, cuando considera que la autoridad indígena no respetó sus derechos humanos.

Lo expuesto queda de manifiesto en el artículo 9° del Convenio 169 de la OIT al establecer que: “1. En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros”. En este sentido y considerando el artículo 8° numeral tres del citado convenio, queda claro que los sistemas normativos indígenas deberán respetar tanto las garantías constitucionales y los derechos humanos de la población indígena, y no podrán impedir “a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes”.

Pese a lo anterior, la comisión plantea que:

...para el ejercicio pleno de los derechos indígenas es necesario discutir e incorporar en la legislación por lo menos los temas siguientes: reconocimiento de la existencia jurídica del pueblo o comunidad indígena;

interacción de las autoridades indígenas con las instituciones jurisdiccionales, a partir de la delimitación del ámbito de competencia de los sistemas normativos internos de las comunidades; la transformación de los sistemas de justicia para evitar conflictos con las instituciones de procuración, administración e impartición de justicia, e incentivar la participación política de los representantes de los pueblos e instancias de decisión nacional (CDI, 2007: 36).

Si bien las propuestas tienen que ser ampliamente discutidas, al pretender la transformación de los sistemas de justicia se olvida que los sistemas normativos indígenas no están escritos ni codificados, por ello la dualidad jurídica que enfrentan las comunidades tendrán que observar dicha característica, en este sentido pareciera que tanto la CPEUM y los artículos 8° y 9° del Convenio 169 de la OIT no fueran lo suficientemente claros en la materia.

Por otra parte, para la Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OMAC-ONU-DH) “Por sistemas normativos indígenas se entiende el conjunto de normas, procedimientos, autoridades, principios, sanciones y cosmovisión que utilizan las comunidades y pueblos indígenas para regular su vida interna y para resolver sus conflictos internos” (OMAC-ONU-DH, 2009: 38). En el artículo 2°, apartado A, fracción II, constitucional se precisa que dicho sistema regula y soluciona los conflictos internos, sin embargo, tanto la Comisión como la Oficina del Alto Comisionado consideran que los sistemas normativos rigen la vida comunal, cuando en rigor son los usos y costumbres de carácter cotidiano<sup>1</sup> lo que propicia la organización económica, política y sociocultural, y como consecuencia de ello, cuando algún miembro de la comunidad trasgrede dicha cotidianidad es que la autoridad indígena aplica los sistemas normativos.

Aceptando sin conceder que los sistemas normativos indígenas regulen la vida interna de los pueblos y comunidades indígenas del país, cómo explicar su sistema económico al margen del sistema capitalista hoy globalizado. Sin

---

<sup>1</sup> Al respecto, véase Kosik, K, 1963. “Dialéctica de lo concreto”. Ed. Grijalbo, 1ª ed., México. En donde se precisa que: “La cotidianidad es, ante todo, la organización, día tras día, de la vida individual de los hombres; (...) La cotidianidad no ha de entenderse, por ello en oposición a lo que constituye la norma, (...) En la vida diaria el individuo se crea relaciones sobre la base de su propia existencia, de su propia posibilidad y actividad y, por ello, considera esta realidad como su propio mundo”, pp. 92-93.

embargo, para la oficina del Alto Comisionado “El reconocimiento legal de los sistemas normativos indígenas debe contemplar un mínimo de características que garanticen de manera eficaz el goce, respeto y promoción del derecho de los pueblos y comunidades indígenas para preservar, aplicar y desarrollar sus sistemas normativos” (OMAC-ONU-DH, 2009: 17). A mi parecer, siempre y cuando se observe lo dispuesto en la CPEUM y lo señalado en los artículos 8° y 9° del Convenio 169 de la OIT.

La posición del Alto Comisionado en la materia, es que:

...reconociendo los esfuerzos legislativos realizados en esta materia, se advierte que el conjunto de las normas creadas desde la misma Constitución Federal hasta las leyes estatales reglamentarias, reproducen prácticas encaminadas para que el sistema normativo indígena termine por asimilarse al sistema positivo imperante. De tal suerte que no se puede establecer que en México exista un reconocimiento pleno de los sistemas normativos indígenas. (...). Ya que este sistema, al igual que todo sistema normativo, constituye un cuerpo integral que abarca nombramiento de autoridades, clasificación de faltas o delitos, elaboración de penas, aplicación de sanciones, fuerza coercitiva y aceptación de las mismas eficacia de las normas. Conjunto de elementos no reconocidos en su totalidad en el ámbito legislativo nacional. (OMAC-ONU-DH, 2009: 100).

Salvo que en México los sistemas normativos indígenas no están escritos, ni codificados, clasificados y elaborados. En este punto es importante observar, que “la ciencia jurídica mexicana no cuenta con el instrumental analítico para enfrentar fenómenos sociales como el indigenismo (por ello), resulta de gran dificultad hacerlos compatibles respecto de las normas y valores de los órdenes normativos indígenas” (Cossío, 2003: 19, 37).

Si bien las posiciones vertidas tienen elementos importantes para ser discutidos y analizados, en mi opinión no se trata de asimilar los sistemas normativos indígenas al Derecho Positivo, sino sensibilizar a través del diálogo a las autoridades indígenas de todos aquellos elementos que eventualmente afecten a la población indígena y, por ende, sus derechos humanos. Para lo cual, es conveniente hacer dos consideraciones. Primera, es necesario ubicar las corrientes

teórico-metodológicas para el análisis de la cuestión indígena en México ya sea la Mesoamericana, la Estructural-Funcionalista, o la Marxista, dado que el sistema categorial es muy diferente. Segunda, cualquier análisis sobre las diferentes comunidades del país, no puede sustraerse del mundo occidental y, en consecuencia, de lo que ello ha implicado para la población indígena, razón por la cual cabría preguntar ¿En qué proporción el mundo occidental ha subsumido a la cosmovisión indígena?, asimismo, ¿existe un sistema normativo indígena en materia económica, en materia política y en materia sociocultural?

### Los escenarios

La construcción epistemológica de los escenarios tiene como fundamento y guía heurística, el factor disruptivo que ha provocado la aplicación del Derecho Indígena ante los derechos humanos y sus garantías al interior de las diferentes comunidades indígenas del país. Los escenarios en donde podemos ubicar el Derecho Indígena son el autónomo, de coexistencia y el divergente. Así y antes de abordar cada uno de ellos, es menester precisar algunos elementos importantes de la población indígena en nuestro país.

La CDI establece que la población indígena en México alcanza los 11.1 millones de personas, de los cuales 5.6 millones son mujeres y 5.4 millones son hombres, de esta población 81.7% es bilingüe; 77.9% sabe leer y escribir; 39.8% tiene primaria terminada; 88.2 % ha nacido en la entidad que reside; 6.4 millones de indígenas cuentan con algún tipo de derechohabencia, de los cuales 4.2 millones están afiliados al seguro popular. Los 68 pueblos indígenas del país están ubicados en 849 municipios y contemplan a más de 34 mil localidades, aquí es importante señalar que 5.3 millones de personas presentó un alto y muy alto grado de marginación (CDI, 2011: 28, 410).

El Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018, precisa que:

...según cifras del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) correspondiente a 2010, el 46.2% de la población se encontraba en condiciones de pobreza. (...) Por otra parte, el 10.4% de la población nacional se encuentra en pobreza extrema, (...) Las estadísticas del CONEVAL también muestran que un 40% de los

municipios del país el porcentaje de la población en situación de pobreza es mayor al 75%. Destaca que la mayoría de estos son municipios pequeños, en localidades rurales y con altos porcentajes de población de habla indígena. (..) La discriminación que día a día sufren las mujeres, los 6.7 millones que hablan alguna lengua indígena, han dado lugar a una situación de indefensión, de abandono y de incapacidad para exigir sus derechos, satisfacer sus necesidades o para hacer frente a los problemas cotidianos (PND, 2013: 19-20).

Así, el Plan Nacional de Desarrollo se propone impulsar una política concebida desde la interculturalidad y en donde la diversidad sea motivo de armonía, respeto, igualdad y justicia. La estrategia para impulsar el bienestar de los pueblos y comunidades indígenas, entre otras, es “impulsar la armonización del marco jurídico nacional en materia de derechos indígenas...”<sup>2</sup> (PND, 2013: 21, 64).

### A. Escenario autónomo<sup>3</sup>

Este escenario ha permitido que las diferentes comunidades indígenas puedan dirimir y solucionar los conflictos internos, el cual ha existido a lo largo de su devenir histórico, es decir, no es un tema reciente ni mucho menos agotado. Lo destacable ha sido el nivel de adaptación a cada etapa suscitada en la vida nacional, en donde pese al grado de marginación y pobreza no ha impedido que en la solución de sus conflictos internos apliquen los sistemas normativos.

Como hecho histórico no podemos perder de vista que en el análisis del Derecho Indígena intervienen ciencias como la economía, el derecho, sociología, psicología, filosofía política, ciencia política, antropología y la etnografía, que propician análisis mucho más concretos. Este hecho ha permitido conocer normas, procedimientos, tipos de delitos y sanciones que siguen funcionando

<sup>2</sup> Los estados que aún están en proceso de modificar sus respectivas constituciones son: Aguascalientes, Baja California, Baja California Sur, Coahuila, Colima, Distrito Federal, Guanajuato, Nuevo León, Tamaulipas, Tlaxcala y Zacatecas. Según la CDI, p. 410 y OMAC-ONU-DH, p. 46.

<sup>3</sup> El fundamento de este escenario aparece en la CPEUM en el artículo 2° apartado A, destacando la fracción II; el artículo 1°, 8° y 9° del Convenio 169 de la OIT, y, los artículos 1°, 3°, 4°, 5°, 11, 13, 20, 23, 33, 34, 35 y 46 de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas.



para mantener el orden y la paz comunal a través de la reparación del daño, en donde la autoridad indígena ha jugado un papel fundamental. De igual manera, también se ha observado que muchos delitos indígenas, (como la libertad de conciencia religiosa), aparece como garantía individual y derecho humano en la CPEUM y en las constituciones estatales, no así en el ámbito comunal.

Mientras el sujeto indígena, en lo individual o colectivo, acepte las normas, procedimientos y sanciones no habrá ningún elemento que impida su ejecución. En consecuencia, mientras no exista un rechazo de la propia comunidad indígena, no se podrá aplicar ningún tipo de norma para hacerlo de manera diferente, pese a que todo miembro de la comunidad tiene los mismos derechos y prerrogativas constitucionales que todos los mexicanos. Así cuando la CPEUM establece en el artículo 2º, apartado A, fracción II que en la aplicación de los sistemas normativos se deberán respetar las garantías individuales, los derechos humanos y la dignidad de las mujeres, no se observa que solo dependerá de la autoridad indígena el hacerlo o no, más aún cuando existe reclamo en contrario del indígena infractor.

Ante esta situación es importante considerar que tanto la autoridad como la población indígena, bien no pueden conocer y reconocer lo importante que puede ser el saber cuáles son, en concreto, sus derechos constitucionales para que puedan adaptar su cosmovisión a nuevas realidades. El planteamiento adquiere relevancia cuando algún indígena conoce sus derechos más allá de la comunidad, y que en buena medida la autoridad indígena ejerce fuera de la misma, como se verá en el siguiente escenario.

## **B. Escenario de coexistencia<sup>4</sup>**

Este ha sido el escenario que más discusión, análisis y debate ha generado en el país desde la Independencia, en donde con amplios ejemplos y fundamentos se ha demostrado el alto grado de marginación y pobreza en las que las diferentes

---

<sup>4</sup> El fundamento de este escenario es la CPEUM artículos 1º y 2º apartado A, así como los artículos 2º, 3º, 5º, 6º, 7º, 8º, 9º, 12, 30 y 33 del Convenio 169 de la OIT, y los artículos 1º, 5º, 17, 27, 33, 34, 35, 40 y 46 de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas.

etnias y comunidades indígenas quedaron postradas. Los encuentros y desencuentros con la cosmovisión indígena, propiciaron una profunda desconfianza no solamente con la autoridad, sino también y de manera importante con la ley y sus representantes.

El mundo social es complejo y las relaciones entre culturas diferentes siempre han sido problemáticas, por ello un pluralismo consciente de la historia y crítico del presente no puede plantear una ilusoria e idílica armonía entre culturas, sino un constante proceso de negociación que contribuyan a garantizar la existencia y la reproducción cultural de los grupos y pueblos hasta ahora subordinados (Bartolomé, 2008: 121).

Ahora bien, como hecho histórico las diferentes comunidades indígenas del país han incorporado, en buena medida, elementos del Derecho Positivo en sus sistemas normativos, por ejemplo aspectos agrarios, civiles, de salud, educación etcétera, lo cual no ha significado la desaparición o asimilación de dichos sistemas, sino por el contrario una adaptación a nuevas realidades. “El derecho a la diferencia de los pueblos indígenas tiene todavía, y sin duda tendrá durante mucho tiempo, vastas zonas de incertidumbre en cuanto a sus características y a la determinación de su titular. Y lo mismo se puede decir en cuanto a su contenido” (Rouland, Caps, Poumarade, 1999: 376).

Así, la coexistencia del Derecho Indígena con el Derecho Positivo, tiene como elemento central el desconocimiento mutuo de sus alcances y limitaciones. Desde 1990, cuando México aprobó el Convenio 169 de la OIT, quedó de manifiesto lo dispuesto en el Artículo 8° y de manera diáfana el artículo 9°, así como lo dispuesto en los artículos 34 y 35 de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas desde 2007. De ahí que, cuando la CPEUM dispone que en la aplicación de los sistemas normativos se respeten las garantías individuales, los derechos humanos y la dignidad de las mujeres, no aparece como un hecho arbitrario de asimilación, sino como fundamento en el citado convenio y declaración.

Es de vital importancia observar lo dispuesto en el artículo 30° del Convenio 169 de la OIT: “1. Los gobiernos deberán adoptar medidas acordes a las tradiciones y culturas de los pueblos interesados, a fin de darles a conocer sus

derechos y obligaciones...”, por ello cabría preguntar si el Estado mexicano ha adoptado estrategias para dar a conocer, por lo menos, las garantías individuales a las diferentes comunidades indígenas del país, es decir, que tanto en lo individual como en lo colectivo la población indígena está informada de sus derechos y no solamente de los establecidos en la Constitución, sino también de los acuerdos y convenios internacionales suscritos por México, sobre todo cuando la CDI asegura que 77.9% de la población indígena sabe leer y escribir.

Con esta perspectiva y conocimiento de causa, la autoridad indígena podrá incorporar, como lo ha hecho hasta la fecha, elementos del Derecho Positivo a los sistemas normativos. Por su parte, la autoridad municipal, estatal o federal deberá observar las características y especificidades del Derecho Indígena a la hora de aplicar la norma en la materia que se trate. Este señalamiento adquiere importancia ya que en muchas comunidades existen sanciones que en el Derecho Positivo no lo son, incluso sanciones previstas en el mismo que en las comunidades indígenas no son consideradas como tales.

### **C. Escenario divergente**

Con fundamento en lo dispuesto en los artículos 1º, 2º apartado A, fracciones II y VIII de la CPEUM, así como de los artículos 5º, 8º, 9º y 30 del Convenio 169 de la OIT, y los artículos 1º, 40 y 46 de la Declaración sobre los Derechos Indígenas, todo indígena en lo individual como en lo colectivo, tiene los mismos derechos y obligaciones que todos los mexicanos.

El problema central que se presenta en este escenario, se origina cuando algún miembro de la comunidad recurre a la jurisdicción del Estado para hacer valer sus garantías individuales y derechos humanos constitucionalmente reconocidos, al considerar que han sido violentados por la autoridad indígena comunal. En este sentido, la decisión del sujeto indígena adquiere una dimensión disruptiva, toda vez que enfrenta los sistemas normativos indígenas con el Derecho Positivo y, en consecuencia, la norma no escrita ni codificada con la norma establecida constitucionalmente.

En diferentes espacios hemos sostenido que las diferentes comunidades indígenas del país, tomarán del llamado mundo occidental todo aquello que sea consustancial para su organización económica, política y sociocultural. Para Touraine lo esencial, para combinar la igualdad y la diversidad, requiere en definitiva de la libertad del sujeto toda vez que las culturas aisladas propician la división social y el autoritarismo, razón por la cual no podemos hablar de culturas totalmente autónomas (Touraine, 1999: 165, 181).

Nadie puede negar que los derechos surgidos de los sistemas jurídicos autóctonos no armonizan de manera espontánea, ni integral, con las constituciones modernas..., es preciso aceptar que cuando las culturas tienen que coexistir o que interpretarse, solamente pueden poseer una autonomía relativa, y que, por ende, se impone una jerarquía de las normas para zanjar los conflictos siempre posibles entre normas contradictorias (Rouland, Caps, Poumarade, 1999: 379).

En síntesis, a través de los escenarios podemos advertir las perspectivas del Derecho Indígena en nuestro país, así y luego de reconocer que muchos casos aún no están reconocidos en las legislaciones estatales, así como la competencia de la autoridad indígena y del fuero común, la Suprema Corte de Justicia de la Nación considera que:

Al llegar a los tribunales federales, estos tendrán que pronunciarse sobre la legalidad de la actuación de las autoridades indígenas... (Verificando) que el sistema cumpla con los mínimos de respeto a los principios generales de la Constitución y a los derechos humanos, teniendo en estos casos relevancia fundamental el principio *pro persona*, consagrado en el artículo 1° de la CPEUM (SCJN; 2013: 14).

Los usos y costumbres indígenas, léase la cotidianidad, no deben confundirse con el Derecho Indígena, dado que “la cotidianidad se hace problemática y se manifiesta como tal, si es alterada” (Smith, 2009: 173), lugar en donde a través de las normas, procedimientos y sanciones hace su aparición la autoridad indígena. No obstante, la idea de justicia de la autoridad indígena difiere en muchos casos de la autoridad municipal, estatal o federal, es decir, conductas comunales que son sancionadas y que en la legislación positiva no lo son. Este punto es el que ha originado infinidad de discusiones y debates, ya que se

considera como asimilación del Derecho Indígena al Derecho Positivo, por ello, es de vital importancia precisar no solamente el ámbito de competencia de la autoridad indígena, sino hacer patente la necesidad de que la misma considere las garantías individuales y los derechos humanos de la población comunal.

“La idea básica de derechos humanos es considerada por muchos críticos como carente por completo de fundamento razonado, (pese a ello), los derechos humanos pueden tener influencia sin depender necesariamente de la legislación coercitiva” (Sen, 2010: 384, 397). Sin embargo, y pese a lo anterior, las diferentes posiciones en torno al Derecho Indígena y los derechos humanos, ha propiciado seguir señalando que estos últimos al ser de origen occidental y no tener referente indígena, las diferentes comunidades del país no están obligadas a observarlos en la aplicación de su derecho comunitario. De ahí que la justicia indígena debe ser considerada como cosa juzgada, dado que una vez reconocido el Derecho Indígena, no debe estar condicionada por otra norma o autoridad.

“En las sociedades en que se imponen las formas de organización económica, social y administrativa que integran individuos y grupos culturales diferentes, ya no puede observarse culturas tan autónomas como las que estudian los Etnólogos” (Touraine, 1999: 181). “De hecho, ninguna sociedad nativa de América Latina puede ser entendida al margen de su articulación con el orden colonial en un primer momento y con los Estados-nación a partir del siglo XIX” (Bartolomé, 2008: 29).

## Conclusiones

Es evidente que el Derecho Indígena seguirá operando en las diferentes comunidades indígenas del país, en donde la coexistencia con el mundo no indígena implicará superar procesos de asimilación y subordinación al Derecho Positivo. De los diferentes análisis y posiciones vertidas en la materia, podemos advertir que siguen soslayando el derecho que como mexicanos tiene, individual y colectivamente, la población indígena.

Los encuentros y desencuentros de las comunidades indígenas con la sociedad, autoridades y normas estatales y federales, tendencialmente ha propiciado un acercamiento de la autoridad indígena con la autoridad municipal, estatal o federal, es decir, la coexistencia a través del diálogo, sensibilización y respeto empieza a fructificar en defensa de la población indígena. Establecido el ámbito de competencia de la autoridad indígena, no se podrá olvidar que existen derechos indígenas más allá de los estrictamente comunales, o sea, los constitucionales: lo contrario supondría asumir una posición excluyente y racista.

Advertimos que en México el problema no es estrictamente la igualdad ante la ley, sino el acceso a la misma de millones de indígenas pobres y marginados en busca de justicia, en este sentido, las perspectivas no son muy promisorias cuando la autoridad indígena desconoce los derechos de la población más allá de la comunidad.

El problema estructural desde el proceso de Independencia y hasta la fecha, ha sido la exclusión de las diferentes etnias del país en las decisiones nacionales en lo general y de lo indígena en particular. El embrión que este hecho ocasionó es consecuencia directa de dicha posición, así como se pretende convencer a la población indígena de que ahora sí el Estado y sus instituciones atenderán sus demandas, que dicho sea de paso, se manifestaron a lo largo del siglo xx. El hecho de que la democracia sea el gobierno de las mayorías, no implica que las minorías queden en estado de indefensión, máxime cuando estas últimas tienen los mismos derechos y obligaciones que los primeros.

En los análisis, discusiones y debates en torno al Derecho Indígena se deberán considerar, se quiera o no, los derechos humanos reconocidos constitucionalmente a todos los mexicanos. Bajo esta perspectiva ninguna autoridad federal, estatal o municipal podrá convalidar las violaciones a estos derechos, por parte de la autoridad indígena comunal. Lo contrario supondría la inobservancia de la norma nacional e internacional en la materia, por parte de la autoridad responsable de su aplicación. Este es el tema y debate, no posiciones ideológicas y dogmáticas en desdén de los derechos humanos de los sujetos indígenas: ¿El derecho indígena debería estar por encima de la Constitución Federal y los acuerdos nacionales e internacionales reconocidos en materia de derechos humanos?

Si el desconocimiento de la Ley no exime de responsabilidad, también lo es el hecho que su desconocimiento inhibe el ejercicio pleno de la igualdad ante la ley y, en consecuencia, el acceso al que todo indígena tiene derecho.

### **Bibliografía citada**

- Bartolomé, M.A. (2008). *Procesos Interculturales: Antropología Política del Pluralismo Cultural en América Latina*. Ed. Siglo XXI, 2ª edición, México.
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, A.C. (2001). *Expulsiones y derechos humanos en San Juan Chamula*, Informe.
- Cossío, D.J.R. (2003). *Los Problemas del Derecho Indígena en México*. Ed. CNDH, 1ª reimpresión de la primera edición, México.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. (2011). *Acciones de Gobierno para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas*. CDI, Informe, México.
- . (2007). *La vigencia de los derechos indígenas en México*. CDI, México.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.
- Convenio 169 de la OIT, ONU.
- Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU.
- Floresgómez, G., G. (2004). *Introducción al Estudio del Derecho y Derecho Civil*. Ed. Porrúa, décima edición, México.
- García M., E. (1958). *Introducción al Estudio del Derecho*. Ed. Porrúa, 8ª edición, México.
- Giddens, A. (1998). *La constitución de la sociedad*. Ed. Amorrourtu, 1ª reimpresión, Buenos Aires, Argentina.
- Kant, I. (2009). *Fundamentación de la metafísica de la costumbre*. Ed. Espasa Calpe, vigésima edición, España.
- Kosik, K. (1963). *Dialéctica de lo concreto*. Ed. Grijalbo, 1ª edición, México.

- Oficina en México del Alto Comisionado de los Derechos Humanos. (2009). *El reconocimiento legal y vigencia de los sistemas normativos indígenas en México*. OMAC-ONU-DH, México.
- Orozco, H. J. J. (1993). *El Derecho Constitucional Consuetudinario*. IJ-UNAM, 1ª reimpresión, México.
- Poder Ejecutivo (2013). *Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018*. México.
- Pratt, F. M. (1997). *Diccionario de Sociología*. Ed. FCE, 2ª edición, México.
- Rouland, Pierre-Caps, Poumarade. (1999). *Derecho de minorías y de pueblos autóctonos*. Ed. Siglo XXI, 1ª edición, México.
- Sen, A. (2010). *La idea de justicia*. Ed. Taurus, 1ª edición, México.
- Smith, A. (2009). *La teoría de los sentimientos morales*. Ed. Alianza, 1ª reimpresión, Madrid, España.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2013). *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas*. SCJN, México.
- Touraine, A. (1999). *¿Podremos vivir juntos?* Ed. FCE, 4ª reimpresión, México.
- Valdivia, D., T. (1994). *Usos y costumbres de la población indígena en México*. INI, 1ª edición, México.
- Espinoza Saucedo, Guadalupe et al. (2002). *Los derechos indígenas y la reforma constitucional en México*, COAAC, Ce-Acatl, ed. Casa Vieja, Redes, Serie Derechos Indígenas 1, México.
- Hernández, Rosalva Aída; Paz, Sarela y María Teresa Sierra (coords.). (2004). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*. H. Cámara de Diputados LIX Legislatura, CIESAS. Ed. Porrúa, 1ª edición, México.
- Warman A. (2003). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. Ed. FCE, 1ª edición México.





PROCURADURÍA  
AGRARIA

---

## II. DERECHO DE CONSULTA, RESISTENCIAS Y DEFENSA DE LOS BIENES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

MARGINACIÓN INDÍGENA, SISTEMAS NORMATIVOS Y RECURSOS NATURALES

FRANCIS MESTRIES BENQUET

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD AZCAPOTZALCO

Este artículo indaga algunas de las causas del rezago y marginación de las comunidades indígenas que derivan de prácticas discriminatorias añejas de los ayuntamientos mestizos de la cabecera municipal. Así mismo, en él se analizan las formas de organización social comunitaria, de ejercicio de la autoridad y de gestión de sus recursos naturales, para notar la vigencia de los sistemas normativos, y de su eficacia para salvaguardar los recursos naturales comunitarios y explotarlos para el bien común de los lugareños. Al final se discuten las posibilidades de que las comunidades logren mayor autonomía política y económica separándose de la cabecera y creando su propio municipio.

### Introducción

Los 64 pueblos indígenas viven la situación paradójica de asentarse en territorios ricos en recursos naturales y en biodiversidad y de padecer los mayores niveles de marginación social y pobreza extrema, según el Consejo Nacional de Población (CONAPO). En efecto, ocupan 45% de la superficie arbolada, la mayoría de las Áreas Naturales Protegidas (Leyva, 2005), las principales cabezas de cuenca hidrológicas, así como muchas áreas con reservas valiosas de recursos minerales y energéticos. Pero no solo ocupan sino que también han logrado preservar los ecosistemas al practicar técnicas agrícolas que no arrasan con la cobertura vegetal y cultivan la diversidad agrológica como en la milpa. Se han ubicado así regiones bioetnoculturales que combinan la diversidad cultural y la biodiversidad, a partir de los territorios indígenas (municipios con más de 40% de población originaria) y de las cuencas hidrológicas (Boege, 2008).

Sin embargo, las zonas indígenas carecen de suficiente cobertura de servicios básicos: 75% de los indígenas no son derechohabientes de sistemas de salud, una cuarta parte de la Población Económicamente Activa (PEA) indígena no recibe ingresos y otra cuarta parte percibe menos de un salario mínimo (Leyva, 2005), consecuencia de su bajo nivel educativo y tecnológico, de su explotación desmedida y de la opresión a causa de un racismo soterrado. En consecuencia, 30 lenguas de 52 están en peligro de extinción debido a la migración laboral de los hablantes por falta de empleos en su región de origen (*La Jornada*, 22 febrero de 2009). Además, se les restringen sus derechos civiles y políticos de ciudadanos, pues 80% de los procesados indígenas por la justicia no contaron con traductores durante su juicio (lo que explica que un alto porcentaje de ellos terminen en las cárceles), y solamente hay 3.5% de diputados autóctonos en los Congresos. Según un sondeo de opinión, los encuestados denuncian que la principal causa de su situación es la discriminación, seguida de la pobreza y la falta de apoyos del gobierno.

Las riquezas que encierran sus territorios han sido explotadas por otros actores (el Estado, las firmas mineras, silvícolas y turísticas, etcétera) sin que hayan podido beneficiarse de ellas, porque se les ha prohibido o condicionado su explotación por falta de capital o por reglamentación ambiental, porque han sido estigmatizados como “gente de costumbre” y no de “razón”, incapaces de desarrollarse como pueblos dotados de racionalidad instrumental y empresarial.

La presencia de dos civilizaciones distintas (la del colonizador y la del colonizado) implica dos proyectos diferentes que descansan en formas distintas de concebir el mundo, la naturaleza, la sociedad y el hombre, que postulan diferentes jerarquías de valores, que no tienen las mismas aspiraciones ni entienden de la misma manera lo que significa la realización plena del ser humano, son proyectos que expresan dos sentidos de trascendencia únicos y por lo tanto diferentes. Por todo ello, los proyectos de unificación cultural nunca han propuesto la unidad a partir de la creación de una nueva civilización que sea síntesis de las anteriores, sino a partir de la eliminación de una de las existentes (la mesoamericana, por supuesto) y la generalización de la otra (Bonfil, 1989: 102).

Sumada a esto, por lo demás, las tierras de cultivo que les dotó la reforma agraria son minifundios de mala calidad (de temporal), estos espacios se distribuyen en 29% de ejidos que detentan 51.3% de la superficie de las tierras indígenas, 21.4 % de propiedad privada que poseen 33.5% de la superficie, y 28.8% de tierras comunales que controlan solamente 15.2% de esta, con lo que la propiedad comunal no es sinónima de forma de tenencia indígena, la propiedad privada está muy difundida pues casi 400,000 campesinos indígenas son propietarios de parcelas privadas, en particular en las sierras de Puebla, de Hidalgo, la mazateca en Oaxaca y la de Zongolica en Veracruz ( Leyva, 2005). Las altas tasas de fecundidad y natalidad han atomizado aún más la tierra parcelada de cultivo por el mecanismo de la herencia, lo que aunado a la falta de apoyos institucionales y de tecnologías modernas a su agricultura, provoca los conflictos políticos, sociales y religiosos que agitan las comunidades (Leyva, 2005).

El objetivo de esta investigación es detectar en un municipio con fuerte presencia indígena nahua, Acaxochitlán, Hidalgo, algunas de las causas del rezago y marginación de las comunidades que derivan de prácticas discriminatorias añejas por parte de los ayuntamientos mestizos de la cabecera. Así mismo, se analizan las formas de organización social comunitaria, de ejercicio de la autoridad y de gestión de sus recursos naturales para percatarnos del grado de vigencia de los valores, normas y conductas de la “comunalidad”, y de su eficacia para salvaguardar los recursos naturales comunitarios y explotarlos para el bien común de los lugareños. Por ende, se abordan las acciones colectivas de corte político que buscan separar las comunidades de la cabecera para crear su propio municipio indígena, primer paso de libertad en el camino de la autonomía.

### **Acaxochitlán, datos sociodemográficos, económicos y físicos**

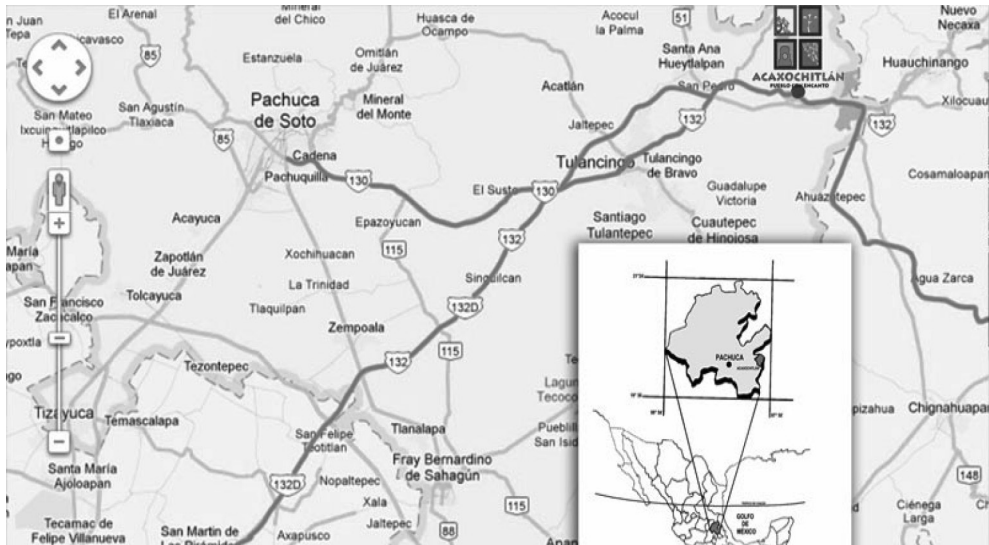
Este municipio es parte del estado de Hidalgo, que tiene 2,476,511 habitantes, de los cuales 15% son indígenas (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, INEGI), y padece fuertes desigualdades económicas y sociales regionales, que se manifiestan en niveles altos de marginación en sus regiones indígenas:

Huasteca, Sierra Alta, Sierra Tepehua, Sierra Gorda, Sierra Nahua, donde se ubica Acaxochitlán y Valle del Mezquital norte. En consecuencia, tiene altas tasas de migración interna e internacional y una tasa de crecimiento demográfico social negativa (CONAPO, 2004). Es uno de los estados emergentes de la migración internacional por su alto grado de marginación.

Acaxochitlán (lugar de la flor de carrizo en náhuatl) se encuentra en la Sierra Madre oriental y en el eje neovolcánico transversal, a 2,260 msnm, colindante con el estado de Puebla y con el municipio de Tulancingo, Hidalgo. Es una región montañosa atravesada por múltiples ríos y tres lagunas, regada por abundantes lluvias y con un clima templado húmedo, por lo que disfruta de abundantes bosques (templado subhúmedo y mesófilo de montaña) de pinos, oyamel, encino, eucalipto, ocote, uña de gato y cedro rojo, de frutales, hongos, flores y plantas medicinales. El 40.88% de su superficie es de bosque, pero el uso principal del suelo es agrícola (Instituto Nacional para el Federalismo y Desarrollo Municipal, INAFED, 2005), aunque también florece la ganadería de ovinos. Forma parte del Área Natural Protegida (ANP) “Cuenca Hidrográfica del Río Necaxa.”

La población total es de 40,583 habitantes diseminados en 33 localidades, de los cuales 52% son indígenas (21,387 personas), aunque solamente 13,308 personas (32%) son hablantes de lengua indígena (32%) (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI, 2010), mayoritariamente nahuas y una minoría otomí. Su grado de marginación es alto, en particular en 12 comunidades indígenas con 21.82% de la población donde es muy alto. En nueve de ellas el nivel de marginalidad de la vivienda es muy alto, ya que su construcción es de adobe y petatillo; la población indígena cuenta con 41% de las viviendas sin agua entubada y 36% sin drenaje; 32.6% de la población indígena es analfabeta, pero el porcentaje sube a 41.2% en las mujeres (CDI, 2010), tampoco cuentan con servicios de transporte, situación que se debe a la complicada geografía del terreno donde habitan. Además persiste desigualdad jurídica, social y de género (Plan Municipal de Desarrollo 2009-2012).

Lo inaudito es que tres comunidades indígenas superan o casi igualan en población a la cabecera municipal: Santiago Tepepa (4,281 habitantes), Los Reyes (3,493) y Santa Ana Tzacuala (3,203), frente a Acaxochitlán que tiene 3,554 habitantes, pero no tienen peso político en la estructura de poder local.



Ubicación del área de estudio.

El municipio cuenta con diez clínicas públicas, ninguna especializada, y son insuficientes para las necesidades de la población, al igual que sus sistemas de drenaje pues únicamente cubren cinco localidades, aunque cuenta con redes de agua potable en 27 localidades. Solamente tiene 27.5 km de carreteras y sus caminos son en su mayoría rurales. La mayor parte de la población (76%) está alfabetizada gracias a su infraestructura educativa de nivel preescolar, primaria y secundaria, aunque casi 70% solo cuenta con educación básica incompleta, y en menor medida a sus tele-bachilleratos, nivel que sufre de deserción escolar; hay algunas escuelas primarias bilingües (Programa Microrregiones, SEDESOL, 2012).

Los habitantes se dedican principalmente al sector terciario (44%), fundamentalmente al comercio, luego al sector primario (agricultura y ganadería) con 30%, y al secundario (26%). Cultivan maíz, frijol, cebada y frutales como manzanos y ciruelos; crían ganado bovino lechero y ovejas, y pescan en pequeña escala en las lagunas. Algunos aserraderos privados aprovechan el cedro rojo, pino, oyamel y encino. Hay también industrias rurales como una fábrica de sidra, manufactura de escobas, de tejidos de lana y alfarería.

La población indígena se dedica 40% al comercio foráneo informal y 25% a actividades agropecuarias. Son las mujeres las que se encargan cada vez más de la milpa y de la cría de ovejas. La pérdida de autosuficiencia alimentaria de la economía campesina milpera, a raíz del agotamiento de las superficies de cultivo y de la fertilidad de la tierra, así como del bosque como fuente de madera, ha orillado a los hombres a buscar otras estrategias de reproducción social como el comercio ambulante de flores, frutas, semillas, verduras, etcétera, vieja tradición de los pueblos de esta región que fue y es corredor comercial clave entre el Altiplano y el Golfo desde los tiempos prehispánicos. Si bien esta actividad obliga a migrar cada vez más lejos y por más tiempo para comprar productos y buscar mercados, siempre precarios, y aunque la mayoría carece de locales fijos, los comerciantes indígenas del municipio han logrado abrirse nichos especializados de mercado (Báez *et al.*, 2014), por la habilidad en arreglar sus mercancías.

Se realizaron entrevistas a delegados (autoridades) y a grupos focales de comuneros en ocho comunidades indígenas del municipio: Santa Ana Tzacuala, Chimalapa, Toxtla, Santa Catarina, Montemar, Tejocotal, La Mesa, y en Acaxochitlán, en ocasión de tres visitas de tres días en 2013 y 2014.

### **Recursos naturales: una riqueza desaprovechada y saqueada**

En la región existen abundantes recursos hídricos y boscosos que forman parte de la cuenca del Necaxa, río que ha servido para la producción de hidroelectricidad mediante la creación de presas y plantas generadoras por parte de compañías extranjeras, y posteriormente, de la Compañía de Luz y Fuerza del Centro en 1962, liquidada en 2009 y absorbida por la Comisión Federal de Electricidad (CFE). Por su carácter de cabeza de cuenca estratégica y reserva de recursos forestales, ha sido considerada un ANP: Acaxochitlan forma parte de un polígono de la Cuenca Hidrográfica del Río Necaxa, declarada ANP en 1938, con una superficie de 39,575 hectáreas ubicadas principalmente en Puebla, y de un corredor biológico de alta biodiversidad, con 480 especies de fauna, 800 especies de flora y 119 tipos de árboles vasculares, orquídeas y helechos (*Reforma*, 5 febrero de 2012).

La Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente dispone que en estas áreas solamente se podrán realizar actividades relacionadas con la

preservación, protección y aprovechamiento sustentable de los recursos naturales, así como de investigación, recreación, turismo y educación ecológica (Art. 47 bis), lo que restringe considerablemente las actividades productivas tradicionales de las comunidades: agricultura, ganadería, forestería y artesanías de madera. Sin embargo, en el capítulo III, fracción IV del Art. 76, se afirma que se tomará en cuenta para la política de protección de la flora y fauna el conocimiento biológico tradicional y la participación de las comunidades, así como de los pueblos indígenas en la elaboración de programas de biodiversidad en las áreas que habitan, lo que es más una declaración de buenas intenciones que un criterio de política. La inviabilidad del perímetro original del ANP, es reconocida por un estudio de la propia Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), dado el fenómeno de urbanización de las comunidades que ha provocado que 47% de la superficie ya no sea forestal, por lo que propone rediseñarlo quitándole 161 ha ocupadas por Acaxochitlán y las comunidades de Tepepa y Los Reyes; en la nueva demarcación que será parte de la revisión del estatuto de las ANP en 2015, estará prohibido intervenir los cuerpos de agua, verter contaminantes, cambiar el uso del suelo, fundar nuevos centros de población y efectuar aprovechamientos forestales sin reforestar (CONANP, 2013).

Por otro lado, en la Ley de Desarrollo Forestal Sustentable del estado de Hidalgo, se declara que los “recursos forestales cuya propiedad corresponda a los pueblos y comunidades indígenas, se observará lo dispuesto en el artículo 2° de la Constitución”, que establece que los pueblos indígenas tienen derecho a:

Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta constitución, así como a los derechos adquiridos por terceros o integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que ocupan y habitan las comunidades, salvo aquellos que ocupan las áreas estratégicas (Cap. VI).

Y la Ley de Derechos y Cultura Indígenas del estado de Hidalgo:

Todos los pueblos pueden disponer de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica



basada en el principio de beneficio recíproco (Art. 9º). En ningún caso se podrá privar a un pueblo de sus propios medios de subsistencia.

Así pues, aparentemente hay contradicción entre las leyes de defensa del medio ambiente y de derechos de los pueblos indígenas, pero como predomina la propiedad privada en los bosques de Acaxochitlán, su explotación está sujeta a las leyes de desarrollo forestal federal y estatal que obligan a pedir autorización para su aprovechamiento ante la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR), presentar un plan de manejo forestal elaborado por un técnico oneroso y respetar su plan de corte, reforestar, conservar y restaurar los suelos, ejecutar trabajos para prevenir y combatir incendios forestales y presentar informes periódicos. Por si fueran pocos estos trámites engorrosos y costosos, en las ANP se requiere presentar una manifestación de impacto ambiental ante la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) que puede o no aprobarla. Por otro lado, la Ley Forestal estatal pregona que:

...los municipios deben denunciar las infracciones o delitos en materia forestal, apoyar el establecimiento de viveros, fomentar la organización de dueños y poseedores de terrenos forestales, participar en acciones de prevención y combate de incendios forestales, promover programas de educación, capacitación, investigación forestal.

La Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural estatal debe:

...promover incentivos económicos en materia forestal, coordinar con las autoridades federales y municipales la orientación y asesoramiento de programas y acciones que coadyuven a ejidatarios, comuneros y pequeños propietarios, comunidades indígenas junto a otros productores forestales, en la conservación y mejoramiento de su lugar de residencia para preservar la integridad de sus tierras, promoviendo el desarrollo sustentable de las mismas, y asesorarlos para que puedan organizarse para la producción y aprovechamientos forestales, en los términos previstos por esta ley y de acuerdo a sus usos y costumbres.

Estos preceptos no se cumplen y dejan a los propietarios indígenas entre la espada de una legislación ambiental conservacionista y represiva y la pared del

abandono oficial, la ociosidad de sus bosques o su explotación irracional, o el robo de su madera con el contubernio de la policía local.

### **Comunidad, territorio y sistemas normativos**

Entre los indígenas, comunidad, tierras o territorio, cultura e identidad están estrechamente ligados. La comunidad, heredera de la república de indios de la Colonia, tiene varias funciones independientes: la de protección legal contra despojos de terceros, la de posesión de tierras, en particular las de carácter comunal e indiviso, con derecho de uso y usufructo a la persona moral que es la comunidad y a las familias de comuneros, la de administración de un territorio para asegurar la paz pública y la gestión de las necesidades comunes, función más importante y permanente hasta hoy, y la función de definición del grupo local, que consiste en determinar quién pertenece a ella y quién no, en gobernar y en gravar a los ciudadanos, así como la de representar a los habitantes ante otras comunidades y las autoridades superiores (Chamoux, 1996: 237).

Para tener acceso a la tierra hay que ser miembro de la comunidad, y para ser ciudadano de esta colectividad hay que ser jefe de familia y poseedor de una parcela y usufructuario de los terrenos comunales. Pero más que el trabajo agrícola y la tierra, que ya no son ni con mucho la única base de reproducción de la familia, el requisito central para ser comunero es participar en el trabajo colectivo para obras en beneficio de todos, la cooperación entre familias y vecinos en algunas labores como la cosecha o la construcción de casas, bajo reglas estrictas de reciprocidad, y en el sistema de cargos cívicos y religiosos, de jerarquía paralela o cruzada:

Lo que realmente la caracteriza (a la comunidad) es la intensa participación colectiva en los asuntos políticos y religiosos locales. La filiación comunitaria de las personas pasa por complejos sistemas de intercambios recíprocos, tanto parentales como de circulación de bienes, de ayudas mutuas o trabajos solidarios compartidos. La Fiesta, el tradicional ritual dionisiaco comunal, puede ser entendida como la institución exponencial de las relaciones comunitarias (Bartolomé, 2006: 136-137).

En el mismo tenor, Dehouve afirma que:

El trabajo colectivo organiza la vida de los indígenas. Es un conjunto de principios organizadores que forma un sustrato colectivo, expresado en la práctica para todas las actividades de la colectividad (...) Un lugar (comunidad) recibe un nombre si es asentamiento de un grupo de cooperación entre cuyos miembros circula el trabajo (...) La permanencia del nombre de comunidad depende solamente de la capacidad de cooperación de mantener sus relaciones de trabajo (Dehouve, 2001: 282).

Las comunidades controlan un territorio que no se reduce a sus tierras en propiedad privada, ejidal o comunal, sino que remite al espacio habitado, trabajado y transitado tradicionalmente por los comuneros, y a un imaginario colectivo cargado de elevados valores simbólicos: es el “espacio geográfico ocupado por los pueblos indígenas con actividad de largo aliento de convivencia, de uso y transformación de los paisajes, modelados por la cultura de origen, transformados entre otros por la Colonia y los procesos agrarios contemporáneos” (Boege, 2008). Es condición y sustrato de la identidad comunitaria:

La territorialidad es un importante organizador de la vida social, pues al tiempo que permite articular la frontera entre individuo (territorio de la privacidad) y la colectividad (territorio público), contribuye a afianzar la identidad colectiva, la cual se construye en relación con el medio. En Las sociedades indígenas el vínculo entre la identidad étnica y la territorialidad es estrecho y vivencial, y la identificación con el territorio propio puede ser la base de la formación de modalidades identitarias ecológicas, étnicas e interétnicas (Barabás, 2004).

En consecuencia, la comunidad pretende ejercer (y ejerce a menudo) una soberanía de hecho sobre su territorio, aunque no esté reconocido por la jurisdicción municipal, estatal ni por la Ley Federal de Derechos y Cultura Indígena.

La comunidad indígena se rige por un conjunto de sistemas normativos locales que aseguran la paz social, la creación de obras públicas y definen a sus integrantes. Pero también son señas de identidad: “los usos son parte de la cultura y la idiosincrasia de todas las sociedades, y en las sociedades pequeñas como los pueblos étnicos, son síntesis de convivencia cotidiana y permanente que los distingue y los identifica” (Chacón, 2009: 121). Más que usos

y costumbres, son instituciones de un auténtico Derecho Indígena que delimitan las garantías y deberes de la ciudadanía comunitaria. Son:

Parte fundamental de la estructura social, y puede entenderse como el conjunto de preceptos, estipulaciones y regulaciones sustentadas en representaciones y valores colectivos, que son de reconocimiento y aceptación mayoritarios, aplicados para regular el desempeño en la vida social y sancionar a los que atentan, ya sea por su incumplimiento o transgresión, contra la reproducción de la estructura. En el ámbito político se manifiesta en el escalafón de cargos político-religiosos y en la asamblea de comuneros; en el ámbito del trabajo colectivo se refleja en el servicio a los diferentes tequios, y en el ámbito de la religión, en los rituales relacionados con el ciclo vital y la naturaleza, así como en las mayordomías vinculadas con la iglesia (Barabás, 2013: 71-72).

Las instituciones torales de la organización social indígena son la Asamblea comunal, instancia suprema de toma de decisiones, el territorio, que no hay que confundir con las tierras propiedad de los miembros y abarca la integralidad del hábitat, del terruño de los comuneros, el poder político comunal, que implica igualdad de derechos y obligaciones a ocupar un cargo político, salvo para las mujeres, y requiere una fuerte inversión de excedente económico, el trabajo colectivo que se basa en la igualdad de derechos para decidirlo y de obligaciones para cumplirlo, y la fiesta comunal que implica inversión de excedentes por parte de mayordomos y autoridades civiles, y sirve para afianzar los lazos de cohesión. El elemento auxiliar de este estilo de vida comunal, que no siempre existe formalmente, es su derecho tradicional indígena o sistema normativo de justicia. La vigencia de este conjunto de factores constituye la “comunalidad” (Rendón, 2003).

Sin embargo, los embates macroeconómicos neoliberales contra la agricultura campesina y microeconómicos contra el valor de los jornales así como del poder adquisitivo de los trabajadores rurales, las migraciones internas e internacionales y su secuela de cambios culturales, así como la irrupción de la violencia del crimen organizado junto a las fuerzas de seguridad, han erosionado gravemente el tejido social de las comunidades y desgastado el funcionamiento de los sistemas normativos, vulnerando el núcleo ordenador de cohesión

social de la comunidad, la cual se mantiene principalmente como grupo unificado de defensa contra la alteridad, los “otros” (otras comunidades rivales, grupos de poder municipal, empresas que codician sus tierras, etcétera).

Por otro lado, procesos de disgregación interna han desvirtuado las instituciones: el crecimiento y dispersión de la población, los mecanismos y capacidad de control cada vez menor de las autoridades, la comunicación cada vez más difícil e impersonal entre estas y los pobladores, el cuestionamiento de legitimidad de los gobernantes y las tendencias separatistas de las rancharías, de modo que la asamblea comunal ya no tiene el carácter democrático y participativo de antes se convoca cada vez menos y la asistencia es escasa, se toman decisiones sin consultarla o manipulan la información de manera que, al llevar a la asamblea para apoyar sus propuestas ya no existe deliberación entre pequeños grupos en aras de buscar el consenso (Floriberto Díaz, 2003).

La costumbre de la cooperación entre familias en el trabajo agrícola (convite) ha desaparecido, sustituida por el trabajo asalariado, y la regulación del uso y redistribución de las tierras y recursos naturales ha perdido su eficacia: “Los acuerdos comunales antiguos de gestión de los recursos no se respetan, pues las autoridades de bienes comunales se dejan corromper o de plano sirven intereses de los ganaderos o talamontes” (Paré, 1996: 381). En breve, “las comunidades aculturadas que han perdido sus mecanismos de control no cuentan ya con mecanismos e instancias organizativas para establecer una nueva normatividad de uso de los recursos” (Paré y Sánchez, 1996: 8).

En la comunidad agraria, el modelo de vida indígena o campesino ya no tiene que ver con la forma de tenencia de la tierra, pues predomina la propiedad ejidal y la privada, mientras que hay congregaciones agrarias integradas por campesinos mestizos; este estilo de vida se ha desvirtuado al grado de quedar en un cascarón administrativo sin vida colectiva y permeado por intereses particulares internos y externos.

En las comunidades nahuas de Acaxochitlán sobreviven algunos sistemas normativos, pese a que han sufrido un desgaste por falta de legitimidad debido a su instrumentación para satisfacer intereses de caciques, a las migraciones,

a las discrepancias intergeneracionales, de género y sociales, que han socavado la homogeneidad y cohesión comunitaria.

La ciudadanía comunitaria depende del cumplimiento de servicios y trabajos colectivos (faenas): “A los 18 años se les da de alta a los hombres porque ya pueden trabajar en el pueblo. Si una persona no quiere darse de alta o viene de fuera para quedarse, les cobramos una cooperación para que se den de alta como ciudadanos, se les cobra un monto de \$5,000” (Zeferino Pérez Vargas, Tejocotal).

La reproducción cultural se refleja en las fiestas de origen prehispánico: en las comunidades de la zona se celebra la fiesta de los Xochimapaes, que son grandes cruces de pan adornadas con flores con las que bailan, velas grandes de cera, música de viento, enlanados, para celebrar la renovación anual de la naturaleza; los gastos son asumidos por los mayordomos y por un apoyo de la CDI.

