

Ediciones Navarra (Ciudad de México).

Patrimonio, territorio y buen vivir - Patrimonio, territorio y buen vivir: una mirada desde el sur.

(Coordinadores) Sulvarán López, José Luis;
Sánchez Álvarez, Miguel.

Cita:

(Coordinadores) Sulvarán López, José Luis; Sánchez Álvarez, Miguel (2017). *Patrimonio, territorio y buen vivir - Patrimonio, territorio y buen vivir: una mirada desde el sur*. Ciudad de México: Ediciones Navarra.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/miguel.sanchez/16/1.pdf>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pSak/y4q/1.pdf>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

A large, stylized graphic of a leaf or plant in shades of brown and orange, positioned in the upper left quadrant of the cover.

**PATRIMONIO, TERRITORIO
Y BUEN VIVIR:
UNA MIRADA DESDE EL SUR**



José Luis Sulvarán López y Miguel Sánchez Álvarez
COORDINADORES



Patrimonio, territorio y buen vivir: una mirada desde el sur

José Luis Sulvarán López
Miguel Sánchez Álvarez
Coordinadores

Este libro ha sido arbitrado por el Dr. Alberto Valdés Cobos de la Universidad de Guanajuato, Campus Celaya-Salvatierra; por el Dr. Mario Eduardo Valdés Gordillo del Centro de Estudios Superiores de México y Centromérica de la UNICACH y por el Dr. Jorge Magaña Ochoa de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, que garantizan su calidad, actualidad y pertinencia.

COORDINACIÓN EDITORIAL

Tania María Bautista Gutiérrez



Primera edición: 2017

ISBN: 978-607-9408-30-9

D. R. UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DE CHIAPAS
Corral de Piedra, núm. 2 Ciudad Universitaria Intercultural,
29299 San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
Teléfono: 01 967 631 6151
www.unich.edu.mx

D. R. EDICIONES NAVARRA S.A. DE C.V.
Van Ostade núm. 7, colonia Alfonso XIII,
Álvaro Obregón, Ciudad de México.
Teléfono: 01 55 5651 0856

Impreso en México

La publicación de este libro se financió con recursos del PROFOCIE 2016.

Índice

Presentación	9
<i>José Luis Sulvarán López</i>	
Homenaje al Dr. Salomón Nahmad y Sittón	19
<i>Miguel Sánchez Álvarez</i>	
PRIMERA PARTE: PATRIMONIO BIOCULTURAL	
Los seres sobrenaturales de Tapalapa, Chiapas.	27
Una aproximación al patrimonio biocultural zoque	
<i>José Luis Sulvarán López</i>	
<i>León Enrique Ávila Romero</i>	
<i>Rodolfo Plinio Escobar Sandoval</i>	



Estudio de las representaciones sociales en contextos interculturales. El patrimonio biocultural en los discursos narrativos <i>Luz Helena Horita Pérez</i> <i>José Antonio Santiago Lastra</i>	51
Patrimonio biocultural, desarrollo y buen vivir <i>Isabelle Sophia Pincemin Deliberos</i>	67
Cinco carnavales zoques: una impresión fotográfica <i>Gillian E. Newell</i>	85
SEGUNDA PARTE: TERRITORIO Y CULTURA	
Entre la conservación y el extractivismo en las Áreas Naturales Protegidas de Chiapas <i>V. Galicia Luna</i> <i>P. Rosset</i> <i>L. Ávila Romero</i>	109
Enclaves mall: mercantilización del mundo y degradación de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales <i>Luis González Placencia</i>	127
Análisis local de los cambios en las prácticas milperas en la comunidad El Mash, Oxchuc, Chiapas <i>Jacinto Gómez Sántiz</i> <i>Rosendo Sántiz Méndez</i> <i>Mayra Carolina Molina Nery</i>	141
La milpa como eje articulador de la pedagogía intercultural <i>Emanuel Gómez Martínez</i>	159



Educación pública para niños jornaleros migrantes y el abordaje del conocimiento desde su cotidianidad infantil <i>Rubén Camilo Solís Pacheco</i> <i>Edith Pérez Chávez</i>	175
TERCERA PARTE: BUEN VIVIR	
Acercamiento metodológico al estudio de economías no-capitalistas: la economía de las ausencias y de las emergencias en un horizonte civilizatorio hacia el “buen vivir” <i>Eduardo Martínez Ávila</i>	187
El “buen vivir” como horizonte: disputas de territorialidades, economías solidarias y procesos descoloniales en Chiapas, México <i>Agustín Ávila R.</i>	205
Búsqueda de alternativas para la teoría de la acción y el logro del bienestar o el “buen vivir” sobre la base de una evolución social multilínea <i>Salomón Nahmad y Sittón</i>	229
Políticas públicas para el desarrollo territorial del “buen vivir”. Región Fronteriza, Sierra Mariscal de Chiapas <i>Rodolfo Plinio Escobar Sandoval</i> <i>José Luis Sulvarán López</i>	245
T’ijpani: una experiencia en la construcción de subjetividades cooperativas y la búsqueda de la solidaridad como lógica de actuación en la reproducción social de la vida <i>Claudia Guadalupe Valadez Sánchez</i> <i>Antonio Mendoza Hernández</i>	261
Sobre los autores	273

Presentación

El presente libro reúne las aportaciones más importantes de los participantes al Congreso Internacional Patrimonio, territorio y buen vivir, celebrado en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, durante los días 25, 26 y 27 de agosto de 2015. El evento contó con la participación de más de cincuenta investigadores y académicos de: Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Universidad Autónoma de Chapingo (UACH, Chiapas), Universidad Autónoma de Tlaxcala (UAT), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Sureste), Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), Universidad de la



República de Uruguay, entre otras instituciones académicas de México y América Latina.

Durante el evento se rindió homenaje al destacado antropólogo Salomón Nahmad y Sittón, investigador del CIESAS-Pacífico Sur, por sus más de cincuenta años de investigación en el campo de la antropología y de las ciencias sociales. El Dr. Miguel Sánchez Álvarez destacó, en su discurso al homenajeado, que “Su propuesta teórica y metodológica se basa en el respeto, en el derecho de reconocimiento de los pueblos originarios de México y de Latinoamérica. Concibe que la antropología aplicada mediante la organización y la participación de las sociedades y de los pueblos originarios es una de las vías por la cual se puede contar con una nación justa, basada en su riqueza cultural, lingüística así como en las diversas posibilidades de generar ciencia y tecnología propias”.

El libro está estructurado en torno a tres ejes fundamentales: patrimonio biocultural, territorio y cultura, y buen vivir. Los ejes temáticos abordados son sumamente importantes porque el país cuenta, en su vasto territorio, con una gran diversidad biológica y cultural así como con una significativa riqueza natural y minera que alberga productos útiles para la industria y el comercio; sin embargo actualmente se está efectuando un despojo sistemático de dicha riqueza lo cual tiene implicaciones más allá pues como consecuencia se destruye también las perspectivas culturales autóctonas. De ahí la urgencia de reflexionar sobre nuevos paradigmas que contribuyan a la revitalización de nuestra agónica civilización. El “buen vivir” como horizonte civilizatorio, centrado en la búsqueda de la armonía social y en nexos más simétricos con la naturaleza, trascendiendo las relaciones económicas capitalistas, parecen ser un buen camino para la búsqueda de un nuevo orden social que permita la subsistencia del hombre y las diversas especies del planeta.

El primer eje del libro, patrimonio biocultural, consta de cuatro capítulos, uno titulado “Los seres sobrenaturales de Tapalapa, Chiapas. Una aproximación al patrimonio biocultural zoque”; en el texto, Sulvarán, Ávila y Escobar nos muestran una aproximación al patrimonio biocultural zoque a través de las explicaciones que tienen los *tsuñi pöndan* sobre la existencia de seres sobrenaturales en Tapalapa y el rol que juegan entre la población. Señalan que estos seres alcanzan en su mayoría el rango de divinidad y nos indican que estamos ubicados culturalmente ante un universo fantástico



que tiene que ver más con el control social, por ejemplo, las personas que transitan solas por la milpa o que andan a deshoras en la noche pueden encontrarse con estos seres mitológicos y sufrir diversas enfermedades, de ahí que la comunidad haga un llamado para que sus miembros observen las normas socialmente establecidas y se respete en todo momento a la madre Tierra. El escrito tiene como trasfondo teórico estudios subalternos y cuyo principal objetivo es abrir la posibilidad de escuchar las voces silenciadas desde la episteme hegemónica para dar paso al conocimiento de la diversidad cultural. Los autores, siguiendo al autor Santos (2008), argumentan que deberíamos pasar de una epistemología de la ceguera a una epistemología de la visión que haga posible un efectivo diálogo de saberes entre occidente y los sistemas de conocimiento de los pueblos que ahora habitan México.

El segundo capítulo “Estudio de las representaciones sociales en contextos interculturales. El patrimonio biocultural en los discursos narrativos” de Horita y Santiago postulan que el campo ambiental es un espacio de lo social complejo donde interactúan visiones del mundo, discursos y teorías en tensión constante por la definición y atribución de sentido de lo que sería la conducta humana deseable en un medio ambiente ideal. Dan cuenta de que la variedad de contenidos discursivos han generado la indefinición y manipulación de estos significados a favor de intereses políticos y económicos que enmascaran o invisibilizan conocimientos y valores que, desde lo local, constituyen el patrimonio biocultural de los pueblos.

Los autores argumentan que los estudios de las representaciones sociales circulantes en contextos interculturales permiten un acercamiento crítico a las prácticas sociales siendo explicadas desde las diferentes concepciones de medio ambiente y paradigmas epistemológicos que las sustentan. Reconocen también la importancia que los relatos y tradición oral tienen en las culturas originarias y plantean la incorporación del análisis de relatos como una estrategia de indagación para identificar cuáles son las representaciones sociales de lo ambiental en relación con las matrices socio-culturales de pertenencia.