La asamblea general de comuneros sigue siendo la máxima autoridad y la que elige a los delegados municipales o jueces auxiliares:

Aquí (en Zotictla) se eligen por medio de una asamblea y alguien propone a la persona que quiere que sirva como delegado, posteriormente se pasa a las votaciones. El que tenga mayor puntuación se queda como primer delegado y el que tenga menos será el segundo delegado, y así sucesivamente van eligiendo al comandante y a sus policías. Para ser elegido delegado municipal debe haber pasado por algún cargo civil. El presidente municipal no tiene que ver en la elección de los delegados, solo se le informa del acuerdo de asamblea para que lo convalide legalmente. Existen también cargos religiosos que se eligen también en asambleas, como los fiscales que se encargan de realizar actividades a favor de la iglesia, pero estos cargos no se mezclan con los civiles. En la asamblea participan todos los adultos, hombres y mujeres, ancianos, jóvenes. Tanto los delegados como los demás miembros de algún cargo civil no perciben sueldo por realizar actividades a favor de la comunidad, solo reciben dos apoyos de la presidencia municipal de \$500 al año para sus viajes a la cabecera para sus trámites y gestiones, pero solo hay dos

camionetas en la comunidad que sirven para transportar a los jóvenes a la secundaria y en caso de emergencia (Grupo focal, Zocotitla).

Empero, es una democracia directa peculiar pues excluye a las mujeres de los cargos: “Los delegados proponen a sus sucesores y la asamblea los avala. Solo los hombres son elegidos” (Luisa Hernández, regidora de Asuntos Indígenas, Chimalapa, diciembre de 2014). El mandato de delegado municipal es de un año, y puede ser reelegido en otro cargo como presidente del comité de obras, de agua, escolar, mayordomo, etcétera, luego de unos años porque desempeñar un cargo es laborioso y se gasta mucho dinero. Los cargos están asociados al prestigio y proporcionaban capital simbólico al que los ejerce:

Los que aceptamos un cargo de esta magnitud es por patriotismo, por preservar los usos y costumbres, todo este sinfín de valores que tenemos en nuestras comunidades. Somos dos delegados y el comandante, al elegirlos se les entrega el bastón de mando, estos bastones tendrán cien años o más, se pasan de delegado en delegado, se llevaban al presidente municipal para la toma de protesta. En cierta manera se ha perdido la tradición, incluso en algunas comunidades ya no tienen estos bastones porque se ha perdido la cultura a nivel regional. Los gobiernos federal, estatal, esos señores que manejan la política desafortunadamente no le dan la importancia a la cultura, a nuestros usos y costumbres, muchas veces se malinterpretan las cosas. Para mí una pregunta es: ¿Cómo puedes preservar tu cultura, tus costumbres, cómo le haces para llevar a cabo una fiesta? Aquí en el barrio son 60 habitantes para llevar a cabo la fiesta de San Isidro, van a tener que cooperar con \$600, los gastos son excesivos (Tomás Cortés, Toxtla).

El cargo de delegado es también un puesto muy oneroso, del que huyen muchos:

En Santa Ana el delegado tiene que tener billetes porque hay cuatro fiestas anuales; delegados y mayordomos colaboran para la fiesta. A los delegados los ponen, tengan o no mucho dinero, y como tienen que erogar mucho dinero, algunos tienen que vender un terreno suyo. Si yo fuera delegado en Santa Ana, cambiaría tantas fiestas, solo haría una porque

se desperdicia mucho dinero (Maestro Ernesto Cruz, director de Educación de Acaxochitlán).

Un delegado lamenta:

No recibo salario ni compensación por gastos, tú sacas de tu bolsa. Aquí tenemos usos y costumbres, como uno es del pueblo tiene que servir con lo poquito que puede. El que no asista a esta comunidad (asamblea) se queda como delegado, lo eligen a fuerza. Mi trabajo no lo tengo aquí, lo tengo en Monterrey, entonces me mandan mensajes de lo que hay que hacer, y tengo que venir a la presidencia, y ¿quién me va a pagar mis pasajes? Aquí tengo que estar quince días al mes, y esos días no va a comer mi familia ¿Por qué no nos echan la mano, al menos que tengamos un salario mínimo, de parte de la presidencia? (“Huicho”, Montemar).

El servicio es obligatorio, “nombran a los que menos participan, los que tienen negocio fuera, los que no quieren cooperar en faenas (Roberto Vargas, delegado de Santa Catarina) si no aceptan tienen que pagar fuertes multas (\$10,000 para delegado, \$5,000 para vocal o policía en Tejocotal). Los que son migrantes internacionales no vienen a servir en cargos, porque se ha vuelto “muy difícil cruzar de nuevo la frontera, entonces la gente delega la responsabilidad al padre: “No vino tu chavo (hijo), entonces tú lo haces.” (“Huicho”, Montemar). No obstante, los migrantes internos suelen cumplir con sus faenas en la medida de sus posibilidades, relata un joven inmigrante al Valle de México, Chimalapa.

Las funciones del delegado son múltiples: ver las necesidades del pueblo, efectuar asambleas, realizar las obras que se puedan hacer sin pedirle apoyo al presidente. Con base en la cooperación comunitaria por acuerdo de la asamblea, solucionar cualquier inconveniente que haya entre personas como pequeños daños, delitos menores: se levanta un acta, se le pasa a asamblea para conciliación, y si no se puede se manda al Ministerio Público.

Las faenas para obras públicas son obligatorias en las comunidades estudiadas, y se cubren con trabajo o dinero; sirven para arreglar caminos, construir escuelas o deportivos, instalar red de agua potable, etcétera, estas



se deciden en asamblea. Los hombres tienen que dar faena desde los 16 o 17 años, aunque 50% de ellos lo hace hasta su mayoría de edad: “Algunos llegan a renegar pero no lo vemos normalmente así, porque vemos la forma de que ellos se vayan adaptando, que vean sus obligaciones desde el principio, de que no vayan a adoptar mal camino”, y las mujeres también participan haciendo labores de limpieza, los que no pueden aportar su trabajo pagan a un peón para sustituirlos.

En otras comunidades, la cooperación es en trabajo y además en dinero:

La faena sirve para satisfacer las necesidades que se requieran en la comunidad como es la infraestructura, cada delegado tiene que pavimentar 100 metros de calle principal, y para ello cada persona de la comunidad debe aportar \$2,400 para cubrir los gastos, ya que la ayuda que da el municipio no es suficiente para pagar todo el material. En caso de que algún integrante de la comunidad no realice la faena, se le sanciona con una multa de \$100. Por lo general son dos faenas al año (lavado de los tanques de agua, vialidad). Participan todos los jóvenes a partir de los 18 años, pero en otras comunidades más retiradas le entran señoritas para levantar la basura (“Huicho”, Montemar).

Los delegados no pueden imponer sanciones por su cuenta: “Al que no llega a participar en la faena se le sanciona, la comunidad es la que aprueba la sanción, tenemos actas donde con nombres y firmas nos avalamos para que sea legal” (Zeferino Pérez Vargas, Tecojotal).

El desvío de las obras de beneficio social por parte de autoridades caciquiles en ciertas comunidades grandes y fuertemente estratificadas, ha incidido en la deslegitimación de la faena por parte de los jóvenes emigrantes retornados que traen nuevos hábitos musicales, de vestir, de irrespeto ante los mayores y costumbres individualistas y consumistas. Algunos delegados han optado por suspenderlas por ineficaces:

Yo no las puse en práctica porque estoy en contra, porque la gente ya no las toma en serio. Habría que organizar a la gente en varias cuadrillas durante varios días para que sirvan. Además, ya no se pueden aplicar sanciones porque la comunidad es muy grande, hay chavos

que salen por años y solo vienen para Navidad y no los conocemos (Modesto Vargas, 1<sup>er</sup> delegado de Santa Ana Tzacuala, diciembre de 2014).

### **Gestión y acceso a los recursos naturales comunes**

Los sistemas normativos comunitarios regulaban también el uso del suelo y el acceso a los recursos naturales de las tierras, mientras que la cosmovisión religiosa indígena entretejida con los saberes sobre la naturaleza circundante generaba una relación de equilibrio entre usos productivos por parte de los indígenas y la reproducción de los ecosistemas. La presión demográfica, las fuerzas del mercado capitalista y la crisis de la agricultura campesina bajo la férula neoliberal han desequilibrado esta relación al orillar a los comuneros a depredar sus recursos naturales ante las pérdidas de la agricultura tradicional. Para Lourdes Arizpe, los cultivos comerciales y la ganadería, acaparados por la élite mestiza y un pequeño grupo de indios, deforestan y erosionan la tierra; la opresión de la mujer y la pobreza inducen altas tasas de fecundidad y a plazo conllevan la falta de tierras; la discriminación de los mestizos y funcionarios produce un cambio cultural en los indios que se traduce en el desplazamiento de sus valores espirituales por valores materialistas y de su economía campesina por programas desarrollistas (Arizpe, 1996).

Las precarias condiciones de vida en zonas rurales generalmente condicionan a los campesinos indígenas y no indígenas a ejercer mayor presión sobre los ecosistemas naturales. Las prácticas de monocultivo, ganaderización, extracción desmedida de materias primas, comercio ilegal de maderas preciosas y animales en peligro de extinción, y la urbanización de los terrenos son consecuencia en buena medida de la falta de opciones viables de desarrollo socio-económico (...), además de ser nocivas ecológicamente, no son redituables para las comunidades, pues apenas permiten la supervivencia de sus integrantes (Gálvez, 2005: 25).

Aunque las comunidades indígenas poseen la propiedad originaria de sus tierras, o sea de su superficie, pero también de sus aguas, bosques, recursos minerales, etcétera, la explotación de los bosques y minerales se hace por medio de concesiones a compañías privadas que, a través de corruptelas,

burlan las leyes ambientales que restringen la tala y la excavación del subsuelo, y “aprovechan los recursos que los lugareños están impedidos de utilizar” (Chacón, 2009)

Por otro lado, la existencia de instituciones comunitarias que regulen el acceso y aprovechamiento de los recursos naturales es clave para su conservación y utilización racional en determinados biotopos, como las áreas montañosas. Aguirre Beltrán sostiene que estas instituciones constituyen mecanismos específicos de adaptación en medios montañosos en la medida que la gestión comunal de los recursos forestales y pastorales resulta más operativa y facilita la viabilidad de las explotaciones familiares. Para ello, se han creado arreglos institucionales como consejos vecinales, asociaciones basadas en el interés común, acuerdos informales fundados en la tradición, para asegurar la utilización ordenada y colectiva de los recursos agrícolas, ganaderos y forestales (Chamoux y Contreras, 1996). Sin embargo, hay que distinguir la propiedad de la gestión comunal de los recursos, ya que la una no supone necesariamente la otra, diferenciar la propiedad comunal del libre acceso, sin simplificar al extremo los derechos de propiedad en la dicotomía propiedad privada/propiedad comunal, que más que antagónicas son complementarias.

En América Latina se suele exaltar lo comunitario, lo que coadyuva muchas veces a una ideología que contribuye al ocultamiento de desigualdades en beneficio de las capas internas más privilegiadas. La visión de la comunidad como identidad en la que interviniera una fusión espiritual y afectiva de sus miembros y que actuara en el marco de la solidaridad económica parece un tanto utópica; además no es muy seguro que la postura que considera lo comunal como lo bueno por esencia, sea la más representativa de la ideología interna (Chamoux y Contreras, 1996: 34-36).

Los cambios económicos e ideológicos en las comunidades han minado sus instituciones de control y regulación de sus bienes. Pero la pérdida de control de algunas instituciones no ha sido sustituida por una nueva normatividad explícita (Paré, 1996), pues crece la “contradicción entre la necesidad de regular el acceso a los recursos forestales comunales, y la práctica tradicional de libre acceso de los comuneros al uso de estos recursos” (Sánchez, 1996). Sin embargo, el deterioro es limitado cuando prevalece el valor de uso del bosque para los comuneros.

En Acaxochitlán, la mayor parte del bosque es propiedad privada, por lo que hay escaso control comunitario sobre su uso y manejo. Los terrenos ejidales de uso común sí están protegidos por reglamentos consuetudinarios: “no permitimos que vengan a talar nuestro bosque, ni siquiera gente de la comunidad, pero les permitimos sacar algo de madera para hacer sus muebles, para su leña” (Modesto Vargas). Solo se permite el uso tradicional de la madera para fines de autoconsumo:

Tenemos bosque federal y una parte de bosque en el cerro comunal, es del pueblo. Si yo quiero fincar una casita pregunto al comisariado y él se encarga de checar el bosque, y luego se pasa a asamblea, donde comento que quiero fincar, y ellos dicen: adelante, se pueden tirar algunos árboles no más, madera que no es comercializable, pero talar no se puede porque hay una autoridad. Los artesanos carpinteros de la comunidad compran la madera en tablas a aserraderos de Los Reyes. Aquí no hay talamontes porque no hay muchos árboles, y porque organizamos rondines con 12 policías y dos comandantes civiles. De noche cambiamos de horario para dar nuestros rondines, a nuestros policías se les da su despensa, pero no podemos hacer mucho para mejorar la seguridad (iluminación, etcétera), depende de la presidencia (Zeferino Pérez Vargas, Tejocotal).

En Toxtla, donde parte del bosque es propiedad privada y otro de uso común, también tienen usos y costumbres y organización:

La gente de aquí ocupa un poco el bosque para leña, para casa, pero no para vender. Claro que el que lo tiene en propiedad se va a sostener de él para no emigrar, va a tumbar un árbol y lo va a hacer carbón y lo va a vender para sacar a su familia. La persona que tiene ocote lo va a cortar y hacer tabla para hacerse un cuarto. La gente que no tiene bosque, hay un monte por ahí, él va y busca leña, pero de la que cayó solamente. Pero los problemas no los hace la misma comunidad, sino gente de fuera que la ve como una minita de oro, viene a talar aquí y hay gente que los encubre porque nos ha tocado ver que policías de alto rango no les hacen nada. Últimamente tenemos más cuidado, pues hace dos meses se nos quemó un monte, como diez hectáreas,

estábamos haciendo faena y fuimos a apagarlo. Pero nosotros no tenemos capacidad para apagar el fuego, no somos bomberos, vamos a la buena de Dios con nuestras palas, sofocando por el humo, llegaron los de protección civil pero ¡Solo llegaron dos con dos rastrillos y dos palos! Le hacemos de bomberos, de campesinos, de faeneros de caminos, pero con picos viejos que ya se quebraron, aquí estamos en la miseria (Tomás Cortés Ponce, Toxtla).

El delegado de otra comunidad abunda en el mismo tenor: “Ya nos queda poco bosque por la tala inmoderada de gente de otras comunidades. Hemos solicitado una patrulla al ayuntamiento, pero no nos dan armas. Tenemos 28 policías pero sin armas, y no vienen todos en cada turno” (Modesto Vargas). En las comunidades donde el bosque es de propiedad privada hay problemas con los talamontes de otras comunidades porque no existen brigadas que vigilen, como en Santa Catarina.

En la comunidad de La Mesa, que es ejido mestizo, el bosque es de uso común y está bajo programa de manejo y aprovechamiento integral sustentable, ahí se organizan brigadas para reportar la tala masiva de árboles, ya que se debe pedir permiso a la SEMARNAT, pero si únicamente es para autoconsumo de los ejidatarios se puede recolectar sin problema, los comuneros (avecindados) no tienen derecho al bosque ejidal.

En Zacacuatlá hay un comité de defensa del bosque y del agua de corte ambientalista que lucha contra los talamontes y los grandes propietarios locales que rapan su bosque, pero se enfrenta a la colusión de las autoridades policiacas y de justicia. La explotación forestal colectiva no ha fructificado en las comunidades indígenas:

No tuve éxito en fomentar grupos de silvicultura sustentable: se requiere según la ley de la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR) al menos 20 hectáreas para emprender una empresa forestal, y nadie los tiene individualmente. Formamos apenas cinco grupos y no funcionan bien, la gente no ve a futuro, no quiere invertir tiempo y esfuerzos para mañana, ya son viejos. Por eso hay mucha deforestación (Ernesto Hernández, dirigente regional de El Barzón, 12/2014).

Las leyes ambientales son camisas de fuerza para los propietarios originarios del bosque, el único proyecto de “reforestación” que ha “pegado” es la siembra de aguacates en varias comunidades, gracias al apoyo de la SEDESOL.

Otro recurso vital es el agua, y las comunidades aún suelen manejar sus aguas:

Para el agua, tenemos nuestro manantial que entubamos y llevamos a las casas en base a faenas organizadas por el Comité de Aguas, que da mantenimiento a la bomba y las cajas de agua cada dos meses; cobramos \$75 al año a los beneficiarios, no tenemos concesión de CONAGUA pero es del pueblo el cerro y el manantial, aunque compartimos el agua con otro pueblo más abajo. Pero en el estío hay escasez, porque se seca el bosque, se seca el manantial (Zeferino Pérez Vargas, Tejocotal).

Las comunidades cuidan los montes donde nacen los veneros de agua: “El cerro, que es de la comunidad y de Tecojotal, es sagrado, porque ahí tenemos nuestros manantiales de agua y si lo dejamos pelón, ¿a dónde vamos a tomar agua? Es parte de la reserva territorial del ejido” (“Huicho”, Montemar). No obstante, en Santa Catarina existen dos redes de agua potable que suministran a toda la población por la que paga \$20 al mes, y aun así hay gente que no cubre la cuota por falta de conciencia y de cooperación.

### **Las raíces de la marginación: discriminación de las autoridades**

El mayor reproche que hago al “pseudo-humanismo” es de haber encogido por demasiado tiempo los derechos del hombre, de tener y haber tenido de ellos una concepción estrecha y particular, parcial y limitada, y al fin de cuentas sórdidamente racista (Aimé Cesaire, 1973).

A pesar de la abolición de las castas y de la esclavitud, la sociedad mexicana sigue conservando percepciones sociales y prácticas racistas soterradas contra los indígenas, los funcionarios de los tres niveles de gobierno siguen marginando a las comunidades de las decisiones que competen a su desarrollo, en particular cuando se encuentran sujetas a una cabecera mestiza y a un poder municipal caciquil controlado por familias dinásticas; siguen imperando las relaciones de colonialismo interno en las regiones interétnicas entre zonas de refugio y sus

ciudades rectoras, a pesar de la política de descentralización iniciada en 1995, que entregó más fondos a los municipios pero no alcanzó a las comunidades.

La marginación de las comunidades indígenas es resultado de un haz de constreñimientos políticos, jurídicos, espaciales, sociales, económicos y culturales que se resumen en seis problemáticas: a) la indigencia y subordinación de los municipios a los niveles superiores de gobierno y el centralismo impuesto desde el ejecutivo federal, el estatal y el municipal; b) la falta de democratización de los ayuntamientos que no acompañó la política de descentralización; c) la atomización espacial de la población indígena en pequeñas localidades y la dispersión del financiamiento oficial; d) la inequitativa distribución de bienes y servicios públicos; e) el desconocimiento de las formas de gobierno indígena por el “municipio libre” y la segregación de las comunidades indígenas, y f) las tendencias a la secesión de las comunidades respecto a las cabeceras municipales como reacción.

En efecto, los municipios solo reciben menos de 6% de la recaudación fiscal y no participan en la planeación del desarrollo estatal ni regional sino solo en su ejecución, sus autoridades son a menudo seleccionadas y sometidas por el ejecutivo estatal, sus atribuciones son sumamente limitadas en términos de promoción del desarrollo económico y social, por lo que la famosa descentralización fue solo una desconcentración de funciones sin democratización (Bartra, 1996). El municipio no tiene los medios para enfrentar las consecuencias de las políticas neoliberales que empobrecen a su población, pues no cuenta con los recursos, las facultades, las competencias, ni el tiempo (mandato de tres años) para empezar a aliviarlas (Rodríguez, Sierra, y Morales, 2000). Se puede sospechar, incluso, que la descentralización fue un artilugio neoliberal para disfrazar la reducción de sus gastos sociales. Por otro lado, el centralismo se reproduce a nivel de los municipios:

El microcosmos municipal reproduce por lo general el centralismo y la escasa participación democrática propia del sistema global. Lo más frecuente es que la cabecera municipal y los grupos de poder en ella asentados, definan unilateralmente el destino de los recursos de inversión asignados a la comuna de manera que las localidades periféricas quedan al margen de los programas de equipamiento urbano, y los grupos de

población más débiles participan poco de los beneficios del desarrollo social y nada de su planeación (Bartra, 1996: 14).

Por si fuera poco, a los sectores populares se les exige que pongan de su parte para tener los servicios básicos a los que tienen derecho:

Los sectores populares son los que más apoyo requieren, los que necesitan dedicar más tiempo a actividades económicas que garanticen su sobrevivencia (...), y es a ellos a los que se les exige que contribuyan con su trabajo y que participen social y políticamente. Así mientras que las capas medias y altas de la población tienen garantizadas en sus colonias la infraestructura (...) y los equipamientos (...), las clases populares para tener acceso a los mismos deben aportar trabajo comunitario aun cuando (...) paguen impuestos (Ziccardi, 2004: 258).

La mayoría de la población indígena, 62%, se encuentra dispersa en localidades rurales de menos de 2,500 habitantes (INEGI, 2004), con un promedio de 205 moradores, lo que dificulta la dotación de servicios. A esto se agrega la política de los alcaldes de espolvorear los escasos recursos en pequeñas acciones localizadas: “Por sí misma, la dispersión del financiamiento no promueve el desarrollo equilibrado, y privilegiar realmente a las localidades más pequeñas y a la población más pobre demanda el diseño de proyectos ambiciosos y multiplicativos que vayan más allá de las pequeñas obras de equipamiento urbano” (Bartra: 1996: 24). El corporativismo y el clientelismo también han acentuado la dispersión de los fondos en las comunidades indígenas:

Los programas gubernamentales, de por sí dispersos y desarticulados entre sí, ahora llegan a pequeños grupos o a individuos y no a través del mecanismo de la asamblea (comunitaria). (...) El resultado de este tipo de intervención ha sido la pérdida de cohesión social, aunque también es cierto que sucede justamente por la falta de cohesión, las divisiones internas o el caciquismo, que no dejan otra alternativa (Paré y Robles, 2004: 191).

Por otra parte, las comunidades indígenas sufren de un ostracismo soterrado generado por el sistema político mexicano desde la Independencia y la Revolución, ésta última creó el municipio “libre y soberano” como uno de los



mecanismos implementado por el estado posrevolucionario para conseguir la aculturación de la población indígena (Hernández Díaz, 2012).

La Ley sobre Derechos y Cultura Indígenas de 2001, si bien reconoce los sistemas normativos y de gobierno de las comunidades, no crea mecanismos de representación indígena en los cabildos ni en los gobiernos estatales, por lo que no elimina la marginación de las decisiones y del presupuesto en que las arrinconan los ayuntamientos. Esto ha provocado en reacción el deseo de separación para crear su propio municipio, aunque esto siempre ha existido como una forma de las luchas geopolíticas de poder entre grupos indígenas. Una comunidad con delegado:

...sostiene al mismo tiempo dos frentes de lucha, uno contra la localidad mayor de la cual proviene o a la cual está sometida, y el otro en contra de sus localidades que manifiestan tendencias separatistas. (...) La lucha perpetua entre tendencias centrífugas y centrípetas que caracterizaban en el pasado las relaciones entre localidades al interior de un municipio, busca ahora redefinir las divisiones entre municipios. (...) Las nuevas funciones de los municipios (la política de descentralización) hacen que el interés colectivo se desplace hacia un nuevo polo, los flujos de dinero que llegan al pueblo vía las dependencias federales y el gobierno del estado. Se multiplican por lo tanto los intentos de crear nuevos municipios con el fin de recibir recursos en forma directa sin pasar por el intermedio de otra cabecera municipal (Dehouve, 2001: 286, 289, 293).

En Acaxochitlán, la marginación de las comunidades se expresa en la salud: falta de médicos y medicinas en los centros de salud, que no abren todos los días ni atienden a comunidades vecinas, falta de atención o tratos humillantes en las clínicas de la cabecera, aunado a la falta de transporte y comunicación de emergencia. A pesar de que la Ley de Derechos y Cultura Indígenas de Hidalgo establece: “Las autoridades estatales y municipales (...) presupuestarán programas dirigidos a la construcción o en su caso rehabilitación y mejoría de las clínicas de salud regional, así como para el funcionamiento de unidades móviles de salud en los pueblos y comunidades más apartadas”.

No podemos estar de acuerdo con los nuevos lineamientos que tiene el gobierno para que tengas acceso a un doctor o un centro de salud, antes necesitabas 2,500 habitantes y ahora debes tener 3,000, entonces parece que vamos “pa’atrás” (Tomás Cortés, Toxtla). Hay rezagos también en la educación, pues no hay secundarias en todas las comunidades, ni prepas en la mayoría. El abandono de la seguridad de las comunidades tiene tintes dramáticos: “A nosotros aquí nos robaron un carro de la delegación, hasta nos roban cables, bocinas, el cobre de los baños; voy a Acaxochitlán para pedir un peritaje para saber quién lo hizo, pero nada, hasta me dijeron que el gobierno me iba a hacer descuentos de la nómina por eso; vinieron policías, tomaron fotos y dijeron que no podían hacer nada si solo había sospecha, y que además no tenían suficiente gasolina para bajar a patrullar por que el alcalde solo les dio 15 litros; vinieron tres o cuatro veces pero de día, lo que quiero es que estén de noche. Al retirarse se subieron al coche y no arrancó. ¡De película, de veras! Ya nada más falta que los rateros vayan y les quitan sus armas en Acaxochitlán. Parece que estamos en la plaza de la Ley de Herodes ¡Cómo vamos a salir adelante si les dan palas para apagar los incendios y carretas para atrapar a los rateros! (Tomás Cortés, Toxtla).

La presidencia municipal no entrega el monto total del costo de las obras que realizan:

No recibimos nada del municipio, salvo algo para pavimentar la calle principal. Se les pidió herramientas para las faenas, pero nos mandó solo unas cuantas palas y picos, después de insistir mucho. La comunidad tiene que poner la mano de obra y hasta algo de material, y el delegado tiene que darle de comer a los faeneros (Roberto Vargas, delegado de Santa Catarina).

Otro delegado remacha:

Sí nos apoyan, dependiendo del presupuesto, pero primero nos dicen “no hay presupuesto para calles” si pedimos para calles, supuestamente a ellos no les dan materiales, y hay presupuesto hasta que paguen sus deudas, entonces nos mandan materiales. Hay que estar dando seguimiento a la solicitud, ir dos o tres veces al municipio, que vean el interés,

si no, nos hacen caso. Pero te dicen:” Te voy a apoyar con el 50%, no con el 100% del costo”, y nosotros aportamos el otro 50%, ya es un aliviane (Zeferino Pérez Vargas, delegado de Tejocotal).

La misma historia se repite en Santa Ana Tzacuala:

No nos han compuesto la carretera (que va a Acaxochitlán), falta la segunda etapa de pavimentación que nos prometió el alcalde. Solicité dos viajes de pizarra para recubrimiento de una escuela, pero nada, tuve que poner mi propio camión y poner de mi bolsa el diésel, y rentar una retroexcavadora. Todavía hay muchas casas que no tienen luz, la hemos solicitado, pero nada; también pedimos baños ecológicos, lo mismo. Hemos pedido la ampliación de la red de agua potable, y no. Este año a la comunidad no nos han dado nada (Modesto Vargas).

Algo parecido pasa en Montemar: “Cada delegado tiene que pavimentar 100 metros de la calle principal, y para cubrir este requerimiento cada persona de la comunidad tiene que aportar \$2,400, ya que la ayuda que da el municipio no es suficiente, pues solo apoya con una parte del material” (Delegado “Huicho”, Montemar). En Zotictla se quejan de que:

Para los proyectos productivos nos dirigimos al municipio porque la gente aquí no está preparada para ir a dependencias federales y sacar proyectos directamente, pero los avisos de parte del municipio nos llegan muy tarde, la información no está fluyendo. Además, si el municipio no nos apoya con asesoría no podemos hacer nada aunque queramos sembrar nuevas cosas, no sembramos pues no sabemos cómo controlarlas para que crezcan bien. A veces nos esforzamos como con los aguacates, hay que echarle algo de medicina para las plagas, pero no sabemos cuál, no tenemos asesoría de parte de ellos, y ahorita que está el calor, el sistema de riego es fundamental, pero el agua apenas es suficiente a veces para nosotros, y ¿De dónde obtenemos agua para regar? (Grupo focal, Zoctitla).

Cuando las comunidades consiguen apoyos federales, la presidencia municipal se hace del rogar para dar su aprobación: “Es más fácil conseguir apoyos de instancias federales que de las municipales. Pedimos drenaje desde hace dos

administraciones; la CDI paga todas estas obras pero lo tiene que firmar el presidente municipal. Hay que estar constantemente insistiendo con él para que lo gestione” (Luisa Hernández).

Los delegados de comunidades sufren discriminación de parte de los políticos locales:

En Acaxochitlan hicimos un evento donde se invitó al señor gobernador para que los indígenas del Mezquital, la Huasteca y nosotros les hiciéramos llegar nuestras peticiones, pero el señor tenía su agenda y venía de San Bartolo y no tenía intención de pasar por aquí, todo estaba a reventar, llevaban rosarios, panes para darle la bienvenida, y ya se iba para Tulancingo y que le avisan, entonces acudió, yo le iba a dar la bienvenida, y su guarura sube y me dice: “Tienes diez segundos para presentarlo”, y me da un codazo. Luego habló el gobernador: No tenía contemplado venir aquí porque tengo una reunión con los empresarios del Financiero, pero ahora les pido permiso para irme a Tulancingo”, y nadie de la gente fue para decirle te quedas”. Aunque a los 15 días nos mandaron a traer al Mezquital para llevar nuestras peticiones al gobernador...A mí hay otra cosa que me indigna mucho en lo personal, son los medios informativos, porque muchas veces no son veraces, corrompen la verdad. Por eso yo soy de las personas que digo: el 50% puede ser cierto y otro 50% no (Tomás Cortés).

El racismo ordinario es un obstáculo para la reproducción cultural de la etnicidad:

Hay veces que me regañan cuando vamos a Tulancingo, cuando vamos a comprar una ropita con la familia, y mis hijos chicos, antes, me decían: No hables así porque se oye feo y la gente se nos queda mirando, yo he visto que varias personas nos discriminan porque vamos con huarachitos, con vestido roto, etcétera. Hay una comunidad cercana donde nos dicen ‘nacós’ (Doroteo Vargas, 2º delegado de Tejocotal).

Sin embargo, la industrialización del país está en deuda con los territorios indígenas debido al colonialismo interno que el estado capitalista ejerció sobre ellas; “en Santa Catarina la planta hidroeléctrica La Trinidad,

construida en 1908 genera luz para Acaxochitlán, pero no para Santa Catarina y Toxtla” (Tomás Cortés).

Varios factores inciden para que no les lleguen los recursos convenidos en el ayuntamiento a las comunidades: la estrechez presupuestal municipal, el desvío de fondos y el grave endeudamiento de los municipios, pues en 2013 se destacó el alto nivel de deudas de los estados y municipios, que se endeudaron sin control; en 2014 las deudas de gobiernos estatales y municipales ascendieron a \$ 432,172 millones, garantizados en 95% por las partidas federales y no por impuestos locales (*La Jornada*, 2 de noviembre de 2014).

### **Percepciones sociales de la separación municipal y la autonomía**

La lucha por crear sus propias instancias políticas territoriales y separarse de su cabecera municipal ha sido tradicional, sin embargo, las opiniones de los delegados se dividen entre los que abogan por una secesión y la formación de un nuevo municipio indígena, los que optan por librar la batalla presentando candidatos indígenas a las elecciones de alcalde, y los que anhelan una reorganización de la administración federal para crear una secretaría de asuntos indígenas que redistribuiría directamente los recursos a las comunidades, como el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) creado por el ex presidente Salinas de Gortari.

Estaría bien separarse de Acaxochitlán, porque hay pueblos que no congenian, nosotros tenemos una lengua, el náhuatl, tenemos nuestro acento, en la ciudad nos discriminan. Tendríamos más vigilancia, ya con salarios, ya con salarios cualquier persona se puede ofrecer a ser policía. Pero está difícil que se logre (Noé Vargas Pérez, Tejocotal).

Algunos líderes locales apoyan la idea de autonomía:

Nosotros los indígenas cuando damos la mano damos la mano extendida, no queremos deberle a nadie, entonces se dan las malas interpretaciones en las campañas políticas porque se maneja con una despensa y el indígena se siente con esa deuda y no quiere esa deuda y vota por él, pero el otro ya llegó donde quería y ya se olvidó de la parte que lo llevó al poder, podrán haber blindajes y candados, pero es un sistema (cliente-lista) creado de muchas generaciones. Pero todo esto ha cambiado porque

nuestros jóvenes se sienten ofendidos. Entonces, tendríamos que enfocarnos al Congreso, al gobierno federal, para que le den más importancia a los indígenas, porque muchas veces no los ven como parte de la sociedad; nuestra Constitución dice que todos somos iguales ante la ley, pero en los hechos es otra cosa. Ahora, la autonomía es pensar muy en grande, pero creo que si el gobierno federal dijera, aprobado por el Congreso de la Unión, a Toxtla le corresponde la partida de \$ 5 millones, ahí está, ejecútelo para tal proyecto. En el 93 nos daban el cheque de PRONASOL directo, primero 50% y después de ejecutado y ver tu resultado, otro 50%, nos daba confianza, vimos la capacidad nuestra de administrar nuestro pueblo, tenemos que resguardar su economía [...] Varios delegados de comunidades hemos pensado en independizarnos, porque nos hemos dado cuenta que las personas que no hablan tu lenguaje, no son como nosotros los indígenas (que decimos): “esta es su casa”, los gobiernos buscan la paz pero con una pistola acá, eso no es paz: tener una Secretaría que se enfoque directamente a los indígenas sería bastante bueno, pero lo que deberían dar los gobiernos es una verdadera autonomía. Estoy de acuerdo que se respeten los usos y costumbres, pero yo voy a apoyar usos y costumbre que beneficien a la comunidad, que ayuden a su mejor desarrollo, pero no voy a apoyar a una persona que se siente de más billetes o “carita”, pues llega su esposa y luego otra mujer y nacen los hijos, y se alimenta el odio porque se destruye la familia, y yo no voy a apoyar el hecho de no hacer nada (ante esto); no se vale que en la carta de derechos comunitarios se permita pegarle a la mujer, y yo no pueda intervenir porque son usos y costumbres (Tomás Cortés Ponce, Toxtla).

En las comunidades más grandes, la inconformidad se hizo acción y liderazgo contra el cacicazgo mestizo: “Yo fui candidato a alcalde por el PAN en 1996, electo mediante consejeros políticos de 21 comunidades, con un programa de trabajo; pero hubo fraude, pues el PAN no tenía suficientes representantes de casillas, y compraron los votantes” (Ernesto Cruz Hernández). De la otra comunidad mayor salió otra candidatura:

Hace como dos años se lanzó un chavo de Los Reyes, Armando, para presidente municipal de Acaxochitlan, para que ninguno de los de allí nos mandara, porque éste de los Sosa (familia caciquil del lugar) solo

dan trabajo a sus familiares, ni de barrendero me va a querer. Pero perdió, pienso que fue por transa, pero no se ha rajado Los Reyes. Aquí en Montemar iríamos con Los Reyes, porque como junta auxiliar les diría: Sabes, mínimo dame mis \$500 como delegado, de indígena a indígena, pero ellos como son licenciados, ¿cómo le vas a pedir dinero a ese licenciado? (“Huicho”, Montemar).

Si se separaran las comunidades e hicieran otro municipio, tal vez habría más progreso, porque solamente de Acaxochitlán han salido los candidatos a alcalde. No ha salido nunca un presidente de las mismas comunidades, que vea realmente las necesidades de las comunidades, porque ellos ven sus necesidades solamente en campañas, pero cuando ya están en el puesto que nosotros les dimos, pues ya no las ven. Yo pienso que no se puede mover el municipio (ganar la presidencia), sino crear otro municipio, tal vez el de Santa Ana (Tomas Cortés, Toxtla).

En Santa Ana Tzacuatla soplan vientos secesionistas: “Lo mejor sería separarse de la cabecera, porque no hay atención, salvo en las pequeñas comunidades porque no es mucho el gasto. Santa Ana es una comunidad grande, tiene sus escuelas, su mercado, podría ser independiente” (Ernesto Cruz Hernández). En Santa Catarina también apoyan los intentos de secesión de Santa Ana, cercana, más poblada y próspera, para poder conseguir así más recursos, siempre y cuando a ellos se les ayude más, si no resultaría lo mismo para nosotros (Roberto Vargas, Santa Catarina).

Ya se está gestando un movimiento para crear un nuevo municipio:

Ya tenemos una Unión de Comunidades Indígenas, somos doce comunidades indígenas (Los Reyes, Tepepa, San Juan, Toxtla, Santa Catarina, San Francisco, Santa Ana, etcétera) para crear nuestro propio municipio. Los Reyes empezó con la idea. Queremos decidir nuestro propio desarrollo, con invernaderos, con aguacates. No nos importa quién quede en la cabecera, si Santa Ana o Los Reyes. Antes los delegados mirábamos hacia el frente, pero no a los lados (a las otras comunidades). Nosotros nos identificamos con nuestro país, se han aprovechado de nuestra nobleza, merecemos algo mejor (Modesto Vargas).

El discurso de este delegado evidencia la superación de las tradicionales divisiones intercomunitarias, y la forja de la unión contra el enemigo común, también desdice toda intención de fragmentación del país, pues recalca el fuerte sentido nacionalista de los indígenas. Dentro del movimiento indígena nacional, según Alicia Barabás, resalta desde 1994 con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) una fuerte corriente de autonomía municipal, que pugna por una remunicipalización a partir de bloques de comunidades colindantes afines cultural, histórica y políticamente (Velasco y De la Fuente, 2005).

Parece la opción más viable e históricamente la más probada, como Dehouve lo ha demostrado (ver supra). Se trata de recuperar la relación horizontal entre comunidad y municipio, de ejercer un poder más local y directo, para acceder de manera más recta al control de sus propios recursos y de su territorio (Flores, 1998). Sin embargo, este proyecto no será fácil de realizar debido a la falta de apoyos políticos en el Congreso estatal, y a la dilución de la cohesión comunitaria que hemos señalado, que dificulta organizar faenas y renovar cargos, fragilizando la base financiera del futuro municipio indígena (Báez *et al.*, 2014).

En síntesis, los indígenas de Acaxochitlán ya no están dispuestos a ser los excluidos de siempre y buscan ser considerados como ciudadanos, ya por medio de la integración política y económica en condición de igualdad, ya sea cada vez más por medio de su reconocimiento político como sujeto colectivo diferente, parte de un pueblo y no de una comunidad solamente, luchando por sus derechos colectivos para poder disfrutar de sus derechos humanos y sociales como cualquier ciudadano.

## Conclusiones

Las comunidades indígenas de Acaxochitlán comparten la marginación de beneficios sociales y servicios públicos, además la exclusión de la toma de las decisiones políticas que les atañen, con los otros pueblos originarios de Hidalgo y del país. Más que su aislamiento y su dispersión geográfica, se debe a las prácticas de ostracismo de las dinastías caciquiles mestizas de viejo y nuevo estilo que controlan el poder municipal y el poder estatal.



Por otro lado, la erosión de la base agroecológica de reproducción social de las comunidades campesinas indígenas a consecuencia de la crisis de la producción milpera de temporal y del deterioro de la cobertura forestal, ha orillado a los comuneros a buscar en las migraciones estrategias de sobrevivencia, entre las que destacan el comercio itinerante, el trabajo jornalero y la construcción, que los obligan a dejar su comunidad por meses, o en el caso de la migración internacional, por años. Las artesanías, practicadas por las mujeres, son prendas de uso diario o festivo y solo un complemento del ingreso cuando salen a la venta debido a la falta de mercados y al intermediarismo.

Los recursos naturales, bosques y lagunas, aun relativamente abundantes, no han sido aprovechados cabalmente por las comunidades, ya que son parte de un ANP regulada por leyes conservacionistas por un lado, y por otro son mayormente de propiedad privada minifundista, lo que impide una explotación forestal rentable y sustentable, y el resto son tierras ejidales de uso común, resguardadas por sistemas normativos de acceso y gestión que han perdido eficacia por falta de recursos materiales y humanos. El resultado ha sido el saqueo de los montes por los talamontes o su sobreexplotación por comuneros más acomodados para abastecer sus aserraderos y talleres de mueble. Aunque la complicidad y corrupción de las fuerzas policiales y judiciales locales han sido el aceite que ha lubricado los engranes de esta máquina expoliadora y depredadora.

Los sistemas normativos comunitarios se han desgastado por el distanciamiento físico y mental que impuso la migración a los hombres, por las necesidades de sobrevivencia y la desaparición del excedente de la mayoría de los comuneros, por el rechazo generacional de los jóvenes. Las faenas y el sistema de cargos se han debilitado también por la falta de apoyos financieros de los niveles municipal y estatal de gobierno. Sin embargo, la desterritorialización que provocó la migración y la desarticulación organizativa producida por los cambios económicos, demográficos y culturales son aún limitadas, porque la migración solamente sustrae temporalmente hombres a las obligaciones comunitarias y aporta recursos (remesas) a la carga financiera de fiestas, faenas y servicios, y las instituciones comunitarias se han adaptado a estos cambios sin desaparecer.

Entre los obstáculos al progreso de las comunidades, Modesto Vargas, primer delegado de Sta. Ana Tzacuala, mencionó en principio la desunión y desorganización de las comunidades, luego la falta de apoyos del ayuntamiento, y la falta de osadía para atreverse a tomar sus asuntos en sus manos. Las comunidades cuentan ya con líderes e intelectuales orgánicos conscientes de la necesidad de mayor autonomía de las comunidades y de luchar por la separación de la cabecera y la creación de su propio municipio. Están superando sus divisiones intercomunitarias, dejando de lado las disputas por los recursos naturales y sus rivalidades de poder. Tienen que reforzar su cohesión interna adaptando y legitimando sus sistemas normativos, y desarrollar un nuevo capital social para crear empresas sociales de aprovechamiento de sus recursos naturales, para generar empleos locales e ingresos autosostenibles. Solo así podrán sostener su autonomía política sobre la autogestión de su desarrollo, y pasar de una “integración desintegrante” a la nación a una integración “autonomizante” (Morin, 2011).

## Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1991). *Formas de gobierno indígena*. México, Universidad Veracruzana-INI-FCE.
- Arizpe, Lourdes. (1996). *Sustentabilidad en las áreas selváticas: equilibrar derechos y Oportunidades*. Cuernavaca, CRIM-UNAM.
- Ayuntamiento de Acaxochitán. (2009). *Plan Municipal de Desarrollo 2009-2012*.
- Báez Lourdes, Peralta Ana Ma., Garret Gabi, Perez David, Moreno Beatriz, Fierro Ulises, Hernandez Milton. (2014). *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico*. Gobierno de Hidalgo/INAH.
- Barrabás, Alicia. (2013). “El trabajo comunitario en las poblaciones indígenas actuales”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XXI, Núm. 124, Diciembre.
- . (2004). “La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico”, en *Alteridades*, año 14, Núm. 27, enero-junio.

- Bartolomé, Miguel. (2006). *Gente de costumbre y gente razón*, México, Siglo XXI.
- Bartra, Armando. (1996). *Federalismo y democracia. El papel de los municipios en el desarrollo social*, México, Instituto Mora.
- Boege, Eckart. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, México, INAH-CNDI.
- Bonfil, Guillermo. (1990). *México profundo: una civilización negada*, México, CONACULTA-Grijalvo (los noventas).
- Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. (1988). *Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente*, México.
- Carbonell, Miguel. (2014). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Porrúa.
- Cesaire, Aimé. (1973). *Discours sur le colonialisme, présence africaine*, París.
- Chacón, David. (2009). *Democracia, nación y autonomía étnica: el derecho fundamental de los pueblos indígenas*. Porrúa, 2009.
- Chamoux, Marie Noëlle y Contreras, Jesús. (1996). *La gestión comunal de los recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*. Barcelona, Instituto Catalán de Antropología.
- . (1996), “Control comunal de la tierra y estrategias de las familias campesinas en la Sierra de Puebla”, en Chamoux, Marie Noëlle y Jesús Contreras (coords.), *La gestión comunal de los recursos*. Barcelona, Instituto Catalán de Antropología.
- Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. (2013). *Estudio previo justificativo para la modificación de la declaratoria del Área Protectora de Recursos Naturales Cuenca Hidrográfica del Río Necaxa*. México, SEMARNAT.
- Dehouve, Danielle. (2001). *Ensayos de geopolítica indígena: los municipios tlapanecos*. México, CIESAS-M.A. Porrúa.
- Consejo Nacional de Población (CONAPO). (2005). *Índices de marginación municipal*. [En línea] [www.conapo.gob.mx/index.php?option=content&view=article&Kid=126&itenid=293](http://www.conapo.gob.mx/index.php?option=content&view=article&Kid=126&itenid=293) [Fecha de consulta: 15 de abril de 2015].

- De la Tejera, Beatriz; Santos Ángel; García Raúl; Valdivia, Eloísa. (1998). “Instituciones locales y manejo de sus recursos naturales en el campo mexicano”, en *Globalización, ¿para quién? Por un desarrollo global incluyente. Estado, política y recomposición institucional en el sector rural en América Latina*, Vol. III. México, ALASRU.
- Flores Joaquín. (1998). “Historia y poderes locales. La recomposición de los municipios en la Montaña de Guerrero”, en *Cuadernos Agrarios*. Núm. 16.
- González Amador, Roberto. (2014). “Gobiernos locales empeñan recursos federales para respaldar deuda: S & P”, *La Jornada*, 2 de noviembre de 2014.
- González, Susana. (2012). “Extremadamente altos, rezagos en niños y adolescentes indígenas”, *La Jornada*, 22 de julio de 2012.
- Hernández Díaz, Jorge. (2012). “La construcción de las autonomías locales: consideraciones para la descentralización”, en *El campo mexicano sin fronteras: alternativas y respuestas compartidas. Pueblos indios, autonomía y organizaciones sociales*, Tomo IV, México, UNAM-PROIMMSE-IIA-AMER.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). (2004). *La población indígena en México*. Aguascalientes.
- La Jornada* (2009). “A punto de desaparecer, 30 lenguas en México, ONG”, 22 de febrero.
- Mestries, Francis. (2014). “La migración indígena: de la movilidad interestatal a la migración internacional. Un estudio de caso en Acaxochitlán”, en Jorge Mercado (coord.) *La migración indígena en México*. México, UAM-Azcapotzalco.
- Morin, Edgar. (2011). *La Voie*. París, Fayard.
- Paré, Luisa y Sánchez, Martha Judith. (2004). *El ropaje de la tierra*. México, Plaza y Valdés-UNAM-IIS.

- y Robles, Carlos. (2004). “Participación ciudadana en el manejo del agua: una nueva relación entre ciudad y campo en el sur de Veracruz”, en Alicia Ziccardi (coord.). *Participación ciudadana y políticos sociales en el ámbito local*. México, UNAM-IIS-INDESOL-COMECSO.
- Rendón, Juan José. (2003). *La Comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*. México, CONACULTA.
- Rodríguez, Carlos; Sierra, Hugo y Morales, Federico. (2000). “Elaboración del Plan de Desarrollo Municipal”, en *ABC del Gobierno Municipal*. México, Instituto de Desarrollo Municipal del PRD, México, Cámara de Diputados.
- Sánchez, Martha Judith. (2004). “Utilización de los recursos naturales y estrategias de reproducción: estudio de caso en dos comunidades de los valles de Oaxaca”, en Paré, Luisa y Martha Judith Sánchez (coord.). *El ropaje de la tierra*. México, Plaza y Valdés, UNAM-IIS.
- Santos, Cynthia y Pérez, Iván. (2012). *La cosmovisión indígena y sus representaciones en los textiles. Comunidad nahua Sta. Ana Tzacuala, Acaxochitlán, Hidalgo*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo/ Secretaría de Turismo y Cultura de Hidalgo.
- Velasco, Saúl y De la Fuente, Rosa. (2005). “Las propuestas de autonomía indígena en México”, en Kraemer Gabriela y Martha Judith Sánchez (coords.). *Los actores sociales frente al desarrollo rural*, tomo V: derechos étnicos y territoriales de la población indígena y campesina en México. México, Praxis/AMER/UAZ/CONACYT.
- Ziccardi, Alicia. (2004). “Espacios e instrumentos de participación ciudadana para las políticas sociales del ámbito local”, en *Participación ciudadana y políticos sociales en el ámbito local*. México, UNAM-IIS/ Instituto Nacional de Desarrollo Social/Consejo Mexicano de Ciencias Sociales.

---

ECOTERRITORIALIDAD INDÍGENA Y  
DESARROLLO RURAL ALTERNATIVO  
ARMANDO SÁNCHEZ ALBARRÁN  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD AZCAPOTZALCO

## Introducción

La sociedad rural, en nuestra América, enfrenta nuevos problemas teóricos y prácticos que la alejan día a día de la meta deseable de la soberanía alimentaria y del cuidado de la Madre Tierra. Uno de ellos, el deterioro de los recursos naturales y expropiación de tierra a comunidades indígenas y campesinas por un puñado de empresas transnacionales, es contemplado por la eco-sociología. Las interrogantes que sirven de guía para este trabajo son las siguientes: ¿Qué mirada epistemológica a los problemas del desarrollo rural en México y América Latina? ¿Cuáles son los ejemplos de la lucha indígena y campesina de corte ecoterritorial en nuestro continente?, y ¿Cuáles son las alternativas posibles de recuperación de lo social y de los recursos naturales en nuestro continente?

Para fines de exposición se subdivide este trabajo en cuatro apartados: en el primero, se abordan las respuestas epistemológicas de la socio-ecología al problema del “desarrollo” económico capitalista; el segundo analiza la lucha de resistencia de las comunidades indígenas por la ecoterritorialidad y la autonomía en el marco del Acuerdo 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT); el tercero explora las alternativas de desarrollo rural alternativo que incluso, reivindican al indígena y campesino latinoamericano transnacional, y por último, se exponen algunas reflexiones finales.

## Desarrollo rural y epistemología Sur-Sur

La noción de *desarrollo rural* adolece de una fuerte carga ideológica modernizadora y eurocentrista. El talón de Aquiles de dicha perspectiva consiste en que parte del supuesto de que los recursos naturales son abundantes e ilimitados. Nada más alejado de la realidad, los recursos naturales son limitados y, además, el equilibrio de la biodiversidad descansa en sistemas biológicos complejos y

extremadamente frágiles. Lo anterior nos lleva a la necesidad de pensar de otro modo las teorías y conceptos para tratar los problemas ambientales y de desarrollo. En palabras del portugués, Boaventura De Sousa Santos, para evitar la reproducción del eurocentrismo en las ciencias sociales se requiere de la: "...reconceptualización en curso de las condiciones epistemológicas y metodológicas del conocimiento científico social" (Sousa, 2012: 45; Leff, 2009; Sánchez, 2006; Sánchez, 2011).

El paradigma hegemónico del desarrollo rural, sobre bases capitalistas, no solucionó sino que agudiza los problemas del calentamiento global y la pérdida de la seguridad alimentaria (Barbosa, 2004; Sevilla, 2006; Leff, 2009). Habría que señalar que el paradigma alternativo y contra hegemónico recurre a prácticas científicas alternativas dirigidas hacia el logro de "otro mundo posible", de una sociedad más justa y democrática, pero en equilibrio con la naturaleza (Souza, 2012: 50; Xón, 2013).

El capital del siglo XXI, en su modalidad agro-minero exportador, avanza a ritmo acelerado sobre espacios ricos en recursos naturales, muchos de ellos localizados en zonas con asentamientos campesinos e indígenas. En América Latina, gobiernos tecnócratas de corte neoliberal facilitan las condiciones de inversión del capital extranjero. Para ello, los Congresos realizan los cambios legislativos requeridos que permitan al capital nacional e internacional, extraer los recursos naturales maderables, mineros, eólicos, petroleros, acuíferos, entre otros. Para analizar la complejidad de los problemas ambientales que se derivan de la inversión del capital en las nuevas áreas naturales, la sociología rural requiere del concurso de otras disciplinas y sub-disciplinas como la socio-ecología, en la medida en que critica y al mismo tiempo propone soluciones viables a los nuevos problemas ambientales<sup>1</sup> (Sánchez, 2012; Santos, 2012).

En este sentido, la eco-sociología contribuye con la deconstrucción de la idea lineal y depredadora de desarrollo y apuesta por otra racionalidad productiva

---

<sup>1</sup> La sociología ambiental, como antecedente de la agroecología, ha pasado por tres grandes momentos: la sociología del medio ambiente; el segundo, con el declive a principios de los ochenta y su revaloración a finales de los ochenta; el tercero, a principios de los noventa y hasta la actualidad donde los problemas medioambientales se han convertido en mega problemas (Sevilla y Woodgate, 2002).

alternativa cuyas bases epistemológicas y científicas se validan mediante la articulación de procesos ecológicos, tecnológicos y culturales autóctonos dando lugar a eco-tecnologías: conjuga saberes tradicionales y modernos, promueve la re-significación del territorio al reconocer que los problemas que enfrenta son complejos, la eco-sociología se sustenta de la interdisciplinariedad y transdisciplinariedad científicas contra hegemónicas<sup>2</sup> (Guzmán, y Muro, 1999; Leff, 2002; Fitoussi-Laurent, 2008). (Sevilla, 2006).

Con la globalización, el capital avanza a pasos agigantados para obtener los preciados recursos naturales del continente americano, caracterizado por su gran biodiversidad, en el que algunos países concentran más los recursos naturales: Estados Unidos de América, México, Colombia, Ecuador, Perú y Brasil. Por ejemplo, México ocupa el cuarto lugar mundial respecto al número de especies de plantas que se cultivan, ostenta 10% del total de especies conocidas, posee 63% de plantas endémicas y 30% en animales vertebrados.

Por otra parte, cuenta con una gran diversidad geológica de recursos minerales metálicos y no metálicos (López y Eslava, 2012). Sin embargo, tras varios siglos de extracción y explotación de los recursos naturales, la biodiversidad se encuentra en situaciones de riesgo, y hasta de desastre, ante la voracidad de empresas transnacionales. Ese proceso económico ha ido acompañado por el debilitamiento de los Estados nacionales. El panorama más trágico lo constituyen, sin duda, las catástrofes ambientales que en nuestro continente, dejan un saldo de vulnerabilidad social y ambiental: sequías, huracanes, terremotos, inundaciones, etcétera (Sánchez, 2014).

En contrapartida a la noción de desarrollo rural capitalista, desde los años ochenta, la eco-sociología radical intenta opciones ecológicas y socialmente sustentables alentando, al mismo tiempo, un proceso de desarrollo centrado en la agricultura campesina (Barkin 2001; Desamarais, 2006). El desarrollo rural alternativo intenta fortalecer la economía campesina dentro de un

---

<sup>2</sup> Los intelectuales de la llamada Escuela de Frankfurt fueron de los primeros en percibir lo anterior al contemplar, con horror, como la modernidad se había tornado en campos de concentración y la manera en que los conocimientos científicos y tecnológicos habían llevado al hombre a la fabricación y estallamiento de la bomba nuclear. Se trataba meramente de juicios de valor. La misma separación entre ciencias sociales y ciencias naturales fue puesta en cuestión por biólogos y por científicos sociales.



modelo alternativo en el cual se apoyan las iniciativas locales. De igual forma, se propugna el desarrollo endógeno para lograr una mayor participación social, control local y autogestión sobre el territorio por parte de la comunidad campesina más joven (North y Cameron, 2003).

Así, mientras que la ciencia capitalista excluye los saberes y conocimientos tradicionales, la eco-sociología construye conceptos e indicadores tales como los de coevolución que integra el saber campesino y la ciencia a partir del reconocimiento mutuo (Sevilla y Woodgate, 2002; Sevilla, 2006; Sosa, 2012).

### **Decolonialidad y movimiento indígena ecoterritorial**

Uno de los lugares comunes en donde se aprecia el eurocentrismo en las ciencias sociales es en el análisis del movimiento indígena (Sosa, 2012), y una de las formas para romper con la reproducción del colonialismo interno es, precisamente, reivindicando al indígena como sujeto social. En los inicios del siglo xx, el proceso de modernización exigía incorporar a los indígenas a la civilización, por ello, para el positivismo, funcionalismo y algunas variantes del marxismo resultaba imperante integrar a los indígenas al desarrollo económico al costo que fuera necesario (Hewitt, 1988).

Aníbal Quijano argumenta que durante siglos, los indígenas son considerados como “ciudadanos de segunda” por los Estados nacionales<sup>3</sup> (Quijano, 2006). Sin embargo, previo a la conquista no existían indígenas, sino grandes y complejas civilizaciones. Durante la Colonia, los antiguos pobladores fueron designados como grupos dominados, saqueados, como indios, aunque por las Leyes de Indias se les respetaba el derecho colectivo a la tierra y el mantenimiento de gobiernos propios. Los grupos que encabezaron la Independencia agruparon a toda la diversidad de grupos étnicos en la categoría supra étnica de indios: infieles, gentiles, idólatras y herejes, es decir, inferiores y dominados (López, 2008).

---

<sup>3</sup> Como lo analiza Aníbal Quijano en “El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina”, que realiza un análisis sobre las características de los movimientos sociales indígenas en América Latina del cual uno de los elementos importantes es la lucha por la identidad pluriétnica y pluricultural, que adquiere diversas expresiones en cada país y en casos concretos de cada país (Quijano, 2006).

A finales del siglo XIX y principios del XX, los Estados nacionales, en buena medida dirigidos por militares, recuperaron el carácter subordinado de los grupos originarios. En el México posrevolucionario, en el pacto social no hubo cabida para los grupos étnicos, nadie les consultó si querían formar parte de dichos estados. Los liberales se opusieron al derecho colectivo del suelo por atentar contra los derechos individuales y en su lugar promovieron formas de colonización. El liberalismo decimonónico les concedió, en el papel, el estatuto jurídico de ciudadanos (iguales ante la ley) pero con un mínimo de derechos fundamentales: a la vida, la igualdad, la libertad y la justicia; en los hechos, los grupos étnicos han padecido: discriminación étnica, dependencia política, segregación residencial, subordinación económica e incapacidad jurídica<sup>4</sup> (López, 2008).

A finales del siglo XX, varios elementos marcaron el resurgimiento de resistencia y emancipación del movimiento indígena:<sup>5</sup> la conmemoración de los

<sup>4</sup> Una forma de padecer la discriminación fueron las políticas públicas dirigidas a zonas indígenas de tendencia integracionista o incorporacionista de los grupos étnicos a la civilización; los grupos étnicos importaban como sujetos de control ideológico y de subordinación política.

<sup>5</sup> Algunas de las principales organizaciones indígenas en América Latina han reivindicado luchas por los recursos naturales y por la justicia. Entre las más importantes conviene destacar: en Colombia, la Asamblea Indígena Colombiana de 1970; el Consejo Regional Indígena de Cauca, creado en 1971, que logró movilizar a más de 4,000 indígenas en 1973. En Ecuador, desde mediados de los años sesenta, se puede hablar de la Federación Shuar en torno a la lucha por la tierra y en contra del despojo en la zona amazónica. Varias organizaciones van a integrar posteriormente la Confederación de Nacionalidades Indígenas (CONAIE). Perú, entre finales de los años sesenta y mediados de los ochenta, más de 50 organizaciones indígenas crearon la Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDESPEP), así como la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana (CONAP) creada en 1988 con las demandas siguientes: lucha por la tierra, defensa de la identidad, rechazo a la discriminación, preservación de la ecología y mejoramiento de las condiciones de comercialización de sus productos. A finales de los sesenta, Bolivia aglutina a varias organizaciones indígenas en el movimiento *katarista* por reivindicaciones culturales, sindicales y políticas. En los ochenta varias de éstas organizaciones se agrupan en torno a la Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia (CIDOB); en los noventa se crea la Coordinadora de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) que protagonizó una marcha con la asistencia de 12 pueblos indígenas reivindicando demandas ecologistas y por el reconocimiento jurídico de sus derechos territoriales. En 1987 se creó la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) que logró una curul en el parlamento Boliviano en 1993. En Paraguay se fundó la Asociación Indigenista de Paraguay (AIP) en 1942; con el tiempo luchó por programas de desarrollo y por reivindicaciones políticas. En los años setenta la agrupación más importante fue la Asociación de Parcialidades Indígenas (API) que en los años noventa organizó grandes encuentros en torno al tema de la diversidad étnica y cultural. Argentina también cuenta con organizaciones indígenas que en los

500 años del descubrimiento de América, que fue interpretado por el movimiento indígena continental como: *500 años de resistencia indígena, negra y popular*; la firma en varios países del Acuerdo 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el premio nobel de la paz a Rigoberta Menchú, el levantamiento del Ejército Nacional Zapatista de Liberación (EZLN) en enero de 1994.

En México, el EZLN enfrentó a un Estado en pleno proceso de modernización, en tanto que en Ecuador la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) tenía ante sí a un Estado débil y con instituciones incipientes que provenían de una historia de inestabilidad política.

A finales del siglo XX y principios del XXI, una gran cantidad de los movimientos sociales fueron protagonizados por agrupaciones indígenas. Sin em-

---

años setenta crearon el Congreso Indígena de la República de Argentina (CIRA) y más tarde se crea la Federación Indígena de la República de Argentina (FIRA) que luchó por la defensa de tierras de las comunidades originarias y por la autodeterminación política de dichas comunidades. Chile cuenta con dos asociaciones indígenas importantes: la Confederación Nacional Mapuche, de 1971, y la Asociaciones Regionales Mapuches, de 1972, que defendían la recuperación de tierras, reclamaban también su inclusión en la *Carta Fundamental de la República de Chile*. En Brasil, a partir de la influencia de la iglesia, se creó el Consejo Indígena Misionero (CIMI) en 1973, que se dedicó a organizar asambleas con la participación de representantes indígenas, en 1980 creó la Unión de las Naciones Indígenas (UNIND), después se fundó la Federación Indígena Brasileña (FIB) en un contexto de cambios políticos y de participación de organizaciones no gubernamentales. En 1980 se celebró el primer Congreso de Movimientos Indios de América del Sur que impulsó la creación del Consejo Indio de América del Sur (Velasco, 2003). En 1975, en México, se celebró el primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI); en 1979 se planteó la necesidad de establecer modificaciones constitucionales para lograr el reconocimiento de la condición multiétnica. En Centroamérica también es importante la organización de asociaciones indígenas. Panamá cuenta con una larga data de luchas indígenas como el protagonizado por la nación *kuna* que se levantó en armas en 1925, logrando que el gobierno reconociera el territorio de los *kuna*: en 1973 se crea el Inmaked-Nega Namakalet por la defensa de la religión, la cultura, la lengua, historia y patrimonio de la nación *kuna*. Para 1975, el VII Congreso Nacional de Indígenas exigió la creación de áreas de la reserva indígena. En ese mismo año se organiza el primer Congreso de Movimientos Indios de América Central (CORPI) (Velasco, 2003). Algunas de las condiciones que facilitaron la aparición del movimiento indígena en el continente americano fue la influencia de la iglesia a partir de la pastoral sustentada en la teología de la liberación, la fuerte represión política, social y económica a cargo de gobiernos militares y los drásticos cambios experimentados en las economías a partir de las políticas de ajuste. En los años noventa se expresaron los pueblos indios en el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios celebrado en Quito, Ecuador, en el cual no solamente reconocieron las similitudes de sus luchas, sino también, que éstas eran cada día menos aisladas gracias, entre otros aspectos, al avance de las nuevas tecnologías (Velasco, 2003).

bargo, eso no fue siempre así. Pero para ello se requiere pensar en lo indígenas como nuevo sujeto social, lo cual supone romper con procesos históricos de dominación, colonización y discriminación. Este frente de lucha del movimiento indígena actúa necesariamente en el ámbito de la política, y desde ahí se plantea la demanda de la democracia y de la autonomía.

La nueva demanda principal del movimiento indígena fue el derecho de libre determinación a la autonomía, sustentado jurídicamente desde 1966, en los Pactos de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales ya que reconocían el derecho de los pueblos a la libre determinación y a establecer libremente su condición política, así como a decidir sobre su desarrollo económico, social y cultural. Esos derechos incluían la disposición libre de sus recursos naturales para su beneficio (López, 2008).

La libre determinación no significa la separación del Estado, sino el derecho a la autonomía, es decir, a pertenecer a un Estado nacional en la medida en que éste acepte reconocerlo como pueblo, con sus propios derechos y particularidades. La libre determinación supone los principios de autoafirmación (declararse existentes), autodefinición (determinar por sí mismos quienes son las personas que lo constituyen), autodelimitación (establecer por sí mismos los límites de su territorio) y autodisposición (organizarse de la manera que mejor les convenga) interna y externa de los pueblos indígenas (López, 2008).

La idea de autonomía supone romper con el pasado colonial, el movimiento indígena exige plenos derechos y no únicamente que sean reconocidos en el papel, en la Constitución. Una vez que los indígenas sean reconocidos como ciudadanos, con todos sus derechos, se rompería la espiral de discriminación económica, política, institucional, social y cultural (Quijano, 2006).

Desde el pensamiento Sur-Sur, el movimiento indígena exige la igualdad, pero también el respeto jurídico a la diferencia como pueblos con demandas particulares. El Derecho Indígena es diferente al derecho individual ya que reivindica no únicamente los derechos individuales, sino también los colectivos.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Durante la Colonia, las Leyes de Indias permitían la existencia de gobiernos de indios con sus propias formas de organización política y económica. Sin embargo, con el triunfo del liberalismo se expropiaron sistemáticamente sus terrenos al tiempo en que se les impusieron formas de gobierno.

La teoría de la modernización supone que, en automático, alcanzaríamos la democracia gracias a mecanismos procedimentales, sin embargo, la transición a este modelo no garantiza la existencia de una ciudadanía más participativa. En varios países de América, pese a haber adoptado este sistema político, aún predominan esquemas autoritarios de dominación, y lo mismo sucede en muchas de las organizaciones que dicen representar a las agrupaciones gremiales obreras y campesinas. Lo que en realidad se reproduce es el clientelismo y corporativismo gremial. La noción de democracia indígena es una propuesta radical, “mandar obedeciendo”, desde donde se podría democratizar a la sociedad.

### **El movimiento indígena ecoterritorial “por el agua y la vida, contra la mega minería”<sup>7</sup>**

En América Latina ha surgido un importante movimiento ecoterritorial protagonizado, en gran medida, por el movimiento campesino e indígena en contra de las mineras que se encuentran en una etapa de ascenso a causa de las acciones por la defensa ecoterritorial. El Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina (OCMAL), informa de los principales países de América Latina donde actualmente existen conflictos contra empresas mineras. En 2012 se registraron 208 conflictos (véase tabla 1).

**Tabla 1. Conflictos mineros en América Latina**

<b>País</b>	<b>Número</b>
Perú	36
Chile	35
México	33
Argentina	26
Brasil	20
Colombia	12
Bolivia	9
Ecuador	7

<sup>7</sup> La anterior fue una de las consignas con las que se expresaron los indígenas y activistas en más de 30 ciudades de América Latina.

País	Número
Guatemala	6
Panamá	6
Honduras	4
Nicaragua	4
República Dominicana	4
Costa Rica	2
Guayana Francesa	1
Paraguay	1
Trinidad y Tobago	1
Uruguay	1
Total	208

Fuente: Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina OCMA, <http://www.conflictosmineros.net/contenidos/23-mexico/16301-indigenas-y-campesinos-alzan-la-voz-en-mexico-contra-las-mineras>. Fecha de consulta: 15/05/2014.

De acuerdo con la misma fuente, se contabilizan 214 proyectos implicados con inversión de capital foráneo y nacional que logran afectar a 310 comunidades campesinas e indígenas, asimismo, destaca la existencia de seis conflictos transfronterizos.

El país con más conflictos ecoterritoriales es Argentina<sup>8</sup> donde se pasó de 2003 a 2012 de 40 a 600 proyectos mineros, de los cuales 121 son proyectos de explotación avanzada, lo que aumentó los conflictos 1,500%. Se pueden destacar las movilizaciones en Argentina contra la minera Alumbreira y en contra de la instalación del proyecto Agya Rica.

<sup>8</sup> En febrero de 2012 fue reprimida una movilización de indígenas contra las megas minas en Tinogasta, Catamarca; en julio de 2012 hubo otra represión en Cerro Negro; en noviembre golpearon con cadenas y palos a asambleístas afuera de la legislatura. En mayo de 2012 hubo otra represión en Fátima, La Rioja contra asambleístas en contra de las minas. El Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas contabilizó 347 integrantes del pueblo mapuche de Neuquén por defender su territorio. En Santiago del Estero, 500 campesinos enfrentan procesos judiciales. En Brasil, en la mina de Carajás hubo una manifestación y acciones para frenar el tránsito en el estado de Maranhao.

Otros países con luchas ecoterritoriales son: Uruguay, Ecuador, Chile, Guatemala y México. En Montevideo, Uruguay, hubo concentraciones en contra del proyecto minero Aratiri.<sup>9</sup> En Argentina y Ecuador la empresa Chevron utilizó la técnica extractiva conocida como “fracking”, prohibida en Francia, Estados Unidos de América, Canadá, Bulgaria y diversas regiones de Europa. En Ecuador se arrasó, durante 30 años, con más de 500 mil hectáreas en la Amazonía ecuatoriana, lo que provocó la desaparición de comunidades y ecosistemas enteros. Chevron fue sentenciada a pagar, en un juicio que duró 16 años, 19 mil millones de dólares.<sup>10</sup> En Chile hubo campañas en contra del proyecto binacional de oro Pascua-Lama a cargo de la empresa Barrick-Gold. En la actualidad el proyecto se encuentra detenido.<sup>11</sup>

En Brasil hay muchas experiencias de empresas mineras, una de las más recientes movilizó a la Red Internacional de los Afectados por la minera Vale. En Perú hay protestas en lugares como Cajamarca en contra del proyecto de oro en las nacientes de los ríos de la región.<sup>12</sup> En Guatemala, comunidades indígenas mayas realizaron acciones en contra de la mina.

En México, la minería se practica en 24 de 31 entidades, en Sonora, el oro; Zacatecas, la plata; Chihuahua, plomo; Coahuila, hierro y carbón; San Luis Potosí, fluorita; Durango, bentonita y perlita. Esta actividad empleó a 330 personas de manera directa y a 500 de manera indirecta. El 70% de empresas que operan en México en éste sector son canadienses.<sup>13</sup> Algunas de las movilizaciones ecoterritoriales, incluso lograron la recuperación del territorio a favor de las comunidades indígenas y campesinas. En el municipio de Magdalena de Teitipac, el Comité de Defensa de la Integridad Territorial y Cultural de Magdalena Teitipac expulsó en 2013, a la compañía minera “Plata Real” por contaminar el Rio Dulce. En Oaxaca, indígenas zapotecos, chontales, mixtecos,

---

<sup>9</sup> <http://www.larepublica.pe/09-08-2013/consulta-previa-entrampada-al-no-reconocerse-a-pueblos-andinos>, (consultado el 10/08/2013)

<sup>10</sup> <http://www.larepublica.pe/09-08-2013/consulta-previa-entrampada-al-no-reconocerse-a-pueblos-andinos>, (consultado el 10/08/2013).

<sup>11</sup> <http://odhpi.org/2013/07/derechos-indigenas-y-luchas-territoriales/>, (consultado el 03/08/2013).

<sup>12</sup> <http://www.noalamina.org/mineria-latinoamerica/mineria-brasil/protesta-indigena-afecta-a-la-minera-mas-grande-de-brasil-2>, (consultado el 05/08/2013).

<sup>13</sup> <http://www.noalamina.org/mineria-latinoamerica/mineria-mexico/ugen-a-la-procuraduria-a-proteger-a-activistas-contra-min>, (consultado el 01/08/2013).



chinantecos, ikoots y mixes acordaron prohibir en sus territorios proyectos mineros, eólicos, hidráulicos y la siembra de maíces transgénicos. La Red Mexicana de Afectados por la Minería (REMA) denunció el clima de hostigamiento por parte de las empresas mineras. En 2013, varias organizaciones indígenas, políticos, partidos políticos, Organizaciones No Gubernamentales y académicos lograron impedir que la empresa canadiense Esperanza Silver lograra explotar una mina de oro ubicada en las inmediaciones de la zona arqueológica de Xochicalco, Morelos.

### **Territorialidad, derecho a la tierra y Convenio 169 de la OIT**

En México, el Convenio 169 de la OIT establece la recuperación de varias disposiciones en materia del derecho a la tierra. Con las reformas salinistas de 1992 al artículo 27 y su ley reglamentaria, en febrero de 1992, se recuperaron algunos derechos al respecto. Aunque no hay una mención muy clara sobre los indígenas, las modalidades bajo las que se encuentran las tierras indígenas, se reconoce su personalidad jurídica y patrimonio. Con referencia a la propiedad comunal, en los artículos 98 y 107 se especifican los alcances de la forma de vida de las comunidades. A la par de la reforma agraria, se le acompañó con la Ley Forestal de mayo de 1997, que protege los derechos de los núcleos ejidales y comunales respecto de los recursos forestales existentes en sus tierras; la Ley General del Equilibrio Ecológico de 1996 establece la participación indígena en la administración y manejo de áreas protegidas, en su artículo 47 se valora el conocimiento biológico tradicional y se establece la participación de las comunidades y de los pueblos indígenas en la elaboración de programas de biodiversidad de las áreas en que habitan (artículo 79). Mientras que el Convenio 169 vela por los derechos a la tierra y al territorio de los pueblos indios, la reforma agraria permite la compra-venta y renta del suelo.

El Convenio 169 reconoce la relación especial entre los indígenas con las tierras y el territorio. Lo anterior también supone la defensa de los derechos de los pueblos a los recursos naturales, especialmente participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos. Estos aspectos se contraponen con los grandes proyectos de explotación petrolera, construcción



de presas, proyectos turísticos o urbanísticos ya que, con frecuencia, supone la expropiación tanto de tierras comunales como ejidales.

El artículo 4º del Convenio 169 de la OIT señala la necesidad de adoptar las medidas especiales para salvaguardar a las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados. Con la llegada de grandes empresas inmobiliarias, dicho artículo queda prácticamente sin efecto.

El artículo 5º del multicitado Convenio, señala la necesidad de reconocer y proteger los valores y prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales de los pueblos indios (*La Jornada*, 29/06/1993). La población indígena reclama el derecho a ser diferentes como forma de mantener su identidad propia. Esta demanda se encuentra en el fondo de las luchas indígenas en América Latina y el Caribe.

El artículo 6º del Convenio de referencia es uno de los más importantes, señala que los gobiernos deben consultar a los pueblos afectados, mediante procedimientos apropiados y en particular mediante sus instituciones representativas cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente. En este aspecto priva, en los hechos, la falta de consulta a las comunidades indígenas como es el caso del “Consejo de Pueblos de Morelos”, que en 2007 se organizó en contra de ciertas inmobiliarias tras la amenaza de quitarles el agua de manantiales que les pertenecían como pueblos originarios.

El artículo 15 del documento en estudio contempla la posibilidad de que los pueblos indígenas reciban una indemnización equitativa por cualquier daño que pueda surgir, como resultado de las actividades que se apliquen en sus territorios.

Durante los primeros años del gobierno de Vicente Fox fue aprobada la “Ley indígena”, el 14 de agosto de 2001 modificó el artículo 2º de la Constitución e incluyó algunos derechos para dichos pueblos, además de “descubrir” y reconocer la situación de discriminación y marginación por la que atravesaban. Una de las principales críticas a esta ley se dirigió a la autonomía indígena, la cual se traduciría en considerar a pueblos y comunidades como “entidades de

interés público”, lo que les permitiría organizarse en el marco del municipio. Aunque en realidad se estaba evitando que se organizaran como un nivel de gobierno del Estado nacional. La “Ley indígena” se aprobó en 2001 sin que se consultara a los pueblos originarios, como se determinó en los Acuerdos de San Andrés en 1996. Incluso el EZLN se alejó de las discusiones a pesar de haber sido el más importante impulsor.

Aún queda un largo camino por recorrer pues la aplicación del Convenio 169 dependerá de la sociedad, no solamente de los pueblos indios. Es necesario reconocer que por años los pueblos indios han cuidado los recursos naturales, lo que la mayoría de ellos refiere como la Madre Tierra (López y Eslava, 2013).

### **El movimiento indígena como nuevo sujeto social**

La sociología rural supone, por una parte, el “...surgimiento de nuevos actores, nuevas actividades y oportunidades económicas”, por otra, incluye en términos de resistencia y conformación de nuevas identidades que han repositionado a las comunidades campesinas como actores indispensables del desarrollo, por lo que debe entenderse como “*una consecuencia [no perversa] de la modernidad*” en la medida en que los campesinos participan activamente en la reformulación de los principios y procesos de desarrollo alternativos al paradigma del crecimiento (Keilbach, 2008: 35).

Algunos de los rasgos que integran la lucha de los pueblos indios, en México y América Latina, como nuevos sujetos sociales son los siguientes: el movimiento indígena en América Latina es parte de un nuevo movimiento social en la medida en que reivindica valores generales, como la búsqueda de justicia o la soberanía alimentaria y que utilizan las nuevas tecnologías para hacer eco de sus planteamientos. La cuestión indígena trasciende el liberalismo de la independencia hasta el neoliberalismo del siglo XXI ya que la demanda principal es iguales, como ciudadanos, pero diferentes como indígenas. La fuerza del movimiento se ubica en la legitimidad de sus demandas, como la reivindicación ancestral de justicia, así como en la radicalidad de las acciones en la defensa de la Madre Tierra.

El discurso del movimiento es radical y cuestiona las bases teóricas del neoliberalismo, del marxismo, de la democracia representativa, es el discurso de un movimiento social actual y no de reminiscencias folklóricas del pasado. Expresa un intento de búsqueda del futuro, de la esperanza, al lado de otros movimientos sociales feminista, ecologista, por ejemplo, el de La Vía Campesina en Brasil. En resumen, en muchos casos, el movimiento campesino e indígena lucha por apropiarse de la modernidad, pero critica, de paso, aspectos que considera nocivos tales como los alimentos transgénicos, los megaproyectos mineros, o megaproyectos urbanísticos, por las negativas repercusiones ambientales que también les arrebatan sus formas de vida y sustento, en especial la tierra.

Varios gobiernos latinoamericanos, entre ellos el de México, signaron el Acuerdo 169 de la OIT y, en apariencia, sentaron las bases legales para la instrumentación de los procesos autonómicos de los pueblos originarios. Sin embargo, la firma de dicho acuerdo se debilita tras la firma de Acuerdos de Libre Comercio. Marisela Svampa explica que incluso gobiernos de carácter socialdemócrata como en Venezuela, Ecuador o Bolivia, utilizan las concesiones mineras para apuntalar los proyectos de desarrollo a partir de la renta petrolera. El cumplimiento de las leyes y reglamentos en materia minera requiere el concurso de la sociedad civil, en particular de las organizaciones campesinas e indígenas, en alianza con otras organizaciones civiles intelectuales y activistas para presionar.

En Argentina, las organizaciones de asambleas cordilleranas denunciaron, entre otras cosas, la falta de consulta sobre la gestión de sus territorios, es decir, el gobierno y las empresas pasaron por alto el Convenio 169 de la OIT. Únicamente dos ciudades (Esquel y Loncopuè) votaron si aceptaban o rechazaban la mega minería. En otras provincias los gobiernos han prohibido el plebiscito. El Congreso Nacional aprobó tres leyes que eventualmente pueden frenar el extractivismo. En los hechos, los programas de relevamiento territorial han tenido muy escaso nivel de ejecución, beneficiando únicamente a 4.2% de las comunidades indígenas.

En Colombia hubo acciones legales por parte de las comunidades campesinas amparadas en la aplicación del Convenio 169 de la OIT en contra de la

contaminación con cianuro en el predio Santa Rita a causa de la explotación de la mina El Gran Porvenir del Líbano S.A.

En Perú aún hay 14 proyectos mineros que requieren de consulta.<sup>14</sup> Se aprobó la Ley de la Consulta Previa, sustentada en el Acuerdo 169 de la OIT, aunque esto no supone que se aplique. Junto con esa ley hay otras leyes y reglamentos ambientalistas; en los últimos 30 años, los pueblos indios han desplegado sus luchas por la reconquista del territorio y en contra del nuevo modelo extractivo exportador.

En Chile se celebró en la provincia de Neuquén la “Jornada Internacional sobre Derechos de los Pueblos Indígenas” el 19 de junio de 2013, reuniendo a indígenas y científicos de Chile, España, Argentina, Paraguay y Ecuador. Ahí se abordaron los problemas de derechos humanos de los pueblos originarios, los procesos judiciales y, de manera particular, la defensa del territorio frente a las mineras. Entre otros problemas, se denunció que el gobierno no cumple el Decreto Núm. 124 que tiene como fin regular el artículo 34 de la “Ley indígena”, pues no se cumple con los estándares de consulta establecidos en el Convenio 169 de la OIT. La autodeterminación indígena se cumple más en los ámbitos de salud y educación que en asuntos de tierras, territorios y recursos naturales (Seelau y Seelau, 2012).

Desde 1992, Ecuador destaca por la lucha de la comunidad Kichwa de Sarakaku para legalizar los títulos de propiedad. Después de mucho esfuerzo, lograron legalizar las tierras antes concesionadas a la petrolera Compañía General de Combustible, del argentino Grupo Soldatti. En su lucha aprovecharon elementos del Convenio 169 de la OIT, con los que lograron una medida cautelar de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. En el proceso resultó muy importante la visibilización del movimiento al acceder a la radio, solicitar el derecho de réplica. Evitaron que se colocaran explosivos para perforaciones. La sentencia de la Corte a favor de los indígenas llegó en 2012, los derechos se ganaron a pulso con movilizaciones y luchas de las comunidades enarbolando el derecho a la libre determinación, a la autonomía.

<sup>14</sup> <http://elcomercio.pe/actualidad/1572596/noticia-mapa-gobierno-sabe-que-14-proyectos-mineros-requieren-consulta>, (consultado el 02/08/2013).

En Brasil, las movilizaciones contra los megaproyectos lograron frenar las actividades de una de las más grandes minas de ese país.<sup>15</sup>

Algunos de los ejemplos más exitosos de lucha corren a cargo de organizaciones alternativas de científicos y de Organizaciones No Gubernamentales como Oxfam o GreenPeace,<sup>16</sup> ambientalistas y redes de consumidores que cuestionan aspectos importantes de los criterios de los científicos de las empresas transnacionales originando controversia.<sup>17</sup>

En la actualidad, existen muchas organizaciones en América Latina que reivindican a los pequeños productores: el movimiento campesino transnacional, la Vía Campesina (Desamarais, 2007; Gutiérrez R. y Salazar, H. 2013; Renner, 2012; Sánchez, 2012), la Red por una América Libre de Transgénicos da cuenta de la batalla tecno productiva y legal entre los defensores y opositores a los cultivos transgénicos.

### Desarrollo rural alternativo en América Latina

Boaventura de Sousa Santos, desde una concepción epistemológica Sur-Sur, sugiere subvertir los conceptos provenientes de los países desarrollados a través de la imposición del eurocentrismo e invita a reconstruir y repensar opciones a partir de necesidades concretas; por ejemplo, alimentación, producción, democracia o del cuidado de los recursos naturales. Sin embargo, su solución requiere, por una parte, cuestionar el modelo de desarrollo capitalista impuesto, que a la postre se ha convertido en excluyente, desde todas las dimensiones posibles. La misma noción de desarrollo promovida por la modernización burguesa supone, de manera explícita, una noción positivista de progreso. En el ámbito de la producción, el desarrollo del capitalismo únicamente puede significar la reproducción ampliada del capital (como lo (reducción del tiempo de trabajo necesario vía las nuevas tecnologías), con el consiguiente desempleo de muchos trabajadores o bien, en el campo, por

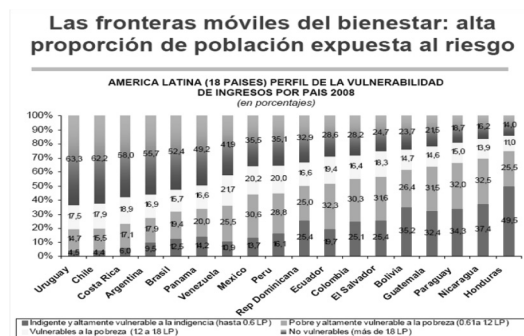
<sup>15</sup> <http://www.noalamina.org/mineria-latinoamerica/mineria-brasil/protesta-indigena-afecta-a-la-minera-mas-grande-de-brasil-2>, (consultado el 05/08/2013).

<sup>16</sup> <http://www.pararelmundo.com/videos/transgenicos-impacto-sociedad-salud-economia/>, (consultado el 10/07/2014).

<sup>17</sup> En muchos países no ha existido un debate o grupos que se opongan o que cuestionen los posibles efectos de los transgénicos, y en esos países ya existen leyes que autorizan su utilización.

el tránsito de la renta diferencial I a la renta diferencial II, lo que se expresa claramente en el desarrollo de la biotecnología, de la producción de biocombustibles, la extracción de gas vía el *fraking*, o la minería a tajo abierto, lo que agudiza más la diferencia social, es decir, unos pocos más ricos y una mayoría de pobres que únicamente cuentan con la esperanza de vender su fuerza de trabajo para sobrevivir.

En América Latina, de acuerdo con la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) la pobreza afectaba en 2013, a 164 millones de personas, 27.9% de la población; de ellos, unos 68 millones se encuentran en extrema pobreza o indigencia, 11.5%. La CEPAL considera que el aumento de la pobreza extrema se explica básicamente por el aumento en los costos de los alimentos.<sup>18</sup>



Fuente OMM, 2013.

En 2013, los gases de efecto invernadero presentes en la atmósfera subieron a un nivel sin precedentes, sobre todo por el dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>), según mediciones de la Organización Meteorológica Mundial (OMM) publicadas en su Boletín anual el 9 de septiembre. La red de Vigilancia de la Atmósfera Global de la OMM encontró que en ese año, la concentración de CO<sub>2</sub> en la atmósfera alcanzó 142% del nivel de la era preindustrial (o sea, antes de 1750), el de metano 253% y el de óxido nitroso 121% (Burch, 2014).

<sup>18</sup> <http://www.cepal.org/cgi-bin/getProd.asp?xml=/prensa/noticias/comunicos/9/51779/P51779.xml&xsl=/prensa/tpl/p6f.xsl&base=/prensa/tpl/top-bottom.xsl>, (consultado el 05/11/2014).



Fuente CEPAL, 2009.

En la imagen anterior se aprecia que en el Caribe, la suma de sus emisiones es considerable. A eso hay que añadir las emisiones de metano, en las que Brasil se sitúa en el 5º lugar con 443,289 kT equivalentes a CO<sub>2</sub> (periodo 2009-2013) según datos de World Bank (INFOLATAM, 2014).

Es evidente que el calentamiento global es inevitable y habrá que hacer frente a sus efectos. Estos son los hechos:

- Las últimas tres décadas han sido, sucesivamente, más caliente que cualquier década anterior desde 1850. Aunque la temperatura del planeta apenas ha aumentado en los últimos 15 años;
- Los niveles del mar han aumentado en 19 cm en promedio desde 1901, con la tasa de crecimiento más alta que en los dos milenios anteriores;
- Las concentraciones de dióxido de carbono y otros gases de efecto invernadero, el metano y el óxido nitroso han aumentado a niveles sin precedentes durante al menos 800,000 años;
- El dióxido de carbono es 40% superior de los niveles preindustriales, principalmente debido a la quema de combustibles fósiles y los cambios en la tierra como la deforestación;
- Alrededor de 30% del dióxido de carbono emitido ha sido absorbido por los océanos, creando ecosistemas ácidos inhabitables para muchas especies;

- Las emisiones continuas de gases de efecto invernadero causarán un mayor calentamiento y los cambios que van desde la fusión de las capas de hielo al aumento del nivel del mar;
- Las temperaturas se estima aumentarán 2° C encima de los niveles preindustriales, si no hay una actuación a gran escala para reducir las emisiones;
- Los niveles del mar se elevarán entre 26 cm (10 pulgadas) y 82 cm (32 pulgadas) para el final del siglo;
- El cambio climático también afectará las precipitaciones, con lluvias extremas, más intensas y más frecuentes a finales de siglo, y
- La mayoría de los aspectos del cambio climático van a persistir durante muchos siglos, incluso si se detienen las emisiones de dióxido de carbono.

El calentamiento global afecta a Latinoamérica en varios rubros: aumento de temperatura medioambiental y de la temperatura del mar; desaparición de especies marinas; aumento del nivel del mar e inundación de zonas costeras por agua salada; deforestación y desertización; aumento de huracanes y ciclones; disminución de los glaciares y de acuíferos, y cambio de las condiciones agrícolas y ganaderas.

Se ha perdido más de 80% de los arrecifes de coral en el Caribe; la Península de Yucatán es muy dependiente del turismo pero se encuentra en riesgo de ser devorada por el mar de no tomarse medidas globales; Perú, Ecuador y Bolivia resentirán los problemas del deshielo de los glaciares, sobre todo con problemas como El Niño que entre otras cosas afectarán gravemente a su agricultura. En resumen, los reportes climatológicos alertan respecto a que la región sufrirá problemas de vientos y lluvias extremas con huracanes, sequías e inundaciones (INFOLATAM, 2014).

Uno de los actores importantes en el camino de la reconstrucción de la relación hombre-naturaleza es la revaloración de los indígenas como vigilantes, cuidadores del entorno rural y como ambientalistas naturales. Ello supone revalorar el papel de los pequeños productores, campesinos e indígenas



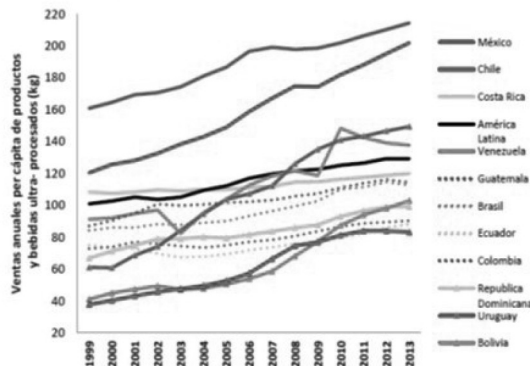
presentes en las luchas del EZLN en México a partir de 1994; de la CONAIE en Ecuador; del movimiento campesino internacional de La Vía Campesina con la Soberanía Alimentaria (Desamarais, 2007; Sánchez, 2012; Blanco, 2012; Silva, 2012; Latouche, 2012).

El conocimiento de los saberes en las comunidades originarias, por ejemplo de los médicos tradicionales, parte de una comunión estrecha de éstos con la naturaleza eficaz ya que es práctico y pragmático pues se sustenta de la experiencia, en ocasiones milenaria, de un grupo social específico. Dicho conocimiento se aleja de una metodología estandarizada (Sousa, 2012).

Algunas organizaciones rurales y no gubernamentales, así como campesinos o indígenas, establecen una política cultural activa en función del sujeto de aprendizaje y se encamina hacia la construcción de un nuevo ciudadano más responsable con el medio ambiente y la cultura, la búsqueda del “Buen Vivir”, y la maximización de la “felicidad” (Sousa, 2012). En el centro de las demandas se encuentran, principalmente, las sustentadas en valores tales como la soberanía alimentaria, justicia, el respeto a la “Madre Tierra” entre otros, por ello son denominados nuevos movimientos sociales (Sánchez, 2006; Escobar, 2014; Ceceña, 2013; Sevilla, 2006). Dicho proceso arrastra hasta con los correspondientes al consumo de alimentos impuestos por los medios de comunicación y de grandes cadenas comerciales en las que se impone una cultura de consumo “mcdonalizado”, la cual se dirige a una clase media mundial, con cierto nivel de ingresos, que puede consumir en estas cadenas comerciales. En América Latina, dicho nivel de consumo genera problemas como sobrepeso, diabetes, enfermedades de riñones, hígado y cánceres debido a la gran cantidad de químicos utilizados en la producción industrial de alimentos.

Diversos estudios señalan que entre más se consumen los Productos Ultra Procesados (PUP), que tienen la característica de contener altas concentraciones de azúcares, grasas y sodio, más se abandonan los alimentos y las dietas tradicionales y aumenta el Índice de Masa Corporal (IMC) de las personas. La comida chatarra invade América Latina y el Caribe, la epidemia de obesidad se desata en la región. Existe una correlación entre el aumento en el consumo de PUP en cada país con el incremento de los índices de sobrepeso y obesidad (ver figura 1).

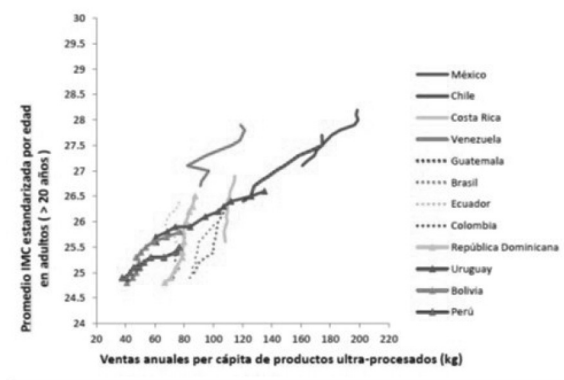
**Figura 1** Tendencias en ventas anuales per cápita de productos alimentarios y bebidas PUP seleccionados<sup>1</sup> (kg) en 12 países latinoamericanos, 1999-2013



<sup>1</sup>Los productos alimentarios y bebidas ultra-procesados aquí incluyen bebidas carbonatadas, jugos de frutas y vegetales, bebidas 'deportivas' y 'energéticas', cereales de desayuno, snacks dulces y salados, golosinas, helados, galletas, cremas para untar y comidas listas. La cantidad en litros se convirtió a kilogramos. Fuente: Euromonitor Passport Global Market Information Database (2014) y WHO Global Burden of Disease.

La figura 2 muestra los cambios en el IMC en América Latina en adultos, en función de las ventas de PUP entre 1999 y 2009. Los países donde las ventas de PUP son menores y las dietas tradicionales prevalecen, tienen un promedio de IMC menor mientras que los países donde las ventas de esos productos son mayores, como México y Chile, tienen un promedio de índice mayor. Al igual que en Europa y Asia, donde se pueden encontrar países con economías desarrolladas cuyos niveles de sobrepeso y obesidad son más bajos que el resto, en el caso de la región de América Latina y el Caribe se encuentran naciones como Uruguay con un nivel de vida alto con menores índices de sobrepeso y obesidad que naciones como México con un nivel de vida más bajo. Al mismo tiempo, en naciones de más bajos ingresos se observa cómo entre más aumenta el consumo de PUP se va incrementando el sobrepeso y la obesidad entre la población, como Perú y todas las demás naciones.

**Figura 2** Media de IMC estandarizada por edad en adultos, como función de las ventas anuales per cápita de productos alimentarios y bebidas ultra-procesados<sup>2</sup> en 12 países latinoamericanos, 1999-2009



Es evidente la necesidad de políticas integrales que vayan desde la producción hasta el consumo, que apoyen los mercados locales y regionales de alimentos, que conviertan las opciones saludables en accesibles para la población, que regulen tanto publicidad como etiquetados de alimentos de manera efectiva, promoviendo la preparación y las habilidades culinarias en las familias, revalorizando la cocina tradicional.

Una opción viable es la estrategia de política pública sustentada en una economía verde hacia una táctica de decrecimiento (Latouche, 2012). Un elemento digno a tomar en cuenta es la necesidad de revalorar el trabajo a empleos que contribuyan a recuperar la calidad ambiental, por ejemplo, con la producción de agricultura sustentable, orgánica y la producción de energías alternativas al servicio de los pequeños productores (Latouche, 2012).

Ulrick Beck, Anthony Giddens, y Enrique Leff hablan de que es necesario pensar en el nivel local, pero anticipar y reaccionar en lo global. Ello se sintetiza en la frase “tener raíces y alas a la vez” (Keilbach, 2007; Sánchez, 2012; Cisneros, 2012). El desarrollo rural alternativo podría partir de producir lo necesario y no lo superfluo. Partir de la producción de los pequeños productores campesinos e indígenas, de preferencia con productos orgánicos en comunión con organizaciones de consumidores en las ciudades.

Para fines de exposición, se parte de una visión de conjunto que recupere cinco de los principales objetivos o requerimientos que se le exigen al campo: alimentos, democracia, cuidados ambientales, producción y calidad de vida de la población. Lo anterior se desarrolla en el siguiente cuadro.

<b>Confrontación de principios en la solución de problemas: alimentos, democracia y cultura; cuidado del medio ambiente; producción; calidad de vida y ordenamiento jurídico</b>	
Necesidades	Confrontación de principios económicos, políticos, sociales y culturales
Alimentos	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Capitalismo: crecimiento exponencial de la población rural y urbana</li> <li>• Economía campesina: más necesidades, más familia=más brazos</li> </ul>
Democracia Cultura	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Democracia formal: la exclusión social y productiva genera “des ciudadanos”</li> <li>• Democracia radical: integración de la comunidad, valores democráticos</li> </ul>
Cuidado del medio ambiente	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Subordinación de la industria/agricultura; de la ciudad/campo/de lo urbano a lo rural</li> <li>• Interrelación de lo urbano con lo rural, relación de mutua conveniencia</li> </ul>
Producción	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Capitalismo (neoliberalismo) predomina criterio de “maximización de las ganancias”</li> <li>• Economía campesina, criterio de “maximización de las necesidades familiares”</li> </ul>

<p>Mejorar la calidad de vida</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El capitalismo lleva hacia el empobrecimiento de clases medias y de productores campesinos (indígenas y campesinos); crea consumo “Mc donalización”</li> <li>• Pequeños productores: ciudadanos, educación alternativa: producción-trabajo, salud de calidad, para todos, alimentación sana (orgánica)</li> </ul>
<p>Reglamentación y leyes</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Leyes mercantiles que justifican la desposesión de los pequeños productores</li> <li>• Leyes incluyentes que promuevan el “Buen Vivir” y plenos derechos a indígenas y otras minorías: ciudadanos, educación alternativa: producción-trabajo, salud de calidad, para todos, alimentación sana (orgánica)</li> </ul>

En la base de la propuesta que ya opera en muchas organizaciones, se puede destacar que, ante un paradigma de desarrollo rural capitalista, se propone un desarrollo contra hegemónico. Lo cual se explica en el siguiente cuadro.

Decolonialidad	Paradigma hegemónico		Paradigma contra hegemónico	
	Principios NORTE/SUR	Debilidades	Principios SUR-SUR	Debilidades
<b>Alimentación</b>	Procedimientos estandarizados nuevas tecnologías como transgénicos; imposición de un consumo “Macdonalizado”	Producción destinada a un pequeño segmento de clase media mundial	Utiliza los conocimientos locales de producción; utilización ecotecnias	Las pequeñas tecnologías requieren apoyo o subsidios para poder satisfacer la demanda
<b>Democracia</b>	Democracia formal, procedimental	La desigualdad genera “des-ciudadanos”	Democracia directa-radical; revalorar saberes y prácticas tradicionales; revalorar valores autogestivos por la justicia	Aún existe corporativismo en organizaciones; generación de luchas y movimientos ecoterritoriales
<b>Cuidado ambiental</b>	Principio del Desarrollo Ilimitado (DI); fomenta monocultivo; países desarrollados (exportadores); países periferia (importadores)	Calentamiento global; lleva hacia el riesgo; pérdida de biodiversidad; desastres (sequías, huracanes, etcétera)	Principio de Desarrollo Limitado (DL); recupera biodiversidad; recupera saberes de indígenas por su cuidado medio ambiente	Hace falta sistematizar experiencias alternativas

Decolonialidad	Paradigma hegemónico		Paradigma contra hegemónico	
	Necesidades	Principios NORTE/SUR	Debilidades	Principios SUR-SUR
<b>Producción</b>	<p>Criterio: maximización de ganancias; paradigma Revolución Verde; biocombustibles, biotecnología; robotización del campo; flexibilización de fuerza de trabajo</p>	<p>Utilización masiva de agroquímicos; utilización extensiva del agua; uso extensivo de hormonas de crecimiento en la producción pecuaria; ruina de los pequeños productores</p>	<p>Criterio: producir desde los pequeños productores; promueve desarrollo endógeno; utiliza ecotecnias; revalorar el trabajo con empleos que recuperen la calidad del ambiente</p>	<p>En la actualidad únicamente para pequeña escala; falta de desarrollo del capital humano; no hay interés del capital nacional para invertir en este desarrollo</p>
<b>Mejorar calidad de vida</b>	<p>El desarrollo agropecuario capitalista se destina a los más grandes productores, eso genera descontento; se incrementa la diferenciación y empobrecimiento de los campesinos pobres</p>	<p>Se generan las migraciones temporales; problemas de salud: cánceres, deterioro de riñones, hígado e intestinos por comida industrializada</p>	<p>Desarrollo rural alternativo “anticapitalista” destinado a mejorar la calidad de vida de los pequeños productores; organizaciones de consumidores de las ciudades requieren alimentos sanos</p>	<p>La oferta de productos orgánicos aún es limitada; pero también hace falta una mayor cultura. Los subsidios a los pequeños productores ha disminuido</p>

Decolonialidad	Paradigma hegemónico		Paradigma contra hegemónico	
	Principios NORTE/SUR	Debilidades	Principios SUR-SUR	Debilidades
<b>Ordenamiento jurídico</b>	Predomina la “sin razón” del libre mercado, es decir, la no regulación del estado en la vida económica; las relaciones jurídicas regidas por leyes mercantiles	Desgarramiento social con el retiro estatal (las familias ven deteriorados los servicios médicos, de salud, de educación)	Predomina el “Buen Vivir”; se revalora el derecho social y la protección a los más vulnerables; los ciudadanos adquieren, con rango jurídico, del derecho a la alimentación sana, la calidad de la educación, y la calidad de la salud	Los acuerdos internacionales solidarios con los pueblos indios se invalidan con la firma de Tratados de Libre Mercado.

## Conclusiones

En nuestra América, la búsqueda de la soberanía alimentaria constituye un elemento de identidad en contra del capital internacional.

Existe un desarrollo agropecuario latinoamericano alternativo que tiene en la base al pequeño campesino y al indígena como sujetos principales del nuevo eco-desarrollo, y recupera los saberes campesinos al servicio de la Madre Tierra destinados a conseguir la meta de la seguridad alimentaria de acuerdo con principios tales como la “gestión de la felicidad” o del “Buen Vivir”, en oposición a la maximización de las ganancias.

El nuevo paradigma contra hegemónico, el de la eco-sociología, recupera la necesidad de adoptar tecnologías amigables con el medio ambiente pero en comunión con los pequeños productores del campo. Se puede afirmar que



desde esta perspectiva se trata de la autosuficiencia energética al servicio de la sociedad rural. Lo anterior significa, al mismo tiempo, la participación activa de una sociedad urbana consciente también por los problemas ambientales.

Desde un pensamiento crítico se propone un desarrollo agropecuario alternativo con principios en la soberanía alimentaria y con el propósito de “enfriar al mundo” que responda a las necesidades de la población y no a las necesidades del capitalismo.

### **Bibliografía**

- Barkin, David. (2001). “Superando el paradigma neoliberal: desarrollo popular sustentable”, en CLACSO, *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Editorial CLACSO, Argentina.
- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo global*. Siglo XXI, Madrid.
- . (2001). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Paidós-Estado y Sociedad, México.
- Blanco, Hugo. (2012). “Para sobrevivir, retornar a nuestras raíces”, en revista ALASRU, Nueva Época, Núm. 6, octubre, México.
- Burch, Sally. (2014). “Calentamiento global: agendas enfrentadas”, en *América Latina en movimiento online*, 16 de septiembre de 2014, disponible en: <http://alainet.org/active/77192> [Fecha de consulta: 3 de noviembre de 2014].
- Ceceña, A. (2013). “La Madre Tierra como sujeto de la historia”, en revista ALASRU, Nueva Época, Núm. 7, agosto.
- Cisneros, Armando. (2012). *Rebeldía social y Estado en América Latina*. Editorial UAM-Azcapotzalco, Colección Saberes, México.
- Desmarais, Annette. (2007). *La Vía Campesina. La globalización y el poder del campesinado*. Editorial Popular, España.
- Escobar, Mariana. (2014). “Saberes ambientales de los rarámuris de Ba’wí-nokachi”, en revista *Ciencias*, Núm. 111-112, octubre 2013-marzo 2014, México.