El tercer capítulo “Patrimonio biocultural, desarrollo y buen vivir”, propone una serie de reflexiones sobre el papel que juegan la cultura y el patrimonio biocultural en la visión occidental del desarrollo y en la noción de “buen vivir” de Pincemin quien plantea que la historia del desarrollo ha



estado marcada por una concepción economicista que se ha impuesto a los países del tercer mundo sin tomar en cuenta lo biocultural y poniendo en riesgo la sobrevivencia del planeta. Frente a una civilización centrada en el capital se encuentra un atisbo en un nuevo proyecto encontrado en la concepción del buen vivir de los pueblos originarios de América Latina ya que tienen una percepción colectiva de lo social, conciben al hombre profundamente entrelazado con la naturaleza y se esfuerzan en convivir armoniosamente entre sí y con el medio ambiente.

En el cuarto capítulo “Cinco carnavales zoques: una impresión fotográfica”, Newell da a conocer de manera gráfica y escrita los elementos principales de cinco carnavales zoques que fueron registrados en Chiapas durante el mes de febrero de 2015 mediante el proyecto etnográfico “Carnaval zoque: la naturaleza presente en la tradición y modernidad en Chiapas” de CONACyT y la Facultad de Humanidades de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Este trabajo fue presentado durante el congreso como exposición fotográfica, aquí se pretende capturar la misma esencia: resaltar los valores de *patrimonio*, *buen vivir* y *territorio* que saltan a la vista por su evidente presencia y tan importantes en el estado de Chiapas, más aún cuando se viven tiempos tan complejos marcados por la conflictividad social. Se puede considerar al carnaval zoque como patrimonio tangible e intangible creados a lo largo de los años por la gente *suñipó* (gente bonita) de la región, quienes han vivido bien en sus territorios ancestrales. El ensayo abarca los pueblos de Pokyömö (Copainalá), Shahuipac (San Fernando), Ocozocoautla de Espinosa, Coyatoc (Tuxtla Gutiérrez) y Copoya.

La segunda parte del libro, es decir el segundo eje, territorio y cultura, está integrado por cinco capítulos. En el primero, “Entre la conservación y el extractivismo en las áreas naturales protegidas de Chiapas”, a cargo de Luna, Rosset y Ávila, se discute acerca de la conservación mediante la figura de Áreas Naturales Protegidas en Chiapas en el contexto de una política de desarrollo basada en el extractivismo. El capítulo busca responder la siguiente pregunta: ¿de qué modo se ha construido el espacio en Chiapas? Plantean que a partir de un análisis geo-histórico se pueden dar pautas para entender los procesos que han configurado el espacio y la sociedad en este territorio, a la par de que se pueden identificar elementos que ayudan a entender los intereses detrás de los proyectos actuales y futuros del estado. Debido a la amplitud del tema los autores acotan el trabajo a la articulación



de proyectos de desarrollo extractivistas en zonas de conservación, específicamente el caso de la Reserva de la Biosfera de Montes Azules y El Triunfo.

En el segundo “Enclaves *mall*: mercantilización del mundo y degradación de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales”, Gonzáles afirma que el mercado contemporáneo presenta dos tendencias interrelacionadas: una cultural que señala el ascenso hacia un nuevo conservadurismo social y otra económica que plantea un modelo de acumulación que se define por el despojo, la desposesión y por un desarrollo centrado en el extractivismo. El cruce de ambas establece estilos de vida excluyentes que definen enclaves habitacionales, turísticos, de tránsito y orientados principalmente al consumo, cuya construcción y mantenimiento supone, como elemento *sine qua non* de su viabilidad, la violación permanente de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales. El texto propone elementos para avanzar en esta discusión y apunta hacia la necesidad de abundar en el tema de cara a las obligaciones del Estado frente a la disyuntiva que se le presenta entre comportarse como un gerente para el mercado o como un verdadero protector de derechos.

El tercero “Análisis local de los cambios en las prácticas milperas en la comunidad el Mash, Oxchuc, Chiapas”, Gómez, Sántiz y Molina-Nery sostienen que la milpa es el sistema de producción que mejor representa a los pueblos étnicos ya que forma parte fundamental de su alimentación. En el caso del municipio de Oxchuc los sistemas agrícolas tienen bajos rendimientos por lo que las familias dependen de las transferencias oficiales y de los subsidios gubernamentales que aportan más de la mitad del ingreso familiar.

Los autores estudian la comunidad el Mash, perteneciente al municipio de Oxchuc, con la finalidad de analizar los cambios en el sistema milpa y los factores que los han provocado. La metodología que utilizaron fue la investigación etnográfica para examinar los modos de vida de un grupo de individuos a través de la observación y la descripción de lo que hacen, su comportamiento e interacción entre sí. Como resultado del análisis se identificaron los principales factores de cambio en el sistema milpa: religión, migración, tipo de suelo, vías de comunicación, apoyos gubernamentales, disminución de la superficie cultivable, tenencia de la tierra y deslinde de parcelas. Los cambios observados: desuso de la roza, tumba y quema, abandono de ritos y fiestas tradicionales, desinterés en la siembra de milpa



debido a los bajos rendimientos, uso de agroquímicos para la fertilización del maíz y de herbicidas para facilitar las limpias y otras labores dentro del cultivo.

En el cuarto “La milpa como eje articulador de la pedagogía intercultural”, Gómez presenta una experiencia pedagógica que realizó con estudiantes de primer semestre de la licenciatura en Lengua y cultura de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), como parte de la asignatura Diversidad biológica y cultural, impartida en el segundo semestre de 2012. Con una metodología diseñada para el curso, se orientó a los estudiantes a comprender el concepto de diversidad biocultural y aplicarlo al estudio de su realidad como integrantes de pueblos indígenas de Chiapas.

El resultado fue la identificación de más de 300 palabras que se utilizan en las lenguas de los pueblos originarios para describir el sistema agrícola tradicional milpa, esto permite proponer que en el aprendizaje de la educación intercultural se debe valorar el conocimiento previo de los estudiantes, en este caso el conocimiento agrícola adquirido en casa desde la primera infancia y practicado en cada ciclo agrícola. En otro sentido el autor también observa que los programas gubernamentales de fomento a la producción agrícola reducen el vocabulario sólo a las palabras “producción, cosecha, comercialización”, mientras que los campesinos tradicionales utilizan cientos de palabras derivadas de la agricultura tradicional. Concluye que si se utiliza el sistema tradicional milpa como eje articulador para la educación intercultural es muy factible que los estudiantes comprendan los contenidos del plan de estudios y correlacionen los debates teóricos con su realidad social.

El quinto “Educación pública para niños jornaleros migrantes y el abordaje del conocimiento desde la cotidianidad infantil”, Solís y Pérez observan cómo al interior de una educación institucional en donde se atiende a grupos de niños jornaleros migrantes surgen dinámicas de enseñanza-aprendizaje que revierten la rigidez del sistema escolarizado, demostrando así la importancia de generar diversas estrategias para abordar los conocimientos básicos partiendo del tipo de población y sus circunstancias. Una de estas estrategias es emplear las experiencias cotidianas de los alumnos y vincularlas con sus aprendizajes escolares, a esta práctica se le llama diseño didáctico con enfoque colaborativo y sus bases tienen lugar en la experiencia individual, familiar, étnica y migratoria, adquiridas todas ellas en las interacciones cotidianas de las niñas y niños que trabajan como jornaleros migrantes con sus familias.



El tercer eje, buen vivir, consta de cinco capítulos. En el primero, “Acercamiento metodológico al estudio de las economías no-capitalistas: la economía de las ausencias y la economía de las emergencias en un horizonte civilizatorio hacia el buen vivir”, Martínez-Ávila plantea que el mundo occidental experimenta un contexto histórico de urgencia societal que yuxtapone distintas áreas las cuales conforman nuestra cotidianeidad. Esto implica la existencia de un cuestionamiento radical al proyecto civilizatorio de la modernidad que, en palabras de Echeverría, representa una crisis del *ethos* que dio lugar al capitalismo, el cual ha logrado, desde la perspectiva de Quijano, la reproducción de estructuras históricas globales que desembocan en una colonialidad del poder.

En este sentido el capítulo traza un diálogo con tres autores de la vertiente crítica latinoamericana (Bolívar Echeverría, Aníbal Quijano y Boaventura de Sousa Santos) para abonar a la discusión teórica-metodológica sobre nuestro acontecer global, particularizando en las potencialidades de las experiencias económicas que promueven conocimientos y prácticas divergentes a la acumulación del capital, es decir, el estudio de economías no-capitalistas. El autor, en un contexto de transición paradigmática, propone ampliar el horizonte de inteligibilidades económicas dando visibilidad y posibilidad a los ejercicios que buscan la satisfacción de las necesidades sociales como objetivo primario.

Para ello, toma como base la Epistemología del Sur trabajada por Boaventura de Sousa Santos a través de la traspolación de sus principios metodológicos: la economía de las ausencias (para visibilizar aquellos proyectos y experiencias disponibles) y la economía de las emergencias (que repara en aquellos proyectos con potencialidad de concreción) orientados hacia la reproducción de una vida digna categorizada en nuestro entorno latinoamericano como “buen vivir”.

El segundo “El buen vivir como horizonte: disputas territoriales, economías solidarias y procesos descoloniales en Chiapas, México”, Ávila analiza los procesos de expansión geográfica que ha puesto en marcha el sistema capitalista y como esto viene provocando un conjunto de reconfiguraciones espaciales y territoriales que tienden a impactar en la vida indígena y campesina; además como las comunidades campesinas buscan resistir con diversas estrategias a la dinámica capitalista fomentado el uso de otra economía, esencialmente solidaria, que permite la reproducción de su vida.



El autor visualiza cómo la filosofía del buen vivir de los pueblos indígenas de Chiapas se constituye en un horizonte de construcción de otras racionalidades económicas y sociales que no han sido vistas por la mirada colonial y que se encuentran presentes en el territorio maya del sureste mexicano. El buen vivir, *lekil kuxlejal*, para los pueblos tseltales y tsotsiles y *jlekilaltik* para los tojolabales es expresión de su manera de concebir las relaciones sociales y el mundo de la naturaleza; en su *praxis* es la construcción de otro modo de vida que se opone básicamente a la mercantilización de la vida y de la tierra.