- Gadotti, M. (2002). *Pedagogía de la Tierra*. Siglo XXI, México.
- González de Molina, M. y E. Sevilla. (1990). “Ecosociología. Elementos teóricos para el análisis de la coevolución social y ecológica en la agricultura”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Núm. 52, Centro de Investigaciones Sociológicas, España.
- . (1992). “Una propuesta de diálogo entre socialismo y ecología: el neopopulismo ecológico”, en *Ecología Política*, Núm. 3.
- Gutiérrez R. y Salazar, H. (2013). “El accidentado camino del Buen Vivir: horizontes indígena-originario-campesinos en Bolivia durante el gobierno de Evo Morales”, en revista ALASRU, México.
- Hidalgo, Francisco. (2013). “Neodesarrollismo, cuestión agrario y Buen Vivir”, en revista ALASRU, México.
- INFOLATAM. (2014). *Cambio climático, calentamiento global y sus efectos en Latinoamérica*. 9 de febrero de 2014, disponible en: <http://www.infolatam.com/2014/02/09/cambio-climatico-calentamiento-global-y-sus-efectos-en-latinoamerica/> [Fecha de consulta: 3 de noviembre de 2014].
- Keilbach, Nicola María. (2008). “Apuntes para una ruralidad Reflexiva”, en *El Cotidiano*, Núm. 147, UAM-A, México.
- Latouche, Serge. (2012). *Salir de la sociedad de consumo. Voces y vías del decrecimiento*. Editorial Octaedro, España.
- Leff, Enrique. (2002). *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México, Siglo XXI-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM-Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, México.
- (coord). (2009). *La complejidad ambiental*. Editorial Siglo XXI, PNUMA, CII-UNAM, México.
- Quijano, Aníbal. (2006). “El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina”, en revista *Argumentos*, Vol. 19, Núm. 50, enero-abril, 2006.
- Sánchez, Armando. (2006). “La nueva agenda de investigación de la sociología rural” en *Revista de la Asociación Latinoamericana de Sociología Rural*, Núm. 3, México.

- . (2012). “Movimiento campesino e indígena en América Latina”, en Cisneros, A. (coord.), *Protesta social en América Latina*. UAM-A, Colección Saberes, México.
- . (2011). “Sociología rural: el nuevo campesino entre la globalización y la tierra prometida”, en *Espacio abierto, Cuaderno Venezolano de Sociología*, Vol. 20, Núm. 4, octubre-diciembre, Universidad de Zulia.
- . (2009). “Movimientos campesinos en el cotidiano”, en *El Cotidiano*, EON-UAM-A, Núm. 156.
- . (2014) “Sociología Rural y riesgo en América Latina”, Ponencia presentada en el *Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología Rural*, Ciudad de México, México.
- Seelau, Laura y Seelau, Ryan. (2012). “Entre todo y nada: la libre determinación indígena y los espacios para su ejercicio en Chile”, en Fernández y Salinas, *Defensa de los derechos territoriales en Latinoamérica*. Chile, Editorial Ril editores.
- Sevilla, E. (2006). *De la sociología rural a la agroecología*. Icaria, España.
- Sousa, Boaventura. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (Encuentros en Buenos Aires). Editorial, CLACSO, Argentina.
- . (2012). *Hacia una epistemología del Sur*. Editorial CLACSO-Siglo XXI, México.
- Toledo, V. et al. (2012). *La experiencia de sustentabilidad comunitaria en México: una visión panorámica, México*. Universidad Veracruzana-Quehacer, México.
- Zorrinho, C. (2012). *Gestao da felicidade. Ensaio sobre um futuro desejavel. No mundo, na Europa e em Portugal*. Ed. bnomics by deplano, colecao nanomics, Lisboa, Portugal.
- Xón, María. (2013). “Revitalización de las epistemologías endógenas como proceso de reivindicación política de los pueblos indígenas”, en revista *Ciencias*, Núm. 111-112, octubre 2013-marzo 2014, México.

---

APUNTES PARA UNA HISTORIA AMBIENTAL  
DE LAS COSTAS MEXICANAS  
GRACIELA SANTAMARÍA LÓPEZ  
JOSÉ RICARDO HERNÁNDEZ LEE  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
CAMPUS MORELIA

## Resumen

El siguiente ensayo es una invitación al estudio de la historia ambiental de la zona costera, a que se reconozcan los beneficios que obtenemos de ella (servicios ambientales). La zona costera trasciende a una delimitación geográfica fija; es un ambiente donde se desarrollan diversas interacciones de dimensiones regional y local. Al reconocer los servicios ambientales de estas regiones se hace el análisis socioambiental con una perspectiva histórica que permite comprender las transformaciones de las actividades económicas y el impacto que han tenido en las comunidades locales. Se sugieren algunas fuentes para el estudio de la historia ambiental de las zonas costeras.

## Introducción

La historia ambiental es un campo de conocimiento interdisciplinario; requiere de la habilidad de interpretar la relación que una sociedad establece con su entorno y la capacidad de observar los cambios que ocasiona en su ambiente, para analizar y entender los efectos que los humanos ejercen en los ecosistemas. Considera a las sociedades humanas como parte de los ecosistemas y reconoce las necesidades fisiológicas, culturales y económicas de los humanos para aprovechar de distinta manera los recursos naturales que tiene a su disposición. Está integrada por el estudio de la forma en que los humanos influyen en el ambiente y las expresiones culturales; los cambios ambientales que son consecuencia de estas relaciones y los dilemas epistemológicos que surgen al estudiar la naturaleza como parte fundamental de la historia humana, y no solo como escenario de su devenir.

Para Leff (2004), la historia ambiental abre una nueva indagatoria sobre el tiempo, sobre las temporalidades que definen a los procesos ecológicos y a las

identidades culturales que se hibridan con los procesos económicos y tecnológicos. Reconoce que la relación que los humanos establecen con su entorno, la naturaleza, es un asunto histórico y debe apreciar los cambios en los distintos aspectos de la vida humana que ocasionan una perturbación en los ecosistemas y los impactos que las perturbaciones ambientales tienen en la vida humana.

Esta perspectiva histórica es necesaria para establecer estrategias de aprovechamiento de servicios ambientales que sean sustentables y que permitan el desarrollo de las comunidades locales. También permite entender los conflictos asociados al aprovechamiento de los recursos que pueden ser estratégicos en las zonas costeras. Por esta razón, en este estudio se abordan los ecosistemas costeros desde la historia ambiental y así conocer la forma en que algunas sociedades han aprovechado los recursos costeros y cómo han cambiado en los últimos años, así como establecer referencias para comparar los cambios ambientales en diferentes momentos de su historia, y realizar el análisis socioambiental de una laguna costera (Tamiahua, Veracruz). Se sugieren algunas fuentes que pueden emplearse en ulteriores estudios históricos para la zona costera.

## Historia ambiental

### Definiciones y enfoques

En el clásico *Introducción a la historia*, Bloch (2000) habla de una ciencia de los hombres en el tiempo que nos ayude a entender el presente a través del estudio del pasado y entender el pasado a través del presente. Aleja la actividad histórica del coleccionista de antigüedades y de las cronologías para perfilarla como una disciplina que nos permita explicar nuestra realidad y entender cómo otras sociedades se relacionan con su entorno.

Todas las actividades humanas están ligadas con el ambiente: la historia ambiental analiza la relación entre los cambios en el medio y cómo impactan en las sociedades humanas y viceversa. El ambiente ya no es el escenario de la epopeya humana, sino que se construye entre ambos. Mc Neill (2005) utiliza como fuentes históricas las representaciones e imágenes de la naturaleza en las artes y las letras, pues aquí es donde se observan las interacciones directas, estas fuentes revelan acerca de la gente, su cultura y la estructura de las sociedades.

En América Latina, la historia ambiental se ha ocupado de los procesos de apropiación territorial y de sus recursos, las implicaciones ambientales de los bienes producidos, explotados y exportados con implicaciones socioambientales y pueden ser vistos desde varios ámbitos del estudio que se mencionan en la tabla siguiente.

Tabla 1. Temáticas de las investigaciones recientes de la Historia ambiental en América Latina

Territorio	Políticos	Ecológicos
Extractivismo, fronteras, ciudad y sus problemáticas urbanas, disputas por el espacio, legislación ambiental, transformaciones de paisajes, reconstrucción de ambientes	Conflictos ambientales, movimientos sociales, crisis globales y responsabilidades, cooperativismo, economía social, identidades culturales, gobernabilidad, movimientos sociales, ecología política, desarrollo sustentable	Agro-ecosistemas, impacto ambiental, el agua, los bosques, las selvas, historia de la mar, formas antrópicas de transformación de los biomas, animales de trabajo, biodiversidad y conservación, servicios ambientales, cambio climático

Se observa que los estudios de historia ambiental sea han enfocado más en entender la problemática de los ecosistemas terrestres, abriendo la oportunidad para profundizar en el conocimiento de las zonas costera y marítima.

### La humanidad y su relación con el ambiente

Como especie tenemos mucho en común con otros animales, somos animales gremiales y transformamos el entorno a favor nuestro, la diferencia es que podemos hacerlo con una mayor aceleración que cualquier otra especie. Podemos derribar extensiones de selva y abrir camino para alcanzar algún recurso necesario de la forma en que las manadas de elefantes buscan su alimento y agua en El Congo, nos organizamos y acabamos con poblaciones enteras de peces en el océano como lo hacen los peces espada, mantenemos sembradíos de vegetales considerados comestibles y también lo hacen murciélagos y abejas; interrumpimos el cauce de los ríos modificando sus parámetros fisicoquímicos al igual que los castores. Sin embargo, las huellas de la humanidad son más persistentes al paso del tiempo y la perturbación antropogénica no siempre se sincro-

niza con los ciclos biológicos de las especies con las que la humanidad cohabita y coexiste. La forma de aprovechamiento de un servicio ambiental está determinada por la relación que los humanos establecemos con la naturaleza y los conflictos sociales involucrados. Para entender esta situación hacemos uso de la historia ambiental.

Lo “ambiental” como categoría para conocer la realidad se confunde a veces con lo “ecológico”. Como disciplina, la ecología estudia las relaciones que los organismos establecen entre sí y con su entorno biótico y abiótico usando un enfoque de sistema. Para la ecología histórica, la actividad humana aparece como parte del ecosistema y podemos observar cómo se influyen sociedades y naturaleza en diferentes escalas temporales, con énfasis en los registros cronológicos de indicadores biológicos.

El ambiente es el espacio en que un grupo social se relaciona con la naturaleza. Incluye al paisaje como la percepción que una sociedad tiene de su entorno y el espacio físico en el que los humanos satisfacen sus necesidades biológicas y sociales, las cuales al cambiar, también modifican su apreciación del mundo natural. La historia ambiental usa principalmente los registros de la actividad humana para comprender los cambios ambientales, distingue las perturbaciones humanas de los eventos atmosféricos o geológicos y también se interesa en las repercusiones que los fenómenos ambientales ocasionan a las sociedades humanas.

### **La zona costera**

Sorensen (1997) establece que el Espacio de la Zona Costera (EZC) incluye el espacio marino, la línea de costa o franja intermareal y un espacio terrestre. Para Merino (1987) se extiende desde planicies costeras conteniendo cuenca baja dulce acuícola y marinas interiores (sistemas estuarinos), aguas costeras encarriladas conectadas a la costa y aguas costeras con profundidad hasta 200 metros.

La zona costera es la región de interfase de gran actividad entre el continente, el océano y la atmósfera. Es un sistema ambiental (conjunto o arreglo de elementos relacionados en un entorno físico y biótico) donde se distinguen agentes estáticos y dinámicos de origen geológico, físico, químico, biológico y antropomórfico, que crean condiciones ambientales complejas e interactúan y generan procesos de cambios de gran interés científico, económico y social (Vergara, 2011).

Las zonas costeras son un ejemplo claro de un sistema complejo, García (1992) explica que es definido por los elementos determinados mutuamente en la dependencia de las funciones que cumplen dentro de un sistema local. Es decir, la zona costera es tan compleja que para su análisis se deben considerar diversos aspectos. El primero de ellos son las aguas costeras, aquellas directamente afectadas por la influencia de las mareas tales como las aguas de las sondas, las bahías, las lagunas, los pantanos, las marismas salobres y los estuarios. El segundo, las líneas de costa, las tierras costeras, las áreas transicionales e intermareales, las marismas salobres, los pantanos y las playas. El tercer aspecto es la extensión de la zona hacia el océano, dentro de los límites de la jurisdicción nacional y de acuerdo con la acción jurídica que ejerza cada uno de los estados litorales, según la extensión de su plataforma continental.

Otros aspectos a considerar son los de importancia ecológica, pues la zona costera se extiende hasta el océano y hasta los límites de las tierras continentales, donde el uso y la dinámica natural tienen un efecto directo sobre las aguas costeras (Yáñez-Arancibia, 1986), sin olvidar que en esta área se asientan muchas poblaciones humanas que desarrollan su vida, cultura y economía.

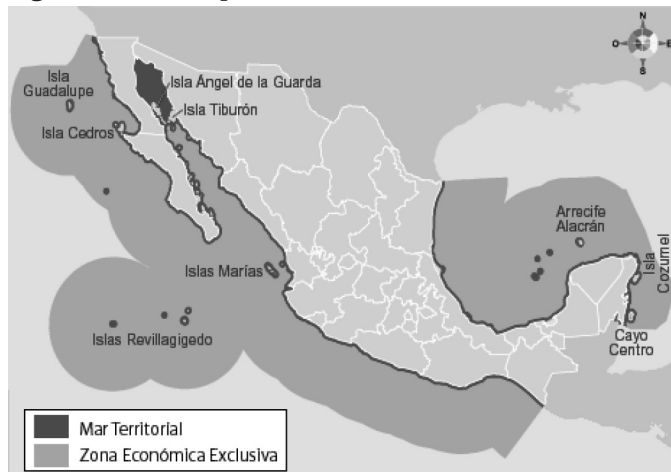
Sin embargo, estas definiciones son limitadas. Como hemos mencionado, las actividades fuera de estas demarcaciones influyen en los fenómenos locales costeros. Creemos que incluyen áreas mayores debido a las interacciones naturaleza-sociedad de cada línea costera. La discusión sobre sus límites puede parecer ociosa, pero tiene implicaciones en la legislación y manejo de los servicios ambientales costeros.

México posee 11,522 km de litorales, es el tercer país con mayor extensión en el continente americano, sin embargo, ocupa el cuarto lugar en participación a la producción pesquera mundial con 7.2% (*Censos Económicos*, 2009).



La población total nacional es de 103 millones de habitantes, asentada en un territorio de 1,964,375 km<sup>2</sup>; ocupa el décimo cuarto lugar a escala mundial y quinto en América. La zona económica exclusiva marítima es de 3,149,920 km<sup>2</sup>, que incluye el mar territorial, es decir, una franja que va desde la costa hasta 25 km mar adentro. Existen 153 municipios costeros (88 en la costa del Pacífico, 39 en el Golfo de México y 26 en el Mar Caribe), que ocupan aproximadamente 16.6% de la superficie del territorio nacional; la población asentada en esta región, 14,572,188 habitantes, corresponde a 14.9% de la población total nacional, distribuida en 35,626 localidades (35 con más de 50,000 habitantes), con la mayor tasa de crecimiento: 2.8%, respecto al valor medio nacional (INEGI, 2001). En estos municipios la población que se dedica a la actividad pesquera son 114,306 en el Pacífico y 54,675 en el Golfo de México y Mar Caribe.

**Figura 1. México y zonas costeras**



Fuente: INEGI.

Una de las principales actividades que realizan en la zona costera es la pesca, tan solo en 2013 se contaron 20,279 personas ocupadas en la actividad de acuicultura con ingresos de 4,888, 226. En la actividad pesquera se ocuparon 161,054 personas con un ingresos de 17,855,129 (Resultados preliminares de *Censos Económicos, 2014*).

## Hacia una historia ambiental de la zona costera

La zona costera es un sistema complejo conectado a ambientes epicontinentales y marítimos con flujos de materia, energía y economía que acompañan migraciones y asentamientos de humanos y otros organismos. En este ambiente, es necesario distinguir las transformaciones que podríamos considerar “naturales” de las relacionadas a la actividad humana.

Las zonas costeras atraviesan por cambios muy abruptos en la actualidad. La pesca en México se ha desplomado en unas cuantas décadas y se construyen ciudades para atender turistas que llegan atraídos por la belleza escénica de estos sitios, al tiempo que siguen siendo fuente de alimento y energía y reciben los residuos generados cuenca arriba. Otro factor de cambio en la zona costera es la industria energética. Las hidroeléctricas interrumpen los flujos de agua y sedimentos en las zonas costeras, tienen vida útil de unas cuantas décadas e impiden el movimiento de especies acuáticas.

La explotación petrolera compite por el espacio y prioridad en el aprovechamiento de los recursos pesqueros y no son infrecuentes los accidentes en los que ocurre un derrame de crudo o petroquímicos derivados, por lo que es una constante en el deterioro ambiental histórico de las zonas costeras del Golfo de México, es un contaminante engañifa disfrazada de empleo, desarrollo social, progreso tecnológico y crecimiento económico, donde las ganancias no se quedan en las localidades pero sí las estructuras abandonadas y los contaminantes. Los parques eólicos modifican el paisaje en forma que los lugareños no siempre aprueban y podrían estar involucrados en cambios de la dinámica costera (dunas, corrientes marinas y migraciones).

La agricultura es una de las actividades económicas más antiguas, pero desde la Revolución Verde ha generado una serie de residuos que se acumulan en las lagunas de la zona costera. Esta forma de producción alimentaria requiere del uso intensivo de fertilizantes, herbicidas, microbicidas e insecticidas durante diferentes etapas de los ciclos agrícolas. Todas estas sustancias son arrastradas por el agua de ríos superficiales y subterráneos hasta la zona costera, causando contaminación química y florecimientos de algas que ya no obedecen a la estacionalidad de la temporada de lluvias.

El turismo de playa es un fenómeno social moderno. La idea de ir a descansar a la playa tiene su origen en la talasoterapia europea del siglo XIX, sus promotores creían que la exposición a la brisa y al agua marina mejoraba la salud. En México, las costas estuvieron alejadas de las grandes ciudades hasta el siglo XX y por mucho tiempo eran consideradas como regiones insalubres, pantanos con miasmas mefíticos, criaderos de mosquitos y origen de diversas enfermedades.

### **Servicios ambientales de la zona costera**

El concepto de servicio ambiental reconoce los beneficios que los humanos obtienen de su entorno. Incluye el espacio físico del cual se consiguen alimentos, medicamentos, textiles, colorantes, materiales de construcción y otras materias primas, energéticos y agua, también se consideran servicios ambientales los rasgos del ambiente que forman parte de la identidad cultural de los pueblos, tales como sitios sagrados o de belleza escénica y organismos que son fuente de inspiración de cuentos, canciones y rituales.

En el caso de la zona costera, los servicios ambientales llegan a ser determinantes de las actividades económicas, siendo la pesca ribereña con artes tradicionales una opción que se desarrolla a la par de otras formas de generar riqueza. Se estima que la quinta parte de la población mundial depende de la pesca ribereña para garantizar su consumo de proteínas ya que esta actividad aprovecha hasta 15 veces más especies que la pesquería y la acuicultura industriales (ETC Group, 2013).

En México, en los *Censos Económicos* de 2008 realizados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), se observa una ganancia de 11,665,540 pesos por actividad pesquera y 5,678,463 pesos por acuicultura, la cual contribuyó mucho más a la producción e incluso se incrementa anualmente en 20.29% siendo esta una actividad claramente transformadora de la zona costera, a diferencia de la actividad de captura de especies acuáticas o pesca que disminuye desde hace muchos años a razón de 2.75% anual (*Censos Económicos*, 2009). La mayor pérdida de empleos se dio en 2008 en la actividad de pesca silvestre con una disminución de 22,325 empleos respecto de las

cifras de 2003, mientras que la actividad acuícola ha tenido un incremento en los puestos de trabajo de 3,024 en relación a 2003.

### **Servicios ambientales económicos**

Los servicios ambientales de la zona costera son diversos y podemos diferenciar la obtención de alimento (peces, moluscos, crustáceos, mamíferos y algas) para ser consumido fresco y conservado de otros beneficios económicos. De la zona costera se extrajo el arrecife con el que se construyeron puertos de importancia económica mundial como Veracruz, México y Santo Domingo, República Dominicana. Los yacimientos costeros de guano de aves marinas han sido utilizados como materia prima para la producción de explosivos y fertilizantes. La obtención de sal se realiza en planicies inundables de la zona costera y en ella también se obtienen mercancías suntuarias como trozos de coral, perlas y conchas usadas en joyería. Del mangle se obtienen tintes, leña y madera para herramientas; del cocotero insumos para la industria alimentaria y la producción de detergentes, filtros de agua y aire, los asientos del famoso sedán de Volkswagen estaban rellenos de fibras de coco.

En las costas del Golfo de México (Tamaulipas, Veracruz, Tabasco y Campeche) se encuentran yacimientos de hidrocarburos que se siguen explotando y en Coatzacoalcos, Veracruz se estableció uno de los complejos petroquímicos más importantes del país, en las del Golfo de Tehuantepec se está instalando un parque eólico para la generación de electricidad y en el Golfo de California se explora la posibilidad de utilizar las ventilas hidrotermales por su potencial energético. En Francia se han instalado centrales eléctricas aprovechando la fuerza mareomotriz.

### **Servicios ambientales ecosistémicos. El control de la naturaleza**

Por ser el espacio en que convergen el océano, la atmósfera y la corteza continental, la zona costera es de suma importancia para la regulación de ciclos biogeoquímicos y otros servicios de ecosistema. La vida en el planeta surgió de los océanos y tuvo como zona de transición la costa. El 70% del oxígeno

atmosférico se genera por la actividad fotosintética de algas distribuidas a lo largo de la zona costera, para lograrlo, utilizan el nitrógeno de los residuos metabólicos de organismos acuáticos y terrestres que son arrastrados por los ríos que desembocan en estas áreas, el crecimiento de estas poblaciones de algas es lo que se considera como producción primaria, es decir, la base de toda la red alimentaria que sostiene la zona costera y la actividad pesquera; se genera un flujo de energía (como alimento) del océano a los continentes; un ejemplo son los huevos depositados por tortugas y que posteriormente son depredados por organismos terrestres como coyotes, perros y humanos.

En el sentido inverso, los estuarios y lagunas costeras son el depósito de materia orgánica generada en los ambientes terrestres, a la par que son refugio y guardería para especies oceánicas susceptibles del aprovechamiento pesquero como robalos y camarones. Estos ecosistemas han sido históricamente seleccionados, transformados y mantenidos por comunidades de pescadores para su aprovechamiento de manera análoga a los campesinos que conservan extensiones territoriales para cultivarlas de manera tradicional (agroecosistema).

En estos sistemas estuarinos se distribuyen varias especies de mangle que actúan como otro almacén de CO<sub>2</sub>, pues estos árboles cubren buena parte del área inundable de la costa en zonas de transición de agua dulce a salina, en sus raíces generan microhábitat para peces e invertebrados (mejillones, ostiones, cangrejos y camarones), reptiles (cocodrilos y tortugas) y mamíferos (tejones), en sus ramas anidan diversas aves y la descomposición de sus hojas en el agua, genera ácidos húmicos y fúlvicos que retienen cationes de metales pesados residuos de la actividad urbana. Se ha observado que las áreas en que el manglar es más conservado, las afectaciones por fenómenos meteorológicos extremos son menores que en regiones que han perdido la cobertura de mangle.

Los corales utilizan el CO<sub>2</sub> atmosférico para producir las estructuras carbonatadas que sirven de hábitat; debido a la alta diversidad biológica que albergan, estos arrecifes son comparados con las selvas tropicales. México se encuentra entre dos regiones biogeográficas (Neoártica y Neotropical) lo que genera la gran variedad de ecosistemas costeros que lo caracterizan, recarga de aguas subterráneas, filtra el flujo de aguas para mitigar la calidad, eutrofica-

ción, contaminación y ayuda a la contención de inundaciones estacionales y de huracanes (Yáñez-Arancibia, 2010).

Las playas y dunas costeras generan vegetación y estructura dinámica estable que permite la protección de tierras continentales. Esta estructura se interrumpe cuando se construyen complejos turísticos a pie de playa, como sucede en Cancún, Quintana Roo. Cada temporada de huracanes, la industria turística recibe el pago de primas de seguro y apoyos gubernamentales para la reconstrucción de instalaciones dañadas por no reconocer la importancia de estos ambientes.

### Servicios ambientales culturales

Además de estos servicios que pueden ser cuantificados en mayor o menor medida, hay beneficios que son esquivos a la valoración monetaria y ecosistémica, estos servicios ambientales culturales representan la importancia emocional y simbólica que la naturaleza tiene para cada sociedad humana. Los mitos de la creación del mundo vinculan los factores bióticos y no vivos de la naturaleza y les dan significado ritual.

Una leyenda mexicana menciona que antes de la creación del mundo, Tezcatlipoca fue mordido por Cipactli, un cocodrilo. Con ayuda de su hermano Quetzalcóatl, le dieron caza y lo destazaron; su piel áspera la usaron para crear la tierra, con sus ojos crearon las lagunas costeras y las cuevas con los orificios nasales. Para conmemorarlo, se nombró 1-cipactli al primer día del calendario mesoamericano.

Chachiutlicue era una deidad del Panteón mesoamericano que regía sobre ríos, arroyos, lagos, lagunas y la costa. Su nombre hace referencia a la falda azul con que se le representaba simbolizando las olas del mar y se le hacían ofrendas en la playa.

Otra leyenda que habla del origen del sol y la luna menciona que Teccizmama, un hijo de Chalchiutlicue que fue elegido para ser sacrificado. Hizo ayuno y se sangró con púas de coral, pero se atemorizó y tardó en lanzarse a la hoguera ritual y fue convertido en la luna. El sol surgió del decidido sacrificio de una deidad más humilde, Nanahuatzin.

La zona arqueológica de Xochicalco, Morelos, es una ciudad del Epiclásico en la que se han encontrado depósitos de concha que sugieren que se pagaban como una especie de tributo. En las ofrendas encontradas en las excavaciones del Templo Mayor en la Ciudad de México también se han encontrado entierros rituales con abundantes conchas de caracol.

El pueblo mixteco mantiene una muy especial relación con la zona costera. Cada año, un pequeño grupo de campesinos se desplaza unos 200 km para teñir unas pocas madejas de hilo de algodón con el codiciado tinte púrpura extraído de un caracol que habita la zona intermareal de la zona costera. Algunos caracoles de la familia *muricidae* tienen una glándula que secreta un moco que los mantiene humectados y además contiene otras sustancias que les ayudan a cazar a sus presas. Algunos de estos compuestos reaccionan entre sí cuando son expuestos a la luz y producen una mezcla de moléculas coloridas que ha sido utilizada como tinte textil. El hilo teñido de púrpura es regalado a las mujeres cuando se casan para desearles fertilidad en su vida de pareja. Tejen una falda que usan en ocasiones especiales y con ella son enterradas. Con esta acción devuelven el amuleto de fertilidad a la tierra para asegurar que sean buenas las cosechas futuras.

En México, se desarrollaron diferentes vertientes del género musical conocido como “son” y sus canciones están inspiradas en algunos rasgos del paisaje: guanábanas, guacamayas, juiles y chiles verdes aparecen en los sones que los pescadores del estado de Veracruz interpretan en sus fandangos. Los instrumentos con que se interpretan son elaborados con materiales que provienen del entorno natural en que se asentaron sus pueblos, y algunos de esos instrumentos están en riesgo de desaparecer porque los árboles que se utilizan en su manufactura son cada vez más escasos.

### **Análisis socioambiental de la zona costera**

García (1986) propone el análisis de sistemas socioambientales que se hace a tres niveles: el primer nivel tiene un efecto local sobre un medio físico-biológico y social; estas interacciones serán catalogadas como básicas. Al segundo nivel, García lo llama metaprosos que corresponden a los elementos

que influyen en el área de estudio a escala regional, como ejemplo pondremos a las tomas de decisiones desde gobierno fuera de las zonas afectadas; en términos biogeográficos, como ejemplo están las corrientes de aguas frías y calientes que recorren muchos kilómetros entre mares o bien las migraciones de distintas especies en la zona costera, ya sean tortugas regresando a desovar, o ballenas regresando a criarse y alimentarse en aguas más fértiles, o bien el recorrido de los camarones de mar-lagunas-mar. Nuestro siguiente nivel de entendimiento es la zona costera como sistema complejo, y tiene que ver con la interacción de todos estos niveles en la que se plantea encontrar la conectividad entre procesos y sus dinámicas globales.

Los tres niveles antes mencionados para el análisis de sistemas complejos coinciden con la propuesta de Meléndez (2002) para el análisis de la historia ambiental en tres escalas: local, regional y global, que derivan en la búsqueda del ambiente en épocas pasadas, las transformaciones sociales, modos de producción e ideologías, normas y leyes.

No hay que olvidar que el propósito de observar, estudiar e investigar desde una perspectiva de sistemas socioambientales es obtener un diagnóstico de las zonas costeras, que permita entender los problemas, buscar planes de manejo, conservación y aprovechamiento más favorables. Es desde donde se plantea Ingold (2000) entender un *continuum*, entender sin fronteras, sin remansos de seguridad “objetiva”, en la que no cabe la posibilidad de separar lo social de lo ambiental, pues caminan a la par en una coevolución (Noogard, 1994); se trata de mirar con otros ojos de modo que separar sea lo raro y observar realidades en conectividad debería ser lo más común. Difuminar los límites entre estudiar la naturaleza por un lado como si no estuviese conectado con todas las actividades de la sociedad y en sentido inverso también: tiempo, dinámicas e interacciones son conceptos necesarios para acercarnos de forma más certera a la realidad de nuestras zonas costeras.

### **Estudio de caso: aproximación a la historia ambiental de la Laguna de Tamiahua**

El problema de “la escasez de la especie” en la Laguna de Tamiahua, donde los pescadores de la región mencionan en algún momento histórico lograr captu-



ras de camarón de hasta una tonelada en una noche de luna llena, nos llevó a la búsqueda por entender dicha realidad socioambiental mediante la historia ambiental. La estrategia de investigación fue una descripción de los componentes físicos, meteorológicos, biológicos y sociales, así como las interacciones entre todos estos componentes, es decir, los diferentes servicios ambientales obtenidos de esta laguna. Para simplificar el problema nos centramos en la pesca, sus conflictos con la explotación de hidrocarburos y el cambio en las formas de organización de los pescadores. Para ello, se realizó un análisis de las series históricas de la pesca en la región y la interacción con el crecimiento poblacional, con procesos transformadores (como tormentas y huracanes), así como políticas de manejo de recursos pesqueros a escala local y nacional.

En el camino de la historia ambiental de dicha región, se han identificado tres momentos clave de transformación socioambiental. El primero es en la época de los años 40, cuando el trabajo colectivo de los pescadores les llevó al auge pesquero, momento en el que se produce la “marcha al mar” como proceso nacional a partir del cual se fundaron las primeras cooperativas en la laguna. El segundo periodo se da en los años 70, con un gran impulso en las políticas pesqueras nacionales que logran generar hasta ocho cooperativas en la zona, es un tiempo de mucha productividad pesquera sobreponiéndose a algunos problemas ambientales en la laguna. El tercer momento es la entrada de las políticas de libre mercado desde el ámbito nacional con repercusiones en lo local, el manejo de los recursos se centraliza en el cuidado del Estado. Dicha investigación mostró el cambio en las formas de organización y reglas de acceso a los recursos naturales que, aunado al cambio de políticas pesqueras nacionales y los fenómenos naturales, actividades de contaminación graves que llevaron a la pesca en estado de escasez. Pero sobre todo la actitud individualista y la pérdida de organización ha hecho difícil hacer los embates a los malos tiempos (Santamaría, 2012). La ciencia de la historia ambiental aquí permitió entender procesos en el ámbito local en sus interacciones en el ámbito regional, que tienen repercusiones en el problema actual de escasez.

### **Fuentes para el estudio de la historia ambiental**

La historia ambiental se interesa en la relación entre sociedad y naturaleza desde una perspectiva diacrónica. Reconoce que durante su devenir, la huma-

nidad ha construido representaciones de la naturaleza, la ha perturbado y ha sobrevivido a las fluctuaciones ambientales. De estas situaciones ha dejado registros que pueden utilizarse para entender cómo ha cambiado el medio en el que se desarrolla una sociedad, convirtiéndose en fuentes para estudiar los cambios ambientales.

Para el pasado colonial, las relaciones geográficas, censos ordenados por el Rey Felipe II de España en la que un funcionario aplicaba un cuestionario a los *principales* de los pueblos preguntando sobre recursos aprovechables, oficios, costumbres, población, flora y fauna.

La toponimia en México permite suponer la importancia de algún elemento natural: Totoltepec (y sus variantes) hace referencia a abundancia de aves; Xochitla, de flores; Tecuanapa de jaguares. El mismo pueblo mixteco (de la palabra en náhuatl que quiere decir nube) se llama a sí mismo *saavi*, de la lluvia. En las zonas costeras, tenemos el caso de la Isla Lobos frente a Tamiahua, Veracruz que fue hábitat de una gran colonia de lobos marinos, el Río de los Perros en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca estuvo habitado por nutrias, también llamadas perros de agua. Mazatlán en Sinaloa tuvo una abundante población de venados (en náhuatl *mazatl*). Estos nombres nos aportan indicios de la diversidad biológica de estas regiones en épocas pasadas.

Se han utilizado registros fotográficos de *tours* de pesca para apreciar el cambio en la talla de especies de interés, las estadísticas de pesca dan cuenta de qué especies son consideradas comerciales y la magnitud de su extracción.

Para la historia más reciente, el registro más importante es la memoria colectiva de los pobladores de la zona costera. Los métodos etnohistóricos aportan una gran cantidad de información, la observación participativa permite conocer de primera fuente los pormenores de las actividades de los costeros, y genera un marco de confianza para aplicar cuestionarios y realizar entrevistas estructuradas y semiestructuradas para conocer las dimensiones de los conflictos socioambientales. En estas entrevistas surgen anécdotas y leyendas que nos hablan de la representación simbólica de la naturaleza. Los tintoreros mixtecos cuentan la muerte de un compañero que fue azotado por una gran ola contra las rocas mientras teñía hilo que no era para entregarlo a su esposa sino a su concubina.

En entrevistas con pescadores de Tamiahua se cuenta de un huracán que ayudó a solucionar una hambruna de 1929 a 1933, ocasionada por el azolve de la laguna; ante la inacción del Estado mexicano, decidieron abrir con palas y picos la boca de la laguna. Cuando parecía que el trabajo no tenía fin, un huracán azotó la región y terminó por abrir una boca donde los pescadores estaban excavando. Para conmemorar este esfuerzo colectivo, llamaron de Corazones a la boca de la laguna que abrieron, con ayuda de la naturaleza y les regresó la prosperidad a la región.

En México, el INEGI mantiene registros de la actividad económica y los recursos del país; el Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP), la Comisión Nacional de Acuicultura y Pesca (CONAPESCA) y el Instituto Nacional de Pesca (INAPESCA), mantiene datos de la actividad económica primaria y las concesiones otorgadas para el aprovechamiento pesquero. Además de estas instituciones, las universidades de los estados costeros pueden tener información relevante para un estudio de historia ambiental. Adicionalmente, varios investigadores han recopilado bastante información sobre algún aspecto ambiental y regularmente están dispuestos a compartirla.

Quienes estén interesados en historiar los procesos costeros deben ser conscientes de que es una actividad interdisciplinaria y deben ser sensibles al conocimiento generado en áreas que no corresponden a su formación profesional.

## Reflexiones finales

En México, las zonas costeras han permanecido invisibles para las instituciones; de estas zonas se aprovechan muchos recursos: pesqueros, energéticos, turísticos y otros tantos que aún no han sido identificados. Dada la magnitud de la población cuya vida depende de la costa, nos parece pertinente que se realicen estudios de historia ambiental y reconocer los servicios ambientales ya que estos son herramientas que ayudan incrementar la comprensión de los conflictos. Los estudios de las zonas costeras tienen vacíos que sería conveniente llenar para la toma de decisiones adecuadas en el manejo local y respecto a las propuestas de políticas públicas a escala nacional. Reconocer los diferentes servicios ambientales de la zona costera permite valorar diferentes propuestas para su desarrollo.

Los cambios en las actividades económicas que se desarrollan en la zona costera colocan en situación de vulnerabilidad a los habitantes originarios, que generalmente son los últimos en recibir la derrama económica generada por el aprovechamiento de los servicios ambientales. Las nuevas actividades económicas generan cambios abruptos de conductas culturales. Por ejemplo, los pescadores se vuelven taxistas, o empleados de hotel, o petroleros.

Estos cambios en la actividad económica son acompañados de un crecimiento urbano poco planificado. Las nuevas ciudades costeras no cuentan con los mínimos servicios para una vida digna.

Es aquí cuando realizar estudios de historia ambiental permite recuperar la memoria y reconocer la vulnerabilidad ante los cambios ambientales que pueden devenir en fenómenos meteorológicos extremos. Reconocer en su complejidad los servicios ambientales de la zona costera nos permite valorarlos, para evitar su deterioro y eventual pérdida.

## Bibliografía

- Bloch M. (2000). *Apología para la historia o el oficio de historiador*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Caso, Antonio. (2009). *El pueblo del Sol*. Fondo de Cultura Económica, México
- ETC Group. (2013). *Con el caos climático ¿Quién nos alimentará?*, en *ETC Group*, 6 de septiembre de 2013, disponible en: <http://www.etcgroup.org/es/content/qui%C3%A9n-nos-alimentar%C3%A1> [Fecha de consulta: 10 de abril de 2015].
- García, R. (1986). “Conceptos básicos para el estudio de sistemas complejos”, en Leff, Enrique (coord.), *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*. Siglo XXI Editores, México.
- . (1992). “Interdisciplinaria y sistemas complejos”. En Leff, Enrique (coord.) Proyecto UNAM/UNESCO.
- INEGI. (2014). *Censos Económicos 2014*. Disponible en: <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ce/ce2014/> [Fecha de consulta: 10 de abril de 2015].
- . (2014). *Mapa*. Disponible en <http://cuentame.inegi.org.mx/territorio/extension/default.aspx?tema=T> [Fecha de consulta: 10 abril 2015].
- . (2011). *Pesca y Acuicultura. Censos económicos 2009*. Disponible en: [http://www.inegi.org.mx/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/economicos/2009/pesca/Mono\\_Pesca.pdf](http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/economicos/2009/pesca/Mono_Pesca.pdf) [Fecha de consulta: 10 de abril de 2015].
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment*. Routledge, London.
- Leff, Enrique. (2005). “Vetas y vertientes de la historia ambiental latinoamericana, una nota metodológica y epistemológica”, en *Varia Historia*, Núm. 33. Disponible en: [http://www.paginaspersonales.unam.mx/files/1057/Publica\\_20120904173246.pdf](http://www.paginaspersonales.unam.mx/files/1057/Publica_20120904173246.pdf) [Fecha de consulta: 10 de abril de 2015].
- Mc Neill, J. R. (2005). “Naturaleza y cultura de la historia ambiental”, en *Revista Nómadas*, Núm. 22, abril, Universidad Central-Colombia.

- Merino, Martín. (1987). “The coastal zone of México”, en *Coastal Management*, Núm. 15.
- Norgaard, R. (1994). *Development Betrayed. The end of progress and a coevolutionary revisioning of the future*. Routledge, New York.
- Santamaría López, G. (2012). *La Laguna de Tamiahua y la pesca: aproximación a su historia ambiental*. Tesis de posgrado, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.
- Sorensen, J. (1997). “National and international efforts at integrated coastal management; definitions, achievements, and lessons”, en *Coastal Management*, Núm. 25.
- Turok, M. (2003). *El caracol púrpura, una tradición milenaria en Oaxaca*. México, CONACULTA.
- Vergara Sánchez, M. A. (2011). *Zonas y procesos costeros*. Instituto Politécnico Nacional, México.
- Yañez-Arancibia, Alejandro. (1986). *Ecología de la zona costera*. AGT Editor, S. A., México.
- . (2010). *La zona costera frente al cambio climático-vulnerabilidad en un sistema biocomplejo e implicaciones en manejo costero*. INECOL, A. C., Texas Sea Grant Program, INE-SEMARNAT, México.



PROCURADURÍA  
AGRARIA

---

### III. AUTONOMÍAS, ETNICIDADES EN RESISTENCIA Y LUCHAS CONTRA EL NEOLIBERALISMO

HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN DERECHO DEL VALOR DE  
USO EN EL VALLE DEL MEZQUITAL HÑAHÑU COMO LUCHA  
CONTRA EL CAPITAL

ALEJANDRO SANTIAGO MONZALVO  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD AZCAPOTZALCO

A Antonio Peña Jumpa.

#### Resumen

En este trabajo se abordará el proceso de creación de la norma en una comunidad *hñähñu*<sup>1</sup> en la región del Valle del Mezquital, Mesoamérica, en relación con el proceso de trabajo inmediato que caracteriza a la forma económica *comunidad agraria* en esa localidad, es decir, se entrelazarán las relaciones sociales de producción de esa forma económica con el proceso de creación normativa que se genera de la costumbre, dando paso a un sistema de gobierno. Lo anterior observado desde la reunión en Asamblea que celebran los pobladores *hñähñu* de la localidad de Ngoxt'hi (Portezuelo), no obstante, extensiva a toda el área del llamado Valle del Mezquital, estado de Hidalgo, México.<sup>2</sup>

El proceso de creación normativa en relación con el proceso de trabajo e inmediato, resulta ser la impronta de lucha y resistencia de la comunidad *hñähñu* en cuestión contra el avance del capitalismo globalizante, a partir de

---

<sup>1</sup> Sobre su autoadscripción, es indiferente para los pobladores llamarse *hñähñu* u otomíes, si bien existen estudios que problematizan dicha autodenominación, ya diciendo que otomí es identidad dada desde el exterior nahua y español, luego mexicano, y *hñähñu* autoadscripción real. Pocas veces a la inversa. Vamos a usar en este escrito el nombre *Hñähñu* (también conocido como *n'yúhú*, más raramente se usa *n'yán'yu*, más raro aún el uso de *n'yút'Ø*) para referirnos a esta cultura, también conocida como otomí en tanto que hemos encontrado que es la manera en que históricamente se han autodenominado los habitantes, siendo otomí el epíteto usado por los nahuas para referirse a estos pobladores, sin embargo, otomí es el nombre más generalizado para esta cultura (Jiménez Moreno, 1939) (Sahagún, 1956).

<sup>2</sup> Ver en el anexo de este capítulo, Figura 1 “Mapa geográfico, estado de Hidalgo” y Figura 2 “Municipio de Tasquillo”.



recuperar la semilla racional de la producción local así como del intercambio en términos de valor de uso, en el contexto de una economía global de carácter mercantil.

## Introducción

Hoy en día, en la llamada época de la diversidad de culturas, es necesario conocerlas y rastrear cuál ha sido su desarrollo histórico para advertir la organización interna de grupos culturales específicos. La formación social mexicana nos da la oportunidad de conocer el derrotero de la organización indígena ante el secular despojo de la cultura capitalista europea.

En este estudio nos centraremos en exponer las prácticas de representación colectiva que germinan de conformidad con la cultura normativa de las comunidades indígenas existentes en la formación social mexicana actual. Para esto, el discurso del marxismo es indispensable para explicar lo que reflexionamos aquí como *la cultura normativa del valor de uso*, pues éste contiene, como instrumento analítico para abordar la historia, un conjunto de conceptos y categorías para desarrollarla, y al ordenarla teóricamente, captura su esencia<sup>3</sup> mediante conceptos como modo de producción, formación económica de la sociedad, formación social, pero también el de *normatividad del valor de uso*.

Por otra parte, se indicarán los elementos de análisis relativos a la característica de la normatividad hñähñu, a partir de exponer a la forma social comunitaria fundada en los esquemas de trabajo existentes en dicha localidad de *Ngoxt'hi* (Portezuelo), por lo que la noción de *normatividad del valor de uso* es un tema a rastrear en este documento con la finalidad de encontrar elementos más amplios a partir de esta reflexión, es decir, el eje argumentativo aquí tiene que ver con la identificación del proceso normativo comunitario que da como resultado una suma de las reglas o acuerdos que permiten, prohíben y even-

---

<sup>3</sup> Dice Cerroni que es necesario reconocer dos elementos metodológicos de primer plano dentro del marxismo: “La crítica del apriorismo como crítica de la reproducción subrepticia y no mediada de la empiricidad, y (...) la formulación de la tesis de una mediación científica de lo particular y lo sensible para la fundamentación de la ciencia positiva de la sociedad”. Señala este autor que estos elementos, unidos forman el presupuesto inicial de la teoría materialista de Marx (Cerroni, 1969).

tualmente obligan; estos acuerdos se construyen en la reunión de comuneros en Asamblea desde una perspectiva de *pertenencia* a una comunidad indígena que trabaja la tierra.

### Existencia del pueblo hñähñu a la luz de la comunidad de Ngoxt’hi (Portezuelo)<sup>4</sup>

Ngoxt’hi (Portezuelo), es una comunidad agrícola conformada por caserío disperso, enclavada en el municipio mexicano denominado Tasquillo,<sup>5</sup> ubicado en la parte noroccidental de lo que hoy es el estado de Hidalgo,<sup>6</sup> territorio donde los vestigios de la Mesoamérica antigua pueblan la oralidad de una Mesoamérica<sup>7</sup> contemporánea hasta actualizarla como legado de costumbre y uso, de normatividad y relación social, de forma comunitaria de valor (García Linera, 2009: 235). Portezuelo es una comunidad hñähñu -u otomí- donde aún se habla la lengua originaria de los antepasados, y en la que resulta natural que los pobladores comuneros de este lugar conserven una cosmovisión particular respecto de cómo reunirse,<sup>8</sup> organizarse, cuidar la tierra, relacionarse con ella.

<sup>4</sup> “...la necesidad de realizar comparaciones del curso histórico de sociedades particulares con otras para producir sintéticamente generalizaciones teóricas; pero en todo caso, lo que prevalece es la comprensión de la historia real-esencial de cada sociedad y la generalización es sólo síntesis comprensiva de ese devenir concreto” (García Linera, 2009: 235) y (Anderson, 2007).

<sup>5</sup> Hoy en día persiste la duda sobre el origen de la palabra Tasquillo, no obstante, existen personas que señalan que dicho nombre tiene origen hñähñu, de ahí que su significado en dicha lengua es “Lugar de Cabras”, lo cual coincide con las características del lugar pues tiene lo necesario para que este tipo de animales pueda vivir ahí, sin embargo, algunas personas aseveran que tiene sus orígenes en el nahua de lo que se desprende que puede significar “En el pequeño juego de pelota” (Guerrero, 1983).

<sup>6</sup> El estado de Hidalgo se ubica en la región centro-norte de la República Mexicana, en esta localidad la cultura hñähñu ha sido de las más importantes del área mesoamericana (Carrasco, 1950) (Lagarrigay Sandoval, 1977) (Nolasco Armas, 1963) (Arellano, 1966) (Sejourne, 1952).

<sup>7</sup> Véase una interesante recuperación de la oralidad mesoamericana en León Portilla, Miguel y Librado Silva Galeana (1991). Allí se abarca un gran número de discursos y enseñanzas, legado de la propia cultura mesoamericana, conjunto de huehuehtlahtolli referentes al campo del gobierno y orden sociopolítico, discursos y oraciones a diversos dioses, expresiones de cortesía y salutations entre gente de linaje.

<sup>8</sup> Durante las tareas de observación sobre qué discuten en Asamblea los comuneros, ha sido significativo advertir cómo lo relacionan con experiencias de vida, o sea, cómo deviene “significativo”. Es de destacar cómo la comunidad se planteó “qué vamos a hacer” con las personas de la comunidad que serán deportadas de EUA. Sobre todo a nivel de ocupación ¿Qué hacer?, es la cuestión.

Los hñähñu usan su lengua para intercambiar los productos derivados del trabajo inmediato con el que se relacionan con la tierra, la naturaleza y con sus semejantes comuneros. Para efectos de la ubicación geográfica de la región y comunidades en estudio remitimos al Anexo de este trabajo, relativo a la relación de imágenes y mapas de sitio.

### Los elementos de la comuna agraria del Ngoxt'hi

He aquí algunas de las características socioeconómicas más relevantes de la comunidad hñähñu estudiada; por cuestiones de espacio, solamente enunciaremos un panorama muy general con información que dé cuenta de la relación de la normatividad en interrelación con la economía, por lo que simplemente se describen algunos factores sociales que parecen importantes como temáticas específicas a tratar.<sup>9</sup>

### División territorial en Portezuelo (Ngoxt'hi)<sup>10</sup>

La comunidad de Portezuelo se divide en diez manzanas: El Paño (*M'axhme*), La Palma (*B'ahi*), La Cruz (*Pont'í*), Peña de la Cruz (*Pont'ima'ye*), Puerto (*hyondehe*), Durazno (*ixi*),<sup>11</sup> Casa vieja (*Donghu*), Dema (*hondonada*), Garambuyo

---

<sup>9</sup> En efecto, Portezuelo, dicen sus habitantes que el nombre de la comunidad se anota en lengua originaria como *Ngoxt'hi* y que significa simplemente “La Puerta”, en alusión a un viejo portón que marcaba el inicio de las propiedades de la familia poseedora de esas tierras, la familia Villagrán, según recuerdan los habitantes. Hoy en ese espacio se encuentra una gasolinera y un distribuidor vial. Está situada en el municipio de Tasquillo a una altura de 1,777 msnm. Tiene canales de riego y su población práctica la agricultura para subsistir, principalmente siembran alfalfa, calabaza, maíz, frijol, cuidan el maguey y la lechuguilla, aunque una aspiración importante de la población, sobre todo masculina, es la de migrar. Por otro lado, según el *Censo de Población* de 2010, tiene 1,834 habitantes, lo que representa 10.8% de la población total del municipio de Tasquillo. Colinda con las comunidades Santiago Ixtlahuaca, La Vega, Santa María Xigui, Deca, Durazno, como lo indica la fotografía que las autoridades guardan y exhiben en el antiguo edificio de la delegación municipal, ese que está de espaldas a la escuela primaria, de frente a la plaza y a la iglesia y que ahora sirve como archivo. Ver en el anexo de este artículo la Figura 3 “Mapa de ubicación”

<sup>10</sup> En algunos casos he resaltado en cursiva ciertos términos del otomí, en virtud de su relevancia.

<sup>11</sup> Hay que anotar que la manzana “El Durazno”, debido a la lejanía respecto del centro de Portezuelo (Manzana Casa Blanca), así como por no beneficiarse de los servicios comunitarios tales como la escuela, la enfermería, la iglesia misma, -además de que las autoridades comunitarias “les han dejado de invitar” a las asambleas impor-

(*b´ast´a*) y Casa blanca (*t´axāngu*). Cada Manzana en que está dividido el territorio de la comunidad en estudio, reproduce el esquema de autoridad que se tiene en la comunidad en su conjunto. Es decir, se elige un *Ra Nzaya*, que es la autoridad máxima de la manzana y tiene representación en la Delegación comunitaria e integra el Consejo de Autoridades que se encarga de dar audiencia a los pobladores con la finalidad de atender y resolver sus peticiones, se considera ayudante del *Ra Nzaya* comunitario, denominados *nzaya Ra nzaya* (el asistente del delegado).<sup>12</sup>

### Características materiales en Ngoxt’hi

En su aspecto económico, la comunidad hñähñu tiene como primera característica el que la familia conforma tanto la unidad de producción como la unidad de consumo, es decir, por un lado, se presenta como fuerza de trabajo aplicada a sus parcelas o ganado individual-familiar, y por otro, se la percibe como el ente que provee sus necesidades y organiza sus recursos. Aquí, el productor directo no se encuentra separado de sus medios de producción, la familia y el productor se reproducen en una unidad de consumo. Esto permite formular el concepto específico de la economía campesina (Oulhaj, 2012: 67). Más aún, los integrantes de esta familia no han sido alienados ni de la técnica ni de los saberes tecnológicos necesarios para el desarrollo de las fuerzas productivas. Incluso, el productor directo mantiene el control del producto final.

En la actividad productiva y de consumo deben considerarse también la existencia de espacios comunales (canales comunales y terrenos ejidales). Estos espacios son trabajados mancomunadamente y en beneficio de todos los miembros de cada comunidad campesina.

---

tantes-, actualmente han iniciado un proceso de separación. No se sabe si para formar comunidad propia o para unirse a La Vega, comunidad otra con la que colindan. En este sentido, si bien la división territorial se ha conformado históricamente en función de lograr la participación de cada Manzana en los asuntos de unidad de la localidad, en este caso, tal división comienza a ser causa de una división territorial que tiende a separar antes que unir. Una cuestión que es de importancia sustantiva en las reuniones de Asamblea de Portezuelo.

<sup>12</sup> Cf. Figura 4 en el anexo de este trabajo “Representación territorial de Portezuelo”.

Una segunda característica en Portezuelo es la tendencia de la economía comunitaria a la autosuficiencia, lo que implica la producción de los bienes necesarios para el sustento de los habitantes de la propia comunidad, así como la generación de recursos para obtener aquello que no puedan producir. La división del trabajo en funcionamiento, dando margen a la obtención de un excedente que permite la circulación de bienes tanto al interior de la comunidad como con el exterior. La forma de circulación hace acto de presencia, a veces acomodándose a los designios de las transacciones capitalistas, otras veces adquiriendo características más bien de reciprocidad y solidaridad que pueden recordar a intercambios, en los cuales la búsqueda de un equivalente de valor monetario bien pueda prescindirse.

Esta autosuficiencia se puede observar en un plan de sobrevivencia que va de lo individual hacia lo familiar, y ambos aspectos quedan comprendidos en el aspecto comunitario que tiene forma en la *Munts'aJ'aii* (Asamblea), pues ahí se planifica la producción agrícola,<sup>13</sup> ganadera y artesanal o de industria doméstica; sin embargo, más allá de ello no puede dejar de remarcarse la vinculación de esta economía interna con la economía capitalista de la región como el petróleo en Tula, la ganadería del Bajío o la venta de la fuerza de trabajo hacia las grandes urbes.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> “La agricultura como actividad fundamental y su carácter de “proceso diferido” en sus resultados supone, entonces, la existencia de una forma de productividad del trabajo capaz de: a) Permitir la continuidad del proceso productivo en la siguiente estación, en similar o mayor magnitud, a través de un fondo de semillas y productos excedentarios que faculten materialmente recomenzar el siguiente ciclo productivo; b) Desenvolverse como principal actividad laboral cuyo volumen de productos sea capaz de sustentar a los trabajadores durante todo el periodo que media entre el inicio de siembra y cosecha (seis a ocho meses), y c) Crear un fondo de reserva que permita al conjunto social dedicado a esta actividad soportar dos o más ciclos laborales de pérdidas, desgracias, heladas, enfermedades, que le impidan obtener regularmente el producto de su trabajo. La forma social bajo la que este rendimiento laboral se dé y se explique ha de desprenderse de la forma social en la que la riqueza existe dentro de la comunidad productora y la modalidad del desarrollo tecnológico que ha de perpetuar y orientar esta forma y función de la riqueza” (García Linera, 2009: 55).

<sup>14</sup> De esta manera, el concepto modo de producción acerca al conocimiento del régimen de producción que es tomado aquí para pensar la totalidad social orgánica como estructura compleja –formación social mexicana–, en la cual el nivel económico es determinante en última instancia, en verdad con este concepto solamente se designa el objeto histórico abstracto que indica que en una sociedad la producción de bienes se da, y generalmente remite a la forma de una producción homogénea. Al centrar el elemento formal teorizante en el nivel de concreción, estamos en presencia más bien de

Por otro lado, social y políticamente, en Portezuelo los comuneros suelen participar en la elección de sus autoridades; comparten un Derecho o un código normativo que es predominantemente no escrito, y desde luego, asumen la resolución de sus propios conflictos. Así, el gobierno del estado de Hidalgo se relaciona con la autoridad comunal a través del Delegado o *Ra Nzaya*. En la ley de derechos y cultura indígena de ese estado se hallan los términos de esa relación.<sup>15</sup>

La base de la organización sociopolítica en la comunidad hñähñu de Portezuelo es la familia, que se presenta como la célula básica de decisión y trabajo que, en conjunto, representará propiamente la Asamblea comunal (*Munts'aJäi* entre los hñähñu). Lo familiar en este contexto, se compone de dos conjuntos de relaciones que son: por un lado, el subjetivo o afectivo dentro de lo que se denomina la familia *nuclear* (padres e hijos); de otro, el conjunto de relaciones igualmente subjetivas o afectivas habidas entre la familia nuclear y la familia *extendida* (abuelos, tíos, primos, compadres, padrinos). Ambos conjuntos de relaciones interactúan permanentemente, cumpliendo un rol respetuoso de los lazos de solidaridad y reciprocidad e integrándose a un proyecto mayor: la organización comunal.

A partir de este ciclo de organización del grupo es como entendimos la formación de la *Munts'aJä'i*, organización comunal en la que participan todos los representantes familiares. Dicho brevemente, en esta Asamblea la comunidad decide de manera permanente los aspectos principales que regulan

---

la categoría formación social, que indica que en una misma sociedad pueden encontrarse diferentes tipos de relaciones de producción, o una combinación de diferentes sistemas económicos. Lo que indica que tanto las relaciones de producción como los sistemas económicos sustentados en aquéllas coexisten, no de una manera anárquica o aislada, antes bien, una de ellas ocupa una situación dominante, imponiendo a las demás sus propias leyes de funcionamiento, ya modificándolas, ya subordinándolas. En este sentido, “cada comunidad puede, por separado, preservar sus tierras locales o sus autoridades o sus sistemas de cultivo o sus formas de circulación de la riqueza, pero a costa de dejar en pie y adecuarse a un poder global colonial-mercantil que arrebató a otras comunidades sus tierras o las obliga a convertir a sus autoridades en agentes mercantiles o a transformar sus tierra en mercancía, y a la larga, a reflejar sin desearlo un *poder general* que va a arrasar con las propias conquistas de la comunidad particular...” (García Linera, 2009).

<sup>15</sup> Véase el artículo 8º de la citada ley, “El Estado reconoce la existencia y jerarquía de las autoridades y los sistemas normativos internos de las comunidades y pueblos indígenas, así como el derecho de éstos a resolver sus diferencias y conflictos entre sus miembros...”.

su vida: elige a sus autoridades, decide sobre la organización y el control de los recursos naturales comunales (agua, tierra, canales), representa y defiende los intereses comunales frente a cualquier interés privado (particular) o extraño, y resulta ser la instancia máxima donde se deciden las relaciones sociales, estableciendo mecanismos de control social y de aplicación de justicia.

Como se advierte, a partir de las relaciones cotidianas, en la organización comunal se van entretejiendo criterios normativos que se asumen como valederos. Se produce, por un lado, un código normativo, no necesariamente escrito dirigido a regular el comportamiento estándar de los comuneros, y por otro, un código de sanciones dirigido a regular las transgresiones que van más allá de lo permitido. Con estas reglas se estatuirá un orden interno cautelado por las autoridades y, en última instancia, por la *Munts'aJäi* (Asamblea comunitaria).

Esta organización sociopolítica necesariamente se relaciona con lo económico, dado que la puesta en marcha de actividades económicas colectivas dependerá de la organización comunal. Asimismo, las actividades familiares de esta índole se ven afectadas al tratarse del uso de los recursos naturales de propiedad del conjunto de comuneros: el caso más frecuente de presencia de la organización comunal en la economía familiar lo constituye la regulación sobre el uso del agua; la regulación sobre el tipo de cultivo y el tipo de ganado que puede ser aceptado según la zona; la regulación sobre las fechas de inicio y terminación del ciclo agrícola. Las parcelas familiares, en tales casos, se sujetarán a lo que acuerde la respectiva *Munts'aJäi*.

En *lo cultural*, observamos que el contexto de lo comunal en el cual Portezuelo se desarrolla suele simbolizar la identidad de sus miembros. Lo cultural expresa y explica su realidad, manifestándose en los aspectos más cotidianos, incluido lo económico y lo sociopolítico, así como en los aspectos más inmediatos de la vida comunitaria. La presencia de idioma hñähñu, la existencia de costumbres y ritos e igualmente la presencia de fiestas patronales –llenas de algarabía y derroche–, afianzan a este Portezuelo como una comunidad agrícola campesina de unidad, dando como resultado que todos los comuneros se sientan integrados culturalmente a pesar de las migraciones temporales



y de la fuerte presencia de la cultura occidental a través de los medios de comunicación, evidentemente de la mercancía. No obstante, en *Ngoxt’hi* los comuneros consiguen redefinir o transformar sus propias categorías al adoptar lo nuevo sin perder la ilación de su identidad grupal (Juárez, 2010) (Sabino, 2010) (Collin Harguindeguy, 2010).

En *el idioma*, los habitantes de Portezuelo suelen ser bilingües, a veces hasta políglotas tras su migración a Estados Unidos de América. El conocimiento del hñähñu como idioma materno al lado del español, normalmente aprendido en la escuela o en las relaciones económicas en las ciudades donde intercambian –además del inglés con los migrantes–, ha significado la tergi-versación de una personalidad hñähñu, no obstante que los habitantes la han sabido conservar. El enfrentamiento del hñähñu con el español ha significado la confrontación de dos culturas distintas, históricamente la confrontación del conquistado y el conquistador. Un aspecto de esta apreciación suele estar presente hoy en día en el uso de la lengua en la región.

Con lo anotado hasta aquí, precisamos que la llamada cosmovisión hñähñu da paso a una normatividad que parte de reconocer el vínculo con un proceso de trabajo inmediato que explica su forma económica, la de la economía campesina comunitaria hñähñu precisamente. Estos son aspectos de gran relevancia en la vida cotidiana de los comuneros. Pensamos, en este sentido, que el marxismo permite capturar la formación de la normatividad comunitaria en la medida en que concibe la relación objeto-sujeto-objeto para aprehender la sustancia de una formación histórico-social:

“Ya sea que consuma esos objetos tal y cual se los proporciona la naturaleza o como productos del trabajo social, la transformación de una y otro, de la naturaleza y el hombre, se efectúa al mismo tiempo.” (...) “La transformación social cae fundamentalmente en el dominio de las relaciones sociales que, de acuerdo al intercambio material con la naturaleza, el proceso de trabajo, indica el grado de desarrollo de una sociedad”. (...) “El proceso de trabajo como principio del materialismo histórico, es el lugar donde mejor se puede estudiar el intercambio hombre-naturaleza... Su utilización no se limita a tiempos modernos, sino a la historia de las sociedades cuyos procesos de trabajo explican la



forma más desarrollada de ellos, que es la capitalista”. (...) “Los medios de vida que el hombre tiene que obtener con su trabajo, indispensables para mantenerlo en vida como ser social, tienen como función precisamente la de ser usados para ese fin. Constituyen en esa medida objetos de uso, valores de uso disponibles como resultado del trabajo útil.

La tarea permanente de conseguirlos, mediante el empleo simple e inmediato del trabajo o de producirlos a través de distintos trabajos una vez recogidos en su estado natural, constituye el espacio en el cual todos los valores de uso, independientemente de que sean usados o consumidos por su productor directo, adquieren el carácter general de mercancías” (Álvarez Saldaña, 1993).

En esta relación se consolida la existencia de un ser colectivo entre los comuneros. En efecto, lo que constituye a la comunidad es la naturaleza, el trabajo y el semejante comunero, cuya manifestación material está relacionada con la autoridad, la organización y las jerarquías. Más aún, la concepción hñähñu del trabajo es la de “entregar”, trabajar para entregar, en todos la totalidad que genera la relación objeto-sujeto-objeto.

Lo económico se conjuga con lo sociopolítico, sobre todo cuando la *Munts’aJäi* en el Portezuelo comunal es quien establece el control de los principales recursos naturales. También se conjuga en lo cultural desde el momento en que lo trascendente, los rituales, las costumbres y la fiestas, reconocidos colectivamente, están integrados a las labores agropecuarias. Económicamente, incluso dentro de las mismas actividades agropecuarias, las formas de trabajo aplicadas son más interfamiliares que familiares, como se apreciará cuando describamos las formas de trabajo más adelante. Entonces, en realidad, la fragmentación parcelaria individual-familiar no viene a significar sino un estadio –solamente uno, aunque importante– de aquellos aspectos que engloba la vida de la comunidad, donde lo comunal siempre está presente.

### La tenencia de la tierra

La tenencia de la tierra en Portezuelo se distribuye de acuerdo a la necesidad de cada comunero. Cuando se les preguntó sobre sus necesidades de exten-

sión de la tierra, convinieron que debe tenerse en cuenta el requerimiento de alimentación o de autosubsistencia, además de espacio para que sus animales pastaran y forrajearan. No obstante, la extensión territorial de la comunidad es el factor principal de distribución. La insuficiencia de territorio es lo que ha provocado las innumerables migraciones y disputas al interior de la comunidad. Se observa en realidad que los comuneros reunidos intentan mantener el principio de “cada quien su necesidad y capacidad” en cuanto a la distribución de la tierra.

Paralelamente a la propiedad familiar, en Portezuelo, debido a los trabajos de mejora de la comunidad sustentados en lo colectivo, se ha consolidado otra modalidad de propiedad, también fundada en la tenencia de la tierra: la propiedad comunal. Esta modalidad tiene, a su vez, tres manifestaciones: por un lado, comprende los canales de riego que se distribuyen a lo largo del territorio comunal, en *Munts’aJä’i* se decide sobre el uso y beneficio de éstos, de su tenencia y mantenimiento; pasa lo mismo con los pastos, generalmente ubicados en los ejidos que aún conserva Portezuelo en los márgenes de la comunidad, entre los cerros que lo rodean; por último, se manifiesta en lo que se conoce como espacios de la comunidad, como los campos donde realizan la *Munts’a jai*, o el espacio del molino, jaripeo y auditorio. Todos son tenedores de estos espacios, por lo tanto, usufructuarios. Generalmente se confía al Ra Nzaya la administración de dichos lugares, con el compromiso de informar sobre los recursos obtenidos por el usufructo —uso del molino, por ejemplo—, para luego decidir en Asamblea sobre su uso.

De lo dicho, se deduce que coexisten dos modalidades de tenencia de la tierra: la familiar y la comunal, que conforman la propiedad colectiva sobre la que los comuneros acuerdan frecuentemente. Hay un régimen de tenencia de la tierra inclinado en lo familiar pero a sabiendas de que es la *Munts’aJä’i* el lugar en el que se decide sobre el uso, tenencia y control de la tierra, en ello estriba el carácter de propiedad comunal. En efecto, la *Munts’aJä’i* tiene el control en última instancia, sobre el comunero y la propiedad familiar.

Cabe mencionar que algunas modalidades de relaciones normativas que se practican en Portezuelo derivadas de la tenencia de la tierra, están condicionadas por la idea de circulación de mercancías y de la circulación del dinero

en la región. Los esfuerzos de control territorial de la *Munts'ajä'i hñähñu* se enfrentan inexorablemente a la forma económica dominante capitalista. Al respecto, en primer lugar, cuando se da el caso de venta de la tierra, existe un orden de *prelación* o consideración para realizar esta venta. Debe tenerse en cuenta el orden siguiente para enajenar: la familia nuclear, la familia ampliada, el vecino, el comunero, y muy difícilmente, un externo a la comunidad. En este caso, la Asamblea debe aprobar dicha transacción, y lo hará después de asegurarse de que el nuevo probable poseedor cumplirá las normas de la comunidad, por ello afirmamos que en verdad existe allí un régimen de propiedad comunal cuyo centro de gravedad es la Asamblea, no obstante, sin menoscabo de modalidad de la tenencia familiar.

Por otro lado, suelen darse modalidades de arrendamiento que los *hñähñu* llaman “compartir la tierra”, y funciona cuando uno de los comuneros no tiene una parcela o bien le es insuficiente, entonces habla con alguien que la tiene, pero que no cuenta con los recursos técnicos, económicos o el conocimiento profundo para practicar la agricultura. Así, el compartir implica que uno de ellos conoce profundamente la tierra y su trato, y además del trabajo, colocará los recursos necesarios para hacerla producir, sea en herramienta o proceso productivo. De esta manera, se da lo que se llama “ir a medias”, que implica que el concededor y el tenedor de la tierra complementan sus esfuerzos para luego repartir a medias el producto. La figura del alquiler puede ayudarnos a entender este hecho, además de que con esta práctica, se refuerzan los lazos de familia ampliada y de relación comunitaria, pues surge de éste la reciprocidad, el reconocimiento y la autoridad comunitarias. En esta modalidad pueden observarse combinaciones múltiples, pues pueden asociarse más de dos personas, para lo cual se convendrá “ir a medias” o “ir a tercios”, etcétera, dependiendo de la cantidad de *hñähñu* asociados, pero siempre habrá un concededor profundo de los secretos de la tierra y uno con la tenencia:

Dicen los *hñähñu*, “Ir a medias. Yo no tengo tierra, pero soy agricultor, y tengo la yunta y prometo poner el abono y trabajar lo que sé, porque al *hñähñu* le gusta ser agricultor. Otro tiene la tierra y la semilla; ambos compartiremos, por justa mitad, el riego y la escarda que necesita la unión. La cosecha seguirá la suerte de la media. Pero también

podemos ir a tercios, o sea multiplicarnos y unirnos en tercios: Yo, tú no tenemos tierra, pero tenemos trabajo, Él sólo tiene tierra. En la cosecha se va en tercios” (testimonio).

En las formas de trabajo, a veces se utilizará el trabajo de otros miembros de la comunidad, es decir, se produce el fenómeno del trabajo asalariado en su modalidad de peón agrícola (100 y 200 pesos para trabajar de ocho a 18 horas), pero aún no es generalizado, antes bien, marginal.

Una tercera manifestación se da en casos de migración forzada, en la que a veces, familias enteras o los hombres de la familia deben partir, pero su partida no implica necesariamente que quieran perder la titularidad sobre el terreno o parcela que poseen, que debe quedar en estado de abandono, por lo que la tierra se arrienda, generalmente a comuneros familiares –funciona el orden de prelación anotado arriba–, para que trabajen el terreno a cambio de una parte de la cosecha, que en el caso de que una parte de la familia permanezca en la comunidad –niños o esposas– reciba tales cosechas.

Como se ve, estas modalidades sobre la tenencia y uso de la tierra generan relaciones normativas que están cada vez más arraigadas en la comunidad, y sobre las que la Asamblea debe pronunciarse para hacer prevalecer lo comunal sobre lo individual, la vigencia de un *derecho de pertenencia* a lo colectivo antes que la observancia de un derecho subjetivo; es decir, la vigencia de la colectividad y no del interés egoísta, máxime si estas formas tienen como condicionante la migración forzada que les obliga a dejar su lugar de origen.

Puede entenderse que a la producción de bienes de autoconsumo en la comunidad se ha agregado la presencia de la forma relativa de valor capitalista propia de la formación social mexicana, cuya forma dinero ha venido permeando en la práctica e ideología de las gentes de la comunidad. Una relación de oposición se alza entonces a veces en detrimento del autoconsumo e intercambio recíproco entre comuneros, para ceder al embate del intercambio del excedente de la producción que allí se logra en mercados vinculados a otras regiones y otros centros mercantiles que imponen la forma dinero a nuestro comunero hñähñu de Portezuelo. No obstante, podemos afirmar que la producción de autoconsumo sigue vigente en Portezuelo, a pesar de la presencia de la mercancía y de la forma dinero.

## Las formas de trabajo

En Portezuelo es posible apreciar las formas de trabajo siguientes: una individual-familiar, donde la familia nuclear destaca como unidad; otra interfamiliar, que supone la prestación de fuerza de trabajo entre familias; otra es el trabajo comunal (faena), donde la participación de todas las familias se hace obligatoria, y una más es la del trabajo del peón asalariado, forma de trabajo más o menos lucrativa, que desborda la interfamiliar.

### El trabajo individual-familiar

Es la forma básica y predominante de trabajo en Portezuelo, determinada por las relaciones de una familia nuclear comunera con la propiedad de su tierra y su ganado. Padres, hijos, abuelos, y a veces parientes consanguíneos que viven bajo el mismo techo, son quienes la realizan.

En ésta, la familia es la unidad de producción económica. El padre se constituye en el jefe al organizar y dirigir las actividades agrícolas y de cuidado de los animales, donde las mujeres y los niños tienen una participación indispensable: todos trabajan. La mujer hñähñu suele efectuar prácticamente las mismas tareas que el jefe de familia: prepara el terreno, siembra, cosecha, cuida los animales, cuida a los hijos cuando son pequeños y además cocina. Cuando el esposo debe migrar, debe asumir la totalidad de las tareas de la unidad familiar. A los niños se les inculca, mediante tradición oral, la *B'ekigaot'e*, es decir, se les inculca el saber de la comunidad consistente en entender “lo que me toca hacer” desde los 4 o 5 años. A esta edad cuidan de los animales o acompañan a sus padres en las tareas agrícolas.

### El trabajo familiar

Consiste en la ayuda recíproca entre familias o lo que los hñähñu han llamado *Ñ'eki* o “lo que espero recibir”. En relación con la *B'ekigaot'e*, “lo que me toca hacer”, da paso a la ayuda recíproca, que se sustancia en estas nociones hñähñu. Es un contrato verbal que tiene como objetivo intercambiar principalmente un equivalente de jornadas de fuerza de trabajo por otro similar, en el que

también suele darse el préstamo de herramientas, semillas e incluso dinero en efectivo. Está en relación directa con el calendario agropecuario, donde durante el barbecho y la cosecha es común apreciarlo. Esta forma de trabajo se extiende a las fiestas patronales entre los hñähñu, consiste en préstamos de insumos, como proporcionar inciensos o pulque, mazorcas o tunas, incluso se prestan las imágenes religiosas. Se observa también cuando se construyen las casas, sobre todo de los matrimonios jóvenes. En todos los casos se espera que el anfitrión aporte los alimentos y bebidas, a veces un poco de música para “hacer pasar el trabajo”.

Esta forma de trabajo tiene su fundamento en la confianza parental, por lo que se puede apreciar normalmente entre parientes cercanos. El objetivo es el intercambio igual, para ganar tiempo y disminuir esfuerzo, lo que se garantiza entre parientes. No interesa el lucro o pago en dinero, antes bien, se espera la devolución de lo prestado. Así es como en la relación *B'ekigaot'e---Ñ'epi* germina la urdimbre comunitaria que abreva en la comunidad hñähñu que habita la Mesoamérica contemporánea en la región del Valle del Mezquital.

### **El trabajo comunal o faena**

Se refiere al trabajo conjunto de todas las familias de la comunidad, obligatorio tras acordarse en la *Munts'aJäi* o Asamblea comunal. El sustento obligatorio lo encontramos en el beneficio, también conjunto, que recibirán los comuneros. Por ello, la participación en la *Munts'aJäi* se torna un elemento esencial. Esta actividad está orientada a trabajos de infraestructura que resultan costosos y complejos, como la escuela telesecundaria o la red de canales de riego, también para la construcción de los pozos de agua, la iglesia y el auditorio, así como los caminos de la comunidad. Representa un trabajo colectivo que tiene absoluta relación con la propiedad comunal, pues recreará la existente y dará paso a su ampliación.

El desarrollo de este trabajo puede ocuparles a los comuneros días enteros, que entregarán sin esperar una contraprestación patrimonial. Todos los adultos mayores, incluyendo madres solteras o mujeres en sustitución de sus esposos migrantes, se ven comprometidos en este trabajo. A quien no se presente a

esta actividad se les reprochará (*Ts'oki*) y se les multará pecuniariamente con el equivalente al valor del trabajo de un día del peón asalariado, o sea, entre 100 y 200 pesos. Tenemos en esta modalidad de trabajo la forma *hñähñu* de entender lo comunal, pues el mandato de la *Munts'aJäi* sustenta la *B'eki-gaot'e*, complementándose con la *Ñ'epi* hasta crear la *Riñ'ehe da ot'esustento de Riñ'ehe da ote* y configurar el *Mpaha*.<sup>16</sup> En efecto, estas nociones en lengua *hñähñu* dan cuenta de lo que la Asamblea está decidiendo y generando como normatividad para los comuneros en Portezuelo: *lo que me toca hacer* para dar paso a *lo que espero recibir*, ambas ampliándose a *lo que deben hacer* (los comuneros), forjando *mandato interno* o interiorización de la comunidad. He aquí la visión *hñähñu* de lo comunitario manifestada en cultura normativa.

### El trabajo del jornalero agrícola

Surge de una especie de contrato privado, generalmente de forma verbal y tiene fines de lucro, puede aplicarse a la ganadería y a la agricultura. Consiste en contratar a alguien de la comunidad para trabajar durante ocho o 10 horas a cambio de una suma de dinero que en este momento oscila entre los 100 y 200 pesos. Se funda en ciertos grados de confianza donde la palabra y el honor cumplen un papel preponderante. El interés de lucro, si bien está definido individualmente por la prestación económica, pronto rebasa esa línea hasta convertirse en una manera de cumplir la palabra empeñada y así aumentar el honor frente a los demás, cuestión que redundo en la obtención de confianza, y por consiguiente, el continuo empleo del comunero.

Esta modalidad de trabajo en la comunidad da cuenta del grado de penetración del trabajo capitalista, que supone el trabajo socializado privado; plustrabajo que valorizando a la comunidad en un primer momento cede al régimen de extracción de valor de la comunidad vía el intercambio de mercancías. La reciprocidad cede al plustrabajo, tanto como que la comunidad pierde su lazo solidario para seguir reproduciéndose materialmente (forma comunitaria de valor) para dar cabida a la jornada de labor que privatiza los productos del trabajo.

---

<sup>16</sup> Ver Figura 3.

Hasta aquí se han anotado lo que creemos son los elementos que describen la forma económica que advertimos como comuna agrícola campesina, cuyo proceso de trabajo inmediato define las relaciones sociales que los hñähñu en esta localidad llevan a cabo. En el apartado siguiente se mostrarán los elementos que definen la cultura normativa hñähñu que se levanta de estos rasgos materiales descritos.

### Normatividad del valor de uso en Ngoxt'hi<sup>17</sup>

Esta normatividad está destinada a levantar un sistema de gobierno cuya finalidad consiste en generar precisamente un mandato, directriz, permisión, prohibición u obligación, capaz de proteger a la economía doméstica<sup>18</sup> que

<sup>17</sup> ¿Es el Portezuelo hñähñu una comunidad agraria que vaya contra las leyes del capitalismo dominante en la nación mexicana? ¿Por qué los pobladores de Portezuelo han desarrollado organización particular que se refleje en un sistema normativo propio? Tenemos en cuenta en estos cuestionamiento que “Así como no se juzga a un individuo de acuerdo a lo que éste cree ser, tampoco es posible juzgar una época (...) a partir de su propia conciencia, sino que, por el contrario, se debe explicar esta conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del conflicto existente entre fuerzas sociales productivas y relaciones de producción” (Marx, 1985: 244). Así que para la observación de esa determinación comunitaria hñähñu el método de la economía política de Marx indicó las “secciones” de la vida social que habrían de ser observadas, si se quería en verdad encontrar la determinación real de la comunidad en relación con la región y el país, y todo el sistema mundial que influye en dicha determinación comunitaria en tanto que asigna a la región un sitio en el intercambio mundial de mercancías. A propósito, los productores de lechuguilla en la región están realizando proyectos productivos con la industria automotriz japonesa, mediante la Universidad Autónoma Chapingo, para usar dicha planta en la elaboración de asientos de automóvil que usará esta industria. Cabe destacar que la industria de fibras duras ha recobrado terreno después de ser desplazada por los plásticos. La fibra de lechuguilla se exporta a países de Europa, Asia, Norte y Sudamérica. Este material se utiliza para elaborar varios productos de uso industrial, como cepillos para pulir metales, relleno de muebles y asientos, tapetes, alfombras, filtros automotrices, y al mezclarse con resinas, también se usa en la fabricación de puertas, techos, paredes, láminas, estantería y mobiliario. Necesario abstraer como ese hecho que condiciona a la comunidad-concreta –la particularidad contenida-condicionada por la generalidad–, genera acciones que se convierten en cultura, en costumbre, en ritos y vienen a “sedimentarse” en estructuras que el antropólogo observa como determinantes de la cultura de la comunidad, pero sin detenerse, ni interesarse por la configuración de esa unidad de múltiples determinaciones que la noción de *Proceso de Trabajo Inmediato* indica. Insistiremos sobre este elemento a lo largo de este escrito (Gortari, 1987).

<sup>18</sup> También busca la resolución de sus conflictos que se han establecido históricamente en la vida diaria de la comunidad en Portezuelo.



se reproduce del trabajar la tierra, en la cual se funda la reproducción de la forma comunitaria de valor orientada a la producción de valores de uso. Esto hace posible la reproducción de la comunidad, de sus familias, sus miembros comuneros, lo que sustenta relaciones sociales de tipo comunitario. Subyace en *Ngoxt’hi* (Portezuelo) una normatividad del valor de uso por oposición a la normatividad del valor de cambio del Derecho mercantil.

### Lingüística de la norma fundamental<sup>19</sup> hñähñu en Portezuelo

La lengua originaria hñähñu nos permite identificar la relación estrecha entre la lengua y los elementos del *deber ser* normativo que personifican los habitantes de la localidad de *Ngoxt’hi*, comuneros que reproducen el efecto de la realidad de esta región de Mesoamérica que se muestra comunal y agraria.

Una característica fundamental de este tipo de normatividad apunta a esclarecer que allí donde pervive la comunidad indígena agraria, no es el derecho subjetivo lo que define sus relaciones y prácticas normativas. Antes bien, lo que marca la impronta del transcurso y definición de esa normatividad es un sentido de *pertenencia*, o lo que en lengua hñähñu se nombra *t’ot’amfeni*. Esta pertenencia se configura en términos de la pertenencia a un grupo doméstico o familia y por la relación con la tierra que en esta comunidad hñähñu germina, tal como se advierte en las formas de trabajo.

Pertenencia es el eje de la normatividad en Portezuelo, compuesta de *derecho comunitario*, al que entendemos como la suma de las reglas o acuerdos que se van precisando en cada Asamblea, desprendidos del gobierno comunal y de la resolución de sus conflictos, además de las reglas de convivencia que se han establecido históricamente en la vida diaria de la comunidad. Esta pertenencia la entiende el comunero por ser parte de un colectivo –agrario y organizado–,

---

<sup>19</sup> “...es necesario comprender que los sistemas normativos son procesos discursivos históricamente situados. Esto es: un sistema normativo existe, o no, si sus normas son efectivas, o no. Si no lo son, constituyen un *intento* de alguien de ejercer el poder sobre ciertos individuos, en un territorio y en un tiempo preciso. Si, en cambio, las normas son efectivas, al menos en cierto grado, debe decirse que existe “alguien” que consigue ejercer su poder sobre ciertos individuos, en cierto territorio y en cierto tramo de la historia. Esto quiere decir que los sistemas normativos son *reales*. Existen porque *en la realidad* alguien consigue que otros produzcan ciertas conductas y no otras...” (Correas, 2007: 31).

tras pertenecer a un grupo doméstico, forjar una familia; esta pertenencia se complementa en la relación con la tierra que se funda en la característica de la propiedad producto del trabajo individual. De esta manera, hemos encontrado que la normatividad en esta comunidad hñähñu se forja a partir del arraigo a la tierra, la familia y al vivir en común.

Estos elementos tienen como fundamento la práctica de “enterrar el ombligo”, elemento de validez, de carácter cosmogónico, de la participación comunitaria ligada a la pertenencia que se hace costumbre entre los pobladores de *Ngoxt’hi*. Efectivamente, de este “simple” hecho surge el sentido de la cohesión, fundado en este hecho social denominado el *Ag ira ts’ai*. Por ejemplo, la autoridad comunitaria tradicional encuentra su fundamento en este hecho, y adquiere alcance social capaz de fundar la norma en el respeto del semejante comunero, de la naturaleza, de la organización social.

Aunando a las nociones lingüísticas que encontramos en la cultura normativa hñähñu en *Ngoxt’hi*, se aprecia que éstas tienen como raíz para cohesionar al grupo una *norma hipotética* que apela a la *pertenencia*, en el que se sustenta toda una cultura de unidad del grupo. De esta manera, la norma fundamental entre los hñähñu puede entenderse a partir de los principios siguientes:

1. Entender el ciclo de la vida o *Gäpädinu’ariñ’ehera te*;<sup>20</sup>
2. Cuidar el hábitat. Cuidar el desarrollo de la vida o *Gä su rähogira te*, y
3. Cuidar las relaciones sociales o *Ga su rähogäm’ui*.

En interrelación directa, estas nociones dan cuenta del contenido de la norma hñähñu en la medida que permiten caracterizar a esta cultura como de tipo campesino con rasgos de economía del valor de uso, en la cual la naturaleza, en tanto elemento de un proceso de trabajo comunitario, está presente en la normatividad que transmite así el acto fundante que refuerza a la comunidad en la medida en que ella es relación y se encuentra ligada a otros y a la realidad entera, es decir, la naturaleza no se encuentra separada sino en armonía y en estado de no dualidad con otras dimensiones de la realidad hñähñu.<sup>21</sup> Con

<sup>20</sup> “El maguey ha dado toda su vida en beneficio del campesino y aún su tronco seco –el ñonfi–, sirve de leña para avivar el fuego del hogar” (Guerrero, 1983: 30).

<sup>21</sup> Distinto del principio de “no contradicción” que indica, en este análisis, que el ser

ello, el dato comunitario que refuerza la cultura normativa hñähñu se fragua en la idea de la primacía del grupo sobre el individuo, en el trabajo, en la propiedad, en la pertenencia, en el horizonte, de esta forma económica hemos podido ver hasta qué punto esta relación condiciona la existencia misma del *Ngoxt'hi* (Portezuelo).

Puntualizando, se advierte entonces que el derecho de los hñähñu de *Ngoxt'hi* tiene como características lo siguiente: la costumbre como base del orden social, la cual se vierte en forma de discurso que adquiere elementos de la historia local traídos a la circunstancia presente, esta oralidad redundante en lenguaje de lo común, de la primacía del grupo sobre el interés del particular; así, la costumbre es orientada a normar el comportamiento entre los miembros de la comunidad para asegurar su cohesión y pervivencia de la mano de un interés comunitario, que forja subjetividades capaces de valorar el uso del producto de su proceso de trabajo inmediato, antes que abrazar una economía mercantil.

De acuerdo con la información obtenida en Portezuelo, el arraigo y la relación con la tierra deviene de la creencia de que hay que tomar en cuenta la idea de “nacer de una persona”, de la mano de “ser de una persona”, “quedarse con esa persona”, “junto en el entierro”, o como se dice, “juntos en la vida, juntos en la muerte”; o como nos indica la lengua hñähñu, *rin'ehedige'ärandoy'o n era ji*, es decir, el arraigo hacia quien “proviene de su hueso y de su sangre”, dando sentido al arraigo y pertenencia a la tierra –relación cosmogónica con la naturaleza y pertenencia al grupo social– relación cosmogónica de relación social con el grupo al que se pertenece. De esta ideología, que impregna las conductas de los comunitarios en *Ngoxt'hi*, se levanta el *sistema normativo hñähñu de pertenencia*.

A propósito de autoridades comunitarias, de las reuniones con ellos se entiende que el señor *Ra Nzaya*,<sup>22</sup> para la cultura normativa hñähñu está obligado a reunirse con los habitantes, a constituir, mostrar y ejercer autoridad –mejor si es de manera tradicional–, hacerla perdurar y cumplir con el mandato de

---

humano es distinto del resto de la creación y de lo creado (Hernández, 2000: 117).

<sup>22</sup> Sr. Patricio Zúñiga, oriundo del lugar. Preferimos no usar el nombre real del *Ra Nzaya* de la comunidad, usamos este.

gobernar para mejora de la localidad. Este es el mandato de la comunidad campesina agrícola de Portezuelo, que espera lleve a cabo el líder *Ra Nza-yahñähñu*.

### Otros referentes lingüísticos de la expresión normativa del sistema de gobierno hñähñu<sup>23</sup>

El vocablo hñähñu *Ñ'epi*,<sup>24</sup> hace referencia a las leyes y tiene una significación que puede traducirse como *la buena convivencia de las personas*. Además, sabiendo que la *ñ'epi* es derivada de *nepi*, puede entenderse con amplitud esta noción, veamos: a) hace referencia a la vida diaria; b) indica que una familia no puede vivir sola, y c) por lo que la base de la sociedad es la comunidad donde se pertenece.

Por ello la necesidad “de la buena convivencia de las personas que forman la comunidad a la cual se pertenece”. Ahora bien, de la mano de la *Ñ'epi*, se asocia a la *B'ekigaot'e* que literalmente significa “yo también lo voy a hacer”, “lo que me toca hacer”, “lo que falta por hacer”. De esta manera, se tiene que una concepción de lo jurídico o del derecho entre los hñähñu en Portezuelo tiene una significación de “lo que me toca hacer para la buena convivencia de las personas en la comunidad a la que pertenezco”, condensado en las palabras *ñ'epi--b'ekigaot'e*.

En efecto, la *B'ekigaot'e* se construye a partir del eje que representa pertenecer a la comunidad, en relación directa con la propiedad y la condición de saberse propietario, lo que redundando en este sentido de pertenencia. La subjetividad de comunero manifiesta en la condición objetiva de la propiedad producto del trabajo personal es esta relación la que da paso a la configuración integral del comunero.

<sup>23</sup> En los estudios antropológicos, se llama sistema de cargos, véase (López Bárcenas, s/f) (Manzanares, 2009) (Orantes, 2007).

<sup>24</sup> En un diccionario de la lengua hñähñu puede leerse que “derecho” se anota como *hmanjuäntho*, sin embargo, al pronunciar a los habitantes tal palabra, dijeron que sólo connota “recto” o “derecho”, pero ninguna significación con la norma o la conducta o el mandato o alguna significación con las leyes (González Cruz, 2012) (Bernal Pérez, 2001).

Esta concepción de lo jurídico, bañada de “lo que queda por hacer”, permite entender cómo entre los hñähñu de *Ngoxt’hi* se llega al entendimiento común de lo normativo, como forma de dirigir o incidir en la conducta que refuerza la voluntad de los miembros de la comunidad de mirarse en conjunto. Se advierte también que lo jurídico se explica en relación con el entendimiento de la costumbre, y no del papel o positividad alguna que diga qué conducta debe realizarse. La oralidad y el legado de las generaciones precedentes orientan la conducta.

La relación de coacción e institución revela el grado de aceptación de las disposiciones jurídicas al interior de la comunidad, debido a que la posibilidad del castigo más bien cede el lugar a lo que los pobladores refirieron como “mandato interno”, o dicho en lengua, el *mpaha*, es decir, impera el *jamampaha*: “tener la disposición”, tener la voluntad de cumplir con la obligación que confiere la pertenencia. Refieren los hñähñu que en el *mpaha* hay elementos de “sentir felicidad” o “tranquilidad” al refrendar la norma de pertenencia.

Las notas anteriores de la concepción normativa hñähñu se complementan con dos referentes lingüísticos más: 1. *Räts’ediratsu’tbi* (autonomía de gobierno), y 2. *Räb’efise* (autonomía personal).

En este documento se ha venido insistiendo que la autonomía personal tiene un sentido fundamental para los hñähñu en Portezuelo, pero solamente si no se pierde de vista al grupo, el cual debe forjar una autonomía de gobierno, conservar la posibilidad de elegir a sus representantes, así como hacer valer sus decisiones, es decir, buscar la eficacia de la norma (Velasco, 2003) (León-Portilla, 2005). La relación autonomía personal-autonomía colectiva o de gobierno, se presenta con la intención de dar cuenta de cómo la vida personal se logra y construye en la comunidad. De ahí surge el entramado de la vida normativa entre los pueblos comunitarios como lo que observamos en el Portezuelo hñähñu.<sup>25</sup> Por ejemplo, una expresión que nos muestra el aspecto u otra forma de la norma en Portezuelo se trata de aquella que dice “Es costumbre que...” o la

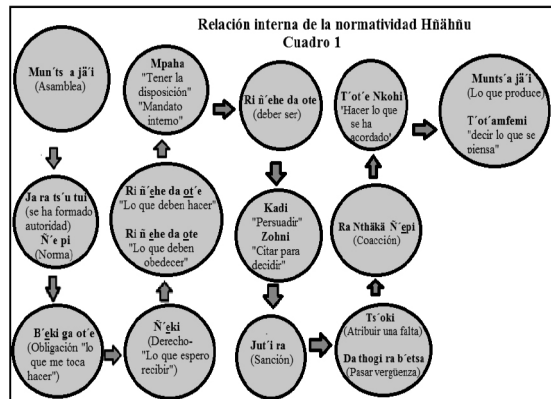
<sup>25</sup> La cosmovisión de este pueblo, por ejemplo, indica que el cambio de autoridades o el hacer autoridad *t’sutbi* debe hacerse el 2 de noviembre, pues de esa manera estarán presentes los antepasados para reforzar o legitimar, a la autoridad constituida. Esto se contrapone al mandato de la ley orgánica estatal que impone el 16 enero para cambio de autoridades, pues es el día en que se erigió el estado de Hidalgo y el día en que las autoridades electas popularmente terminan su periodo.

Xanzäi ge..., noción que precisa la regla de reconocimiento y validez jurídica que indica que los fundamentos de un sistema jurídico consisten en la situación que se da cuando la mayoría de un grupo social obedece habitualmente.

Se debe destacar que precisamente existe el propósito de incidir sobre la conducta, a través de la *Munts'ajä'i* o Asamblea comunitaria. La *Munts'ajä'i* vista consiste en un acto de voluntad colectiva, conscientes los partícipes de su papel de entes comunitarios, desplegando actitud psicológica y en presencia requerida en la que cobra sentido la *b'ekigaot'e* (lo que me toca hacer). Parte de la teoría jurídica al mostrarnos la relación directa entre el acuerdo de voluntades<sup>26</sup> de la *Munts'ajä'i* y el establecimiento de la pertenencia que la *b'ekigaot'e* comporta.

En aras de resumir la relación interna de las normas, el cuadro 1 (anexo infra) nos permite observar en conjunto la normatividad hasta ahora reconocida, que es la síntesis de la interacción entre el elemento imperativo que se torna norma fundamental de convivencia. El elemento sintético en que son anotadas en el cuadro, contiene la impronta de las relaciones productivas de los habitantes de Portezuelo que se reconocen como entes comunitarios debido al legado de los antepasados, el cual, en este caso, es un impulso contemporáneo de identidad y continuidad o supervivencia.

Cuadro 1. Relación de la normatividad hñähñ



Fuente: elaboración propia.

<sup>26</sup> "La norma, para pretender existir, requiere de un acto de voluntad de alguien que quiere esa norma" (Correas, 2007).

## Relación de la normatividad hñähñu

Como se puede observar en el cuadro anterior, el punto de partida que marca la reunión en *Munts'ajä'i* en este esquema orienta sobre la situación donde el beneficio común cohesiona a los habitantes de Portezuelo, a tal punto que se tiene la certeza de que la comunidad ha logrado producirse, reproducirse y desarrollarse debido a esta actitud de participación comunitaria que se funda en el beneficio común, que los lleva a realizar acciones voluntarias orientadas a resolver problemas concernientes a todo el grupo o colectivo.

La reunión en *Munts'aJä'i* tiene efectos principalmente en la resolución de trabajos colectivos que involucran servicios como el agua, la apertura de caminos, las festividades de la localidad, y la construcción de escuela. También es una noción que funciona cuando la colectividad reacciona contra un acto de autoridad estatal, como el cobro excesivo de un servicio o una disposición que no los haya considerado en tanto grupo. En todo caso, el *Munts'ajä'i* fundante favorece la conjunción de individuos que visualizan lo colectivo y refuerza la persistencia de la comunidad en la región, pues, como indican ellos, “si uno tiene, hay que dar a los demás”.

En este orden de ideas, al explicar su lógica interna tenemos que *riñ'ehe-däqt'e* complementa el mandato interno en la medida en que lo exige para los otros miembros pertenecientes a la comunidad, por lo que indica “lo que le corresponde hacer, esta vez para referirse al otro y no a sí mismos”. En esa medida, nace el *riñ'ehe da ote*, “lo que le corresponde obedecer”. Donde *ñ'ehe* es “hablar de todos”, “implicar a todos”.

La regla de validez que se debe rastrear cuando se estudia la normatividad, se devela en nuestro estudio como relación de mandato por la mayoría y regla de reconocimiento. Es costumbre en Portezuelo, en caso de disenso respecto de una disposición normativa, que se recurra al *Kadi*, es decir, a persuadir o convencer también contenido en la *zohni*, que es cuando se cita para convencer, o dicho de otra manera, *Pagaxipi*, “citarlo para decirle” que se apegue a los acuerdos comunitarios, que entienda el ciclo de la vida y el vivir en común, se apela a una exigencia de deber ser (*riñ'ehe da ote*).

Habiéndose llevado a cabo estos “momentos normativos”, y en caso de persistir la no observancia de la norma, la cultura hñähñu contempla la sanción



o *ranjut'i*, “la sanción, que inicia con un señalamiento con la noción de *ts'oki* (de *ts'o-* sucio, feo, malo y de *ki*, yo), que puede entenderse como “atribuir una falta”, también recurrido con la *däthogirab'etsa*, que es el “evidenciar”. La finalidad es avergonzar a quien infringe la norma comunitaria, los principios de relación con la naturaleza o con la comunidad, ensuciando la forma de vivir. Ante ello, la costumbre indica un comportamiento y trato de no respeto al infractor, se emplea la costumbre de “hacer que no vive” o ignorar a alguien, no tomarlo en consideración ni atender su palabra, *hjahingib'ui* (de *hja*—pues *Hina*—no y el pronombre personal en segunda persona, *Gi*—tú, además de *B'ui*, estar o vivir), de donde se tiene: *pues tú no vives, pues tú no estás, no te percibimos*.<sup>27</sup>

Estos actos normativos dan como resultado a la *t'ot'amfeni* (de *t'ot'e*, hacer y de *mfeni*, lo que se piensa). De esta manera, la *munts'ajä'i* representa Asamblea que refrenda los acuerdos e inicia el ciclo de otros tantos acuerdos y mandatos que refuerzan en el grupo el propósito de la pertenencia a la comunidad. El *t'ot'enkohi* da certeza de que “se está haciendo lo que hemos quedado” los acuerdos, lo que ha sido acordado por todos. No obstante, en todo momento puede aparecer la coacción o *ranthäkän'epi*, que significa “quitar derecho” o cosa, o algo, a alguien.<sup>28</sup>

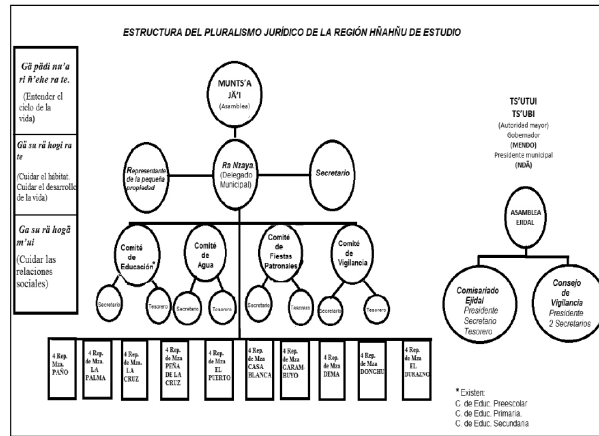
<sup>27</sup> El deber obliga a la persona a transformarse, es decir, se va “...de un estado de inseguridad e ignorancia relativa hacia la plena seguridad del carguero en su actuación frente al pueblo y la convicción interiorizada del papel que va a ejercer en el sistema de cargos”. Cf. Valdivia Dounce (2010: 337). Esta autora anota además que para los *mixes*, “La convicción se adquirirá basada en la idea de sacrificio: a) Entregar alimentos y bebidas en sitios sagrados; b) Hacer oraciones; c) Visitar tumbas de los difuntos; d) Hacer convivios para las autoridades, y e) Mantenerse en abstinencia sexual durante el ritual de la toma de posesión del cargo, y a veces, durante todo su ejercicio”. Nosotros no tenemos los suficientes elementos al respecto.

<sup>28</sup> De manera tal que entre los habitantes del puerto antiguo el elemento coactivo del uso de la fuerza, de la instalación y difusión de la amenaza, tiene un doble carácter. Por un lado, existe la noción de la *b'epi*, que hace referencia a un mandato externo. La heteronomía del mandato anuncia el deber del cumplimiento debido a la posibilidad de una sanción o *jut'ira*. Por otro lado, la noción de la *kadi* que refiere al persuadir, es decir, a la intención de inducir o motivar el movimiento de la conducta, aunque esta vez desde un aspecto interno, apelando a la unilateralidad de la voluntad, para lo cual la *ts'oki* (o culpa) indica atribuir una falta, siempre como reproche interno que surge en el individuo. Generalmente se regula de la manera siguiente: a) Pago de una multa pecuniaria; b) Cumplir un trabajo que beneficie a la comunidad o *faina*; c) Ser puesto a disposición de la autoridad municipal, excepcionalmente; d) Expulsión de la comunidad, y e) Pérdida de la posesión de la tierra, lo que ocasiona a la larga, pérdida de la propiedad. Sobre todo se aplica entre quienes tienen la condición de ejidatarios.



Por razones de espacio, solamente mostraremos en el cuadro 2 una visión condensada del sistema de gobierno el cual organiza, tanto la circunstancia económica como la forma jurídica que reviste. De tal forma que puede apreciarse en este esquema, el esfuerzo de una comunidad que ha aprendido históricamente a organizarse como último reducto contra la expoliación secular que el pueblo hñähñu ha sufrido.<sup>29</sup>

**Cuadro 2. El sistema de gobierno en Ngoxt’hi**



Fuente: elaboración propia.

## Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha mostrado la organización colectiva del pueblo hñähñu, que da cuenta de lo que “hay que hacer” como conjunto de familias-individuos propietarios que se miran como colectividad, asumiendo una acción de autodeterminación en tanto grupo.

Esta concepción de la normatividad hñähñu encontrada en Portezuelo se fundamenta en la relación tripartita comunidad-naturaleza-conocimiento del ciclo de la vida. La cosmovisión hñähñu, en cuanto al matiz jurídico que se le precisa, tiene como esencia cuidar las relaciones sociales, cuidar la relación

<sup>29</sup> Un trabajo más amplio a este propósito podrá verse en Santiago Monzalvo Alejandro, *La cultura normativa Hñähñu. Introducción al estudio del derecho en una comunidad del Valle del Mezquital*, en imprenta.

con el hábitat, entender el ciclo de la vida. Podría decirse que lo que constituye a la comunidad es la naturaleza, el trabajo y el semejante comunero, de cuyo seno emana la autoridad, la organización y toda una sinergia de grupo creadora de la Munts'aJä'i.

La cotidianidad del lenguaje hñähñu porta dicha tridimensionalidad. Los hallamos en su lenguaje cuando los miembros son interpelados para actualizar su *pertenencia* con la exigencia para reforzar el vínculo que sujeta a hacer, la correspondencia que debe tenerse con los miembros del grupo, que han aprendido a aceptar y llenar de heroicidad, tal como las comunidades suelen hacer: honor, autoridad, respeto, verdad, subsistencia y reproducción social.

Lo han hecho sobre todo para sobrevivir a los embates seculares de la opresión que españoles y europeos, y luego la clase dominante, ejercieron sobre este pueblo. La historia contemporánea no es distinta, ha cambiado: caballeros por magnates y curas, pero el fin permanece intacto: sometimiento y desprecio, explotación de su fuerza de trabajo, expropiación de su tridimensionalidad comunitaria.

Mucho debe hacer la historia para dar cuenta de la fuerza organizativa de las comunidades indígenas, es conveniente encontrar en la noción *normatividad del valor de uso* un elemento fundamental de la pervivencia histórica del pueblo hñähñu, en esa región, en tanto que refuerza la cohesión social que la antropología revela para poblaciones caracterizadas como comunitarias, dispuestas a asumir el derrotero de la autodeterminación anticapitalista real.