En el tercero, “Búsqueda de alternativas para la teoría de la acción y el logro del bienestar o el buen vivir sobre la base de una evolución social multilínea”, el autor Nahmad argumenta que el modelo capitalista individual y el capitalismo de estado o comunismo buscan impulsar sociedades altamente industrializadas que apoyen la cultura del hombre consumista y depredador del medio ambiente. Este sistema crea pobreza y concentra la riqueza. Frente a esta perspectiva de desarrollo, el texto presenta como alternativa el “buen vivir” que plantea la construcción de una sociedad más justa y menos desigual. En este sentido sugiere tomar de todos los pueblos del mundo las bases éticas que permiten la cohesión social y la participación activa en la vida en sociedad. Retoma del evolucionismo multilínea la necesidad de considerar los procesos que han hecho de cada sociedad lo que son ahora. Es necesario considerar el aspecto de la producción y la vida económica de cualquier sociedad o comunidad para constatar las posibilidades de una vida mejor o, de ser posible, detonarla.

En el cuarto “Políticas públicas para el desarrollo territorial buen vivir. Región Fronteriza Sierra de Mariscal de Chiapas”, Escobar y Sulvarán explican que la organización comunitaria es la base y sustento de la búsqueda del equilibrio del concepto de comunidad, entendiendo esto como la entidad o institución comunitaria que representa al conjunto de personas que persiguen fines comunes, también se comprende como el factor de estabilidad de la población que depende del uso de los recursos naturales, aprovechados racionalmente, con respeto y relación inteligente con la naturaleza.

Los autores plantean que los pueblos originarios de América siguen manteniendo vigentes sus valores, costumbres, tradiciones, formas de organización y producción en sociedad. Ellos han venido desplegando



el conocimiento sobre el paradigma del “buen vivir” como nueva opción del desarrollo basándose en el fortalecimiento de la cohesión social y la búsqueda del bienestar común, es decir, la utopía de una vida mejor compartiendo en la comunidad la solución equilibrada de los problemas comunes, buscando el bienestar de toda la población, lo cual requiere de la participación y acuerdo razonado para el cumplimiento de objetivos y metas comunes. En este punto los autores explican que las comunidades tienen códigos y normas que rigen el desempeño de sus procesos, muchos ya sustentados ahora en la Constitución y Leyes Reglamentarias de algunos países y que han pasado a formar parte importante del proceso de diseño de las políticas públicas; más allá de su trascendencia jurídica pasan a ser parte sustancial de un proyecto político de vida común elaborado por los propios actores.

En el quinto “T’ijpani: una experiencia en la construcción de subjetividades cooperativas y la búsqueda de la solidaridad como lógica de actuación en la reproducción social de la vida”, Valadez y Mendoza plantean que las cooperativas son experiencias de vida y de trabajo que, a través de sus relaciones sociales y colectivas, articulan procesos de interacción orgánica entre los seres humanos, la naturaleza y la tecnología. Para ellos una cooperativa representa la posibilidad de incidir en los diferentes ámbitos económicos para satisfacer necesidades comunes, esto es, que desde la organización de la vida colectiva generan prácticas productivas y formas sociales no mercantiles que buscan garantizar el sustento de las necesidades sentidas de quienes la integran. En el caso de la Cooperativa T’ijpani señalan que, a lo largo de sus ocho años de vida, además de ser un grupo productor de alimentos han buscado establecer acuerdos básicos de reproducción económica y de cuidados entre socios y todos los que han participado en ella, de formatos que además de ser espacios de reproducción social, que representan la posibilidad de resolver parte de la base material, también han logrado integrarse a nuevos procesos de construcción social y humana en donde lo significativo es el vínculo social y afectivo.

En este sentido, la construcción de subjetividades cooperativas es el desafío que representan los espacios de reproducción social y colectiva en el co-hacer y con-vivir, entregándose a la relación con los demás para encontrarse a sí mismo, para co-nacer con el otro. La organización de las sociedades humanas signadas por la solidaridad es otra de las lógicas de



actuación que busca desarrollar alternativas en un mercado capitalista emancipando las lógicas de actuación establecidas por éste y en donde el punto de partida es la aceptación recíproca de individuos como entes, es decir, como sujetos colectivos.

El propósito del escrito es doble: compartir las experiencias de T'ijpani como una actividad de organización colectiva de vida y de trabajo así como presentar la posibilidad de una contribución a partir de los aprendizajes sobre la construcción de alternativas orientadas al buen vivir.

Los diversos capítulos que integran el libro tienen trasfondos teóricos críticos como la perspectiva decolonial, la Epistemología del Sur y el paradigma del “buen vivir” como estilo de vida. En este sentido los autores presentan reflexiones en torno al patrimonio biocultural, territorio y buen vivir con una mirada puesta en el sur y desde el sur. Espero que los planteamientos esbozados a lo largo de la obra contribuyan a un debate epistemológico en torno a los temas nodales que nos preocupan y ocupan a los investigadores y académicos de América Latina.

José Luis Sulvarán López

Homenaje al Dr. Salomón Nahmad y Sittón,¹ profesor investigador del CIESAS, Pacífico Sur

Miguel Sánchez Álvarez

Hoy, 25 de agosto de 2015, es un gran honor para mí dirigir estas palabras que surgen desde mi corazón y mi mente para homenajear al *muk'ta bankilal* (tsotsil), al gran hermano mayor, el antropólogo Salomón Nahmad y Sittón por su incansable labor en el campo de la antropología mexicana, por su teorización en las ciencias sociales y su acción social para procurar el buen vivir de la sociedad mexicana y de los pueblos originarios de México y de Latinoamérica.

¹ Salomón Nahmad y Sittón es uno de los antropólogos mexicanos más importantes en la actualidad, se ha dedicado al quehacer antropológico y a las políticas indigenistas



Por eso, el día de hoy, la Universidad Intercultural de Chiapas, a través del Cuerpo académico Patrimonio, territorio y desarrollo en la frontera sur de México, en el marco del Primer Congreso Internacional del mismo nombre, los profesores investigadores que lo integramos y todos los colegas e instituciones organizadoras aquí reunidas, le expresamos al Dr. Salomón Nahmad nuestro reconocimiento por su incansable trabajo en el campo de la antropología.

Hoy le decimos a usted que la palabra *ich'el ta muk'* en el idioma tsotsil significa tomar en grande, tomar de gran importancia o dignificar al ser humano mayor, no sólo por su edad, tamaño y jerarquía académica, sino por su pensamiento, conocimiento, crítica, acción y participación social, todo esto acompañado de sabiduría y ética humana para procurar el *lekil kuxlejal* o buen vivir de la sociedad mexicana. Éstas son las características que usted ha reunido y que durante su larga trayectoria ha cumplido como persona honorable que se ha comprometido a servir en la nación mexicana a los pueblos originarios de México.

Reconocemos su incansable trabajo en la antropología mexicana crítica y propositiva, desde sus fundamentos teóricos-conceptuales y metodológicos, como ciencia que generara conocimientos, hasta una antropología aplicada² que permite resolver los grandes problemas nacionales en el corto, mediano y largo plazo.

en México, primero como discípulo de grandes maestros como Roberto Weitlaner, Juan Comas, Ricardo Pozas, después, analizando diversos proyectos de desarrollo, teorías y conceptualizaciones; ha participado en los primeros congresos de las temáticas antes mencionadas, ha colaborado en diversos espacios como el Instituto Nacional Indigenista (INI) o la Secretaría de Educación Pública (SEP), ha realizado trabajos con Alfonso Caso, Julio de la Fuente, Gonzalo Aguirre Beltrán y Ángel Palerm, entre otros; también ha apoyado en la resolución de conflictos interétnicos en Nicaragua y en Chiapas a partir del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y, sobre todo, ha realizado propuestas en favor del desarrollo e inclusión de las comunidades indígenas (Nahón, en Nahmad, 2014: 19-29).

2 Entre sus trabajos más recientes de antropología aplicada, etnodesarrollo y autogestión destacan *La antropología aplicada en México. Ensayos y reflexiones* y *Sociedad nacional, etnicidad e indigenismo*.



Su propuesta teórica y metodológica se basa en el respeto, en el derecho de reconocimiento de los pueblos originarios de México y de Latinoamérica; concibe que la antropología aplicada trabajando junto con la organización y la participación de los gobiernos, las sociedades y de los pueblos originarios, es una de las vías por la cual se puede contar con una nación justa integrando toda la riqueza cultural, lingüística y en las formas de generar ciencia y tecnología propia.

Como autor prolífico de libros, capítulos de libros y artículos científicos ha planteado el enfoque teórico de autogestión y etnodesarrollo de los pueblos originarios y campesinos de México y Latinoamérica, aspecto que coadyuva al entendimiento y a la resolución de problemas sobre el territorio, cultura, lengua, salud, educación, vivienda, infraestructura, producción agropecuaria, forestal, vías de comunicación y medio ambiente. Siempre cargado de un pensamiento humanista buscando evitar la marginación y discriminación de los pueblos originarios de México y de los países de América latina.

Muk'ta bankilal, gran hermano mayor, Dr. Salomón Nahmad, usted siempre está con la idea de que la nación mexicana multicultural debe caminar en igualdad de condiciones; en sus propias palabras ha enfatizado que:

México se reconoce como un país multicultural y étnicamente diverso, que supone necesariamente transitar hacia una realidad en la que las diferentes culturas puedan relacionarse entre ellas mismas como pares. Supone eliminar toda forma de discriminación, prejuicio y racismo contra los integrantes de culturas diferentes y minoritarias que comparten el territorio. Implica la participación equitativa de todos los pueblos indígenas en los procesos económicos, sociales, culturales y políticos de la nación. Requiere que los mexicanos nos reconozcamos como diversos y comprendamos que el hecho de vivir en un país multicultural nos enriquece como personas y como colectividad (Nahmad, 2009).