## Anexo Relación de imágenes

Figura 1. Mapa geográfico, estado de Hidalgo



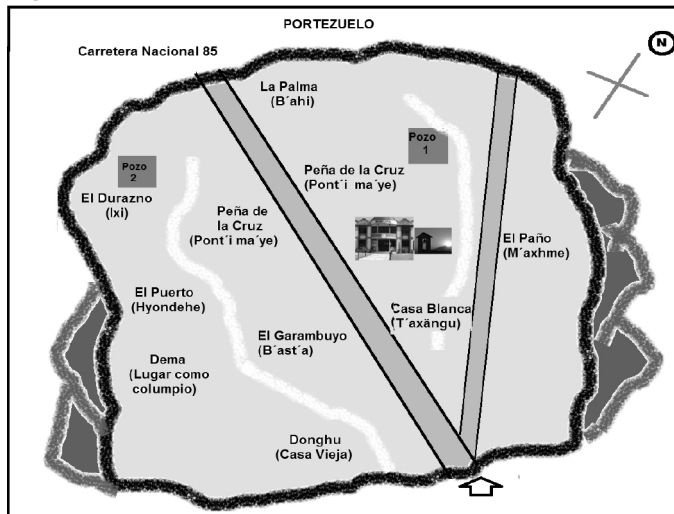
Figura 2. Municipio de Tasquillo



Figura 3. Mapa de ubicación



Figura 4. Representación territorial de Portezuelo



## Bibliografía

- Álvarez Saldaña, David. (1994). *Crítica de la teoría económica y política en México*. México, El Caballito.
- Anderson, Perry. (2007). *Tras las huellas del materialismo histórico*. México, Siglo XXI.
- Arellano Zavaleta, Manuel. (1966). “Síntesis de la situación económica, política y social de la zona árida del Valle del Mezquital durante la primera mitad del siglo XIX”, en *Summa Antropológica, homenaje a Roberto J. Weitlaner*. México, INAH.
- Aubry, Andrés y Angélica Inda. (2003). *Los llamados de la memoria. Chiapas 1995-2001*. México, Consejo para la Cultura y las Artes de Chiapas.
- Bernal Pérez, Felipino. (2001). *Diccionario Hñähñu-español-Español-Hñähñu del Valle del Mezquital Hidalgo*. Ixmiquilpan, Centro de documentación y asesoría Hñähñu.
- Carrasco Pizana, Pedro. (1950). *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. México. Sin datos editoriales.
- Cerroni, Umberto. (1969). “La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público”, en Cerroni, Umberto, et. al., *Marx, el derecho y el Estado*. Barcelona, Oikos-Tau.
- Collin Harguindeguy, Laura. (2008). “Reflexiones sobre la identidad de los otomíes”, en Kugel, Verónica y Ana María Salazar (eds.), *VI Coloquio internacional sobre otopames. Homenaje a Noemi Quezada*. México, IIA-UNAM.
- Correas, Oscar (coord.). (2007). *Derecho indígena mexicano I*. México, UNAM-Ed. Coyoacán.
- García Linera, Álvaro. (2009). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. [En línea] La Paz, Colección CLACSO. Coediciones CLACSO-Muela del diablo-Comuna. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/garcial/01intro.pdf>. [Fecha de consulta: 10 de abril de 2015].

- González Cruz, Juan. (2012). *Método para hablar y escribir Hñähñu-Otomí. La lengua de nuestros antepasados se niega a morir*. Orizabita, Itzmiquilpan, Juan González Editor.
- Gortari, Eli de. (1987). *Del saber y la técnica en el México antiguo*. México, UNAM.
- Guerrero Guerrero, Raúl. (1983). *Los otomíes del Valle del Mezquital. Modos de vida, etnografía, folklore*. México, INAH.
- Hernández, Francisco. (2000). *Antigüedades de la Nueva España*. Madrid, Dastin.
- Jiménez Moreno, Wigberto. (1939). “Origen y significado del nombre ‘otomí’”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México.
- Juárez Martín, Ana Itzel. (2010). “Lengua, historia y genética de los otomíes del Valle del Mezquital”, en *Estudios de cultura otopame*, Revista Bienal, Núm. 7, año 7, México.
- Lagarriga Attias, Isabel y Sandoval Palacios, Juan Manuel. (1977). *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del norte del Estado de México*. Toluca, Serie Antropología Social.
- León Portilla, Miguel y Librado Silva Galeana. (1991). *Huehuehtlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*. México, SEP-FCE.
- León-Portilla, Andrés. (2003). *Pueblos indígenas de México. Autonomía y diferencia cultural*. Tomo I. México, UNAM-El Colegio Nacional.
- López Bárcenas, Francisco, Ñnú-shoo. Santa Rosa (s/f). *Caxtlahuaca: historia y sistema de cargos*. Cuadernos de Antropología Jurídica 2, Ramón Martínez Coria (coord.). México, INI.
- Manzanares Monter, Sara Alejandra. (2009). *El sistema de cargos de los Xukurikate. Parentesco y poder en una comunidad Wixarika*. México, UNAM.
- Nolasco Armas, Margarita. (1963). “Los Otomíes. Análisis de un grupo marginal”, en *Anales*, México, INAH.
- Orantes García, José Rubén. (2007). *Derecho pedrano. Estrategias jurídicas en los altos de Chiapas*. México, UNAM.

- Oulhaj, Leila. (coord.). (2012). *Sistematización del concepto de desarrollo desde la perspectiva de los pueblos indígenas y sus prácticas: estudios de dos comunidades*. México. CDI.
- Sahagún, Fr. Bernardino de. (1956,). *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, Tomo III, México.
- Sejourne, Laurette. (1996). “Los Otomíes del Mezquital”, en *Cuadernos Americanos*, año XI, 6, noviembre-diciembre. 1952, Vol. LXVI, México.
- Torres Estrada, Pedro. (2005). *La autonomía municipal y su garantía constitucional directa de protección. Estudio comparado de los supuestos español y mexicano*. UNAM, México.
- Valdivia Dounce, María Teresa. (2010). *Pueblos mixes: sistemas jurídicos, competencias y normas*. UNAM-IIA, México.
- Velasco Cruz, Saúl. (2003). *El movimiento indígena y la autonomía en México*. UNAM, México.

---

DESARROLLO AUTONÓMICO *VERSUS* POBREZA DE  
LOS PUEBLOS INDÍGENAS  
DAVID CHACÓN HERNÁNDEZ  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD AZCAPOTZALCO

## **Introducción**

Bajo la concepción de Amartya Sen (2011: 21), la pobreza puede definirse a partir de observar “la carencia de una realización mínima de algunas capacidades elementales”; a su vez, las capacidades tienen que ver con la “oportunidad de perseguir objetivos con plena libertad”. Por consiguiente, una persona considerada pobre lo es porque no tiene una libertad plena para elegir sus objetivos, es decir, sus formas particulares de vida; puede traducirse también como la falta de libertad para adquirir aquello que razonablemente genera una satisfacción, llámese material o intangible.

## **Consideraciones sobre la pobreza en pueblos indígenas**

Es común pensar y expresar nociones acerca de la pobreza en que viven los pueblos indígenas. De hecho, la concepción de lo indígena tiene implícitas connotaciones íntimamente ligadas a la pobreza. Pero de qué pobreza hablamos. No hay una sola concepción de pobreza, aunque es predominante aquella según la cual las personas cuentan con pocos recursos personal o familiarmente y, por lo tanto, no tienen satisfechas las necesidades básicas con las que se supone un ser humano tiene una vida materialmente digna. Sin embargo, frecuentemente se oponen algunas objeciones al criterio de la pobreza como la tenencia de todos los bienes materiales, pretendiendo enfocarse más hacia el bienestar emocional que a lo material. De hecho, las más actualizadas concepciones de la superación de la pobreza deben construirse con la combinación de la satisfacción de las necesidades materiales con la obtención de bienes más abstractos como la paz, la seguridad y la felicidad, entre otros.



La pobreza se refleja en varias dimensiones: capacidades humanas, acceso a infraestructura, ingresos, vulnerabilidad, estatus social, entre otras. Cada país concibe la pobreza de diferente manera, ya que existen diversos entornos, necesidades y requerimientos alimenticios. Sin embargo, todos coinciden en que la pobreza es un estatus del que los individuos quieren escapar para satisfacer sus necesidades básicas (Islas, 2012: 83-84).

Toca ahora realizar el cuestionamiento respecto de si los pueblos indígenas –y por supuesto, los indígenas en lo individual– gozan de plenas capacidades para elegir libremente todo aquello que puede constituir su felicidad, o por lo menos, las bases de una satisfacción tanto en lo material como en lo abstracto, o lo que es lo mismo, si son pobres como generalmente se supone y en qué grado.

En el contexto del desenvolvimiento de la vida en una comunidad, los miembros de ella pueden adaptarse al conjunto de elementos naturales y artificiales que les permiten llevar una vida muy semejante a como la han llevado sus antepasados. El hecho de acceder a los cuerpos de agua, a los animales de caza y a los domésticos, a los frutos espontáneos o inducidos por su labor agrícola, a la madera de sus bosques entre otros elementos, es un factor que permite pensar una forma de vida elegida libremente.

La tenencia de una choza, o bien una casa y un huerto, en la medida en que en el seno de la comunidad todos tienen acceso a lo mismo, no podría considerarse un fenómeno de carencia ni de falta de libertad, lo que tal vez llevaría a muchas personas a pensar que los pueblos indígenas en esas condiciones no viven en pobreza. No obstante lo anterior, en las comparaciones de sus modos de vida respecto a las formas de vida urbana y de constante transformación, que permiten la tenencia de diversos bienes materiales que se integran a las consideradas “necesidades”, sí puede plantearse con toda objetividad un fenómeno de precariedad de los indígenas y claro está, de todo grupo humano que no pueda poseer todos esos bienes materiales que el progreso industrial ha generado.

En esta equiparación, quien determina los estilos de vida y las necesidades cuya cobertura constituyen las satisfacciones humanas, no son precisamente

las etnias, creyéndose popularmente que “lo bueno”, “lo adecuado” es todo aquello que, como moda, impone una *sociedad abierta o desarrollada*.

Por lo tanto, si separamos el contexto de una sociedad y la otra como dos esferas indisolubles, con la defensa de la validez de cada forma de vida, es muy probable que resulte que las comunidades étnicas no tengan que ser consideradas pobres porque son propietarios, tienen recursos cuyas culturas se han adaptado y les brindan en gran medida lo necesario para su subsistencia, además, considerando que están orgullosos de sus tradiciones y que pueden practicarlas, debe suponerse que su estilo de vida es producto de una libre elección.

Si tomamos en cuenta la incapacidad económica de los indígenas para adquirir autos, ropa, accesorios, aparatos electrodomésticos, etcétera, por falta de recursos monetarios, entonces, es muy evidente que sí hay pobreza. Sin producto constituye una especie de “progreso”, no es solamente de la población étnica, sino de muchos miembros de mismas sociedades urbanas que no cuentan con el poder adquisitivo suficiente, lo que también genera un fenómeno de miseria al ser la mayoría de la población la que padece las carencias básicas. Por tales razones, la pobreza es un fenómeno que por sus cuestiones materiales debe ser considerado como relativo.

Algunos economistas se han encargado de diferenciar la pobreza absoluta según la cual, “una familia pertenece al grupo de personas cuyo ingreso apenas si alcanza para cubrir las necesidades alimenticias. En la pobreza relativa, algunas familias que no se encuentran en la pobreza absoluta pueden sufrir, aun así privaciones emocionales si su renta es demasiado inferior a la media (Fischer, 1991: 468). Quiere decir que están privados de vacaciones o de ciertos lujos y comodidades. De hecho, la relatividad de la sensación de pobreza o de riqueza mucho tiene que ver con el contexto cultural que en cada país y en cada sociedad se pueda apreciar a su interior.

No se debe dejar de lado el hecho de que hay una serie de servicios cuya falta de acceso absoluto o su tenencia deficiente también es un factor de pobreza. Me refiero a los servicios de educación, salud y a los llamados servicios públicos urbanos como el transporte efectivo, la seguridad pública o el acceso a las tecnologías de la información, cuya existencia no depende de un estilo

particular de vida, sino que son considerados bienes a los que hay que acceder de manera irrefutable. En este aspecto, también es muy notoria la carencia de acceso a los medios de información que también se puede determinar un factor de pobreza de las etnias, a pesar de la cada vez mayor penetración de medios de comunicación a los que se puede acceder como son la señales de televisión, de radio o de Internet. La aparición de aditamentos, así sea únicamente para diversión, aunado a los que facilitan los trabajos domésticos, como televisores, lavadoras, hornos, licuadoras o los relacionados a la computación, incluso teléfonos fijos y móviles y hasta los automóviles, pueden ser elevados ya a rango de bienes necesarios, por lo que su tenencia no se debe considerar como artículo de lujo ni mucho menos que es un indicativo de superación de la pobreza. Dicho y aceptado lo anterior, la falta de ingresos que permitan su tenencia, no puede menos que calificarse como una carencia basada en las bajas capacidades de elección.

Últimamente, se ha considerado otro factor de pobreza que impide el desarrollo de las capacidades y limita de modo muy sensible la libertad de elegir opciones de vida. Es la pertenencia a ciertos grupos vulnerables que por historia han padecido algún tipo de marginación o discriminación. Incluso, con independencia de los niveles de ingreso, una persona puede ser pobre si pertenece a un grupo desaventajado cuyo destino pareciere sólo vinculado a los beneficios asistenciales (Ballesteros, 1992: 137 y ss.)

Empero, bajo este criterio, la pobreza es acumulable y por lo tanto más difícil de superar. Por ejemplo, una mujer es pobre por su condición de género, pero más pobre es si pertenece a una clase social con carencias materiales. La discapacidad física o intelectual es también un factor de pobreza aun cuando una persona con tales características pertenezca a una familia con ingresos no correspondientes al factor de pobreza económica. Cuando la pertenencia a un grupo vulnerable dentro de una sociedad segrega, maltrata y discrimina, entonces, con independencia de los ingresos y la capacidad de compra, también hay una consideración de pobreza que se suma a las carencias materiales.

Frente a lo anterior, a lo largo del proceso de colonización los indígenas han sido confinados a una pobreza, más que por los estilos de vida, primero por la marginación y la explotación a la que han sido sometidos, luego por razones de ubicación en los que, en su gran mayoría, la población así identificada

carece de los principales productos que se han integrado a las necesidades básicas como condicionantes de una vida digna, muy a pesar de que, fuera del contexto de marginación, las familias tengan una parcela y la cultiven, y tengan acceso a otros recursos que en la esfera de vida urbana sean de difícil consecución como son los alimentos e insumos naturales. En este caso, resulta pertinente el concepto de Añón (1992: 103), para quien “una necesidad es una situación o estado siempre predicado de una persona y que tiene un carácter insoslayable para ella”. De hecho, nadie duda que los indígenas aspiren a conservar sus medios tradicionales de vida y acceder a nuevos medios y bienes que ahora existen en la oferta del mercado.

El problema de la pobreza de los pueblos indígenas es una situación histórico causal que se explica en virtud de que, a lo largo de los procesos de colonización, no solo fueron ubicados en la escala socioeconómica más baja, sino que fueron expropiados de los territorios y de los recursos naturales que éstos contienen. Esto explica de gran modo las causas de la pobreza actual, que no es sino un proceso histórico de dependencia y marginación. En todo caso, hay algunos recursos estratégicos de los que han sido privados pero su aprovechamiento y administración bien puede ser una condición de obtención de ingresos suficientes como para superar los bajos niveles de consumo, por ejemplo los minerales, los recursos forestales, los hídricos y hasta los hidrocarburos.

La expropiación, que más bien fue un despojo, no fue restituido con los procesos de reparto agrario. La declaración de la propiedad nacional de esos recursos, en lugar de explotarse en beneficio del pueblo, incluyendo las etnias, solamente han servido al proceso de acumulación de capital en las clases altas y en el reparto de beneficio a la clase política. Lo que en algún momento buscó la consolidación de las soberanías nacionales frente a los intereses extranjeros, hoy se convierte en el principal obstáculo del desarrollo de los pueblos originarios al no permitirles controlar la explotación de los recursos de sus territorios y obtener ganancias por ello, debido a que es facultad de los Estados decidir quién los aprovecha (Chacón, 2009a).

Por lo anterior, es necesario decir que la pobreza en la que se cataloga a los pueblos indígenas es una condición multifactorial que no se resuelve con la asistencia que ofrecen los gobiernos, sino con soluciones de mayor alcance que ahora tienen que ver con el reconocimiento de los derechos humanos generales y específicos para los indígenas, de los que se desprenden muchos beneficios materiales e inmateriales que son importantes para la conservación de su identidad.

### **El combate contra la pobreza y la falacia del desarrollo**

La identidad indígena no solamente se encuentra en comunidades rurales ubicadas en asentamientos humanos diferenciados del contexto urbano; muchas personas de comunidades originarias han migrado a las ciudades dentro del país al que pertenecen e incluso han cruzado fronteras. En estos casos, producto del proceso de asimilación cultural, es muy probable encontrar actitudes de personas que prácticamente han renunciado a volver a sus comunidades de origen, pero eso no les resta su identidad indígena. Se puede hablar de migración voluntaria o forzada, lo más asombroso es que en los contextos urbanos en los que se desempeñan, también se les ubica en la última escala social. Por lo tanto, no solamente son pobres por su poca capacidad de adquisición y consumo, sino porque, a su vez, también son marginados sociales debido a que se desempeñan en los trabajos más desacreditados e incluso peor pagados en los lugares de destino.

Es muy usual que los indígenas en las ciudades tengan menos consideraciones que aquellos que aún viven en comunidades. Por ejemplo, las ayudas asistenciales enfocadas a estos grupos no son aplicables a quienes viven en zonas urbanas debido a que ya no hablan sus lenguas, no siempre se les cree que son indígenas y, por lo tanto, el trato recibido es –en esos términos– igual a cualquier ciudadano, lo que les niega el reconocimiento de prerrogativas proclamadas en el derecho internacional y en la legislación nacional. Un ejemplo es el relativo a los procesos que siguen cuando se ven involucrados en conflictos judiciales; vivir en las ciudades y no portar determinados estilos de vestido y tener cierto comportamiento, es suficiente para negarles derechos como la observancia de usos y costumbres.

Además de discriminación, esta es una actitud de los gobiernos que lejos están de respetar los compromisos adquiridos a razón de firmar y ratificar los instrumentos de protección de garantías fundamentales, conforme a las cuales, habría que considerar especialmente a los indígenas sin importar el espacio en el que se desenvuelven. En ese sentido, cuando se aplican programas de desarrollo, esta población queda fuera del alcance de los beneficios a los que pudieran ser acreedores de haber permanecido en su lugar de origen. De entrada, los programas de desarrollo indígena han sido aplicados en contextos de comunidades típicamente tradicionales con las características de ruralidad, pobreza y atraso.

Es necesario señalar que hoy todos los gobiernos orientan su economía en pos del llamado desarrollo que, de una u otra forma, significa crecimiento y cambio social dirigido. En lo económico, el desarrollo se puede definir como “el proceso de incremento persistente del ingreso nacional real por habitante” (UNESCO, 1987: 678). Pero ¿Qué pasa en muchos países que no todos los habitantes ven sus ingresos mejorados? ¿Acaso se detiene el desarrollo? Por las contradicciones que hay entorno a ello, es necesario revisar si las políticas de desarrollo se han traducido en crecimiento y bienestar para las etnias. Por lo pronto, los organismos internacionales afiliados a la Organización de las Naciones Unidas (ONU), se guían por el concepto manejado en la Declaración para el Desarrollo según la cual:

El derecho al desarrollo es un derecho humano inalienable en virtud del cual todo ser humano y todos los pueblos están facultados para participar en un desarrollo económico, social, cultural y político en el que puedan realizarse plenamente todos los derechos humanos y libertades fundamentales, a contribuir a ese desarrollo y a disfrutar de él (ONU, 2011).

En principio, desde hace algunas décadas se ha observado que “el desarrollo económico parece haber aumentado y no disminuido la desigualdad entre regiones y clases sociales” (Stavenhagen, 1981: 87). La propia ONU ha tenido que aceptar, según el último Informe sobre el Desarrollo Humano, que “el número de personas malnutridas en el mundo, que era de 850 millones en 1980, asciende hoy a aproximadamente 1,000 millones. A pesar de más de treinta años de progreso tecnológico y la explotación cada vez intensa de los recursos naturales, 150 millones de personas más sufren hoy de malnutrición” (ONU,

2011). Dadas las condiciones de progreso, hoy debería de haber menos pobres y, por supuesto, menos personas con desnutrición.

Por muchos años ya, la geografía mundial se ha dividido en países desarrollados y subdesarrollados. Los primeros son considerados ricos y los segundos pobres; en ambos tipos de naciones hay personas ricas y pobres, y no es un descubrimiento saber que en todos los países hay más pobres que ricos, pero se considera que en los desarrollados hay mayores niveles de ingreso y por ende de bienestar. Pese a ello, la desigualdad interna e internacional es apabullante en los 200 países que forman el mundo.

Aunque las naciones desarrolladas representan sólo alrededor de una cuarta parte de la población mundial, se calcula que consumen tres cuartas partes de la producción mundial. Esto supone que los países en desarrollo alojan a tres cuartas partes de la población mundial, con apenas una cuarta parte del ingreso mundial. El resultado obvio es que la mayoría de la población del planeta es pobre (Case, 1997: 542).

A razón del crecimiento de las posturas en pro de los derechos humanos en las que la pobreza es un obstáculo para su cumplimiento, es necesario enfatizar que las políticas desarrollistas aplicadas con predominación de la visión económica, generaron un sistemático fenómeno global de transgresión a los derechos fundamentales referidos al desarrollo de todo ser humano y lo vinculado a él.

Uno de los sectores más afectados por las políticas desarrollistas infructuosas son los pueblos indígenas y prácticamente todos los pueblos rurales, así como aquellas clases sociales, como el campesinado, grandes sectores de proletarios los cuales, independientemente de su actividad laboral o productiva, se mantienen en la postración. Por consiguiente, habría que responder quién ha impulsado el desarrollo, bajo qué modelo y si acaso todos los actores sociales de un país han participado en esos modelos. La respuesta a esta última cuestión no puede ser positiva, puesto que un sujeto colectivo que participa en el diseño de un sistema de desarrollo no puede quedarse al margen de los beneficios; de hecho, todos aquellos a quienes el desarrollo les ha brindado escasos beneplácitos no pudieron haber intervenido en su estructuración. En este aspecto, es necesario decir que, en sociedades como las latinoamericanas, de origen común, con alta presencia étnica, la pobreza y miseria en que vive su

población –inclusive la que no es de carácter indígena– no puede ser producto de una participación deseada en un modelo de desarrollo tan disparate.

Los resultados del crecimiento están a la vista en la medida en que la concentración de la riqueza en segmentos tan exclusivos de la población no puede ser producto de un deseo generalizado, a pesar de que esta es la idea que los dirigentes de la economía nacional e internacional han tratado de vender. Bajo esta desgastada idea, el despegue de una economía liberal aplicada en forma generalizada en cada país, es la vía para combatir la pobreza. Pero nada más falaz que lo anterior, e independientemente de los indicativos estadísticos, que no son muy alentadores, los niveles de pobreza son tan evidentes que es difícil hallar prueba de lo contrario.

Se pueden determinar dos tipos de circunstancias por las que, a pesar de lo establecido en las políticas públicas de combate a la pobreza, en realidad no se cumple el objetivo. La primera es la modalidad conforme a la cual a los pueblos indígenas en lo colectivo y en lo individual, debieran obtener un mayor ingreso para conseguir todos los satisfactores, no solamente necesarios para su vida cultural determinada, sino aquellos bienes que por el proceso de transculturación desean adquirir. La segunda situación es el avance conforme al cual, la identidad étnica, sin importar el lugar donde se desenvuelva, reciba por la sociedad y por el Estado un nivel de reconocimiento y respeto para evitar diferenciaciones.

Antes de eso, debe pensarse también en la pobreza como condición del atraso, es decir, de la falta de adecuación a los cambios sociales y económicos, si consideramos que el desarrollo es modernización y que ésta se traduce en una transformación de las estructuras sociales (Cardoso y Faletto, 1979). Sin embargo, en Latinoamérica, hay sectores sociales que se han modernizado sin que ello suceda en los “sectores más tradicionales” en los que se cuentan los pueblos indígenas. De esta guisa, la disparidad entre las formas de vida entre los colectivos o clases de una sociedad y otra nos conduce a desenmascarar nuevamente la falacia del desarrollo, al menos si continuamos creyendo que éste produce beneficios aplicables a todos de manera igualitaria.

Dado el resultado de las políticas desarrollistas aplicadas por los gobiernos centrales con tan nulos –o al menos mínimos– resultados para las etnias, la



pregunta obligada es ¿Qué hacer? No es deseable la dinámica actual donde los pueblos originarios captan los residuos del desarrollo neoliberal. Es también insostenible la versión más ultra reaccionaria según la cual, las culturas indígenas, dadas sus características tradicionalistas, jamás estarán al ritmo de las transformaciones que la modernidad exige. Por lo tanto, ambas situaciones anteriormente enunciadas implican una asimilación tal que ponga en riesgo la sobrevivencia de las etnias.

### El ideal del etnodesarrollo

Una vez probado el fracaso del desarrollo económico en lo nacional y en lo global –no para los potentados, por supuesto, quienes se han beneficiado por el proceso de concentración de capitales–, desde la visión antropológica, y buscando un mayor progreso para las poblaciones indígenas, se propuso el llamado *etnodesarrollo*. Precisamente debido a la condición en la que los pueblos indígenas habían sido anexados y asimilados por la cultura mestiza a lo largo del colonialismo, pero también de la vida independiente de los países en los que se subsume su existencia, se creía que era posible pensar en dirigir los estilos de vida de cada cultura sin que las políticas de desarrollo profundizaran el nivel de asimilación.

Los indígenas no pueden ser considerados exactamente iguales a los demás grupos de cada contexto nacional. Los pueblos originarios conservan aún formas muy específicas de organización social y económica, que independientemente de su atraso comparativo con las sociedades modernas, resulta necesario otorgarles el derecho de definir su propio destino. De esta forma, surge el etnodesarrollo, del que se puede decir, en palabras de Bonfil Batalla, uno de los grandes estudiosos del tema étnico en México, es “la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, utilizando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica, y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo a un proyecto que se adapte a sus propios valores y aspiraciones futuras” (Bonfil, 1995: 464).

La propuesta ha tenido múltiples simpatías en virtud de reivindicar para los pueblos originarios su propia cultura con todo lo que ello implica. De allí parte para establecer que los indígenas deben determinarse hacia donde ellos

decidan y no hacia donde una sociedad mayoritaria les imponga. El desarrollo económico no es sino una especie de receta que ubica a las culturas vernáculas, en el mejor de los casos, como otra parte más del contexto nacional, a la que hay que procurarle que progrese al mismo ritmo y en la misma medida que todos los demás. Pero está claro que los pueblos indígenas no pueden –ni deben– desarrollarse con la misma velocidad que el resto de la sociedad debido a que para aquellos cuenta mucho el conjunto de tradiciones en las que encontramos los llamados usos y costumbres. Otra cosmovisión es operante de forma que la oposición al “cambio por el cambio” que la modernidad impone no es parte de las culturas tradicionales. Sin duda, los indígenas deben desarrollarse bajo sus propias concepciones, no solamente económicas, sino sociales, políticas y culturales, el problema es saber cuáles son las bases para despegar sus propias políticas.

Quienes apoyan la causa étnica desean el progreso de todos los pueblos y cada una de las personas que en ellos habitan, así como de cada uno de los miembros que identifican a una comunidad aunque por razones diversas viven en el exilio que la migración genera. Es deseable que el desarrollo lo planteen los afectados y no sean dirigidos por institución ajena; el etnodesarrollo así lo propone y la definición de Bonfil no es mentira. El problema es entender si ha llegado a ser aplicado, y en su caso, si las instituciones públicas no lo han penetrado.

Enrique Valencia (1998) hizo un estudio de tres experiencias en distintas comunidades de diferentes pueblos en México en donde se buscó aplicar políticas de etnodesarrollo desde la década de los 80. Argumenta la dificultad que hubo en parte debido al impulso del Instituto Nacional Indigenista que, independientemente de su loable labor por proteger a las etnias, no dejaba de ser parte del gobierno. Las experiencias no fueron afortunadas, lo que nos indica, en el mejor de los casos, suponer que el etnodesarrollo no fue debidamente aplicado y es posible que, parte de esta falta de eficacia, se debió a que los recursos con los que se iniciarían los proyectos eran financiados por el Estado mexicano.

Decir lo que se quiere hacer y solicitar los recursos para ello, no es otra cosa sino subordinarse a las políticas generales de desarrollo que un gobierno central impulsa, eso no es autónomo. Aunque no es mala la idea etnodesarrollista, es

necesario comprobar si un gobierno cederá recursos sin conservar el control de su aplicación. Pienso en un desarrollo sin que el gobierno controle a las comunidades; pienso en un desarrollo con plenas garantías jurídicas conforme a las cuales, el estatuto que las sostenga provenga de un derecho superior de autodeterminación.

Si consideramos que desde los años 80 ya hay algunas experiencias que apuntaban a la práctica del etnodesarrollo y que no proliferaron, o lo que es lo mismo, no se generalizó en todos los pueblos étnicos que habitan en el país, quiere decir que hay algo erróneo, en su concepción, en su aplicación o en ambas. No se trata de refutar las valiosas ideas de nuestros grandes tratadistas en la cuestión étnica. Se busca encontrar los elementos que las consoliden, que las hagan realidad todo con el humanista objetivo de lograr que los indígenas de México y del mundo, de verdad logren mejorar en la medida de su propia visión, muy a pesar de lo que ahora mismo dicte el liberalismo global.

Para semejante fin, es que propongo una nueva forma de desarrollo autónomo que tiene bases jurídicas sólidas y que no es cuestión de recetas sino de bases que podrían ser o no utilizadas por cada comunidad, según sus propósitos y según sus necesidades.

### **El desarrollo autónomo indígena contra la pobreza**

Por desarrollo autónomo hay que entender toda forma de progreso y bienestar obtenido a partir de impulsar acciones, programas y políticas desde la organización étnica, ya sean comunidades, tribus, clanes, pueblos o regiones, que no sean dirigidas por las instituciones del poder público, sino por los mismos grupos humanos, si acaso con el apoyo suplementario de los poderes públicos con el propósito de generar rentas, utilidades o recursos materiales para conservarse como culturas, así como para administrarlas y aprovecharlas. Esta forma de desarrollo no busca solamente generar beneficios económicos, sino cualquier forma de bienestar que, en condiciones de reparto equitativo, sus miembros puedan hacerse acreedores tangibles y directos.

El desarrollo autónomo de los pueblos indígenas requiere un marco jurídico bien establecido, reconocido y respetado, y una serie de garantías que permitan

acceder, no solamente a empleos y subsidios, sino a recursos naturales, técnicos, tecnológicos y en especial a su administración.

Las comunidades indígenas poseen la tierra, pero no detentan los recursos naturales que se encuentran en ellos. Esta es la bondad de que posean territorios. Además de poder obtener alimentos mediante el cultivo o por producción espontánea de la tierra, los bosques, los recursos hídricos, los recursos minerales y hasta los energéticos, son elementos importantes para que los indígenas puedan desarrollarse. La tierra ha dejado de ser un factor de renta, lo que vuelve necesario que las comunidades autónomas controlen ciertas fuentes de riqueza material, agotable o inagotable, para que puedan decidir colectivamente de manera libre e informada, si acaso ellos no pueden hacerlo directamente, el que explote esos recursos, con el respectivo porcentaje de beneficio.

La mayoría de los países con alta presencia étnica, y por supuesto México, se rigen bajo la fórmula según la cual los recursos naturales son patrimonio nacional y que es el Estado como su representante, quien decide quién y cuándo se explotan los recursos del suelo y del subsuelo través de concesiones o asignaciones como actos del poder público. Huelga decir que la obtención de derechos e impuestos son obtenidos por el Estado y no por las personas propietarias de las superficies en donde se encuentran esos recursos.

Si se concreta lo establecido en el artículo 1.2 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), según el cual, “todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales”, el resultado debe ser que los indígenas controlen y decidan acerca de esos elementos y al menos compartan los derechos que los concesionarios pagan por la explotación. Con esos beneficios, cualquier comunidad obtendría desarrollo, bienestar y progreso. Con un régimen de este tipo, los pueblos indígenas ya no necesitarían de las políticas asistencialistas, pues inmediatamente aumentaría el ingreso *per cápita* con el consecuente efecto de aumento del consumo.

Pero al respecto, hay riesgos de que algunas comunidades no permitan la explotación y decidan quedarse en las mismas circunstancias o buscar otras fuentes de desarrollo, lo cual no dejaría de ser una libre elección. Empero existe la posibilidad de que, en la medida que aumente el ingreso de los miem-

bros de una comunidad, se asimilen a las culturas urbanas y se socaven las diversas formas y estilos de vida tradicional. Nada garantiza que a pesar del aumento del ingreso personal y colectivo, los indígenas permanezcan en forma intacta con sus sistemas consuetudinarios. Pero un previsible cambio de *modus vivendi*, mientras sea por voluntad propia, habría que respetarlo con todas sus consecuencias, entre ellas, la transformación cultural al punto de la desaparición de algunas comunidades y en lo político, una probable escala que promueva la independencia de algunos pueblos.

Por su parte, mientras que el etnodesarrollo no tiene bases jurídicas que la sustenten, el desarrollo autonómico está basado en la legislación nacional, internacional y en el andamiaje discursivo de los derechos fundamentales.

El desarrollo autonómico puede adaptarse a las circunstancias de cada cultura, de cada pueblo y de cada comunidad, es decir, es flexible pues se funda en todas las formas de la autonomía. La situación política a la que esté subordinada una identidad indígena no es obstáculo alguno para el desarrollo, por lo tanto, la primera premisa es que un colectivo étnico sea acreedor al derecho de autonomía, ya sea porque esté reconocido en la Constitución del país al que pertenecen, ya sea porque se fundamentan en la legislación internacional, especialmente en el Convenio 169 de la OIT.

Es importante comenzar por el ámbito internacional con el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales como el principal fundamento jurídico que, en su artículo 1.1, señala que: “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y *proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural*” (resaltado por el autor). De hecho, esta disposición garantista se repite en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, lo que nos habla de la importancia de este principio que al ratificarse los pactos por un país, se convierte en derecho positivo interno y por ende obligatorio.

Por su parte el Convenio 169 de la OIT, señala en el artículo 7.1 que:

Los pueblos interesados deberán tener el derecho a decidir sus propias prioridades en la que se atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual

y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente (OIT, 1989).

Queda claro que el desarrollo autonómico es su propio desarrollo económico, social y cultural, visto y proyectado desde la comunidad indígena para beneficio de los miembros que la conforman.

La fórmula propuesta de desarrollo autonómico no excluye la posibilidad de que las etnias participen en planes y políticas de desarrollo dirigidas por el Estado, en lo federal y en lo local e incluso integrar unas acciones y otras. Cuando esto suceda, deberá funcionar otro derecho del Convenio 169 de la OIT, situado en el artículo sexto que habla del *derecho a la consulta* en la medida en que ellos decidan si participan en programas y políticas de desarrollo generados por el Estado.

Debe quedar claro que el Convenio 169 de la OIT nos permite dos fórmulas en la temática desarrollista: una es el desarrollo para los pueblos indígenas y la otra la que sustento, el desarrollo de los pueblos indígenas. En la primera fórmula, quien dirige las políticas y los planes es el Estado; en la segunda, son las comunidades mismas las que se encargan de dar sentido, contenido y dirección a los planes. Quiere decir que son de su propia creación y autoría aunque pueden permitir asesoría –que no imposición– de las propias instituciones públicas o de otros actores como las Organizaciones No Gubernamentales (ONG). Estas posibilidades que se fundamentan en los derechos humanos, debieran también establecerse como garantías en la letra de las disposiciones constitucionales. Por ahora, no hay más que ampararse al Convenio 169 de la OIT.

Aunque el citado instrumento convencional es lo más preciso como fundamento jurídico, es necesario incluir al llamado *softlaw* establecido en las declaraciones internacionales, tal es el caso de la Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, emitida por la Asamblea General de la ONU en la 107<sup>o</sup> Sesión Plenaria el 13 de septiembre de 2007, como base de orientación en la interpretación de los convenios, que

también aportan directrices conforme a las cuales se ayuda a la autonomía étnica. Por eso, en los considerandos se señala que:

Reconociendo la urgente necesidad de respetar y promover los derechos intrínsecos de los pueblos indígenas, que derivan de sus estructuras políticas, económicas y sociales y de sus culturas, de sus tradiciones espirituales, de su historia y de su filosofía, especialmente los derechos a sus tierras, territorios y recursos (Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007).

Además, también se refiere en los mismos considerandos que:

Reconociendo la urgente necesidad de respetar y promover los derechos intrínsecos de los pueblos indígenas, que derivan de sus estructuras políticas, económicas y sociales y de sus culturas, de sus tradiciones espirituales, de su historia y de su filosofía, especialmente los derechos a sus tierras, territorios y recursos (Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007).

A su vez, en el artículo cuarto se menciona enfáticamente el derecho a la libre determinación y a la autonomía que, complementado con el artículo 20, que establece el derecho “a disfrutar de forma segura de sus propios medios de subsistencia y desarrollo”, lo que viene a confirmar una facultad plena de libre decisión. Ahora bien, el artículo 23 todavía es más profundo al expresar que:

Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo. En particular, los pueblos indígenas tienen derecho a participar activamente en la elaboración y determinación de los programas de salud, vivienda y demás programas económicos y sociales que les conciernan y, en lo posible, a administrar esos programas mediante sus propias instituciones (Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007).

Ahora que las Constituciones Políticas nacionales comienzan a generar un sistema de aplicación e interpretación normativa conforme a la cual las obligaciones internacionales son a su vez derecho interno, no se puede dejar de insistir en la obligatoriedad de los contenidos del llamado Derecho Internacional de los Derechos Humanos que, al igual que las normas constitucionales,

son la fuente principal de todas las demás normas y, por lo tanto, en el tema que nos ocupa deben ser tomados ya como principal fundamento del desarrollo de los pueblos indígenas.

Por su parte, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en su artículo 2° ha fijado el derecho de libre determinación y de autonomía, lo que puede pensarse que es suficiente para fundamentar el desarrollo autonómico. No obstante, también es un obstáculo a él, pues lo que se menciona en la fracción I del apartado B es una gran limitación. Textualmente se dice que la Federación, los Estados y los Municipios tienen obligación de:

I. Impulsar el desarrollo regional de las zonas indígenas con el propósito de fortalecer las economías locales y mejorar las condiciones de vida de sus pueblos, mediante acciones coordinadas entre los tres órdenes de gobierno, con la participación de las comunidades. Las autoridades municipales determinarán equitativamente las asignaciones presupuestales que las comunidades administrarán directamente para fines específicos.

Esto indica que las comunidades se desarrollarían únicamente por el impulso de las autoridades con planes y programas dirigidos por las instituciones, sin embargo, eso solamente es un impedimento jurídico, pues en caso de duda en la interpretación y aplicación de normas que afecten a sujetos con identidad indígena, se aplicará el más favorable al indígena, es decir, *in dubio pro indigenae* (Chacón, 2009b).

Los indígenas con sus particulares formas de vida, y dada su cosmovisión, son los mejores conservadores de cada sistema ecológico que existe en sus territorios de influencia. Es lógico que, en lugar de realizar una explotación de agotamiento, lo que hacen es desplegar una utilización de conservación y eso es mucho más racional. No dudo en ningún momento sostener que hoy por hoy, los mejores procuradores del medio ambiente son las comunidades tradicionales, y por tal motivo los argumentos opuestos son infundados. Admitido lo anterior, cuando las comunidades administren recursos hídricos, minerales, forestales o de otro tipo, serían los primeros en evitar la explotación irracional debido a que el primer impacto de afectación estaría en sus tierras y en su comunidad misma. Por ende,



no debe existir temor de permitir la administración de todos esos bienes a favor de las comunidades étnicas.

Por último, hay que decir que el desarrollo autonómico no es una receta única para todas las comunidades de esta naturaleza. Cada pueblo o cada colectivo necesitan un nivel de autonomía distinto, por lo que es una cuestión de grados y de posibilidades materiales. En ese mismo sentido, su vocación para desarrollarse se aplicaría metodológicamente diferenciados, de modo que habrá comunidades que permanezcan en su estado más tradicional y comunidades que, con los medios obtenidos, lleguen a alcanzar una condición de apertura y que tal vez se permitan ostentar formas de vida y de producción semejantes a las sociedades urbanas.

Mientras eso ocurre, existe la obligación moral de coadyuvar a que los derechos humanos, dentro del cual se ubica el derecho al desarrollo, sean cada vez mayormente respetados e impulsados.

## Bibliografía

- Añon Roig, María José. (1992). “La fundamentación de los derechos humanos y necesidades básicas”, en Ballesteros, Jesús, *Derechos Humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*. Tecnos, Madrid.
- Ballesteros, Jesús. (1992). “Los derechos de los nuevos pobres”, en Ballesteros, Jesús, *Derechos Humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*. Tecnos, Madrid.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1995). “El etnodesarrollo y sus premisas jurídicas, políticas y de organización”, en *Obras Escogidas de Guillermo Bonfil*. Edición preparada por Lina Odena Güemes y Paloma Bonfil. Tomo 2, Instituto Nacional Indigenista, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Cardoso, F.H. y Faletto, Enzo. (1979). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI Editores, México.
- Case, Karl y Fair, Ray. (1997). *Principios de Macroeconomía*. Pearson, Prentice Hall, 4ª Edición, México.

- Chacón, David. (2009a). “Propiedad Originaria y Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas”, en *Revista Alegatos*, Núm. 71, enero-abril. Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- . (2009b). *Democracia, Nación y Autonomía Étnica*. Porrúa, México.
- (1987) *Diccionario UNESCO de Ciencias Sociales*. Planeta De Agostini, Barcelona.
- Fischer, Stanley, et al. (1992). *Economía*. Editorial, McGraw Hill, México.
- Islas Arredondo, Rosa Isabel. (2012). “Medición multidimensional de la pobreza en México desde un enfoque intergeneracional”, en Campos Vázquez, Raymundo, et al., (editores). *Movilidad social en México: Constantes de la desigualdad*. Centro de Estudios Espinoza Yglesias, México.
- López Bárcenas, Francisco. (2005). *Legislación y derechos indígenas en México. México*. Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, Cámara de Diputados.
- Organización de las Naciones Unidas. (2011). *El derecho al desarrollo*. Disponible en: <http://www.un.org/es/events/righttodevelopment/background.shtml> [Fecha de consulta: 1 de septiembre de 2014].
- Sen, Amartya. (2011). *Nuevo examen de la desigualdad*. Alianza Editorial, Madrid.
- Stavenhagen, Rodolfo. (1981). *Sociología y subdesarrollo*. Editorial Nuestro Tiempo, México.
- Valencia, Enrique. (1998). *Etnicidad y etnodesarrollo. La experiencia en México*. VII Jornadas Lascasianas. Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/98/9.pdf> [Fecha de consulta: 1 de septiembre de 2014].



PROCURADURÍA  
AGRARIA

---

DEFENSA Y DESPOJO DEL TERRITORIO SAGRADO DE  
LOS INDÍGENAS WIXÁRIKA DE MÉXICO  
MARÍA DE JESÚS RODRÍGUEZ GUERRERO  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD AZCAPOTZALCO

“Wirikuta no se vende, se ama y se defiende”.  
Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta  
(Tamatzima Wa Haa, 2013).

## Introducción

El presente trabajo constituye un análisis documental de la lucha que el pueblo Wixárika ha llevado a cabo desde hace años, en defensa del patrimonio cosmogónico, cultural, ambiental, histórico, ecológico, hidrológico, florístico y faunístico de Wirikuta y toda su región sagrada, compuesta no solamente por su lugar de residencia, sino también por el espacio de peregrinaje que durante siglos ha recorrido este pueblo en busca del venado sagrado: el Jícuri.

Esta defensa la ha emprendido en contra de las empresas mineras extranjeras, principalmente canadienses y las agroindustrias, sin considerar ni respetar las reglas contenidas en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

## Metodología

Para realizar esta investigación, se reflexionó dentro del Seminario Permanente del Área Derechos Humanos y Alternatividad Jurídico Social; se realizó investigación bibliográfica en diarios y diversos documentos, así como el análisis del Convenio 169 de la OIT, Artículo 6º y relativos al tema, se revisaron diferentes medios de comunicación, distintos videos y programas de radio sobre los problemas del pueblo Wixárika; se realizaron diversos talleres preparados por parte del Área de Investigación de Derechos Humanos y Alternatividad Jurídico Social, sobre los contenidos del Convenio 169 de la OIT en comunidades indígenas de Oaxaca, México, tales como: la comunidad

náhuatl de Santa María Teopoxco, Oaxaca; la comunidad triqui de Laguna de Guadalupe, Villa de Guerrero, Putla, Oaxaca, y comunidad chinanteca de Tuxtepec, Oaxaca. Así como la revisión de distintos trabajos desarrollados dentro de la Red Incidiendo sobre Pobreza y Derechos Humanos, del Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

### **Cosmovisión del pueblo Wixárika**

Para entender al pueblo Wixárika es necesario aproximarse a su cosmovisión, cultura, costumbres, tradiciones, ancestrales todas ellas, presentes antes de la llegada de los conquistadores a sus tierras y que continúan a través del tiempo, pues aún hoy las conservan vivas, lo que representa una gran riqueza cultural (Tamatzima Wa Haa, 2013).

El pueblo Wixárika está asentado en varios estados de la República Mexicana, en el oeste central de México, en la sierra Madre Occidental, principalmente en los estados de Jalisco, Nayarit, Zacatecas y Durango.

Los wixárika realizan una peregrinación hacia los cuatro puntos cardinales, aunque ellos reconocen cinco puntos, porque uno es el centro. En el trayecto, por la ruta de la peregrinación atraviesan cuevas, lagos, ríos, cañadas, playas, cerros y demás sitios sagrados en los que colocan ofrendas. Varios son los lugares sagrados para los wixárikas: Tatei Haramara, ubicado en las playas de San Blas, Nayarit; Xapawiyemeta en la Laguna de Chapala, Jalisco (Isla de los Alacranes); Hauxa Manaká en Pueblo Nuevo, Durango. Otro de los puntos que visitan se encuentra en el estado de San Luis Potosí, colindante con Zacatecas, este es un lugar lejano de las regiones que habitan y uno de los de mayor importancia para los wixárikas, se llama Wirikuta, en Real de Catorce y ahí se encuentra el Cerro Quemado, en donde crece el cactus sagrado, el peyote “hikuri” o Jícuri, (el venado es el maestro) que los wixárikas consumen de manera ceremonial y es parte de su tradición desde hace siglos.

El grupo religioso de mujeres del Sagrado Corazón dice que Wirikuta, corazón del pueblo Wixárika, está amenazado por intereses de mineras canadiense y falta de voluntad del gobierno mexicano, comparten que Wirikuta se ubica en el estado de San Luis Potosí, abarcando la Sierra Real de Catorce y el desierto

Coronado, así como los municipios de Real de Catorce, Charcas, Matehuala, Villa de Guadalupe, Villa de La Paz y Villa de Ramos con una superficie de más de 140,000 hectáreas (Religiosas del Sagrado Corazón, 2011).

### La afectación que sufre el pueblo Wixárika

Varias son las problemáticas que tienen que enfrentar en la actualidad los wixárikas, una de ellas es la contaminación y destrucción ya existente, la cual se agravará en Wirikuta y en los 22 espacios concesionados por el gobierno federal a las compañías mineras como la canadiense First Majestic Silver, el proyecto Universo de la empresa Revolution Resources, la mina San Xavier, en Cerro de San Pedro, en San Luis Potosí, propiedad de las empresas canadienses Metallica Resources Inc., Glamis Gold Ltd., y la minera Tayahua filial de Frisco, propiedad de Carlos Slim (*La Jornada*, 2011).

Tunuary y Cristian Chávez comentan que el 16 de agosto de 2012, la Secretaría de Economía publicó en el *Diario Oficial de la Federación* el Decreto de la Reserva Minera Nacional en el territorio sagrado de Wirikuta en el estado de San Luis Potosí, misma que ha sido repetidamente desestimada por el Consejo Regional Wixárika y el Frente en Defensa de Wirikuta, dado que dicha reserva deja intactos los proyectos mineros que devastarían el territorio ceremonial (*La Jornada Jalisco*, 2012).

Tras la firma del Tratado de Libre Comercio (México-Canadá-EUA, firmado el 17 de diciembre de 1992, y que entró en vigor el 1 de enero de 1994) se dio una apertura y flexibilización de las normas sobre inversión extranjera. Tras la modificación de la Ley Minera en 1993 que significó la apertura de dicho sector, las compañías canadienses tienen las puertas abiertas en México, y las empresas de ese país recurren a presión y chantaje para frenar las protestas.

En nota de *La Jornada* de julio de 2009, se indica que “diversos estudios han concluido que en otros países las concesiones mineras se otorgan luego de un largo proceso que puede tardar entre ocho y 10 años” (*La Jornada*, 2009). De manera distinta, en México el proceso de concesión se puede resolver en un plazo de solamente ocho meses. La devastación ambiental y las violaciones

ejercidas por las empresas mineras canadienses han sido ampliamente documentadas en Guatemala, Perú, Rumania, Filipinas, Honduras, Ecuador, Bolivia, Ghana, Surinam, la República Democrática del Congo, Papúa Nueva Guinea, Tanzania, India, Indonesia, Zambia y Sudán.

Las empresas mineras de Canadá (con una larga lista de consecuencias sobre el medio ambiente y las comunidades donde operan), poseen más de 70% de los proyectos de exploración, desarrollo y producción de metales preciosos como oro y plata del total de las empresas con capital extranjero que operan en México, según revelan informes de la Secretaría de Economía (*La Jornada*, 2009).

Pese a los efectos devastadores donde operan las empresas canadienses, como en el caso de la Minera San Xavier en San Luis Potosí, las autoridades esperan que la producción anual global de oro en el país alcance las 70 toneladas, gracias a proyectos como Peñasquito, Zacatecas; Dolores, Pinos Altos y Palmarejo, en Chihuahua, entre otros.

### **Minera San Xavier**

Para minimizar las protestas de la población de San Pedro por la explotación depredadora, que incluso cambiará la fisonomía del cerro que da nombre a la localidad y que está en el escudo del estado, la empresa canadiense ofreció dotar de casa a los 400 trabajadores que participan en las tareas de mejoramiento de los caminos, ha participado en el electrificado de 10 comunidades cercanas y en algunos casos, ha dotado de infraestructura para agua potable, además de ofrecer consulta médica gratuita, entre otros beneficios.

Del total de esas empresas, 198 (75%) son de Canadá, 39 de Estados Unidos de América (15%); siete de Reino Unido (3%); cinco de Australia (2%); tres (1%) de Japón; China y Corea, dos empresas cada una (cerca de 1%), y Suiza, Luxemburgo, Chile, India, Italia, Holanda y Perú con una empresa cada uno. Son 26 los estados de la República Mexicana en los que hay presencia de empresas con capital extranjero, en su mayoría canadienses, realizando trabajos de minería.

El mayor número de proyectos se concentra en Sonora con 163, Chihuahua 101, Durango 73, Sinaloa igualmente 73, Zacatecas 50, Jalisco 41, Oaxaca 32, Baja California, Nayarit y Guerrero con 15 cada uno, Guanajuato 11, Michoacán y San Luis Potosí 12, Chiapas nueve, Coahuila ocho, Estado de México siete, Puebla seis, Nuevo León y Querétaro cinco, Baja California Sur y Colima siete e Hidalgo con tres; finalmente, con dos para cada uno los estados de Morelos, Tamaulipas y Veracruz.

### La salud en riesgo

El señor Francisco Rubén Coronado, oriundo de Real de Catorce y vendedor de carnitas los fines de semana, narró su experiencia padeciendo cáncer. A su hijo menor, al igual que otros niños, le diagnosticaron Leucemia hace algunos años, menciona que en el pueblo han muerto mujeres de cáncer y otras personas conocidas están en fase terminal. Relató su experiencia en el “Foro Catorce y minería Derecho a la Información” que se llevó a cabo el 24 de julio de 2013 en Real de Catorce, en la casa del Peregrino, edificación ubicada en calle Lanzagorta, donde se dieron cita científicos, médicos, comunidad catorceña y los líderes del pueblo Wixárika. Cuando en el Foro se llamó a los representantes de La Minera La Luz, proyecto Real Bonanza, éstos no se presentaron (Tamatsima Wa haa, 2013).

Pedro Roquero (Catorce y Minería: el derecho a la información, 2013) indica que cuando se hace el proceso de extracción minera, los minerales que contienen plomo, plata y zinc se burbujan en un tanque, cuando se forma una espuma se les agregan químicos que se van al fondo y quedan el plomo, antimonio, arsénico, los cuales se depositan en las presas de jale y como esos residuos son ricos en contenido de arsénico dañan a la salud, contamina aguas, aire y tierra, por lo que constituye un riesgo ambiental. Este proceso de extracción minera es el que se llevará a cabo en Wirikuta.

El arsénico, cianuro y plomo se relacionan con fallas hepáticas y renales, además de acumularse en la sangre de los humanos así como de otras especies que están en extinción como el águila real. La minera argumenta que para



estos procesos utilizará solamente agua tratada pero el ingeniero Pedro Roquero aseguró que eso sería imposible porque para la cantidad de metal que se planea extraer, la cantidad de agua requerida es mucha y el agua tratada no daría abasto, el ingeniero Roquero asegura que la minera o está mintiendo o el que hizo los cálculos los hizo muy mal (Morales, Blaquely [reportero], *Pulso al aire*, 2013).

### **Procedimiento para realizar la consulta a los pueblos indígenas**

Al analizar el Convenio 169 de la OIT, encontramos que dicho documento es un instrumento jurídico internacional vinculante, abierto para su ratificación y que trata específicamente los derechos de los pueblos indígenas y tribales. Hasta la fecha ha sido avalado por 20 países. Una vez que se convalida el Convenio, el país que así lo ejecuta cuenta con un año para alinear la legislación, políticas y programas antes de que el mismo devenga jurídicamente vinculante y quedan sujetos a supervisión en cuanto a la implementación (OIT, 1989).

En el caso que nos ocupa, sabemos que México firmó en septiembre de 1990 y ratificó este Convenio 169 de la OIT, el cual entró en vigor en 1991 y por tanto, es consciente del alcance del mismo. A pesar de esto, por lo que se ha investigado y observado a través de entrevistas, videos y documentos del pueblo Wixárica, no se respeta debidamente el Convenio 169 OIT.

Los principios de consulta y participación en el Convenio núm. 169 no se relacionan únicamente con proyectos de desarrollo específicos, sino con cuestiones más amplias de gobernanza, y la participación de los pueblos indígenas y tribales en la vida pública (OIT, 1989).

Insiste el Convenio en la necesidad de que los pueblos tengan la capacidad de “*participar libremente en todos los niveles en la formulación, implementación y evaluación de medidas y programas que les conciernen directamente*” (OIT, 1989). Sin embargo, estas definiciones se vuelven ambiguas porque se desconoce lo que se considera como apropiado para un pueblo indígena desde la perspectiva del gobierno. Lo más seguro es que se traduzca en una decisión unilateral, en la que se solicita la firma de unos cuantos habitantes de algún

poblado, pero que no incorpora ni a el pueblo Wixárika ni a sus autoridades tradicionales, regidas por el consejo regional, conformado por representantes de cada una de las regiones ya que el Convenio dice que debe ser a través de instituciones representativas.

La consulta a los pueblos indígenas debe realizarse a través de procedimientos apropiados y a través de sus instituciones representativas. En este punto el Convenio emplea el concepto de buena fe, mismo que proviene del pueblo Wixárika.

Otro componente importante del concepto de consulta es el de representatividad. Si no se desarrolla un proceso de consulta apropiado con las instituciones u organizaciones indígenas y tribales que son verdaderamente representativas de esos pueblos, entonces las consultas no cumplirían con los requisitos del Convenio (OIT, 1989).

En vista de lo anterior, se puede considera que las consultas no cumplen con los requisitos del Convenio.

Es necesario recordar que el Convenio asevera que “la consulta debe hacerse de buena fe, con el objetivo de llegar a un acuerdo” (OIT, 1989). Ello implica la necesidad de establecer un diálogo. Y si el diálogo no logra establecerse porque no hay condiciones, como ha sucedido en este caso, entonces qué deben esperar los wixárikas, la imposición, la violencia, y el sometimiento, la falta de respeto a sus costumbres y a su cultura:

Los desafíos de implementar un proceso adecuado de consulta para los pueblos indígenas han sido objeto de muchas observaciones de la Comisión de Expertos de la OIT, como así también otros procedimientos de supervisión de la OIT, compilados ahora por la organización en una Recopilación. La consulta apropiada es fundamental para poder alcanzar un diálogo constructivo y para la resolución efectiva de los diferentes desafíos asociados con la implementación de los derechos de los pueblos indígenas y tribales (OIT, 1989).

Por fortuna, como constatamos a través de la investigación realizada, el pueblo Wixárika es un pueblo comprometido y en pie de lucha por sus derechos, que ha manifestado en varios espacios su desacuerdo respecto a las políticas

inadecuadas impuestas por el gobierno, tanto en sus espacios de peregrinaje y ceremoniales, así como su desacuerdo por el establecimiento de empresas mineras extranjeras y sus efectos nocivos para la salud, para la tierra, el agua, el viento, la flora, la fauna y el entorno en general. Su lucha se ha manifestado en diversos foros y espacios de la República Mexicana, como en San Luis Potosí, en la Ciudad de México e incluso han llegado hasta Canadá, para protestar y mostrar evidencia de los daños provocados a sus espacios sagrados y vitales.

### **Participación libre de los pueblos involucrados**

Versa el Convenio 169 que “los pueblos involucrados deben tener la oportunidad de participar libremente en todos los niveles en la formulación, implementación y evaluación de medidas y programas que les conciernen directamente” (OIT, 1989). En este caso, el pueblo indígena involucrado es el Wixárika, conformado por varios pueblos indígenas de diversas etnias, y por lo que se ha investigado a través de distintos medios es que no han podido participar libremente en todos los niveles que el Convenio menciona, como son la formulación de quejas donde muestran los daños sufridos y por sufrir en un futuro muy cercano.

En cuanto a la implementación, lo que se ha puesto en funcionamiento son acciones posteriores a la toma de decisión y entrega de sus tierras y espacios sagrados por parte del gobierno a las empresas depredadoras canadienses. Respecto a evaluación de medidas y programas que les conciernen directamente, la evaluación es sobre los daños y los programas, son emergentes para tratar de salvar lo que no ha sido destruido o dañado todavía, pero que está a punto de serlo. Pero no solamente les concierne a ellos, también debe ser de interés del sector gubernamental. Así lo han manifestado los wixárikas, “el entorno por el que estamos luchando y defendiendo, es para bien de toda la humanidad, para guardar y conservar el equilibrio de la tierra y todos sus habitantes, así como el agua, la flora, la fauna, la ecología y el ambiente en general” (Tamatsima Wa haa, 2013).

Como podemos observar, el Convenio 169 finca como piedra angular el espíritu de la consulta y participación, pero por lo que hemos comentado, aunque se exige que los pueblos participen de manera informada previa y libre, en la realidad lo que sucede dista mucho de lo que está plasmado.

Otro componente importante del concepto de consulta es el de representatividad, que tampoco se cumple. Si no se desarrolla un proceso de consulta apropiado con las instituciones u organizaciones indígenas y tribales que son verdaderamente representativas de esos pueblos, entonces las consultas no cubren los requisitos del Convenio.

## Conclusiones

Por lo que hemos revisado, podemos asegurar que en el caso de la defensa de la cultura, la historia, el entorno y los espacios sagrados por parte del pueblo Wixárika, es una lucha válida, justa, real y necesaria, en respuesta a las conductas de agravios, amenazas, despojo, asedio e imposiciones arbitrarias que se han cometido y se siguen cometiendo.

La lucha del pueblo Wixárika es una lucha que aún no se gana, pero por ahora, representa detener la política actual ejercida por el gobierno mexicano y a las empresas mineras y agroindustriales, la mayoría de ellas transnacionales canadienses. Tal movilización, constituye un reclamo y un ejemplo a la sociedad en su conjunto para que se vuelvan visibles espacios que hasta ahora han sido conservados por los pueblos indígenas.

El pueblo Wixárika es un ejemplo de lucha en contra de los grandes depredadores que se apoderan ahora como antaño de las riquezas de la tierra, riquezas a quien ellos les han puesto precio y le han dado valor a pedazos de metal oro y plata o a las piedras, sin entender, como sí lo han hecho los pueblos indígenas que la verdadera riqueza la constituye la conservación del medio ambiente y la ecología, la tierra, el agua, el viento, el aire que respiramos.

Esto nos lleva a recordar el pensamiento de otro indígena el Gran Jefe Seattle quien dijo: *Contaminen sus lechos y una noche serán sofocados por sus propios desechos.*

## Bibliografía

- (2011). *Canadienses, con 70% de minas de oro y plata*, en Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina. Disponible en: <http://www.conflictosmineros.net/contenidos/23-mexico/4870-4870> [Fecha de consulta: 27 octubre 2014].
- (2011). “Otorgó el gobierno 22 concesiones mineras en Wirikuta, sitio sagrado”, en *La Jornada* 21 de noviembre de 2011, Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2011/11/21/sociedad/039n1soc> [Fecha de consulta: 30 octubre de 2014].
- (2012). “Decreto de la Reserva Minera Nacional no toca proyectos lesivos para Wirikuta”, en *La Jornada Jalisco*, 27 agosto de 2012. Disponible en: <http://lajornadajalisco.com.mx/2012/08/decreto-de-la-reserva-minera-nacional-no-toca-proyectos-lesivos-para-wirikuta/> [Fecha de consulta: 27 de octubre de 2014].
- (2013). “Foro Catorce y Minería: el derecho a la información”. 24 de julio de 2013, en *Real de Catorce*. Convocado por autoridades civiles y agrarias de Real de Catorce y Anexas, Ojo de Agua, La Cañada y el Mastranto.
- Morales, Blaquely, [reportero]. 2013. *Programa de Radio Fotolito: Pulso al aire*.
- Organización Internacional del Trabajo (1989), *Convenio 169 sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. Disponible en: <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm> [Fecha de consulta: 30 octubre de 2014].
- Religiosas del Sagrado Corazón. (2011). *El corazón Wixárika (Huichol) sigue siendo traspasado*. Disponible en: <http://www.religiosasdelsagradocorazon.org.mx/wordpress/?p=7697> [Fecha de consulta: 26 octubre de 2014].
- Rodríguez, Israel. (2009). “Más de 70% de proyectos mineros en el país son de firmas canadienses”, en *La Jornada*, viernes 17 de julio de 2009. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/07/17/index.php?section=economia&article=021n1eco> [Fecha de consulta: 30 octubre de 2014].

- Secretaría de Relaciones Exteriores. (1990). *Tratado de Libre Comercio de América del Norte*. Disponible en: <http://mex-eua.sre.gob.mx/index.php/tlcan> [Fecha de consulta: 29 de octubre de 2014].
- Tamatsima, Wa Haa. (2013). “Programa del Foro Catorce y Minería: El derecho a la información”. 24 de julio de 2013 en *Real de Catorce*. Disponible en: <http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=3981> [Fecha de consulta: 22 octubre de 2014].
- . (2013). “Wirikuta no se vende, se ama y se defiende”, trabajo presentado en el *Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta. 2013*. Disponible en: <http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=3928> [Fecha de consulta: 20 octubre de 2014].
- . (2014), *El pueblo Wixárika y el desierto*. Disponible en: [http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?page\\_id=59](http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?page_id=59) [Fecha de consulta: 22 de octubre de 2014].



PROCURADURÍA  
AGRARIA

---

## IV. LA MUJER INDÍGENA

MUJER, GÉNERO Y PROBLEMAS DE  
LOS DERECHOS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA  
CLARA CASTILLO LARA  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD AZCAPOTZALCO

### Resumen

Existen antecedentes históricos sobre la falta de oportunidades de participación y desarrollo de las mujeres en este tiempo, entre otras cuestiones, porque se permanece en la defensa de su derecho a pertenecer a una cultura particular y a la garantía por el respeto de ése derecho (León, 2014: 20). Aunque las democracias actuales han promovido mayores niveles de inclusión y pluralismo, en sus procesos aún están pendientes algunos retos, principalmente en materia de reducción de la desigualdad política, económica y social, en las democracias latinoamericanas.

De igual forma, el panorama de los derechos y las demandas de los pueblos indígenas (León, 2014), continúa siendo un gran reto en el caso de las mujeres. En consecuencia, la lucha que han promovido las mujeres indígenas para lograr el reconocimiento de sus derechos al interior de sus comunidades, aún afronta desafíos en cuestiones de desigualdad y discriminación institucional por su condición étnica, socioeconómica y de género (Centro de Derechos Humanos de la Montaña, 2003) (PNUD, 2013). Por ello, se han librado diversas luchas de los movimientos sociales que exigen el reconocimiento efectivo a la sociedad multicultural (situación fáctica de la existencia de grupos con diferentes culturas en una misma sociedad (León, 2014: 12-13 y 52) como sucede con la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) y en otros países de América Latina, con el objeto de lograr consensos en el reconocimiento de sus derechos, inicialmente de forma jurídica.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Marco Normativo sobre Derechos de las Mujeres. Principales mecanismos nacionales e internacionales que reconocen la promoción y protección de los derechos de



## Introducción

Aún no cobra la debida relevancia los derechos humanos de las mujeres indígenas, ni siquiera cuando existen las normas específicas para protegerlas. En el entendido de que los instrumentos jurídicos internacionales son los tratados y las convenciones, los cuales, al ser ratificados por el gobierno mexicano, son obligatorios. En el caso de las mujeres indígenas existen organizaciones que se dedican específicamente a dar seguimiento al avance de los derechos tanto de las mujeres como de los pueblos indígenas, como ejemplo están: el Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas (FPCI) de 2000; la Comisión sobre la Condición de la Mujer (CCM) de 1946; el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (GTPI) de 1982; el grupo de trabajo encargado de elaborar el proyecto de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígen-

---

las mujeres. **Nacionales:** Ley del Instituto Nacional de las Mujeres, enero de 2001; Ley Federal para Sancionar y Eliminar la Discriminación, junio de 2003; Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, febrero de 2007; Reglamento para el Funcionamiento del Sistema Nacional para Prevenir, Atender, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres. **Internacionales:** Convención sobre los Derechos Políticos de la Mujer, Naciones Unidas, marzo de 1953; Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, CEDAW, Naciones Unidas, diciembre de 1979; Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, Naciones Unidas, el Cairo, 1994; Declaración y Plataforma de la IV Conferencia Internacional sobre la Mujer, Naciones Unidas, Beijing, 1995; Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, Naciones Unidas, 1993; Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, “Convención de Belem do Para”, Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Brasil, 1994; Declaración de Beijing más 5 “Mujer 2000: igualdad para los géneros, Desarrollo y Paz para el Siglo xxi”, Naciones Unidas, 2000.

Legislación Nacional en Materia de Mujeres Indígenas. Estos son algunos de los mecanismos nacionales que reconocen la promoción y protección de los derechos de las mujeres indígenas, con la sugerencia de revisar la Constitución de su estado para conocer las leyes vigentes. **Nacionales:** Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Veracruz, artículo 5°; Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Nayarit, artículo 7°; Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Chiapas, artículo 13; Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Tabasco, artículo 2°; Ley de Derechos y Cultura Indígenas del Estado de Baja California, artículo 21; Ley de Derechos, Cultura y Organización de los Pueblos Indígenas del Estado de Campeche, artículos 24, 25, 26, 27 y 29; Ley de Derechos y Cultura Indígenas del Estado de Chiapas, artículos 33, 34, 35, 36 y 37; Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas y Comunidades Indígenas del Estado Oaxaca, artículos 42, 45, 46, 47, 48, 49 y 50; Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo, artículos 26, 27, 28, 29 y 30. (Banco Interamericano de Desarrollo-BID).

nas, y los relatores especiales. Además de los instrumentos nacionales relativos a la materia, tales como: la CPEUM; Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres; Ley General de Acceso para una Vida Libre de Violencia y Ley Federal para Prevenir y Erradicar la Discriminación, entre otros.

En el presente estudio se plantearán algunos de los problemas generales de los indígenas, especialmente de las mujeres, al intentar ocupar espacios de poder, donde se invoca a la CPEUM en la que se reconoce la diversidad de los pueblos indígenas que conforman al Estado mexicano (García Medina, 2010: 100-101). El objetivo de este artículo es plantear, de forma general, la problemática indígena a escala nacional e internacional, respecto de los derechos de participación para el desarrollo personal y comunitario de las mujeres indígenas. Además, se revisarán los avances en materia jurídica sobre los derechos de los pueblos indígenas, mismos que deben fortalecerse con acciones específicas y cambios contextuales para procurar todas las alternativas y oportunidades a que tienen derecho sus habitantes en general, y en lo particular, las niñas y las mujeres para que de esta manera tengan más y mayores niveles de participación y representación, tanto en su desarrollo personal como comunitario en la política y los ámbitos económicos, sociales y culturales, entre otros, dentro y fuera de sus comunidades (Castro Apreza, 2011: 215-221).

En el Estado mexicano, todos los gobernados, indígenas o no indígenas, están protegidos por un marco de derechos fundamentales que deben ser cumplidos, respetados y promovidos por el gobierno respectivo y sus diversas instituciones y órganos que lo componen. Tales derechos se encuentran consagrados en la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH), la cual se ha convertido en la base principal de los instrumentos internacionales, cuyo único objetivo es proteger los derechos de las personas, procurando garantizar la dignidad humana, como la columna vertebral de dichos derechos. Es necesario resaltar que todos los países que han firmado la DUDH, se comprometieron a promover los derechos de los hombres y las mujeres que cuenten con las condiciones y las garantías para ejercer plenamente los derechos allí planteados.

Los habitantes de los distintos pueblos indígenas han ganado el reconocimiento de sus derechos específicos, reconocidos a escala internacional por diversos países, entre los que se cuenta México. Se trata de derechos colec-

tivos expresados en el ámbito de la comunidad, por ejemplo: el derecho a un gobierno y a una justicia propia, a la lengua materna, a la autonomía y al territorio, entre otros. Desde esa perspectiva, son considerados derechos colectivos, exigibles y de aplicación inmediata, real y eficaz. Entre los derechos específicos de los pueblos indígenas destacan los siguientes: derecho a la libre determinación; derecho a la autonomía y al autogobierno; derecho a la consulta previa, libre e informada; derechos a preservar, revitalizar, promover sus costumbres, tradiciones y cultura; derecho a la determinación y elaboración de prioridades para el desarrollo; derecho a la tierra que tradicionalmente han poseído y a la utilización y desarrollo de dichos recursos y territorios; derecho a que estos derechos específicos sean aplicados por igual tanto a hombres como a mujeres indígenas (Organización de las Naciones Unidas, ONU, 2008).

### **Los derechos de las mujeres indígenas**

De igual manera en que se reconocen los derechos universales y los derechos específicos para los pueblos indígenas, también se reconoce la existencia de los derechos de las mujeres en general, y de las indígenas en particular, los cuales se encuentran establecidos en los sistemas normativos tradicionales, en los que se resalta la importancia del rol que tienen en su comunidad y en el Estado nacional, lo mismo que sus derechos, aunque no pueden ser ejercidos de manera plena por la falta de oportunidades de participación.

De allí las múltiples y variadas discusiones por motivo de la desigualdad de oportunidades que afectan a todas las mujeres indígenas de las distintas etnias, para reconocer y ejercer sus derechos, principalmente, en el ejercicio del derecho de acceso a la administración de justicia y la participación política. Por eso se han debatido los temas sobre el respeto a los llamados usos y costumbres de los sistemas tradicionales y de las desigualdades comunitarias, en materia de toma de decisiones.

La búsqueda de reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas no implica una negación de sus costumbres y tradiciones, es decir, su cultura, al contrario, significa la oportunidad de redefinirlos para fortalecer las dinámicas comunitarias, porque los pueblos indígenas se han organizado mejor y están promoviendo sus demandas de manera colectiva en torno a la autonomía,

el autogobierno, la protección de su territorio y sus recursos, y el respeto por los sistemas de usos y costumbres, entre otros movimientos, en los que la presencia e intervención de las mujeres indígenas de las distintas comunidades étnicas, han sido fundamentales para avanzar. Prueba de ello es que la participación indígena en los movimientos sociales ha llevado a la agenda institucional la mayoría de las temáticas y discusiones que antes solían ignorarse, en especial lo referente a las situaciones de desigualdad política, económica y de género, temas que se dieron a conocer en la IV Conferencia Mundial sobre Mujeres de las Naciones Unidas de 1995 en China, a partir de la cual surge la Primera Declaración de las Mujeres Indígenas del Mundo, en Beijing, y van apareciendo los Foros Internacionales de Mujeres Indígenas.

En estos movimientos y en otros que le siguieron, quedó evidenciado que existen mujeres con diversas necesidades, cuyos derechos requieren condiciones distintas para ejercerse. En el caso de las mujeres indígenas, las distintas movilizaciones efectuadas demostraron que sus derechos solamente pueden cumplirse si antes se reconocen los derechos de sus pueblos. Es verdad que históricamente las mujeres han tenido más desventajas que los varones en la mayoría de los ámbitos que conforman la vida social y comunitaria, pero es el momento de plantear y exigir sus propias y específicas demandas de derechos.

Estos espacios de encuentro, análisis y reflexión que han representado y abierto estas movilizaciones permiten a las mujeres identificar la mayoría de sus demandas, las cuales son compartidas por la población multicultural no solamente de México, sino también de otros países latinoamericanos. Una de las principales reivindicaciones de las mujeres indígenas es promover mayores niveles de participación para su desarrollo personal y comunitario, dentro y fuera de sus contextos.

Pese a que existen derechos relacionados a su condición femenina, así como de otros referentes a su pertenencia a un determinado grupo indígena, es trascendental comentar que el estado actual de los derechos de las mujeres indígenas en el ámbito nacional no es muy halagüeño, porque las problemáticas sobre la falta de oportunidades para obtener una educación de calidad y de oportunidades laborales, así como de acceso a la salud y a su desarrollo, entre otros, muestran que las demandas de las mujeres desde el ámbito colectivo,

comunitario e institucional<sup>2</sup> no han sido atendidas con la seriedad requerida, aun cuando el gobierno mexicano cuenta con las leyes específicas que protegen especialmente a las mujeres de la violencia institucional o de cualquier otro tipo, responsabilidad que se adjudicó el país ante la comunidad internacional con la firma de tratados, convenios y pactos.

### **Participación y representación política de las mujeres**

La participación y representación política de las mujeres se enmarca en la lucha de las mujeres indígenas de los distintos pueblos y comunidades étnicas, por la promoción de mayores niveles de participación y representación política, cuestión que ha surgido por iniciativa propia derivado de su trabajo organizado, así como de las alianzas generadas al exterior de sus comunidades. El desarrollo de estos procesos en las comunidades, y los cambios que podrían traer a su vida así como el bienestar de sus integrantes, son relevantes, considerando que en el reconocimiento de los derechos colectivos, son las mismas mujeres las promotoras de sus objetivos específicos.

Es por eso que se puede aceptar la existencia de un avance lento pero gradual en el reconocimiento de los derechos y la participación de las mujeres indígenas en el ámbito público, tales como las comunidades y los municipios, o delegaciones en las zonas urbanas, cuando emigran a la ciudad en busca de mejores condiciones de vida en el caso mexicano. También es conveniente resaltar que las mujeres han enfrentado distintos obstáculos para seguir luchando por sus espacios de participación individual y colectiva, con la familia, la comunidad y las zonas urbanas, lo mismo que en el sistema político institucional, lo cual se debe a que las mujeres indígenas pertenecen a diversos pueblos, que como colectivos, no pueden ejercer sus derechos plenamente. Esto tam-

---

<sup>2</sup> Poder participar activamente en el ejercicio político tanto dentro como fuera de la comunidad indígena; llevar una vida libre de violencia de género; incidir en las relaciones de poder tanto en la vida familiar como en la vida comunitaria; incidir sobre las desigualdades en las dinámicas entre hombres y mujeres en las comunidades indígenas, desde una visión de complementariedad entre hombres y mujeres y entre humanos y naturaleza; acceder a los espacios de toma de decisiones dentro de las comunidades indígenas; reivindicar los derechos colectivos de nuestros pueblos desde una perspectiva femenina; solucionar las situaciones de pobreza en la que viven nuestras familias y comunidades (desigualdad económica); tener mayor acceso a los servicios y atención en salud, especialmente para los niños y las mujeres en estado de embarazo, entre otros.

bién es el resultado de las desigualdades de género, situación que se comparte con las demás mujeres no indígenas, lo que probablemente se reproduce en la arraigada idea de que los asuntos públicos son del conocimiento exclusivo del gobierno, la autoridad y la política masculina.

Si todos los marcos normativos son considerados como puntos de referencia formados por las leyes, reglamentos o por la costumbre jurídica que informa cuáles son los derechos, deberes y reglas de comportamiento que deben observarse en cada caso concreto, luego entonces, son todos ellos instrumentos que, dependiendo del tipo de norma, poseen un carácter vinculante, es decir, que las instituciones tienen el compromiso de hacer cumplir la regla, norma o ley, que articulan también el actuar de las instituciones públicas y de gobierno.

En este punto conviene diferenciar la existencia de distintos marcos normativos institucionales o formales y tradicionales, en el caso concreto de los pueblos indígenas cuentan con reglas que informan sobre la manera en que pueden vivir en colectivo, se trata de reglas que castigan y protegen, aunque no significa que sean de efectivo cumplimiento en la realidad. Por eso son necesarias las estrategias, organización y participación, para que los derechos establecidos sean ejercidos ya que un marco normativo sobre la materia hace posible impulsar distintas estrategias contenidas en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) como un importante instrumento para la protección de los territorios ancestrales, en la praxis. Al respecto, es conveniente subrayar que las regulaciones establecidas por el Convenio sobre diferentes materias, han servido como demandas de los movimientos indígenas en sus respectivos contextos.

En cuanto a la gobernabilidad local, ésta es entendida como un proceso de calidad de las relaciones entre gobernantes y gobernados que promueve la identificación y logro de las metas colectivas, para lo cual es necesario involucrar a las instituciones, estructuras, recursos, normas, prácticas y actores interesados, entre otros. Sin embargo, los marcos normativos para la protección de los pueblos indígenas y sus mujeres, en México y a escala internacional, reiteran que las niñas y las mujeres se enfrentan a diversos obstáculos para ejercer plenamente sus derechos.

El panorama deberá ser más amplio para que se puedan establecer los objetivos de las estrategias y proyectos a emprender e investigar si los indígenas, en general, y las mujeres y niñas en particular, realmente conocen sus derechos, los tipos de reconocimiento que requieren procurarse, y los derechos específicos en los que deben concentrarse. Todo eso constituye una estrategia de avance que es conveniente priorizar, y transformarlos en ideas, creencias, prácticas y normas para asegurar su ejercicio.

### **Mecanismos internacionales de protección a los derechos de las mujeres**

Algunos de los mecanismos que reconocen la promoción y protección de los derechos de las mujeres y de sus pueblos son de gran relevancia en diversos documentos internacionales. Por lo mismo que identifican los apartados útiles como pilares para la defensa de sus derechos,<sup>3</sup> los marcos normativos son puntos de referencia formados por las leyes, reglamentos o costumbre jurídica que informan sobre los derechos, deberes y reglas de comportamiento; se trata de instrumentos que puede tener o no un carácter vinculante, esto es, que las instituciones u órganos gubernamentales tienen el compromiso de hacerlos cumplir obligatoriamente, articulando el actuar de las instituciones y el de la política de los gobiernos específicos. Aun cuando, generalmente, los marcos normativos establecen derechos y obligaciones, no siempre son de efectivo cumplimiento en la realidad. Por eso se necesitan estrategias, organización y participación de todos los gobernados, para que los derechos sean ejercidos,

---

<sup>3</sup> Marco normativo relacionado con los Derechos de los Pueblos Indígenas. Estos son los principales mecanismos internacionales que reconocen la promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas: Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas; Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo; Declaración de Atitlán; Declaración de Anchorage; Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural; Convenio 169 de la OIT; Convención Americana sobre los Derechos Humanos; Protocolo Adicional a la Convención; Convención sobre los Derechos del Niño; Convención Interamericana para Prevenir y Sancionar la Tortura; Convenio 107 sobre Poblaciones Indígenas y Tribales; Pacto Internacional de Derechos Económicos; Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe; Convenio sobre la Diversidad Biológica; Convención de Pátzcuaro; Convención Internacional para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, FAO, 2010).



lo que posibilita el impulso de diversas estrategias para la aplicación efectiva de esas normas. Tal es el caso, del Convenio 169 de la OIT que reconoce los derechos colectivos de los indígenas.

Los diversos movimientos indígenas promueven la aplicación efectiva de la consulta previa, libre e informada, frente a los Estados soberanos que ratificaron el Convenio 169 de la OIT (Dominica, Ecuador, Fiji, Guatemala, Honduras, México, Nepal, Nicaragua, Noruega, Países Bajos, Paraguay, Perú, República Centroafricana, Venezuela y España) como instrumento para la protección de los territorios ancestrales. Asimismo, las regulaciones sobre las diferentes materias allí establecidas han servido como demanda de los movimientos indígenas (Stavenhagen, 2007: 17). En consecuencia, el reconocimiento de los derechos de estos pueblos se ha construido recientemente, y por eso, existen desafíos pendientes sobre la aplicación y ejercicio efectivo de los mismos en la práctica.

En ese contexto, los derechos políticos han sido parte de las demandas de los movimientos indígenas como acciones importantes para el futuro de cualquier sociedad, porque son los que facultan a las personas para ser sujetos activos en la construcción de la vida que desean tener, y del bienestar que anhelan alcanzar, consecuentemente, son derechos que les permiten a las mujeres, concretamente, ser agentes de su propio desarrollo.

### Ciudadanía política y civil

La ciudadanía política se refiere al derecho a participar en el ejercicio del poder político como autoridad o como elector de sus miembros. Se trata de promover sus derechos para buscar más oportunidades y acceder a los cargos de poder en las asambleas, consejos, cámaras y senados, así como en cargos públicos de gobierno, o como alcalde y regidor, por ejemplo. En el caso de la ciudadanía civil sería más bien con los derechos de libertad individual, por ejemplo, de la persona, de expresión, pensamiento, religión, derecho a la propiedad y a la justicia. Son derechos que promueven la individualidad de los seres humanos, permitiendo definirse libremente.

Los derechos civiles enmarcan el conjunto de derechos que reivindican a las mujeres equitativamente, en comparación con los varones. Ya que al re-



conocer la igualdad en la diferencia, promueve el reconocimiento de la equidad de género, entendido como aquellas relaciones entre hombres y mujeres que buscan las mismas condiciones y oportunidades políticas, económicas y sociales, por ejemplo.

### **Derechos individuales y colectivos**

Los derechos individuales y colectivos son aquellos que tratan sobre la reivindicación y la lucha por las garantías de las mujeres en general y de las mujeres indígenas en particular, en el marco general de sus derechos individuales, por lo cual a veces esta búsqueda parece contradictoria con la lógica colectiva de sus pueblos (Cruz, 2010: 139), pues los derechos de estas mujeres en el marco general de los llamados usos y costumbres de sus distintas culturas y sus sistemas de justicia, puede resultar difícil de comprender en sus respectivos sistemas de creencias, respecto a la conceptualización del sistema de administración de justicia institucionalizado. De ahí la importancia de impulsar los procesos de reflexión y análisis entre hombres y mujeres de las distintas comunidades que conforman los pueblos indígenas.

### **Interculturalidad, género y derechos políticos**

La interculturalidad, el género y los derechos políticos tratan sobre el ejercicio de la ciudadanía política y civil para las niñas y mujeres indígenas, lo que implica una doble vía de reconocimiento: primero, de sus derechos como indígenas, y después sus derechos como niñas y/o mujeres. Lo que implica promover una visión de interculturalidad sobre el ejercicio de sus derechos, junto a una perspectiva de respeto por las diferencias culturales e intercambio entre éstas. En este contexto, la interculturalidad se entiende como la posibilidad de aportar su propia experiencia indígena y femenina para la construcción del bienestar social en el ámbito político comunal municipal y/o local democrático. Es allí donde se expresan los marcos normativos propios y las dinámicas del ejercicio político.

En México, la escala local está representado por la comunidad y el municipio, están regidas por normas distintas como sistemas normativos tradicionales; las estructuras municipales por las normas establecidas dentro del sistema

democrático nacional. En esos espacios se toman las decisiones que rigen la vida cotidiana de todos sus integrantes; porque es allí donde se construyen las experiencias de participación, aunque con muchos obstáculos para el reconocimiento y el ejercicio de sus derechos políticos.

El motivo que lleva a las mujeres indígenas a involucrarse en el campo de la participación política, consiste en hacer escuchar sus necesidades y exigencias, las cuales parten de la pobreza, la marginación, la injusticia, la discriminación y el racismo, lo que las impulsa a intentar un cambio en sus vidas y debatir sus derechos en el ámbito familiar, comunitario, regional y nacional.

La Ley Revolucionaria de las Mujeres Indígenas realizada en Chiapas hace ya más de 20 años, contenía diez puntos específicos para la reivindicación de sus derechos en el estado y en todo el país. Algunos de estos señalan el derecho de las mujeres a decidir con quién casarse y el número de hijos que desean tener, lo que significa decidir sobre sus cuerpos: allí donde inicia la lucha del derecho de la mujer. No es algo que se acepte fácilmente, se requiere de voluntad y tenacidad para llevar adelante esa lucha porque significa cambiar lo conocido, aceptado y establecido al interior de cada una de las comunidades y fuera de ellas (Martínez Pérez, 2013).

Garantizar los derechos de las mujeres indígenas implica enfrentarse a diversos desafíos, aparte de las luchas de los pueblos indígenas sobre asuntos tan importantes como la tierra y el territorio, sus recursos naturales, la diversidad cultural, la justicia económica y el reconocimiento de los sistemas normativos de cada pueblo originario. Además de las cuestiones sobre el acceso a la salud, a la alimentación, la educación, el trabajo, la lucha contra la violencia y el derecho a una vida digna, entre otros, como demandas que han quedado plasmadas en diferentes documentos de los encuentros nacionales e internacionales a las que han asistido, por ejemplo, la Plataforma de Acción de Beijing de 1995 donde se creó el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI), con la participación de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI), adscrita al Enlace Continental de Mujeres Indígenas y la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México, mismas que han compartido su agenda de derechos económicos, sociales y políticos (Martínez Pérez, 2013).

En la práctica, sus derechos no existen, las mujeres indígenas parecen ser invisibles, además de estar débilmente representadas en los espacios comuni-

tarios y en los distintos niveles de gobierno; aun así, ellas avanzan lentamente pero de forma segura. La participación política de las mujeres indígenas todavía es un asunto pendiente y mientras no exista su participación efectiva, no se podrá hablar de desarrollo y democracia en el país (Martínez Pérez, 2013).

### **Espacios de participación política**

Los espacios de participación política constituyen una de las herramientas que han permitido que el reconocimiento de los derechos políticos de los habitantes de los pueblos indígenas sea de efectivo cumplimiento, y en ello ha sido fundamental la participación de las mujeres indígenas, quienes han elevado sus demandas y han conseguido hacer visibles los obstáculos que enfrentan para el efectivo ejercicio público. De allí la importancia de la participación política de las mujeres indígenas al interior de las estructuras de poder, en tanto que refieren su presencia y participación en los espacios donde se toman las decisiones, como las asambleas, los consejos, los cargos populares y los tradicionales de la comunidad o del municipio, como espacios democráticos formales.

Asimismo, en la participación de los cargos de gobierno y en las estructuras o instituciones estatales, desde donde pueden ejercer su influencia política, igual que en los sistemas políticos democráticos como los partidos políticos e instituciones públicas, entre otros.

Los documentos y plataformas de derechos de los pueblos indígenas van apareciendo poco a poco, como los derechos humanos de las mujeres, aunque todavía no se han creado las condiciones para ejercerlos plenamente. Algunos ejemplos de estos marcos internacionales son: la Plataforma de Beijing; el Comité para la Eliminación para la Discriminación contra la Mujer y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, entre otros.

Existen cuatro ámbitos diferenciados conocidos: el ámbito comunitario, municipal, estatal y federal, donde se comprueba que la participación en las decisiones colectivas pueden ser de distintas maneras, y que el desempeño de estos cargos y responsabilidades se realizan con algunos escasos apoyos (León, 2014).

A escala local existen mayores posibilidades y espacios de participación y por tanto, es allí donde las mujeres indígenas tienen mayores posibilidades de

avanzar y ganar experiencia para participar a escala regional, nacional e internacional. La experiencia de participación de las mujeres indígenas en procesos electorales, por ejemplo, muestra que aun con todos los obstáculos que se les puedan presentar, las mujeres han logrado acceder al poder municipal; en ese sentido, la participación en los cargos de elección popular y la administración del gobierno municipal va avanzando, pues aun cuando las situaciones que se les presenta en su candidatura para la elección de los cargos locales, estatales y nacionales, así como para la representación en los partidos políticos, o como funcionarias públicas del orden municipal, parecieran ser insalvables, casi siempre lo consiguen.

Una desventaja en las estructuras de partidos parte del hecho de que, en general, los pueblos indígenas están marginados de las referidas estructuras por una presencia muy débil, aunque existen otros espacios para participar como funcionarias y actoras políticas a través de la presentación de las demandas desde las instituciones municipales o estatales, o con cargos de servicio público. Cuando las mujeres cuentan con un lugar o espacio en estas estructuras de poder, obtienen cierto grado de influencia en los procesos públicos del orden local y estatal, como por ejemplo, la formulación e implementación de planes, políticas o programas que respondan a las necesidades y demandas de las demás mujeres indígenas.

De esta manera, para la promoción de la participación política en los diferentes ámbitos de la vida pública, municipal o comunitaria, las mujeres indígenas pueden recurrir a diversas estrategias, como el trabajo con grupos, organizaciones y colectivos que promueven el reconocimiento de sus derechos políticos y cuyo trabajo conjunto ha traído avances en la ampliación de espacios de participación. Justamente, el fortalecimiento de las alianzas con estos grupos ha permitido ciertos avances en la consolidación de su incipiente participación política en todos los niveles.

Sin embargo, con los avances en la apertura y consolidación de los espacios de reconocimiento de los derechos y participación de las mujeres, todavía quedan muchos desafíos pendientes en las instituciones y comunidades para lograr mayores avances, y con ello, fortaleza.

En el mismo rubro, sigue pendiente el reto sobre la sensibilización de las autoridades indígenas y municipales en los dos frentes siguientes: primero, sobre la importancia de las demandas de las mujeres indígenas, y segundo, la consecuente necesidad de construir agendas y políticas para su eficaz promoción, así como la posibilidad de resolver sus problemas. Cuestión aparte es el pendiente sobre institucionalizar la continua capacitación dirigida a la sensibilización de las mencionadas autoridades, con la importancia de promover y desarrollar procesos educativos encaminados al conocimiento, preparación y capacitación de las mujeres en las distintas áreas del conocimiento que les sea útil para que conozcan sus derechos, en materia de participación y representación política.

A escala institucional, la representación de los pueblos indígenas en las estructuras de poder y en las instituciones estatales constituye un desafío para aquellos países que se proclaman como democráticos, lo mismo que para sus gobiernos, en lo que a la resolución de las problemáticas indígenas corresponde. Los rezagos en esa materia limitan el ejercicio de los derechos políticos y ciudadanos de los indígenas.

### **Marco internacional sobre derechos de participación de las mujeres**

En el marco internacional sobre el derecho de participación de las mujeres en materia de participación y de ejercicio político, con mecanismos internacionales que establecen el deber de los gobiernos y sus instituciones para ampliar los espacios y los niveles de participación de las mujeres en la toma de decisiones, local y nacional, corresponde a las estructuras e instituciones de participación democráticas, así como a los diferentes ámbitos que afectan la vida social, en general, por lo que una vez firmados los marcos internacionales por los países soberanos, los gobiernos se comprometen a impulsarlos legal y normativamente.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Declaración de la IV Conferencia Internacional sobre la Mujer realizada en Beijing en 1995, artículos 13, 16, 19 20, 34 y 36; Plataforma de Acción de Beijing de 1995; Capítulo 1. Declaración de Objetivos, artículos 1°, 3° y 5°; Capítulo 2. Contexto Mundial, artículos 10, 14, 17, 23, 27, 29, 33 y 38; Capítulo 3. Esferas de Especial Preocupación, artículos 44, 47 y 51; Medidas que han de adoptarse en diferentes materias, artículos 58, 60, 63, 80, 81, 82, 83, 108, 110, 134, 142, 146, 151, 152, 153, 154, 165, 167, 169, 176, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 201, 203, 205, 206, 230, 231, 232, 236, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 253, 254, 256, 257, 280, 284,

## Derechos de participación de los pueblos indígenas

El marco internacional sobre los derechos de participación de los pueblos indígenas, y las referencias para consultar la normatividad internacional que regula los derechos políticos de los pueblos indígenas, está conformado por las leyes que tratan de los derechos colectivos de estos pueblos, así como del derecho a ser respetados en su diferencia y su autonomía. Así mismo, deben dar su autorización, ser informados y consultados sobre cualquier tipo de intervención que se intente realizar en su territorio y en sus comunidades.<sup>5</sup> De tal manera que la concertación refiere el deber que tienen los gobiernos y las instituciones nacionales e internacionales, de desarrollar distintas acciones para garantizar el reconocimiento y el respeto de los derechos de los pueblos indígenas, contando con la participación activa en ellas.<sup>6</sup> Por ejemplo, cuando intentan proyectos, programas y políticas coordinadas, entre otros.

Por ejemplo, en el Convenio 169 de la OIT se refiere el derecho de los pueblos indígenas a participar en los procesos de planificación nacional, regional y local, además de las facilidades y derechos en materia de gasto público en sus países (Durand, 2002: 299).<sup>7</sup> Es en la participación política donde se expresan los derechos de los pueblos indígenas a participar en sus sociedades nacionales, en igualdad de condiciones de manera plural, intercultural y democrática.<sup>8</sup>

La legislación nacional sobre derechos de participación de los pueblos indígenas cuenta con leyes a todos los niveles los que, sin embargo, debido a

295, 296 y 313; Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer—CEDAW, artículos 1°, 3°, 5°, 8°, 13 y 14.

<sup>5</sup> Convenio 169 de la OIT, artículos 6°, 7°, 15, 16, 17, 18, 22, 27 y 28; Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, artículos 5°, 15, 17, 19, 29, 30, 32, 36 y 38.

<sup>6</sup> Convenio 169 de la OIT, artículos 2° y 16; Convenio sobre la Diversidad Biológica, artículo 8°; Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, artículos 10, 19, 28, 29, 32 y 37; el Programa 21 y la Declaración de Río (Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo).

<sup>7</sup> Convenio 169 de la OIT, artículos 7° y 15; Convenio Internacional sobre la Eliminación de toda Forma de Discriminación Racial, artículo 5°; Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, artículo 5°; Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, artículos 2°, 3°, 4°, 5°, 6°, 7°, 8°, 9°, 10, 11, 12, 13, 14 y 15.

<sup>8</sup> Convenio 169 de la OIT, artículo 6°; Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, artículo 5° (Banco Interamericano de Desarrollo-BID).

la reciente modificación constitucional de junio de 2011, no todas las leyes federales han “armonizado” a escala estatal, por eso es indispensable revisar si en la entidad específica existen leyes que protejan y reconozcan los derechos de los pueblos indígenas, para que puedan operar en el municipio eficazmente, pues la autorización, información y consulta, implica el deber del gobierno y de sus instituciones de desarrollar procesos de planificación plurales. Esto abarca aspectos de la vida colectiva de los pueblos indígenas y su relación con la sociedad y el Estado.<sup>9</sup>

La coordinación, ejecución, monitoreo y aprobación de las políticas públicas que afectan los recursos, territorios o formas de vida de los pueblos originarios, refieren la relación de respeto entre el Estado y los pueblos indígenas, especialmente en lo relativo a mayores niveles de inclusión, pluralismo e interculturalidad en los procesos públicos.<sup>10</sup> Dichos derechos tutela los derechos a participar en los procesos públicos de planeación nacional y local, así como la implementación de planes de desarrollo regional y la regulación del gasto público de sus territorios.<sup>11</sup> De tal manera que cuando se habla de participación política, se aborda el derecho a la participación político-electoral, a la participación civil, al deber del Estado de garantizar la autonomía de los pueblos indígenas en la elección de sus autoridades y formas de gobierno, a los procesos del censo indígena y al establecimiento de los distritos electorales, entre otros.<sup>12</sup>

Actualmente, existe un gran acervo de leyes, normas, reglamentos, declaraciones y plataformas que protegen los derechos de los pueblos indígenas, y los de las mujeres a escala internacional (Nash, 2009: 167), nacional y estatal (López Bárcenas, 2002: 161 y 168), al cual se añaden los sistemas propios indígenas y los marcos normativos tradicionales, también conocidos

<sup>9</sup> Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículos 6° y 26; Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados, artículo 108; Ley General de Desarrollo Forestal Sustentable, artículo 72.

<sup>10</sup> Ley Orgánica de la Administración Pública Federal, artículos 26 y 32; Ley General de Desarrollo Forestal Sustentable, artículos 32 y 110; Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 2°.

<sup>11</sup> Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículos 2° y 26; Ley General de Desarrollo Forestal Sustentable, artículos 156 y 157.

<sup>12</sup> Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículos 2° y 3° (Banco Interamericano de Desarrollo-BID).



como “usos y costumbres”, para no imponer el derecho nacional, como ha sucedido antes, y con ello violentar los derechos de los habitantes indígenas.

La consulta e incorporación de los elementos centrales a desarrollar en la comunidad son las herramientas legales y la base sobre la cual se inicia el proceso de reivindicación de los derechos. Con la normatividad se revela la diversidad de los espacios “formales” del ámbito público y político de los indígenas, incluyendo a las mujeres. Pero es evidente que aún queda mucho camino por recorrer para lograr que el ejercicio de la participación de las mujeres indígenas y sus derechos sean una realidad efectiva en estos espacios.

La base actual del Derecho positivo de los derechos humanos, no responde a la interrogante de qué son éstos, pero sí a la de cuáles son. Tampoco resuelve la discusión sobre la fundamentación, pero sí permite argumentar a su favor desde la realidad del Derecho positivo reconocido. Esta base no diluye la paradoja de que los derechos humanos aparecieron como “derechos naturales” sino que la refuerza al producir mejores resultados en cuanto a la eficacia de las reclamaciones en favor de su protección. Esta paradoja de los derechos humanos apareció hace 200 años, en los inicios de la modernidad como “derechos naturales”, derechos anteriores y superiores a los derechos positivos dotados de realidad histórica. Sin embargo, un doble proceso de positivización desplazó a estos derechos del reino de los valores, hacia las normas del Derecho positivo nacional e internacional, proporcionándole una base de sustentación objetiva que permite mejor identificación de los derechos humanos, y mayor eficacia a favor de su protección y garantía.

Mucho se ha ganado con la incorporación constitucional de los derechos humanos, cuya naturaleza subjetiva se ha incorporado al Derecho positivo, sin perjuicio de mantener diversas y variadas interrogantes acerca de los mismos, pues su correspondiente positivización no es capaz de responderlas (Squella, 1995: 104). Con todo ello, es menester dimensionar el impacto social, la magnitud y el alcance de dicha positivización en el ámbito administrativo, judicial, policial y de los operadores penales, entre otros, pero para hacerlo, es necesario esperar el transcurso del tiempo para constatar su correcta aplicación por parte de las agencias estatales, ya que los resultados en cada caso, podrán llevar a la norma constitucional a su eficaz aplicación, contando con



la voluntad de que sean capaces de dispensar los responsables de las políticas del Estado.

### **A manera de reflexión**

No es posible concluir un tema tan amplio y complejo como el de la participación indígena que se presenta aquí, la razón es que la falta de transparencia, equidad y justicia en el ejercicio del poder estatal consigue que los gobernados, indígenas o no, sientan la necesidad de vincularse con las decisiones y los procesos que les afectan, participando en la construcción social de su futuro. Por eso, históricamente, los pueblos indígenas han buscado transformar la forma de gobierno, realizando cambios en el ejercicio del poder para que la sociedad civil recupere su papel fundamental y activo, y para que las instituciones públicas tiendan los puentes pertinentes que permitan la comunicación entre el Estado y la sociedad.

En este proceso las mujeres constituyen un factor importante que desde los espacios familiares, sus labores y actividades cotidianas, contribuyen a la construcción de su desarrollo. Con el objeto de lograr alcanzar la participación y la representatividad en los diferentes contextos que les interesa y afectan en los diversos espacios políticos y sociales, entre otros, y así incidir en sus contextos.

Una forma de provocar los cambios sociales es contar con la presencia y participación en los espacios de la toma de decisiones desde donde se ejerce el poder (Gómez Rivera, 1997: 273), demanda constante de las mujeres, porque el espacio político, la toma de decisiones y el ejercicio de autoridad y gobierno han sido mayoritariamente masculinos, y esto ha dejado fuera de la atención pública los derechos de las mujeres y sus prioridades, necesidades y propuestas. Con la apertura legal de los instrumentos jurídicos internacionales que definen y protegen sus derechos, ellas están dispuestas a luchar para tener presencia e incidir en sus necesidades personales e intereses comunitarios. De esta manera, se han ido construyendo los posibles espacios para participar en la política que se promueva, en función de la consolidación pública de las agendas y demandas de las mujeres indígenas.

En el entendido de que las relaciones de poder se conforman por los vínculos establecidos entre las personas, instituciones y actores que reproducen dinámicas, donde generalmente sitúan a ciertos grupos sociales en desventaja. En el caso de las mujeres, estas relaciones suelen presentarse en la familia, en la comunidad y en la relación con las instituciones y autoridades; limitando el ejercicio de sus derechos en la toma de decisiones sobre asuntos que les conciernen y afectan en su desarrollo político, económico o social, entre otros aspectos a considerar de acuerdo con sus necesidades específicas. La forma de promover cambios en las relaciones de poder son las estrategias para suscitar incidencia política o estrategias de planificación participativa.

Es por ello que los procesos de planificación son importantes para el desarrollo de las poblaciones y territorios, ya que si se realizan con la participación de los involucrados como beneficiarios, estas acciones se convierten en ejercicios importantes para la evolución, la ciudadanía, el fortalecimiento de la participación y el mejoramiento de los gobiernos. Estos procesos pueden llegar a constituirse en plataformas importantes para promover y garantizar los derechos en general, y la participación política en los asuntos públicos locales y nacionales. Precisamente, una de las estrategias para lograr incidir en los cambios favorables a los derechos de las mujeres indígenas y a su participación política, es impulsar aquellas estrategias de planeación colectiva que sumen esfuerzos y legitimen las propuestas, como en el caso de la planeación participativa de las mujeres que les permita recopilar las inquietudes, necesidades y propuestas, y desde allí promover soluciones.

Los procesos de planificación participativa también permiten visibilizar las demandas de las mujeres y las sitúa en la agenda pública local, y así generalmente consiguen la atención de las autoridades para resolverlas.

En términos generales, la planeación participativa contiene las dos fases siguientes: en la primera se establecen las problemáticas y se definen las necesidades, se formulan los planes y las estrategias a desarrollar y se establecen los presupuestos; en la segunda se implementan los planes y programas, se realiza el seguimiento y la evaluación de los mismos. Consecuentemente, los procesos de planificación participativa locales deben considerar a las necesidades de la población, como es el caso de los problemas

que se presentan para la participación política de las mujeres indígenas, donde lo que se busca es atender sus demandas, y contar con más elementos efectivos y eficaces para el ejercicio de sus derechos, involucrándose en la construcción del desarrollo.