Estas palabras tuyas no sólo han sido discursos sino que las ha puesto en acción mediante la antropología aplicada buscamos la reorientación de las políticas públicas de la educación y del desarrollo de la nación mexicana, desde su enfoque teórico de autogestión y etnodesarrollo, sobre todo porque usted conoce a las sociedades en sus necesidades, en sus potencialidades culturales y naturales.



Asimismo reconocemos su arduo trabajo en el campo de la docencia y en la dirección de múltiples tesis de licenciatura, maestría y doctorado, así también su colaboración con otras instituciones al fungir como profesor e investigador. Valoramos también los cargos honoríficos que ha ocupado en sociedades científicas y profesionales que son numerosas y que por falta de espacio no señalamos.

Para el caso del estado de Chiapas le reconocemos y le agradecemos su trabajo en beneficio de los pueblos mayas y zoques, particularmente en lo relativo a la educación indígena, desde la procuración de una política educativa en favor de los primeros promotores bilingües (a través del Centro Coordinador Indigenista Tseltal-Tsotsil en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas) hasta los estudios antropológicos sobre la situación social, política, económica y educativa de los pueblos originarios. En este sentido destacamos su investigación más reciente en el campo de la educación realizada en 2009 y plasmada en el *Informe de evaluación cualitativo* complementario del Programa asesor técnico pedagógico (PATP) de la Dirección General de Educación Indígena Bilingüe e Intercultural que comprendió los estados de Oaxaca, Veracruz y Chiapas.

Muk'ta bankilal Dr. Salomón Nahmad y Sittón, okolaval te avak'oj ajol, avo'ton, avip te stojol te bats'i viniketik, antsetike.

Gran hermano mayor Dr. Salomón Nahmad y Sittón, gracias por la entrega de su corazón y esfuerzo dedicado a los pueblos originarios.

Okolaval te laj akoltaukutike, te ch'ul Osil Vinajele ak'ome yak'bot xojobal sna'el, stsatsal te ap'ijile, xchu'uk ak'ome xa yak'be a kuxlejal.

Gracias por el apoyo, que el sagrado universo le siga iluminando su conocimiento y sabiduría y que le siga dando larga vida.



Fotografía 1. A la derecha Dr. Salomón Nahmad a la izquierda Miguel Sánchez Álvarez. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Agosto 2015.



Fotografía 2. De izquierda a derecha: Salomón Nahmad, Miguel Ángel Yáñez Mijangos, Rector de la UNICH, Araceli Burguete Cal y Mayor, investigadora de CIESAS. Facultad de Derecho, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Agosto 2015.

PRIMERA PARTE:

**PATRIMONIO
BIOCULTURAL**



Los seres sobrenaturales de Tapalapa, Chiapas. Una aproximación al patrimonio boicultural zoque

*José Luis Sulvarán López
León Enrique Ávila Romero
Rodolfo Plinio Escobar Sandoval*

Introducción

El estudio y aproximación al conocimiento del patrimonio biocultural de los pueblos originarios es un tema de actualidad (Ávila, 2012) debido a las amenazas que está provocando el proceso de mundialización sobre el *corpus* y *praxis* de esta peculiar perspectiva de comprender el mundo (Ávila, 2013). En este proceso dichos conocimientos han sido limitados, negados y, en casos extremos, se ha prohibido su enseñanza y difusión.



El patrimonio biocultural de acuerdo a Boege (2008: 17) consiste en:

[...] que la sociedad en su conjunto reconozca que la conservación de la biodiversidad debe estar relacionada con la diversidad cultural de los pueblos indígenas. Lo “tradicional” de los pueblos indígenas se refiere aquí a cómo es adquirido o usado el conocimiento por las culturas únicas de los pueblos indígenas, incluidas las diferencias de grupos de edad y género [...]. El enfoque biocultural para la conservación y el desarrollo sustentable alrededor de los pueblos indígenas es estratégico para países mega diversos como México.

La relación entre los zoques y la naturaleza se ha dado de múltiples formas, intentar analizarla a profundidad implicaría un esfuerzo exhaustivo, sin embargo en la actualidad existe una visión conservacionista que ha sido analizada en múltiples investigaciones de corte biológico (Lira Torres, *et al.*, 2011; Lira Torres, *et al.*, 2012; Sánchez-Cortés, 2011) o desde una perspectiva multidisciplinaria (Lee, *et al.*, 2009).

Los estudios sociales y culturales han centrado su atención en los temas de la etno-gerontología (Reyes, 2012-2013), en la arqueológica (Domenici, D., 2014), en la arquitectónica (Lastra, 2013) y en la lingüística (Ortiz, 2012).

La posibilidad de favorecer un análisis interdisciplinario en el que se incorpore el diálogo de saberes y los procesos de horizontalidad es aún incipiente. En ese sentido la construcción de la presente investigación se desarrolló bajo el paradigma de la subalternidad (Guha y Spitvak, 1988; Gómez, 2012). Para realizar este tipo de estudios lo principal es abrir la posibilidad de escuchar las voces silenciadas desde la episteme hegemónica y dar paso hacia el conocimiento de la diversidad cultural. Para Santos (2008) deberíamos pasar de una epistemología de la ceguera a una epistemología de la visión que haga posible un efectivo diálogo de saberes entre occidente y los sistemas de conocimiento de los pueblos indios de México (Romero, 2011). Al respecto Zizek (2001) sostiene que el capitalismo global actual opera en una lógica multicultural que incorpora las diferencias neutralizándolas y vaciándolas de sus significados efectivos.

En este sentido el reconocimiento y el respeto de la diversidad cultural se convierte en un componente del capitalismo global impulsando un nuevo modelo de dominación cultural que ofusca y mantiene la diferencia colonial a través de la retórica discursiva del multiculturalismo, además de usar su



herramienta conceptual de la interculturalidad, ésta entendida de manera integracionista.

Por lo anterior es importante descolonizar los procesos de construcción del conocimiento y hacer efectivo el diálogo de saberes de las comunidades y de los pueblos con el que se produce desde una matriz colonial de poder (Quijano, 2000). Es así como debemos valorar qué tanto la racionalidad que se ha construido durante doscientos años en el Norte, en Europa, ha tenido una influencia enorme en todas nuestras maneras de pensar, en nuestras ciencias, en nuestras concepciones de la vida y el mundo. A esta racionalidad es a lo que Santos Boaventura, siguiendo a Leibinz, llama perezosa o indolente, esa racionalidad que se considera única, exclusiva y que no se ejercita lo suficiente como para poder mirar la naturaleza inagotable del mundo. El mundo tiene una diversidad epistemológica interminable y nuestras categorías son muy reduccionistas.

Frente a esta visión de subalternizar los otros conocimientos se coloca la idea de la interculturalidad que habla sobre la necesidad de una convivencia en un marco de respeto y diálogo entre las diversas culturas que pueden encontrarse en algún punto geográfico del país. En nuestro caso la interculturalidad estaría abriendo las posibilidades para decir que es posible la diversidad epistémica, que tanto los conocimientos que se producen en las universidades de occidente como aquellos que se realizan en los campos, comunidades, pueblos y rancherías tienen el mismo grado de validez y que es posible el diálogo entre ellos en igualdad de circunstancias, he aquí la exigencia de la simetría. El planteamiento de interculturalidad nos lleva a cuestionar la colonialidad del saber y la construcción hegemónica que se hace del conocimiento en América Latina, en particular en nuestro país.

En el caso de Tapalapa, para entrar en el tema de esta investigación, las personas reconocen la existencia de al menos once seres sobrenaturales. De éstos, nueve tienen características humanas y dos características animales. Algunos de éstos alcanzan el rango de divinidades, los otros tienen una jerarquía menor; a continuación se ofrece una breve descripción de cada uno de estos agentes sobrenaturales con la finalidad de comprender el papel o rol que juegan al interior de la comunidad.



Los agentes sobrenaturales antropomórficos

Existe un grupo de seres sobrenaturales que tiene características humanas pero trascienden lo propiamente humano, ya sea porque cuentan con una fuerza descomunal o porque tienen poder para infligir males o conceder innumerables bienes a quienes lo invocan con temor reverencial. Estos seres sobrenaturales son los siguientes:

A) Mon'dxojsi

La palabra zoque Mon'dxojsi deriva de *mon* que quiere decir “conjunto” y de *dxojsi* que significa “del mismo grupo, de la misma familia”, puede significar también parientes, por lo tanto hablando etimológicamente, Mon'dxojsi significa “grupo de parientes”.¹ Los duendes, como se les denomina generalmente, son reconocidos en muchas culturas, en Irlanda por ejemplo se habla de hadas y gnomos como seres diminutos que cuentan con poderes mágicos. En Europa del norte y la Patagonia los gnomos son enanos fantásticos que habitan en las profundidades de la tierra cuidando tesoros, metales y piedras preciosas. Estos seres forman parte de la mitología universal. Entre los zoques de Tapalapa los duendes son físicamente chaparros² o mejor dicho enanos, tienen el vientre abultado, visten ropas de color blanco y portan sombrero de ala ancha, sus rasgos son humanos, sin embargo pueden adoptar representaciones de animales:

Esos chipilines (se refiere a los duendes) no solamente tienen mucha fuerza sino también tienen poder, ¿cómo le dijera? son como magos o brujos pues con mucha facilidad se pueden convertir en diversos animales. Algunas personas los han visto transformarse en forma de un perro o en gatos negros. También son capaces de volverse invisibles. Hay duendes que caminan solos y otros que nada más andan en grupo, como los tejones cuadrilleros.³

1 Entrevista realizada a Moisés Hernández Morales el 21 de mayo de 2010 en la cabecera municipal de Tapalapa, Chiapas.

2 Los choles que habitan en los límites de la selva Lacandona aseguran que los duendes tienen los pies al revés, por eso cuando una persona se pierde en el monte y se deja guiar por las huellas no encuentra el camino correcto.

3 Entrevista realizada a Moisés Hernández Morales el 29 de diciembre de 2012 en la cabecera municipal de Tapalapa, Chiapas.



Los duendes pueden ser malignos: “si una persona los encuentra pero no es atacada sabe que le avisa que ella misma o un familiar cercano enfermará gravemente”. Pero si es atacada “puede encontrar la muerte”, y si la persona sobrevive la encuentran en lugares lejanos deambulando como demente. “A veces llega a enmudecer o sufre lagunas mentales, pierde el apetito y, de no atendersele inmediatamente, muere” (Reyes, 1988: 324-325).

Las presas favoritas de los duendes suelen ser, en su mayoría, los borrachos. Los zoques del antiguo municipio de Francisco León o Magdalena destacan en algunos casos su bondad pues señalan que pueden convertirse en amigos de alguna persona y cuando esto sucede le dan dinero y le invita aguardiente o cerveza sin que le cueste un centavo. También reconocen que los duendes pueden ser malignos, si una persona los insulta éstos lo pueden golpear salvajemente ya que cuenta con una fuerza descomunal:

El Martín, el que vive en la ribera Magdalena, se encontró con un duende. Cuando miró al chaparrito le empezó a mentar la madre. Se armó de valor porque andaba borracho. Le dijo: chinga tu madre chaparrito, enano puto, ven que te voy a golpear para que no andes asustando a la gente. El duende se le acercó y de un madrazo y una patada lo dejó privado.⁴

B) Mänganan

Mänganan significa literalmente “rayo viejo”, algunos pobladores de Tapalapa lo reconocen también con el nombre de “salvaje”⁵ y su hábitat favorito es la sierra de Pantepec, caracterizada por tener bosque de niebla. La pareja de Mänganan es Näwayomo que tiene a la rana como representación y que puede ser, con toda probabilidad su caracterización natural. Otras personas afirman que la esposa de Mänganan es Mäkntzu’we.⁶ Rayo viejo baja de la montaña a las milpas o caminos donde casi no circulan las personas en busca de mujeres que transitan solas y puede adoptar sin ninguna dificultad la figura

4 Entrevista realizada a Jesús Hernández Altunar el 20 de diciembre de 2007 en la comunidad de Nuevo Francisco León, Ocosingo, Chiapas.

5 Los zoques del antiguo municipio de Francisco León dicen que este agente sobrenatural es enemigo de los seres humanos. Cuando los encuentra en la montaña los devora (Sulvarán, 2007: 59-60).

6 Entrevista realizada a Paula Rodríguez González el 9 de febrero de 2012 en las instalaciones de la Universidad Intercultural de Chiapas.



de un hombre. Cuando encuentra a “una mujer sola la llama por su nombre haciéndose pasar por su marido o amante” en caso de que lo tuviera:

Hace algunos años vino a verme una señora de Pantepec para que la curara. Me dijo que se encontraba sin compañía trabajando en la milpa, en eso vino un viento fuerte y se escuchó como el tronido de un árbol que caía. ¡Qué va! era Mänganan. La señora se desmayó y cuando despertó le dolía mucho la vagina, ahí se dio cuenta que la había chingado Rayo viejo. Desde entonces empezó a padecer de hemorragias.⁷

Si no encuentra a una mujer satisface su deseo sexual con el primer hombre que halla en la montaña y cuando esto ocurre el individuo muere irremediamente. De ahí que las personas más ancianas exhortaran a hombres y a mujeres para que no se aventuraran a caminar solitarios en la milpa o bosque. Algunos ancianos afirman que la única manera de atrapar a “Rayo viejo” es con el tabaco pero hay que tener mucho valor para ofrecérselo. “El tabaco es su debilidad, así que al percibir el olor del puro busca de dónde emana, se le ofrece y, con dos o tres de las desesperadas fumadas que le dé, será suficiente para que caiga privado; este es el momento para despojarlo de sus valiosas pertenencias” (Reyes, 1988: 326-327).

A parte de Mänganan los zoques reconocen la existencia de Mänku', palabra que procede del zoque *män* que significa rayo y de *ku'* que quiere decir árbol. Etimológicamente hablando Mänku' significa “rayo del árbol”. Con este nombre se conoce, en general, al hombre-rayo en el imaginario sobrenatural zoque, él es un anciano que anda desnudo y habita en la copa de los árboles, para transformarse en rayo salta hacia el cielo gritando y se detiene en las nubes. En la cosmovisión del pueblo de Tapalapa existen cuatro prototipos o formas de hombres-rayo cuyas diferencias y características más destacadas son el color y las acciones que realizan, a continuación se presenta en la tabla 1 estas divergencias.

Los zoques del antiguo municipio de Francisco León incluyen en su lista de hombres rayos a Tzajpas mäj, el rayo rojo provoca intensas tormentas y

7 Entrevista realizada a Miguel Díaz Jiménez el 29 de diciembre de 2012 en la cabecera municipal de Tapalapa, Chiapas.



huracanes “pues trae fuerte el agua y tumba mucho la milpa”,⁸ además es sumamente poderoso pues puede destruir al rayo blanco, a las personas, a los cerros, incluso a construcciones materiales como iglesias.

Tabla 1. Prototipos de hombres rayos

Nombre	Color	Acciones
<i>Mänku'</i>	Azul	Es benévolo Propicia lluvias Favorece cosechas Opera cuando hay calor
<i>Mänku'</i>	Blanco	Provoca sequías No favorece las cosechas Provoca nortes y huracanes
<i>Mänku'</i>	Verde	Ahoga la milpa
<i>Mänku'</i>	Negro	Es terriblemente destructivo Causa incendios Impacta en templos católicos

El siguiente relato refleja lo dicho:

En cierta ocasión un señor y un niño iban a Tuxtla, pasaron por Copainalá y luego por Chicoasén. En este lugar tenían que cruzar un río que actualmente es una represa. El señor pidió al cayuquero que por favor lo pasara al otro lado del río, el cayuquero le dijo que sí, pero que primero tenía que pagarle y como el señor y el niño eran pobres no le pudieron pagar. Entonces el señor obligó por la fuerza al cayuquero para que lo pasara al otro lado del río. De esta manera pudieron continuar su camino. En la subida grande que está antes de llegar a Soyaló el señor y el niño escucharon el tronido de un rayo a lo lejos, rumbo al río, después escucharon otro tronido, pero ya cerca de

⁸ Entrevista realizada a Vicente García Álvarez el 29 de septiembre de 2011 en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.



donde se encontraban ellos y antes de llegar a la cima del cerro escucharon otro tronido fuerte, pero ya muy cerca de ellos. En este momento el señor se dio cuenta de que lo estaban persiguiendo. Pensó: “no es el rayo el que está tronando sino que es hombre rayo, yo creo que nos está persiguiendo el señor cayuquero. Entonces el señor le dijo al niño: “espérame aquí, voy a ver qué cosa quiere el hombre que nos está persiguiendo”. Dicen que el cayuquero era hombre rayo blanco y el otro señor hombre rayo rojo. El niño al poco tiempo escuchó muchos tronidos de rayos, parecía que estaban peleando, tronaban y tronaban de regreso al río. Uno tronaba muy fuerte y otro despacio, de tal manera que se entendía que eran dos los que estaban luchando. De tanto tronidos se estaba acabando el pueblo de Chicoasen, en esa ocasión fue cuando se derrumbó parte de la iglesia, era una iglesia grande, de material, la derrumbaron de tantos truenos. Finalmente le ganó el rayo rojo al rayo blanco. Lo mató, mató al señor cayuquero. Dicen que le sacó las tripas y las dejó colgadas en una ceiba grande que estaba a la orilla del río. Cuentan que el destino del hombre rayo blanco era acabar con todo pero como no ganó la destrucción no se consumó. El señor que era rayo rojo continuó su viaje a Tuxtla. La gente de Chicoasén y de Copainalá se dieron cuenta de que alguien pasó destruyendo parte de sus poblados. Entonces investigaron entre su gente si alguien vio lo que pasó, si alguna persona desconocida pasó por los poblados haciendo el mal. A lo mejor alguien vio porque en ese tiempo había muchas personas que tenían poder. Una persona de Copainalá dijo a las autoridades que él había visto a un señor y a un niño que iban caminando poco a poco. El señor, según, estaba enfermo. La gente y las autoridades decidieron esperar a que regresara el hombre para detenerlo y llamarle la atención. Al tercer día el señor y el niño regresaron y lo detuvieron en Copainalá, lo llevaron ante las autoridades. Estas decidieron no meter al hombre a la cárcel, no tenía sentido hacerlo, si lo metían a la cárcel de todos modo el hombre se escaparía porque era hombre rayo y podía destruir al municipio de Copainalá. Lo que hicieron las autoridades fue llamarle la atención, le dijeron que ya nunca destruyera nada y le dieron dinero para que no hiciera daño a la comunidad, ni a nadie. Luego, lo soltaron y el hombre y el niño regresaron tranquilos a su casa”⁹ (Sulvarán, 2007: 49-50).

⁹ Este relato puede compararse, en términos generales, con lo que Hermitte registró en Pinola. Los rayos son elementos fundamentales de la mentalidad mesoamericana, de hecho



El Rayo rojo de Francisco León se equipara en fiereza y destructividad al Rayo negro de Tapalapa.