Sin embargo, cabe recordar y rescatar la cosmovisión indígena, cuya particular relación con la naturaleza, como símbolo de fertilidad de la tierra, es indispensable en la obtención de alimentos para la vida y la subsistencia, como lo entendieron sus antepasados, bisabuelos, abuelos y padres, en el presente sucederá con ellos y en el futuro cercano con sus hijos, en el entendido de que dicha deferencia es solicitada a la madre naturaleza con el mayor de los respetos, con la promesa de que será devuelta al sepultar su cuerpo en la tierra en señal de agradecimiento, lo que sucede en una correspondencia recíproca sublimada.

Es una concepción legítima y muy particularizada de la cultura indígena, la cual no es tasable en oro, y cuyo disfrute requiere del debido permiso de la naturaleza, en una forma de contribución respetuosa por el favor recibido, donde la tierra se concibe como aquella madre que los alimenta con sus frutos, lo cual resulta difícil de comprender desde la visión occidental, pues dicha concepción tiene una base universalista, fundamentada en una visión antropocéntrica de los derechos humanos, la cual pretende implantarse en la cosmovisión indígena, donde no encuentran acomodo ni sentido.

## Bibliografía

Castro Apreza, Inés. (2011). “La participación política de las mujeres indígenas en México: oportunidades y desafíos”, en *Desacatos*, (36), 215-221. Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1405-92742011000200016&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-92742011000200016&lng=es&tlng=es) [Fecha de consulta: 7 de noviembre de 2014].

Centro de Derechos Humanos de la Montaña. (2003). “Mujeres indígenas e injusticia militar. Contra el silencio y el olvido”, en *Informe del décimo aniversario, Centro de Derechos Humanos de la Montaña “Tlachinollan”*, junio de 2003, mayo de 2004. E/CN.4/2004/80/Add.2, México.

- Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. (1992). *El programa 21 y la Declaración de Río (conferencia de las naciones unidas sobre el medio ambiente y el desarrollo)*. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/agenda21/riodeclaration.htm> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].
- Consulta de los Pueblos Indígenas sobre el Derecho a la Alimentación. (2002). *Declaración de Atitlán*. Atitlán, Sololá, Guatemala, abril 17-19. Disponible en: <http://www.ifg.org/spanish/declarguate.htm> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].
- Convención Americana sobre Derechos Humanos. (1988). *Protocolo Adicional a la Convención*. Disponible en: <http://www.cidh.oas.org/Basicos/basicos4.htm> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].
- . (1994). *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer*. “Convención de Belém do Pará”. Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Brasil. Disponible en: <http://www.oas.org/juridico/spanish//tratados/a-61.html> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].
- Cruz, Alberto, Pedro Ramiro, Erika González y Mailer Mattié. (2010). *Pueblos originarios en América. Guía introductoria*. Ed. Aldea, España.
- Durand Alcántara, Carlos Humberto. (2005). *Derecho Indígena*. Ed. Porrúa. 2ª edición, México.
- Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe. (1992). *Convenio Constitutivo*. Disponible en: <http://www.iadb.org/research/legislacionindigena/pdocs/CONVENIOCONSTITUPUEBLOS.pdf> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].
- García Medina, Carlos. “Derechos Humanos: mujeres indígenas en México”, en *Terra Nueva Etapa*, Vol. XXVI, Núm. 39, enero-junio, 2010. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72115411006> [Fecha de consulta: 18 de abril de 2015].
- Gómez Rivera, Magdalena. (1997). “Derecho Indígena y constitucionalidad: el caso mexicano”, en *Derecho Indígena*. Gómez Rivera (coord.), México.

- López Bárcenas, Francisco. (2002), “Derechos Indígenas en México”, en Manuel Calvo García (coord.). *Identidades Culturales y Derechos Humanos*. Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati. Ed. Dykinson. España.
- Martínez Pérez, Guadalupe. (2015). “Participación política de las mujeres indígenas”, en *Excélsior*, 14 de abril de 2013. Disponible en: <http://undesadspd.org/indigenouses/Portada/Declaración.aspx> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].
- Nash Rojas, Claudio. (2009). *El Sistema Interamericano de Derechos Humanos en Acción. Aciertos y desafíos*. Ed. Porrúa. México.
- Olivé, León. (2014). *Multiculturalismo y Derechos Humanos*, Jorge Gaxiola, Pedro Salazar y Rodolfo Vázquez (coords.), en *Cátedra Ernesto Garzón Valdez*. Ed. Fontamara, México.
- Organización de los Estados Americanos (OEA). (1985). *Convención Interamericana para Prevenir y Sancionar la Tortura*. Disponible en: [www//oas.org/juridico/spanish/tratados/a-51.html](http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-51.html) [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (1963). *Convención Internacional para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial*. Disponible en: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/cerd.htm> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].
- . (1966). *Pacto Internacional de Derechos Económicos*. Disponible en: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/cescr.htm> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].
- . (1992). *Convenio sobre la Diversidad Biológica*. Disponible en: <http://www.un.org/es/events/biodiversityday/convention.html> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].
- . (1993). *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer*. Naciones Unidas. Disponible en: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/mujerviolenia.htm> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].

- . (1994). Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo. Naciones Unidas, El Cairo. Disponible en: [http://www.un.org/popin/icpd/newslett/94\\_19/icpd9419.sp/1lead.stx.html](http://www.un.org/popin/icpd/newslett/94_19/icpd9419.sp/1lead.stx.html) [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].
- . (1995). *Declaración y Plataforma de la IV Conferencia Internacional sobre la Mujer*. Disponible en: <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDP2OS.pdf> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].
- . (2000). *Declaración de Beijing más 5, Mujer 2000: Igualdad entre los Géneros, Desarrollo y Paz para el Siglo XXI*. Organización de las Naciones Unidas. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/conferences/> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].
- . (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Organización de las Naciones Unidas. Disponible en: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPSes.pdf> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1957). *Convenio 107 sobre Poblaciones Indígenas y Tribales*. Disponible en: <http://www.cddh-nayarit.org/archivos-pdf/indigenas.pdf> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].
- . (1989). *Convenio Núm. 169*. Disponible en: <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm> (22-10-2014) [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].
- PNUD México. (2013). *Cuaderno de Trabajo para el Fortalecimiento de la Participación y la Incidencia de las Mujeres Indígenas en México*. Proyecto Sistemas Normativos e Intervención del Estado en comunidades indígenas: el rol de la participación política y social con perspectiva de género, PNUD México.
- Primer Congreso Indigenista Americano. (1940). *Convención de Pátzcuaro*. Disponible en: <http://www.iadb.org/research/legislacionindigena/pdocs/convencionpatzcuaro.pdf> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].
- Stavenhagen, Rodolfo. (2007). *Los pueblos indígenas y sus derechos*. Oficina en México de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), México.

Squella, Agustín. (1995). *Positivismo jurídico, democracia y derechos humanos*, Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, México.

UNESCO. (2001). *Declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural*. Disponible en: <http://portal.unesco.org/es/ev.php>- [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].

UNICEF. (1989). *Convención sobre los derechos del niño*. Disponible en: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/crc.htm>.

### **Legislación nacional**

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].

Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LBOGM.pdf> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].

Ley del Instituto Nacional de las Mujeres. Enero, 2001. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/88.pdf> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].

Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación. Junio, 2003: Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/262.pdf> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].

Ley General de Acceso a las Mujeres de una Vida Libre de Violencia. Febrero, 2007. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].

Ley General de Desarrollo Forestal Sustentable. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/259.pdf> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].

Ley Orgánica de la Administración Pública Federal. Disponible en: [http://dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5283959&fecha=02/01/2013](http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5283959&fecha=02/01/2013) [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].

Ley General de Salud. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/142.pdf> 43.

Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/148.pdf> [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].

Reglamento para el Funcionamiento del Sistema Nacional para Prevenir, Atender, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres. Disponible en: [http://132.247.1.49/mujeres/menu\\_superior/Doc\\_basicos/3\\_instrumentos\\_nacionales/22.pdf](http://132.247.1.49/mujeres/menu_superior/Doc_basicos/3_instrumentos_nacionales/22.pdf) [Fecha de consulta: 1 de abril de 2015].





PROCURADURÍA  
AGRARIA

---

MUJERES, FAMILIA Y MIGRACIÓN: CAUSAS Y CONSECUENCIAS  
DE LA MIGRACIÓN FEMENINA EN LAS FAMILIAS  
CHINANTECAS Y NAHUAS OAXAQUEÑAS  
MARCELA SUÁREZ ESCOBAR  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD AZCAPOTZALCO

## Introducción

En México, el tema de la migración de personas es polémico porque evidencia graves problemas nacionales; en 2010, de acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), existían 3,292,310 mexicanos en proceso de migración interna (aquella que se presenta dentro de las fronteras de un país), 3% de la población total, de ellos 49.9% eran hombres y 51.1% mujeres. Hoy se calcula que 26% de la población mexicana es migrante y de ella nueve de cada 10 son internos; en uno de cada dos hogares hay migrantes y de ellos tres de cada cuatro lo han hecho hacia algún otro estado de la República (CIDH, 2011: 55). Este fenómeno va principalmente de zonas rurales hacia la frontera norte con intenciones de migración internacional y a centros urbanos nacionales, pero también un buen número de la población desplazada que se dirige hacia los campos de agricultura para la exportación. Los migrantes internos alcanzan tal vez medio millón de personas y la mayoría de ellos son indígenas.

Este trabajo pretende iniciar una reflexión sobre el tema, en particular sobre los efectos de la movilización de las madres migrantes internas de las niñas y niños indígenas de dos regiones en el estado mexicano de Oaxaca, San José Chiltepec y Santa María Teopoxco.

## Migración interna

El proceso de globalización que se extendió por gran parte del mundo a finales del siglo xx generó en México una apertura violenta a la importación de bienes pero también al fomento de la agricultura para la exportación, esto se

tradiujo en el empobrecimiento de los pequeños productores de granos básicos por el sesgo de la dinámica agrícola hacia los mercados internacionales (Cos-Montiel, 2000: 3).

El sector agrícola tradicional mexicano ha sido duramente afectado además por la caída de la inversión pública en irrigación, fomento agropecuario y crédito rural; este sector presenta condiciones elevadas de marginación que con los años ha empeorado desde la apertura, ya que ocurrió una polarización en el desarrollo rural; por un lado, existe un espacio moderno de agricultura para la exportación y, por el otro, la agricultura tradicional de subsistencia (Cos-Montiel, 2000: 4).

En todo el país, pequeños propietarios y jornaleros sin tierra se han visto obligados a migrar en busca de trabajo ante la caída de los precios de los productos agrícolas para el consumo interno, se movilizan hacia las ciudades en donde los jefes de familia se han colocado en el mercado laboral como obreros, trabajadores domésticos o vendedores ambulantes, pero la migración más intensa ha sido hacia otros campos, en los que estos productores han encontrado trabajo temporal en el moderno sector agrícola de exportación; estos mexicanos son los jornaleros agrícolas migrantes, caracterizados por baja escolaridad y calificación laboral, y en ocasiones con poco o nulo conocimiento del español. Se trata de una población vulnerable en su mayoría privada del acceso a bienes y servicios básicos y objeto de explotación, malos tratos y discriminación.

En este espacio existe hoy el binomio vulnerabilidad-pobreza para muchos mexicanos, resultado de las políticas públicas que ha disminuido su capacidad para brindar acceso a la población a una salud, educación y trabajo dignos, y con ello obligado a cientos de personas a moverse para sobrevivir.

En México, el gobierno ha identificado y clasificado zonas receptoras de población migratoria, zonas intermedias y las expulsoras de población migrante, así las zonas de atracción son las ocupadas por los estados de Sonora, Sinaloa, Baja California, Baja California Sur, Tamaulipas, Nuevo León, Morelos y la Comarca Lagunera que abarca parte de los estados de Durango y Coahuila; los estados que demandan mano de obra regional o interregional y producen

para mercados nacionales e internacionales, presentan flexibilidad laboral que se manifiesta en estratificación de los jornaleros, irregularidad en las contrataciones y bajos salarios; existe división del trabajo cuya mano de obra local recibe mejores salarios y empleos, dejando a los trabajadores interregionales las actividades más difíciles y los ingresos más bajos.

Estas zonas se caracterizan por una amplia multiculturalidad, por la existencia de diversos grupos étnicos, fundamentalmente mazatecos, mixes, mixtecos, náhuas, tlapanecos, triquis y zapotecos, aunque también conviven otras etnias en menor número (Rojas Rangel, 2011: 23-25).

Las zonas intermedias son aquellas que si bien tienen población heterogénea como las de atracción, el mayor número de trabajadores es población regional de grupos étnicos de la misma región federativa, hay trabajadores interregionales pero en general son pocos, y la zonas presentan una composición social, cultural y lingüística más homogénea; pertenecen a esta categoría los estados de Veracruz, Puebla, Hidalgo, San Luis Potosí, Jalisco, Guanajuato, Colima, Michoacán, Nayarit, Durango, Tabasco y Chiapas.

Como zonas expulsoras se consideran principalmente los estados de Oaxaca, Chiapas y Guerrero caracterizados por su pobreza y por la existencia de una gran cantidad de mano de obra indígena, altos índices de marginación y alta ruralidad, además de que sus sectores agropecuario e industrial son de baja productividad, poco diversificados y orientados hacia el mercado interno (Cruz, Robledo y Del Carpio, 2007: 27). En 2010, México ocupó el lugar 56 entre 169 países con un índice de desarrollo humano de 0.750 destacándose los tres estados mencionados por su pobreza endémica.

De acuerdo con un estudio sobre los indígenas migrantes (Rubio: 2000: 24-25) se tiene el registro de que los grupos indígenas que migran con más frecuencia son en orden de frecuencia descendente los siguientes: Zapotecas de Oaxaca, Mixtecos de Guerrero, Oaxaca y Puebla, Mazatecos de Oaxaca, Otomíes de Hidalgo, Estado de México, Veracruz y San Luis Potosí; Chinantecos de Oaxaca, Totonacas de Veracruz, Mazahuas del Estado de México, Choles de Chiapas, Purépechas de Michoacán, Mayas de Campeche, Quinta-

na Roo y Yucatán y Mixes de Oaxaca. Gran parte de los migrantes que se desplazan al norte de la República son de tradición campesina, 70% pertenecen a municipios indígenas, principalmente a la mixteca oaxaqueña, valles centrales de Oaxaca y la Sierra Guerrerense (Vera Noriega y Robles Luján, 2010: 347).

## Oaxaca

Oaxaca es un estado en México con una población en 2010 de 3,808,686 habitantes con un total de hablantes de lenguas indígenas de dos millones de personas; es el estado que cuenta con mayor número de municipios, 570, y también el que posee el mayor número de municipios con mayor pobreza de patrimonio (Durand, 2009: 185). Es la entidad que se encuentra entre las cinco con mayor pobreza, con población con bajo nivel educativo y alta ruralidad; de acuerdo con datos del Consejo Nacional de Población (CONAPO), para 2010 la población oaxaqueña estaba catalogada como de alta marginación. Hay una dispersión importante de las comunidades (INEGI, 2011; INEGI, 2013), 28% de la población no recibe ingreso alguno por su trabajo y otro 20% recibe menos de un salario mínimo; es un estado con elevadas tasas de marginalidad, pobreza extrema e intensa movilidad poblacional.

La mayoría de la población oaxaqueña ha padecido en algún momento problemas económicos, sociales o políticos que han generado formas de exclusión<sup>1</sup> (Ruiz Sánchez, 2010). Existe crecimiento de la pobreza, marginación y escasa estructura de posibilidades de acceso a recursos, bienes y servicios, lo que propicia la exclusión social y el crecimiento de flujos migratorios (Ruiz Sánchez, 2010: 96). La exclusión social significa carencias económicas, dificultades para obtener empleos, escasas oportunidades para acceder a la educación y a la salud, además de nulas posibilidades para contar con una vivienda de calidad.

---

<sup>1</sup> Ruiz Sánchez propone considerar la exclusión como privación de redes de pertenencia y redes solidarias, como estar fuera del aparato productivo; la marginación como la situación de encontrarse en los márgenes del sistema como subalterno y depauperado, y la pobreza como el resultado de la exclusión y marginación caracterizada por la imposibilidad de los individuos de acceder a la satisfacción de necesidades básicas. Ver Joel Ruiz Sánchez. (2010). *Migración, remesas y desarrollo humano en el contexto de la migración emergente. El caso de San Juan Chiltepec, Oaxaca.*

De acuerdo al Censo de 2010, 16.38% de la población de 15 años o más es analfabeta, 33.85 % no ha concluido la educación primaria; en cuanto a condiciones de vivienda, 4.01 % de ocupantes no cuenta con drenaje ni servicio sanitario, 4.01% carece de energía eléctrica, 46.53% habita en viviendas con algún nivel de hacinamiento, y 19.33% de los oaxaqueños vive en habitaciones con piso de tierra.

Por otro lado, encontramos que 57.77% de la población ocupada recibe solamente dos salarios mínimos. Si se considera que dentro de los factores que pueden provocar migración se encuentran altas tasas de marginación y pobreza por exclusión, deterioro de la actividad rural, falta de empleo, baja calificación y elevadas tasas de analfabetismo, la entidad se ha convertido en una región expulsora de población y zona de “emigración emergente”; es un espacio que presenta un saldo neto migratorio negativo (diferencia entre el número de población emigrante y la inmigrante) de -0.3. Del total de oaxaqueños que migran, 19.3% habla lengua indígena.

La migración emergente se caracteriza por la consolidación del fenómeno en tiempos cortos, por las características heterogéneas de su composición y por nuevos flujos que tienen como lugar de origen regiones que no habían participado con anterioridad. En México, a partir de la década de los 90 del siglo xx se incorporaron a los estados tradicionalmente considerados con alto índice de migrantes expulsados –Jalisco, Guanajuato y Michoacán– otros del sur del país, como Oaxaca, Tabasco y Chiapas, y a su vez se incrementó el número de mujeres (Ruiz Sánchez, 2010: 126).

Gran parte de los migrantes que se encuentran en el espacio de la migración emergente se mueven en el interior del país, en sus propias localidades, dentro de su región o bien hacia otras entidades de la República, los migrantes oaxaqueños que se mueven dentro del país ocupan un lugar importante dentro de su entidad. De acuerdo con datos de CONAPO (2010), en el espacio de la migración interna reciente se encontraban 84,534 oaxaqueños de los cuales, y para el interés de este trabajo, 18,408 eran menores entre 5 y 14 años, y 7,627 estaban comprendidos en el rango de edad de los 15 a los 19 años, es decir, 30% de los migrantes internos eran niños y adolescentes. Los oaxaqueños migraron principalmente en orden descendente a la península de Baja

California, Chiapas, Distrito Federal, Chihuahua, Guerrero, México, Morelos, Puebla, Veracruz, Sonora y Sinaloa. Entre 2005 y 2010, 37.9% de ellos migró a comunidades rurales, es decir, que de los migrantes, un porcentaje importante buscó trabajo como jornalero agrícola.

### San José Chiltepec

San José Chiltepec se encuentra en la zona oaxaqueña del Papaloapan; es uno de los municipios considerados por CONAPO como de medio grado de marginación. De acuerdo con el INEGI la población de San José Chiltepec, en 2010, ascendía a 11,019 habitantes con un índice de marginación de 0.16124 y en escala de 0 a 100 de 29.494, ocupaba el lugar 415 en la escala estatal y el 1,053 de un total de 2,454 a escala nacional. De acuerdo a los datos *oficiales San José Chiltepec presenta un porcentaje de pobreza alimentaria de 34%; de capacidades de 43% y pobreza de patrimonio de 67%*.

En 2010, 17.11% de población de 15 años o más era analfabeta, 34.39% de las personas en el mismo rango de edad no había terminado la primaria completa, 6.14% ocupaba viviendas sin drenaje, 3.85% carecía de servicio eléctrico en su vivienda y 13.86% carecía de agua potable, 42.29% vivía en algún tipo de hacinamiento y 10.67% tenía en su vivienda piso de tierra. En cuanto a los indicadores de rezago social tenemos que en San José Chiltepec, para 2010, 64.3% de habitantes vivía en pobreza, 21% subsistía en pobreza extrema, 32.7% padecía de rezago educativo, 39.5% sufría carencia por acceso a la salud y 29.1 % presentaba carencias por acceso a la alimentación. De ahí podemos considerar que entre los factores que promueven la expulsión de pobladores migrantes de la zona se encuentran altas tasas de marginación y pobreza, así como de analfabetismo, deterioro de la actividad rural, baja calificación ocupacional y falta de empleos bien remunerados (Acosta, 2009: 28).

En general, como algunos de los factores de gran peso para la promoción de la migración internacional en la zona se encuentran la importancia regional del sector primario, la disminución de la población ocupada en el sector secundario y la especialización regional en los cultivos de piña, café y caña de azúcar (Ruiz, 2010: 132). Para los indígenas chinantecos, en particular para las mujeres, a estos factores se agrega el género y la violencia.

## Santa María Teopoxco

Es un municipio ubicado en la zona conocida como de “Las Cañadas”, también se considera de alta marginación, con un índice de 1.24947, en escala de uno a 100 es de 41.791, ocupando el lugar 152 a escala estatal y 285 en el contexto nacional; es uno de los 50 municipios con mayor pobreza de patrimonio en el país (Durand, 2009: 185). De acuerdo con los datos del *Censo de 2000* lo habitaban 4,651 personas, de ellas 3,947 se encontraban en situación de pobreza, entre ellas 2,844 se encontraban en situación de pobreza extrema (CONEVAL, 2014). En 2010, 33.91 % de la población de 15 años o más era analfabeta, 53.74% de las personas en el mismo rango de edad no habían terminado la primaria completa, 1.70 % ocupaba viviendas sin drenaje, 2.24% carecía de servicio eléctrico en su vivienda y 39.25% carecía de agua entubada, 62.38% vivía en algún tipo de hacinamiento y 10.81% tenía en su vivienda piso de tierra. De acuerdo al último *Censo de Población* para 2010, 46.6% padecía rezago educativo, 76.3% sufría carencia por acceso a la salud y 48.7% presentaba carencias por acceso a la alimentación, lo que indica un grado elevado de rezago social. En este municipio se siembra maíz, frijol, calabaza, chícharo, haba y papa para el autoconsumo, existe ganadería aleatoria de chivos, marranos, borregos, burros, vacas y caballos para las faenas agrícolas (Durand, 2000: 202). Las personas están migrando.

## Las mujeres y los niños involucrados en procesos migratorios

En este siglo se ha dado un incremento de la migración femenina, las mujeres mexicanas ya no solamente son migrantes “asociacionales”, es decir, que acompañan a los hombres, sino que también ahora viajan solas con implicaciones socioculturales como las situaciones que enfrentan ellas y sus hijos en el proceso migratorio (Instituto Nacional de las Mujeres, 2007: 9). Tanto en migraciones internacionales como internas, la condición de género es determinante para el incremento de los problemas que enfrentan las mujeres, ya que las violaciones a sus derechos sexuales y reproductivos, las dobles jornadas y la discriminación constituyen algo común en el proceso.



Las mujeres, al igual que los hombres, migran para mejorar sus condiciones de vida, pero su pobreza, género, origen étnico y estatus migratorio las coloca en una situación de vulnerabilidad para sufrir violencia y la violación de sus derechos humanos; ser mujer indígena monolingüe incrementa la fragilidad. Por otro lado, las que permanecen en la zona expulsora y no pueden migrar con sus familias también enfrentan situaciones difíciles como cambios económicos, ya que además de su rol tradicional ahora agregan el de proveedoras y de jefatura de hogar y transformaciones de sus identidades y roles dentro de la comunidad. Las menores que migran con su familia se enfrentan a diversos sufrimientos a lo largo del proceso migratorio, como alteración de patrones culturales, hábitos y carencias alimenticias de educación y salud, y las que se quedan al cuidado de familiares o amigos tienen que padecer la ausencia de los padres con las consecuencias emocionales y materiales que ello conlleva.

En Santa María Teopoxco y en San José Chiltepec niños dejados al cuidado de parientes y abuelos presentan cambios de conducta y sociabilidad por alteraciones en los hábitos y la disciplina.

En la migración interna está incrementándose la migración infantil y adolescente por dos factores: porque sus padres no encuentran quien se haga cargo de ellos en su lugar de origen, y también porque constituyen una mano de obra valiosa que puede incrementar el exiguo ingreso familiar (Weller Ford, 2000: 2). Los niños se incorporan al trabajo desde los cuatro años de edad por lo que sufren desgaste físico y mental, accidentes de trabajo, ausencia de escuela y bajo desarrollo; se enfrentan a riesgos y vulnerabilidades entendiéndose por vulnerabilidad “Inseguridad en el bienestar de los individuos, hogares o comunidades a la luz de un entorno cambiante, que puede mitigarse en función de los activos que se posean” (Cos Montiel, 2000: 7).

Los niños y adolescentes cuentan con pocos activos por lo que la migración de menores conlleva pérdidas que generan duelos, que aunados a los factores de estrés a los que se ven expuestos, aumentan su vulnerabilidad física y psicológica pues sufren cambios en el espacio de la socialización, alimentación, salud, hábitos, pero también en el espacio de emociones, afiliación, afectos y expectativas (Vera Noriega y Robles Luján, 2010: 346).

## En los campos agrícolas

Familias completas de nahuas de Santa María Teopoxco y chinantecas de San José Chiltepec se encuentran migrando hacia campos agrícolas. Los nahuas principalmente hacia los campos del noroeste del país y los chinantecos a los veracruzanos,<sup>2</sup> éstos últimos en particular a las Haciendas de “Playa San Vicente”.

La feminización creciente en los campos agrícolas se debe muchas veces al interés de las mujeres por mantener a la familia integrada y evitar el abandono masculino, pero también al interés del hombre por incrementar el ingreso familiar, ya que cuando migran con su familia la incorporación de las mujeres permite a los hombres ahorrar en alimentación y limpieza (Sánchez y Barceló, 2007: 48).

Es una migración forzada por la pobreza extrema, marginación social, poca estabilidad laboral y ahora también a circunstancias de violencia. Sin embargo, al migrar no siempre mejoran las condiciones ya que el tránsito y después la permanencia en los campos viene acompañado de condiciones insalubres de habitación, mala alimentación, pocas o nulas oportunidades escolares, insuficiencia de infraestructura educativa y recreativa, jornadas exhaustivas y deficiente seguridad e higiene en el trabajo (Cos-Montiel, 2000: 6).

Con pocas diferencias, en general la contratación de los jornaleros agrícolas se realiza en el lugar de origen y en la mayoría de los casos a través de un enganchador o contratista que recibe dinero por cada campesino reclutado; el traslado se hace en autobuses desde los lugares de origen con muchas horas de viaje y al llegar a la zona de recepción, se coloca a los trabajadores en cobertizos de aproximadamente 20 m<sup>2</sup> con un baño, áreas que constituirán su vivienda en el interior de los campos, existen regaderas comunes no siempre con agua corriente. Ante el alto costo de la vida del campo y los bajos salarios, poco a poco los jornaleros empiezan a incorporar a todos los miembros de la familia para incrementar los ingresos y, en todo caso, ahorrar si se puede, para la vuelta a casa.

<sup>2</sup> Algunas de las afirmaciones sostenidas respecto a la emigración en Santa María Chiltepec, son resultado de conocimiento derivado de entrevistas con los pobladores del lugar.

Las jornadas de trabajo son de 10 a 12 horas iniciando el traslado a los campos a las seis de la mañana, niñas y mujeres tienen doble jornada para preparar los alimentos y lavar la ropa, ya que ellas se levantan a las cuatro de la mañana para cocinar desayuno y comida. Se laboran seis días de la semana y en ocasiones, también los domingos (Rojas Rangel, 2011: 45). La contratación es flexible según las necesidades del patrón, en ocasiones solamente se contrata al jefe de familia o a los varones pero cuando sube la demanda se contrata a mujeres, niños y niñas con salarios diferenciales; la mano de obra infantil es muy rentable, los salarios son bajos y la productividad alta porque los niños son más ágiles y rápidos que los adultos por lo que son muy demandados para la recolección y empaque de algunos productos (López, 2002: 11).

Se calcula que en México hay 3,200,000 niños entre 5 y 17 años que trabajan para otros, y los niños jornaleros agrícolas son un número importante de ellos (López, 2002: 181). En una proporción significativa de los campos la contratación es a destajo, por ello, todos los trabajadores cuando se trata de recolección tienen la obligación de llenar un determinado número de baldes con producto agrícola, incluso los niños. Al mediodía toman un descanso para ingerir su comida consistente en productos de maíz, tortillas por lo general, frijol, chile, alguna verdura, refresco y en ocasiones café. Los bebés menores de dos años son alimentados con leche materna y acompañan a sus madres en las espaldas de éstas o permanecen en el suelo sobre alguna manta cerca del campo (Cos, 2000: 9).

En algunos campos en Sonora, Sinaloa y Baja California los niños menores de seis años son cuidados por tres o cuatro mujeres elegidas de los mismos grupos y lengua que los menores (Vera Noriega, 2007: 33). En pocos campos se ofrecen servicio de cuidado de infantes.

Los niños, desnutridos por la mala alimentación y los antecedentes de madres desnutridas, laboran como adultos, carecen de servicios de salud y tienen pocas oportunidades de recreación y educativas por lo que el Estado mexicano creó dos programas educativos dirigidos a ellos, PRONIM y MEIPIIM que no han funcionado por deficiencias en su organización. Los programas están hechos para los niños que trabajan la mayor parte del día y no pueden acceder a las escuelas, si es que las hay.

En el caso de los niños de nuestras regiones de estudio existe el problema de la irregularidad en la enseñanza en las escuelas primarias, porque los niños se van a los campos en forma estacional y luego regresan, así que en ellas hay flujo continuo de alumnos, además de la existencia de escuelas multigrado dada la precariedad de la zonas, existen pocos maestros, mal pagados y escuelas en condiciones de pobreza.<sup>3</sup> Los niños indígenas sufren además el problema de que no se respeta la política de bilingüismo, existe racismo y muy poco interés por la multiculturalidad.

Los niños migrantes padecen pérdidas de familia, amigos, de objetos estimados y de prácticas culturales y se enfrentan a varios factores que producen estrés y dañan su salud: la soledad, la lucha por la subsistencia y el miedo a lo desconocido y a los peligros físicos posibles, todo ello puede generarles síntomas depresivos, ansiosos o diversas somatizaciones y enfermedades, principalmente gastrointestinales y de las vías respiratorias, además de las producidas por estar expuestos a plaguicidas y a ambientes insalubres. Estos niños tienen menos oportunidades de adquirir un aprendizaje escolar sistemático, padecen con frecuencia anemia y tienen además de pocas oportunidades de desarrollo y de ascenso social, además de una esperanza de vida menor.

### **Como una reflexión que no debe concluir**

Ante todo esto, es necesario considerar que el espacio de los derechos humanos debe ser la guía o a decir de Susan Gzesh (2012), el paradigma que guíe la política migratoria. De acuerdo a la Declaración de los Derechos Humanos, toda persona tiene derecho a la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales indispensables para dignidad; sin embargo, las personas que migran en calidad de forzadas ven vulnerados todos estos derechos.

El Estado mexicano debe tener la obligación de promover los derechos fundamentales para lo cual tiene que reconfigurar sus políticas de desarrollo para evitar la migración forzosa por pobreza y violencia. Los seres humanos tienen derechos y en México se infringen; la injusticia, la impunidad y la corrupción, están presentes. La violencia existente asesina jóvenes y explota niños.

<sup>3</sup> Entrevista a la maestra chinanteca Yetzalani Yescas.

## Bibliografía

- Cos Montiel, Francisco. (2000). “Sirviendo a las mesas del mundo: los niños y las niñas jornaleras agrícolas en México”, en Norma del Río (coord.). *La infancia vulnerable de México en un mundo globalizado*. Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- CONEVAL. (2014). *Medición de la pobreza en México 2014*.
- Consejo Nacional de Población. (2010), *Índice de marginación por localidad 2010*.
- Durand Alcántara, Carlos H. (2009). *La autonomía regional en el marco del desarrollo de los pueblos indios. Estudio de caso: la etnia náhuatl del estado de Oaxaca*. Santa María Teopoxco. UNAM, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Gzesh, Susan. (2012). “Redefición forzosa con base en los derechos humanos”, en Raúl Delgado Wise y Humberto Martínez Covarrubias (coords.). *Desarrollo desigual y migración forzada. Una mirada desde el sur global*. Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa, México.
- INEGI. (2010). *Censo General de Población y Vivienda*, México.
- López, M. G. (2002). “Trabajo infantil y migración en el Valle de San Quintín. Baja California”, en *Foro Invisibilidad y conciencia: migración interna de niñas y niños jornaleros migrantes en México*. UAM-Xochimilco, México. Disponible en: <http://www.uam.mx/cdi/foroinvisibilidad/trabajo/montanagro.pdf> [Fecha de consulta: 15 de abril de 2015].
- Ruiz Sánchez, Joel. (2010). *Migración, remesas y desarrollo humano en el contexto de la migración emergente. El caso de San Juan Chiltepec, Oaxaca*. Tesis doctoral, México.
- Rojas Rangel, María Teresa. (2011). *Inequidades. La educación primaria de niñas y niños jornaleros migrantes*. Universidad Pedagógica Nacional, México.
- Rubio, M., et al. (2000). *La migración indígena en México. Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*. Instituto Nacional Indigenista, PNUD, México.

- Sánchez, Martha Judith y Raquel Barceló. (2007). “Mujeres indígenas migrantes: cambios y redefiniciones genéricas y étnicas en diferentes contextos de migración”, en *Amerique Latine, Histoire & Memorie. Les cahiers ALHIM*. Núm. 14/2007. Femmes Latino-americaines et migrations, París.
- Vera Noriega, José Ángel y Jesús Alfonso Robles Luján. (2010). “Condiciones de vida y psicosociales de niños migrantes en el noroeste de México”, en *Civitas. Revista de Ciencias Sociais*. Vol. 10, Núm. 2, mayo-agosto, 2010, Pontificia Universidad Católica do Río Grande Brasil.
- Weller Ford, Georganne. (2000). “Migración infantil. Explotación de la mano de obra y privatización de servicios educativos”, en Norma del Río (coord.). *La infancia vulnerable de México en un mundo globalizado*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, UNICEF.



PROCURADURÍA  
AGRARIA

---

## V. SOBRE LOS AUTORES DE LA OBRA

### Carlos Humberto Durand Alcántara

Posdoctorado en sociología rural por la Universidad de Córdoba España, 2008. Doctor en Antropología Jurídica por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1995. Maestro en Sociología Rural por la Universidad Autónoma Chapingo, 1988. Maestro en Derecho Agrario, como becario de la Fundación Ford en la Universidad de los Andes, 1990. Licenciado en Derecho por la UNAM, 1980. Autor y coordinador de más de 80 libros en materias de Derecho Agrario, Derechos indios, Antropología Jurídica. Actualmente en cuarta edición *Diritto Indigeno* en la Universidad del Salento Italia. Autor de más de 90 artículos en revistas especializadas en temas de Derecho Agrario, Derechos indios, Antropología Jurídica, de Austria, Argentina, Alemania, Croacia, Cuba, Chile, Bolivia, España, Escocia, Ecuador, Francia, Guatemala, Italia, México, Japón, El Salvador y Venezuela. Investigador Nacional Nivel II, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) desde 1992. Conferencista y ponente en más de 190 eventos nacionales e internacionales. Miembro de comisiones de investigación CONACYT, de 2001 a 2005, 2009 y 2011. Asesor, a través de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) de programas federales en los periodos de Ernesto Zedillo y Vicente Fox. Miembro del consejo editorial de la revista *Alegatos*. Premio CONACULTA-INI en 1992 por el libro *Derechos Indios en México... Derechos Pendientes*. Reconocimiento de la República de Venezuela en 2001 por la investigación agraria. Reconocimiento de Marcelo Ebrard como investigador en 2010 y 2011. Premio a la docencia UAM-DCSH, en 2010 y 2012. Reconocimiento del gobierno de la República Mexicana por su investigación en materia agraria, medalla Andrés Molina Enríquez en 2013.

Actualmente (2015) coordinador del Proyecto de Maestría en Derecho UAM-Azcapotzalco y de la Maestría en Derecho Indígena, en el Instituto Nacional de Estudios Fiscales (INEF), Chiapas. Jefe del Área de Investigación en Derechos Humanos y Alternatividad Jurídico Social, UAM-Azcapotzalco. Reconocimiento del Programa de Mejoramiento del Profesorado PROMEP-SEP. Perfil deseable PROMEP desde 2004–2015. Coordinador Internacional



de redes de investigación en Pobreza y Desarrollo Rural. Miembro de la Red sobre Nueva Esclavitud y Trata de Personas y en el contexto Iberoamericano de la Red Incidiendo del Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Profesor-investigador, profesor Titular C de tiempo completo desde hace 29 años en el Departamento de Derecho, UAM-Azcapotzalco. Profesor-investigador de asignatura UNAM entre 1978 y 2012.

### **Marcos Daniel Silva Maldonado**

Posdoctorado por la Universidad Autónoma de Hidalgo, División de Ciencias Sociales. Doctor en Derecho con mención honorífica por la UNAM en la especialidad, maestría y doctorado en Derecho. Investigación posdoctoral en la Universidad de Córdoba, España.

Profesor invitado por la Universidad de Arizona, miembro externo del área de investigación en Derechos Humanos y Alternatividad Jurídico Social de la UAM-Azcapotzalco, y de la Red de Investigación en Pobreza, Desarrollo Regional y Derechos de los Pueblos Indios y de la Red Internacional sobre Trata, Nueva Esclavitud y Derechos Humanos. Ha presentado diversos trabajos y sustentado conferencias tanto en el contexto nacional como internacional, dentro de sus últimas publicaciones se encuentra *La cuestión agraria mexicana, desde el derecho agrario y los derechos de los pueblos indios. (La Tierra y lo Sagrado)*, 2015.

### **José Rubén Orantes García**

Doctor en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable por El Colegio de la Frontera Sur. Maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Sureste-Occidente. Licenciado en Antropología Social por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas. Es investigador de tiempo completo del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR), UNAM y miembro de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Publicaciones recientes: 2014, *Derecho Tenejapaneco. Procedimientos legales híbridos entre los tzeltales de Chiapas*; 2007, *Derecho Pedrano. Estrategias jurídicas en*

*los Altos de Chiapas; 2006, Reconfiguración de los espacios socioeconómicos: la Nestlé en el proceso histórico de Lagos de Moreno, Jalisco.*

### **Miguel Ángel Sámano Rentería**

Doctor en Historia Económica (1986-1990) por la Universidad Humboldt de Berlín, Alemania. Maestro en Etnografía (1984-1986) por la misma institución. Licenciado en Sociología Rural por Universidad Autónoma Chapingo (1984). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I, en el Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT-México. Sus líneas de investigación son: cuestión agraria e indígena, desarrollo rural y campesinado. Ha coordinado, editado y publicado más de 20 libros y capítulos de libro en México, Latinoamérica y Europa.

Profesor-investigador del Departamento de Sociología Rural de la Universidad Autónoma Chapingo desde 1981 a la fecha. Es miembro de la Red Internacional sobre Pobreza, Desarrollo Regional y Derechos de los Pueblos Indígenas, y en el contexto Iberoamericano de la Red Internacional sobre Trata y Nueva Esclavitud.

### **Luis Pérez Lugo**

Doctor en Ciencias Agrícolas por la Universidad Autónoma Chapingo. Maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Autónoma del Estado de México, ex miembro del Sistema Nacional de Investigadores, ha publicado más de 50 artículos en revistas especialidades de 14 países de América, Asia y Europa; cuenta con 11 libros publicados. Ha sido consultor de diversas organizaciones indígenas de la República Mexicana. Ha participado en más de 80 eventos vinculados con la Antropología Jurídica, los Derechos de los Pueblos Indios, la Sociología Rural, en particular, sobre la cultura Ñaño, en Europa y América.

Ha sido profesor en la Universidad Autónoma del Estado de México, en la Facultad de Ciencias Políticas; auxiliar de investigación en la Universidad Iberoamericana; profesor en la Universidad del Valle de México. Actualmente es

profesor-investigador en la Universidad Autónoma Chapingo, en maestría y doctorado. Es miembro de la Red Internacional sobre Pobreza, Desarrollo Regional y Derechos de los Pueblos Indígenas, y en el contexto Iberoamericano de la Red Internacional sobre Trata y Nueva Esclavitud.

### **Cruz Velázquez Galindo**

Maestra en Política Criminal por la UNAM-FES Acatlán. Licenciada en Derecho por la UAM. cursó diversos diplomados, tales como: “Los derechos de la niñez” por parte de la ONU-UNICEF impartido en la UAM; “Sistema penal acusatorio adversarial” en la UAM, y “Derecho Agrario, Derecho de los Pueblos Indios y Derecho Ambiental”, en la misma institución.

Profesora-investigadora Asociada “D” por oposición en la UAM-Azacapatzalco. Miembro del área de investigación Derechos Humanos y Alternatividad Jurídico Social, del Departamento de Derecho de la UAM-Azacapatzalco. Conferencista nacional e internacional con artículos publicados en revistas y libros nacionales e internacionales. Es miembro de la Red Internacional sobre Pobreza, Desarrollo Regional y Derechos de los Pueblos Indígenas, y en el contexto Iberoamericano de la Red Internacional sobre Trata y Nueva Esclavitud.

### **Carlos V. Urbalejo Guerra**

Doctor en Ciencias Agrarias con mención honorífica por la Universidad Autónoma Chapingo. Maestro en Ciencias con especialidad en Sociología Rural por la misma institución. Licenciado en Economía por la UNAM. Profesor titular en el diplomado en Derecho Agrario en la Universidad de Estudios de Posgrado en Derecho; en las maestrías de Derecho Indígena y de Estudios Políticos y Sociales en el INEF, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, así como profesor en Derecho Comunitario de los Pueblos Originarios en la Escuela Nacional de Estudios para el Desarrollo Agrario.

Ha participado en diversos eventos a escala nacional e internacional relacionados con la cuestión agraria, el Derecho Agrario, la Antropología Jurídica

y los Derechos de los Pueblos Indios, en especial en los temas relativos a los sistemas de cargos en el contexto latinoamericano.

### **Francis Mestries Benquet**

Doctor en Ciencias Económicas por la Universidad de París VIII, 1988. Mención: MB. Maestro en Letras y Civilización Latinoamericanas por la Universidad de París III-Sorbona, 1974. Licenciaturas en Sociología y Psicología por la Universidad de París VIII, Francia, 1973 y 1974. Diploma de 3° Ciclo en Sociología del Desarrollo, IEDES, Universidad de París I-Pantheon-Sorbona, 1978.

Analista socioeconómico en Alimentación, Programa Mínimos de Bienestar, COPLAMAR, septiembre-diciembre de 1979. Consultor UNRISD de Naciones Unidas en la investigación sobre “Campesinos Maiceros en México”, coordinado por Cynthia Hewitt de Alcántara, entre septiembre de 1989-febrero de 1990. Producto: “Reestructuración económica y subsistencia rural”, coordinado por Cynthia Hewitt, Colegio de México, 1992. Profesor del Seminario de la Cuestión Agraria, Facultad de Economía, UNAM, 1979-1982. Profesor de la maestría de Economía Agrícola, UNAM, 1989-1991. Profesor de la maestría de Sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo, 1990. Profesor-investigador invitado de la maestría en Ciencias Políticas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1992-1994. Curso Taller de metodología de la investigación. Profesor de la maestría en Desarrollo Rural en la UAM-Xochimilco en 1999, 2001, 2002 y 2003 en varios módulos. Profesor-investigador titular C de tiempo completo de Sociología en la UAM-Azcapotzalco, 1991-2013.

### **Armando Sánchez Albarrán**

Doctor en Ciencias Políticas por la UNAM. Maestro en Sociología por la Universidad Autónoma Chapingo. Profesor-investigador del Departamento de Sociología, Titular C de la UAM-Azcapotzalco. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Participación y asistencia a más de 100 congresos nacionales e internacionales. Tiene las membresías de la Asociación Mexicana

de Estudios Rurales (AMER) y la Asociación Latinoamericana de Sociología Rural (ALASRU). Tiene 14 libros publicados, coautor en 10 y editor en cuatro. Cuenta también con más de 40 artículos especializados en revistas nacionales y del extranjero.

Es miembro de la Red Internacional sobre Pobreza, Desarrollo Regional y Derechos de los Pueblos Indígenas, y en el contexto Iberoamericano de la Red Internacional sobre Trata y Nueva Esclavitud.

### **Graciela Santamaría López**

Licenciada en Biología por la Facultad de Ciencias, UNAM, 2001-2005. Máster en Investigación Social Aplicada al Medio Ambiente, con especialidad en participación social, 2011- 2012, programa distinguido con premios de calidad por la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado (AUIP), impartido en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, España.

Profesora-investigadora en la Escuela Nacional de Estudios Profesionales, UNAM, campus Morelia. Es miembro de la Sociedad Latinoamericana y Caribeña de Historia Ambiental (SOLCHA), 2014.

### **José Ricardo Hernández Lee**

Es Químico por la UNAM. Cursó estudios de maestría en Ciencias del Mar en la División de Estudios de Posgrado, UNAM, especializándose en Historia Ambiental en la zona costera.

Ha sido facilitador en talleres de conversación de alimentos y teñido con colorantes naturales. Actualmente es profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma Chapingo, adscrito al Departamento de Preparatoria Agrícola, donde imparte asignaturas de Química.

### **Alejandro Santiago Monzalvo**

Doctor en Derecho por el Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, en el cual obtuvo la mención honorífica. Tiene estudios de Derecho, Administra-

ción, Estudios Latinoamericanos, Antropología y Ciencia Política en la UAM, el Instituto Politécnico Nacional (IPN), UNAM, el Instituto de Altos Estudios para América Latina de la Sorbona (IHEAL) y la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París (EHESS), respectivamente.

Actualmente se desempeña en el sector educativo público como profesor en la UAM-Azcapotzalco, adscrito al Departamento de Derecho; ha colaborado como docente en el programa de maestría sobre Etnicidad, Etnodesarrollo y Derecho Indígena, en la Facultad de Derecho, UNAM; con el Ministerio de la Educación Nacional francés como profesor de lengua española y cultura latinoamericana (2002-2005). Ha participado en proyectos de investigación para instituciones gubernamentales como la Secretaría de Desarrollo Social (2000-2001) e Instituto Nacional Indigenista (1999-2000), Organización de las Naciones Unidas (2010-2011). Ha desarrollado diversos proyectos para la promoción y preservación de la cultura. Es docente certificado por el Consejo Técnico para la Implementación de la Reforma Penal (SETEC).

### **David Chacón Hernández**

Tiene estudios de especialidad en Derechos Sociales, maestría y doctorado en Derecho por la UNAM. Tiene estudios de doctorado en Derechos Humanos, Problemas Actuales en la Universidad de Valencia, España. Además, estudios sobre formación de la docencia en el Centro de Investigación y Servicios Educativos (CISE), UNAM.

Profesor-investigador titular por oposición de tiempo completo en el Departamento de Derecho de la UAM-Azcapotzalco. Investigador nacional en el Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Ponente en diversos foros académicos de carácter nacional e internacional. Ha publicado trabajos de diversos temas sobre derechos sociales y derechos humanos en revistas y libros especializados. Destaca el libro *Democracia, Nación y Autonomía Étnica*, es miembro del grupo de investigación en Derechos Humanos y Marginalidad. Es profesor de posgrado en el Instituto Nacional de Ciencias Penales (INACIPE), en el Centro de Investigación Jurídica (CENIJUR), y otras instituciones del país en el nivel de maestría y doctorado. Consultor de la Oficina

de las Naciones Unidas Contra la Droga y el Delito (UNODC), en asuntos de desplazamiento forzado en Chiapas. Ha participado como ponente en diversos diplomados de Derechos Humanos y otros temas.

### **María de Jesús Rodríguez Guerrero**

Candidata a Maestra en Política Criminal, por la UNAM. Licenciada en Derecho por la UAM. Cursó diversos diplomados, entre los que destacan: “Derechos de los Niños Niñas y Adolescentes” por la UNICEF y la UAM; “Juicios Orales” por la UAM-Azcapotzalco; “Profesionalización de la Docencia y Metodologías de la Enseñanza” por la misma institución.

Profesora-investigadora asociada “D” de tiempo completo por oposición del Departamento de Derecho de la UAM-Azcapotzalco, donde imparte las materias de Régimen Penal y Preventivo I, Régimen Penal y Preventivo II, Criminología, Delitos en Particular y Derechos Humanos. Pertenece al área de investigación de Derechos Humanos y Marginalidad del Departamento de Derecho de la UAM-Azcapotzalco, de 2000 a la fecha. Tiene participación y asistencia a diversos cursos y eventos especializados a escala nacional e internacional. Autora y coautora de artículos y capítulos para diversas publicaciones sobre temas de Derechos Humanos, de Género y Derecho Ambiental. Ha coordinado diplomados de Derechos Humanos en la UAM-Azcapotzalco y coloquios sobre Multiculturalismo, Regionalización y Sustentabilidad en la misma institución. Fue coordinadora de la licenciatura en Derecho de 2009 a 2013.

Es miembro de la Red Internacional sobre Pobreza, Desarrollo Regional y Derechos de los Pueblos Indígenas, y en el contexto Iberoamericano de la Red Internacional sobre Trata y Nueva Esclavitud.

### **Clara Castillo Lara**

Doctora en Ciencias Penales y Política Criminal, por el INACIPE. Candidata a Doctora en el Programa de Doctorado en Derecho Público *Las transformaciones del Estado de Derecho desde la Perspectiva de la Filosofía del Derecho, el Derecho Constitucional y el Derecho Penal*, por la Universidad Autóno-

ma de Barcelona. Maestra en Sistemas Penales Comparados, Problemas Sociales y Prevención del Delito, por la Universidad de Barcelona y la UAM-Azcapotzalco. Magíster en Derecho Penal, Constitución y Derechos por la Universidad Autónoma de Barcelona. Maestra en Derecho Penal. Licenciada en Derecho, por la UAM. Cursó diversos diplomados, entre los que destacan: “Derecho Civil y Familiar” por la Universidad Autónoma de Barcelona; “Problemas Contemporáneos en Materia de Justicia Penal”; “Derechos Humanos y Grupos Vulnerables”; “Derechos Humanos entre lo Real y lo Posible”, y “Litigación Oral”, en la UAM-Azcapotzalco. Es investigadora nacional del CONACYT, Nivel I.

Es miembro de la Red Internacional sobre Pobreza, Desarrollo Regional y Derechos de los Pueblos Indígenas, y en el contexto Iberoamericano de la Red Internacional sobre Trata y Nueva Esclavitud.

### **Marcela Suarez Escobar**

Doctora en Historia; candidata a Doctora en Psicoanálisis. Maestra en Historia y en Teoría Psicoanalítica; candidata a Maestra en Sistemas Penales Comparados. Licenciada en Sociología. Como investigadora nacional ha publicado alrededor de 70 artículos especializados en diversas partes del mundo; coordinado seis libros y escrito dos como autora individual: *Hospitales y sociedad en la Ciudad de México del siglo XVI* y *Sexualidad y norma sobre lo prohibido. La Ciudad de México en las postrimerías del virreinato*. Actualmente prepara *La estética de lo siniestro*. Ha participado como conferencista invitada y ponente en más de 120 eventos internacionales en América, Europa y Asia. De sus últimas publicaciones, se encuentra “Lo Sguardo dell’altro”, en la Colección *Teoria de la Societa*, en Lecce Italia Universidad Del Salento/Pensa Multi Media, 2015.

Actualmente es investigadora nacional en el Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT desde 1989. Profesora Titular “C” de tiempo completo en la UAM-Azcapotzalco. Ha sido además profesora de asignatura en la FES-Acatlán, UNAM y profesora de cátedra en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, plantel Estado de México.



Es miembro de la Red Internacional sobre Pobreza, Desarrollo Regional y Derechos de los Pueblos Indígenas, y en el contexto Iberoamericano de la Red Internacional sobre Trata y Nueva Esclavitud.

---

Justicia indígena y autodeterminación.  
Se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2015 en  
Lectorum S. A. de C. V.  
Se utilizó la fuente Soberana Texto para el cuerpo del texto  
y Soberana Titular para títulos y subtítulos.  
El tiraje consta de 1,500 ejemplares.