C) Kotsäk Pät

Kotsäk pät significa etimológicamente hablando “señor del cerro”. Su esposa recibe el nombre de Kotsäk yomo que se traduce al castellano como “señora o mujer del cerro”. Desde un punto de vista propio la Señora del cerro es una advocación de la Madre Tierra. El Señor del cerro es un personaje sobrenatural que proporciona riqueza a quien se la pide. Se le puede encontrar en los caminos o en el monte y las personas que se lo han encontrado se vuelven ricas de la noche a la mañana:

Mire había un señor que era pobre. No tenía lo que se dice nada. Sus ropas eran muy viejas y remendadas. Su casita casi estaba al aire libre. En una ocasión fue a ver sus tierritas que estaban bien retiradas, como a tres horas a caballo. Después del trabajo pasó cerca de las faldas de un cerro, en eso le cayó una moneda en el sombrero que rodó por el suelo. El señor se bajó del caballo y recogió la moneda, al poco tiempo se hizo rico. El Señor del cerro le dio el dinero. Pero pronto murió.¹⁰

Cuando una persona se encuentra con el señor del cerro éste le pregunta: “¿Quieres ir a mi casa? Si la respuesta es afirmativa, ordena cerrar los ojos”, una vez que el sujeto abre los ojos se encontrará en una cueva donde hay toda clase de riquezas representadas por símbolos. “El beneficiado puede tomar algo simbólico como una reata para que tenga ganado en abundancia [...] un baúl para tener dinero”; la única condición que pone Kotsäk pät es no revelar en dónde se adquirió la riqueza (Reyes, 1988: 331). Hay algo sumamente importante que no debe ignorarse: la persona tiene que entregar al “señor del cerro” un familiar,¹¹ por eso no es raro que una persona que ha

iba a publicar su libro bajo el título de *The House of the Thunderbolt*. (Comunicación personal con el doctor Víctor Esponda Jimeno).

10 Entrevista realizada a Armando Hernández Villareal el 29 de diciembre de 2012 en la cabecera municipal de Tapalapa, Chiapas.

11 La idea de entregar a Kotsäk pät un familiar a cambio de riqueza está influenciada por la creencia cristiana popular de entregar el alma al diablo para obtener fortuna.



obtenido riqueza de la noche a la mañana pierda a algún ser querido. Se dice que se lo lleva Kotsäk pät en pago por la riqueza adquirida:

Don Marcos Gómez era un señor muy pobre y encontró dinero. Se hizo rico de la noche a la mañana. Tenía de todo en su casa, no le faltaba la comida, la carne, en su bolsillo siempre había dinero y no se le acababa. Pero después lo vino a buscar el señor del cerro y tuvo que entregarle a su esposa. La señora murió solo de diarrea y vómito. ¡En una noche se murió la señora!¹²

Las personas particulares también pueden pedir riqueza a Kotsäk pät, para ello tienen que realizar un ritual en una cueva o cerro. Consiste en quemar incienso y velas e invocarlo. Cuando éste responde es el momento de hacer la petición, si la persona por temor no responde puede sufrir graves consecuencias. En Tapalapa está presente en la memoria colectiva el caso de tres personas que fueron a un cerro de una de las riberas cercanas al poblado a pedir riqueza, cuando escucharon la voz de Kotsäk pät experimentaron mucho miedo y salieron corriendo, por tal motivo se apoderó de sus espíritus. Las personas no se curaron y terminaron dementes:

Palemón Hernández y otras dos personas de la comunidad entraron a una cueva para pedir la riqueza al señor del cerro. Iban muy decididos y con mucho valor pues se habían echado unos tragos de aguardiente. Después de rezar y pedir en varias ocasiones que se hiciera presente Kotsäk pät éste les contestó con voz fuerte ¿qué quieren? pero las tres personas no pudieron contestar, quedaron mudas de miedo. Dos fueron con los curanderos para que rescataran sus espíritus de la cueva pero Palemón no lo hizo, por eso se volvió loco. Desde ese tiempo solo da vueltas y más vueltas alrededor de la comunidad, se ríe sólo y no le habla a nadie.¹³

12 Entrevista realizada a Antonio Hernández Villareal el 28 de diciembre de 2012 en la cabecera municipal de Tapalapa, Chiapas.

13 Entrevista realizada a Antonio Hernández Villareal el 28 de diciembre de 2012 en la cabecera municipal de Tapalapa, Chiapas.



D) Nä Bät

El término Nä bät significa literalmente “señor del agua”. La compañera de este ser sobrenatural es Sawa oko, también se le atribuye como mujer a Näwayomo. Nä bät habita de manera especial en las nubes, los ríos y lagos. “Provoca los nortes, roba gente y las ahoga en los ríos [...] cuando cobra una víctima hay nortes; si su presa es una persona menor de edad son pocos los días de temporal, si es mayor se puede prolongar por más de una semana”. El señor del agua acomete a las personas que van al río solas o no le piden permiso para atravesarlo (Reyes, 1988: 332). Nä bät hace caer de los puentes o ahoga a las personas que no respetan su propiedad.

E) Sawa oko

El vocablo Sawa oko significa desde la perspectiva etimológica “abuela viento”. Éste personaje sobrenatural habita de manera especial en los ríos, es una mujer de cabellera larga que cuando baila produce con sus cabellos vientos fuertes o remolinos que destruyen de manera inexorable milpas, cafetales y casas dejando en la penuria a las personas. Una vez que se ha desatado su furia no hay manera de detenerla.

La única forma de evitar que destruya el hábitat de los zoques es que “hombres y mujeres respeten sus milpas, no desperdicien el maíz o la tortilla; no se burlen de sus casas, no peleen o cometan adulterio, no les peguen a sus hijos, ni olvidar sus cafetales manteniéndolos limpios y llevando ofrendas... Sawa oko destruye lo que el hombre y la mujer, por su “ceguera no cuidan, respetan y adoran” (Reyes, 1988: 332).

Sawa oko y Nä bät tienen la misma función, son la señora y el señor de los ríos y las nubes. En este sentido estamos ante lo que en el México prehispánico se conocía como divinidades acuáticas. Los zoques normalmente presentan a Sawa oko como compañera de Nä bät pero entre los habitantes de Tapalapa se habla también de Yach sawa. La palabra proviene de *ya'tsi* que significa “maligno o malo” y de *sawa*, “viento”. Se trata de un remolino que provoca enfermedades tales como el vómito y la diarrea.

El viento malo se visibiliza cuando levanta hojarasca y Reyes la coloca en su lista de seres sobrenaturales (Reyes, 1988: 329), pero otro punto de vista opina que no existe suficiente evidencia para considerar a Yach sawa como una entidad sobrenatural antropomórfica, a lo sumo podría considerarse una manifestación natural de Sawa oko.



F) Joko isto

El término Joko isto puede significar “espejo o ver entre; ver entre el humo, ver entre tinieblas, espejo humeante”. Se trata de un ser sobrenatural de carácter maléfico que proviene del inframundo. Es un personaje despiadado, considerado por reyes como el amo y señor de los días difíciles, es decir, de los periodos de guerra y conflictos. Este ser sobrenatural “da valor y coraje, no conoce la piedad, aún rendido el enemigo; es de corazón duro y valiente” (Reyes, 2008: 333). Joko isto sería, en estos planteamientos, un dios de la guerra.

La mayoría de los zoques identifican a este personaje con la idea cristiana de diablo. Joko isto realizaría las mismas funciones maléficas del diablo cristiano por eso algunos zoques lo llaman “un ángel caído”. Sin embargo es preciso señalar que los habitantes de Tapalapa tienen una palabra especial para decir diablo, es *ya'tsibā* cuyo significado literal es “el malo” o “el maligno”.

Las nuevas generaciones conocen la existencia y uso del término pero no lo reconocen como un ser del inframundo o como “señor de la guerra o de los días difíciles”, aplican el término Joko isto o *Ya'tsibö*, de manera indistinta, a las personas que tienen comportamientos que atentan contra las normas morales o sociales establecidas, en otras palabras, estas expresiones las aplican a los que son considerados “malos” en el ámbito moral.

Sin embargo es preciso señalar que con el arribo del cristianismo a América se satanizaron a los dioses del Nuevo Mundo (Báez-Jorge, 2003: 257-264), más aun, el diablo sería el responsable de que muchos ritos indígenas fueran un pálido reflejo de las costumbres que eran sancionadas por el dios de Jesucristo. En este sentido podríamos afirmar que Joko isto sería un dios, pero no cualquiera, sino uno de guerra. El parecido de Joko isto con Tezcatlipoca o Huitzilopochtli es extraordinario. Hay aquí, sin lugar a dudas, un tema de investigación pendiente y que rebasa el ámbito de la actual indagación.

G) Koyoune

Reyes (1988: 328) reconoce la existencia de un ser sobrenatural denominado *Tsäjknatsoye* y afirma que éste personaje es conocido también con el nombre de *Koyoune*. Consideramos que esta apreciación puede ser errónea ya que el término *Tsäjknatsoye* significa “agente espanto” o, en sentido amplio,



“aquello que nos asusta” y el término se emplea más bien para designar a cualquier agente sobrehumano. El nombre correcto es Koyoune que deriva, como muy bien lo señala el mismo Reyes, de *koyo* “tierno” y de *une* “niño”.

El agente sobrenatural en cuestión es un recién nacido que espanta con su llanto lastimero en lugares deshabitados. “Quien escucha el llanto se asusta mucho pues es un indicio de muerte” y las personas que no tienen temor cuando escuchan el llanto de Koyoune lo buscan para darle muerte, sin embargo cuando creen haber ubicado el lugar el llanto entonces se escucha en un lugar más distante.

Las personas que lo siguen buscando corren el riesgo de perderse en la montaña y de enfermarse por el susto, de asma o taquicardia, de no atenderse a tiempo pueden morir. Algunos zoques de Tapalapa expresan que cuando uno oye llorar a Koyoune en el monte es indicio de que algo grave se avecina, en otras palabras, el “niño tierno” anuncia que está por suceder una desgracia.¹⁴

H) Piombächue

Los zoques de Tapalapa aceptan la existencia de Piombächue y piensan que ella fue la responsable de la erupción del volcán Chichonal, la reconocen como un ser sobrenatural que lo habita y el cual está ubicado en el antiguo municipio de Francisco León. No mantienen una relación cercana con ella pero sí con algunas de sus advocaciones, como por ejemplo Kotsäk yomo y Näwayomo. El hecho de que los habitantes de esta zona no reconozcan a la señora del volcán como una de sus divinidades principales no significa que los demás pueblos zoques hagan lo mismo, al contrario, Piombächue era y sigue siendo en algunos casos, la divinidad principal de los zoques. (Báez-Jorge, 1988; Reyes, 2007).

En su cosmovisión Piombächue¹⁵ es una mujer mítica, de carácter sobrenatural, dueña del volcán Chichonal y de los animales que habitan en su territorio. Según el testimonio de doña Rosa, oriunda de Guadalupe Victoria, municipio de Chapultenango, ella es físicamente de mediana estatura, piel blanca, cabello castaño y ojos “güeros”, como los gatos (Reyes, 2007: 88).

¹⁴ Entrevista realizada a Armando Hernández Villareal el 1 de abril de 2010 en la cabecera municipal de Tapalapa, Chiapas.

¹⁵ La Piombächue es un ser sobrenatural reconocido, sobre todo, en las cabeceras municipales de Francisco León y Chapultenango; en Tapalapa se habla poco de ella.



Vicente García señala que es una anciana que arde y que “tiene culebras en su parte íntima”.¹⁶ Otros testimonios la ubican como una mujer con la vagina dentada.¹⁷

Algunas personas afirman que Piombächue era una mujer sumamente hermosa, muy bien vestida que se engalanaba con aretes, pulsera y collares que parecían de oro pero que en realidad eran culebras coralillo. La mujer que arde es por las mañanas una tierna niña, a mediodía una hermosa doncella y por la tarde y la noche una anciana de aspecto impresionante (Sulvarán, 2007: 188). Este ser sobrenatural vive tres etapas etarias en un mismo día que dependen de la edad del sol, desde el nacimiento de éste hasta su ocultamiento en el inframundo (Reyes, 2008: 100).

Dice el relato que Piombächue recorría el territorio de Magdalena o Francisco León en busca de marido pero ningún varón se quiso casar con ella porque tenía la vagina dentada y a los hombres les daba miedo tener relaciones sexuales para que no les cercenara el pene. Por esta razón ella decidió marcharse, no sin antes dejarles un regalo a los habitantes de Magdalena: un canasto que contenía un objeto precioso con el cual la comunidad podía volverse rica, lo único que pidió fue que lo destaparan hasta el tercer día, sin embargo lo hicieron antes y el objeto en realidad fue un conejo que salió corriendo tras de la mujer. Esto irritó a Piombächue quien decidió quemar su casa: el volcán Chichonal.

La Piombächue trató de buscar con quien casarse, anduvo en la Magdalena y en toda la región buscando marido. Pero nadie quería casarse con ella. Por la mañana era una muchacha muy bella y por la tarde se ponía muy vieja. Sus aretes, collares y pulseras eran de víbora. En el pueblo de Ostuacán, cercano a Magdalena, había un señor que tenía fama de no tenerle miedo a nada ni a nadie. Él aceptó casarse con la mujer, se casaron por la iglesia. Después de su matrimonio, en la noche cuando iban a acostarse, el hombre se dio cuenta que esa mujer tenía diente en su vagina. Dicen que del susto se cayó de la cama hasta el suelo. La mujer le dijo que era un juego, pero que era normal,

16 Entrevista realizada a Vicente García Álvarez el 30 de septiembre de 2011 en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

17 Entrevista realizada a Jesús Hernández Altunar el 28 de diciembre de 2007 en la comunidad de Nuevo Francisco León, Ocosingo, Chiapas.



que se volvieran a acostar pero el señor ya no quiso, por ese susto el hombre se murió. La mujer continuó su recorrido buscando con quien casarse pero ya nadie la quiso. Entonces decidió retirarse lejos de esa región pero antes volvió a pasar por el pueblo de Magdalena cargando su canasto, dentro del canasto llevaba un gato. Ese gato era como un alhaja, algo valioso, algo con lo que podía enriquecerse el pueblo de Magdalena. La mujer le propuso al pueblo quedarse con el gato, los del pueblo aceptaron. Según las instrucciones de la mujer lo colocaron en una caja y lo enterraron en medio del pueblo y les pidió que no lo revisaran hasta cumplirse tres días. Sin embargo lo desenterraron antes y el gato salió y se fue tras de la mujer que ya iba por el cerro de Buena Vista. La mujer se arrepintió de continuar su camino y quiso volver al pueblo de Magdalena, al final se arrepintió y ya no regresó y enojada decidió quemar su casa. La bruja continuó su camino rumbo Tuxtla Gutiérrez pasando por los pueblos de Tecpatán, Copainalá y Chicoasén para despedirse. Le decía a la gente que ya se iba lejos del pueblo de Magdalena y que su casa la iba a quemar. Ya en Tuxtla Gutiérrez ofreció su gato a las personas. Los de Tuxtla lo aceptaron y lo metieron en una caja y lo enterraron frente a la iglesia. La bruja les dijo que lo revisaran hasta el tercer día si cumplían con sus instrucciones entonces Tuxtla sería la capital del estado. Así lo hicieron los de Tuxtla por eso se convirtió en la capital del estado. Al revisar la caja encontraron que el gato ya no era un ser vivo, era algo luminoso y lo volvieron a guardar. Pocos años después aparecieron muchos conejos y por eso actualmente Tuxtla se llama ciudad de conejos que en zoque se dice Kangcoyatäk. La mujer continuó su camino y dijo que iba hasta México y que ahí viviría. Cuando llegó a México se casó y la ciudad se hizo rica e importante. Dicen que la mujer hizo su casa cerca de México y ahí se quedó a vivir con su marido. Su casa es el volcán del Popocatepetl. La mujer se llamaba Pyombächue Y el nombre significa mujer que quema su casa. La Pyombächue de coraje porque no la quisieron recibir en Francisco León hizo que el volcán, su casa, hiciera erupción.

Piombächue comparte algunas características con Nöwayomo, por ejemplo la vagina dentada, sin embargo la primera es una deidad telúrica primordial y la segunda una epifanía o manifestación secundaria (Báez-Jorge, 1988: 293). La dueña del volcán es la representación de nuestra madre la Tierra, generosa y terrible (Solares, 2007), mujer monstruo sobrenatural “que integra la vida y la muerte simbólicamente en su vagina dentada” (Báez-Jorge, 1988: 307).



Tabla 2. Seres sobrenaturales de menor jerarquía que las deidades¹⁸

Nombre zoque	Traducción castellana
Mon'dxojsi	Grupo de parientes
Koyoune	Niño tierno
Tsukoa	Tambor de noche

Tabla 3. Divinidades zoques¹⁹

Nombre zoque	Traducción castellana
Mänganan	Rayo viejo
Mänku'	Rayo de árbol azul
Mänku'	Rayo de árbol blanco
Mänku'	Rayo de árbol verde
Mänku'	Rayo de árbol negro
Kotsäk pät	Señor del cerro
Nä bät	Señor del agua
Sawa oko	Abuela viento
Jokoisto	Espejo humeante
Näwayomo	Señora del agua
Piombächue	La mujer que arde

1) Los Abu

Entre los zoques encontramos al menos dos enfoques sobre los Abu,²⁰ el primer punto de vista, sustentado por los zoques de Chapultenango,

¹⁸ Estos seres sobrenaturales, por sus características peculiares, se ubican en una jerarquía menor que las divinidades.

¹⁹ Estos seres sobrenaturales por sus características específicas y el señorío que ejercen sobre una parte de la realidad cosmológica y social, alcanzan el rango de divinidades y están en la cúspide de la jerarquía.

²⁰ El término *Abu* se traduce al castellano como “nuestros antepasados o nuestros ancestros”. En la mentalidad de Chapultenango estos seres sobrenaturales son gigantes sabios que habitaron la tierra antes de que apareciera el sol.



señala que son seres sobrenaturales que protegieron a la comunidad de la erupción del volcán Chichonal y los ancianos del pueblo los invocan para que los resguarde de su furia. Los antepasados “protegidos de la luz solar por el oscurecimiento que produjo la ceniza volcánica, se presentaron a brindar auxilio”. El volcán arrojaba rocas gigantes que se pulverizaban debido a que los ancestros las golpeaban con grandes mazos y gracias al apoyo de éstos seres extraordinarios “el daño no fue mayor” (Reyes, 2007: 33).

Los Abu son protectores de la comunidad, viven debajo de la tierra y están pendientes de los problemas de las personas. Ellos no salen de sus poblados por cualquier cosa, nada más en los momentos en que hay problemas muy fuertes. Cuando se les invoca salen en auxilio del pueblo. En verdad ellos son nuestros protectores.²¹

El segundo punto de vista es de los zoques de Tapalapa y es negativo. En términos generales afirma que “esos seres sobrenaturales son representaciones del mismo demonio”.²² Esta identificación obedece al influjo cristiano que catalogó a las distintas divinidades mesoamericanas como manifestaciones demoniacas.

Todas las personas tienen un Abu que las induce a hacer el mal, es como tu nahual pero malo, es como la parte oscura de tu vida, de tu representante. Alguien te puede decir hoy vi al diablo y no, lo que viste eres tú pero te vistes en otra figura, tú te viste personificado en otra cosa que puede ser tu Abu.²³

Es una especie de ángel vigía que espera a que los niños o adultos hagan alguna travesura para incitarlos a seguir haciéndola. Este ser sería lo contrario del ángel de la guarda en la visión cristiana, el Abu es como la parte negativa de tu propia Kojama que te puede incitar a realizar maldades.

21 Entrevista realizada a Marco Antonio Domínguez Vázquez en las instalaciones de la Universidad Intercultural de Chiapas, 10 de febrero de 2012.

22 Entrevista realizada a Paula Rodríguez González en las instalaciones de la Universidad Intercultural de Chiapas, 9 de febrero de 2012.

23 Entrevista realizada a Juan López Morales el 18 de febrero de 2012 en la cabecera municipal de Tapalapa, Chiapas.



Si tu andas de noche, eres mujeriego o andalón entonces tú puedes mirarlo en un momento dado, pero rara vez; sí tenemos Abu que te incita hacer el mal o es tu representante que te hacer obrar mal, pero no todos lo ven y no todos... es rara la gente que lo ve. Cuando dicen que viste al Abu es que te miras en tu lado oscuro.²⁴

Los agentes sobrenaturales zoomórficos

En la perspectiva zoque de Tapalapa existe un reducido número de agentes sobrenaturales con características zoomórficas, la mayoría de estos seres también tienen características humanas. Se registraron al menos dos: Tsukoa y Näwayomo.

A) Tsukoa

La palabra Tsukoa se traduce al castellano como “tambor de noche”. Se trata de un animal sobrenatural que no excede el tamaño de un perro, su color es negro y su presencia en la profundidad de la noche indica su carácter funesto. “Utiliza su cola a manera de baqueta y su panza como tambor” (Reyes, 1988: 328) y durante las noches deambula por las calles del poblado, en los umbrales de las casas, anunciando desgracias que van desde enfermedades hasta la muerte. Tsukoa es temido también por los animales, incluso el perro más bravo se acobarda ante la sola presencia de este ser sobrenatural.

B) Näwayomo

La palabra Näwayomo²⁵ deriva de *nä* “agua”, *way* “partícula que indica lugar y *yomo* “mujer”. También puede provenir de *näwaka* “arroyo” y *yomo* “mujer” que significa en términos generales “mujer nativa del agua”. A este

²⁴ Entrevista realizada a Juan López Morales el 29 de diciembre de 2012 en la cabecera municipal de Tapalapa, Chiapas.

²⁵ En Tapalapa se habla además de Tsuyomo que significa, en una de sus acepciones, mujer de la noche. Este ser sobrenatural es una epifanía o manifestación de Näwayomo y los tapalapanecos también la llaman Tsuyomo que es otra de las acepciones que tiene que ver con los mapaches los cuales son animales nocturnos que caminan en grupos por las milpas para devorar el maíz.



ser sobrenatural también se le conoce con el nombre de Nāwachue que deriva de *nāwaka* “arroyo” y *chue* “anciana” Y que significa “anciana oriunda del agua”. Entre los habitantes de Tapalapa se considera a Nāwayomo pareja de Mānganan.

A la mujer nativa del agua se le suele encontrar en las orillas de los ríos, los caminos y las parcelas. Los zoques la describen como “una mujer en extremo hermosa”, rubia y de cabellos largos, generalmente anda desnuda y si los hombres tienen una relación sexual con ella les cercena el pene causándoles la muerte. Muchas personas de Tapalapa aseguran que Nāwayomo es en realidad una víbora que para conquistar a los hombres cambia su apariencia convirtiéndose, momentáneamente, en mujer. Los hombres que han escapado de ella mueren pronto, “se vacían orinando sangre”. (Reyes, 1988: 325-326).

Los zoques del antiguo municipio de Francisco León hablan de la existencia de una boa que se convertía en mujer para conquistar a un campesino, cuando él la tocó sintió que tenía escamas. Entonces consultó al sacerdote católico sobre el asunto y éste le preguntó qué animal veía cuando llegaba a su milpa, el campesino respondió que una boa. El sacerdote le dijo que la mujer que lo visitaba en las noches era en realidad una víbora y le recomendó comprar hilo y aguja para que la clavara en la frente de la mujer cuando apareciera. El campesino hizo lo que le indicó el sacerdote y al día siguiente siguió el hilo y, efectivamente, descubrió que la mujer era una *tsitsan*²⁶ (Sulvarán, 2007: 170-171). En este caso la víbora en forma de mujer murió, pero en Tapalapa, Nāwayomo continúa con vida.

Los ofidios siempre han ocupado un lugar preponderante en la mitología universal y en la mayoría de pueblos la serpiente es representación de lluvia y fecundidad. En las épocas más tempranas de la humanidad era considerada como un símbolo lunar asociado a la renovación y a la fertilidad femenina. En este caso entre los zoques Nāwayomo habita en los ríos y las parcelas por lo que estamos ante una divinidad acuática, símbolo de la fecundidad y de la renovación de los ciclos de la vida que permiten la prolongación de la existencia misma.

26 Una boa hembra.



Conclusiones

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

Es así que la propuesta de una *epistemología del sur* busca saberes y da criterios de validez a otros conocimientos y prácticas cognitivas otorgándoles visibilidad y credibilidad a los pueblos y grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo global.

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

Reivindicamos una ecología de los saberes en donde no se pretende desacreditar a las ciencias o volverse anticientíficos, sino que el saber científico pueda y pretenda dialogar con el saber laico, el saber popular, el saber indígena. Lo importante es no sólo ver cómo el conocimiento representa lo real, sino también conocer lo que un determinado conocimiento produce en la realidad.

La emergencia de la diversidad epistémica debe ser así un componente central sobre el cual se puede caminar pues vemos que la historia del conocimiento está marcada geo-históricamente y además tiene un valor y un lugar de origen. El conocimiento no es abstracto y des-localizado, todo lo contrario, los conocimientos humanos que se producen en una región del globo específica, por ejemplo los que se generan desde Grecia hasta Francia, o al norte del Mediterráneo o Estados Unidos, no tienen el mismo



valor y legitimidad respecto a aquellos que se producen en África, Asia o América Latina ya que inmediatamente son catalogados de inferiores o no sostenibles.

En ese sentido, la existencia de seres mitológicos es una parte fundamental de la cosmovisión indígena zoque pues explica la relación entre el ser humano y la naturaleza siendo la simiente de una relación más armónica.

Las divinidades que habitan en el bosque y reservas campesinas e indígenas son parte del control social de las comunidades que ayuda a limitar el acceso de personas ajenas a sus recursos de habitantes de la misma comunidad que transitan por esas veredas sin autorización, y si eso sucede, si se omite pedir permiso se recibe un castigo.

Así pues los seres sobrenaturales de Tapalapa son un patrimonio biocultural que condensa la estrecha relación existente en Mesoamérica entre naturaleza y cultura. Las distintas deidades custodian la realidad biológica protegiéndola de una sobre explotación que lleve al colapso al hombre y a las diversas especies del planeta: por lo tanto, los saberes ecológicos y teológicos de los zoques salvaguardan la integridad de nuestro hábitat garantizando su subsistencia.

Referencias bibliográficas

- Ávila, León (2012). “La disputa por el patrimonio biocultural, la economía verde y su impacto en los pueblos indígenas”. En Matías Carambula Pareja, Ávila Romero León Enrique, (Coords.). *Patrimonio biocultural, territorio y sociedades afroindoamericanas en movimiento*. CLACSO.
- Ávila, León (2013). “Los programas ambientales universitarios en México. Entre el discurso ambiental y los negocios verdes”. En *Sociedad y Ambiente*. Año 2. Vol. 1. Núm. 3. Noviembre 2013.
- Báez-Jorge, Félix. (2003). *Los disfraces del diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*. Universidad Veracruzana. México.
- (1988). *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Universidad Veracruzana. México.
- Boege Schmidt, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agro-diversidad*



en los territorios indígenas. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México.

Domenici, D. (2014). “Cueva del Lazo: Child Sacrifice or Special Funerary Treatment? Discussion of a Late Classic Context from the Zoque Region of Western Chiapas (Mexico)”. En *The Bioarchaeology of Space and Place*. Springer New York.

Gómez, M. T. R. (2012). “La subalternidad en los procesos de construcción identitaria”. En *Identidades culturales y educación en la sociedad mundial*. Universidad de Huelva.

Lee Whiting Thomas; Davide Domenici; Víctor Manuel Esponda Jimeno; Carlos Uriel del Carpio Penagos (Coords.) (2009). “Medio ambiente, antropología, historia y poder regional en el occidente de Chiapas y el Istmo de Tehuantepec, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México”. En *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*.

Lastra, G. D. L. Á. S.; Whiting, T. A. L. (2013). “La arquitectura como aproximación a la etnicidad grupal: los Zoques de Chiapas”. En *Temas antropológicos: Revista científica de investigaciones regionales*. 35(1).

Lira-Torres, I.; Briones-Salas, M. (2011). “Impacto de la ganadería extensiva y cacería de subsistencia sobre la abundancia relativa de mamíferos en la Selva Zoque, Oaxaca, México”. En *Therya*. 2(3).

Lira-Torres, I., Galindo-Leal, C.; Briones-Salas, M. (2012). “Mamíferos de la Selva Zoque, México: riqueza, uso y conservación”. En *Revista de Biología Tropical*, 60(2).

Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO. Buenos Aires. Argentina.

Reyes Gómez, Laureano (1988). “Introducción a la medicina zoque. Una aproximación etnolingüística”. En Villanana Benítez, Susana; Reyes Gómez, Laureano. *Estudios Recientes en el Área Zoque*. Universidad Autónoma de Chiapas. México.

——— (2007). *Los zoques del volcán*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México.

——— (2012). “Etnogerontología social: la vejez en contextos indígenas”. En *Revista del Centro de Investigación*. Universidad la Salle. 10 (38).

——— (2008). “La visión zoque del inframundo”. En *Revista Española de*



- Antropología Americana*. Vol. 38. Núm. 2.
- Reyes Gómez, L.; Gámaz, P.; Berónica, A.; Fonseca Córdoba, S.; Villasana Benítez, S. (2013). “La gerontocracia y el consejo de ancianos”. En *Península*, 8(1).
- Romero, A. Á. (2011). “Universidades interculturales y colonialidad del saber”. En *Revista Educación y Desarrollo*. (16).
- Sánchez-Cortés, M. S.; Chavero, E. L. (2011). “Indigenous perception of changes in climate variability and its relationship with agriculture in a Zoque community of Chiapas”. En *Climatic Change*, 107(3-4).
- Santos, Boaventura de Sousa (2008). *Una epistemología del sur*. Siglo XXI. México.
- Solares, Blanca (2007). *Madre Terrible. La diosa en la religión del México Antiguo*. Anthropos. España.
- Sulvarán López, José Luis (2007). *Mitos, cuentos y creencias zoques*. Universidad Intercultural de Chiapas.
- Zizek, Slavoj (2001). “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En Jameon F. y Zizek S. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires. Paidós.

Estudio de las representaciones sociales en contextos interculturales. El patrimonio biocultural en los discursos narrativos

*Luz Helena Horita Pérez
José Antonio Santiago Lastra*

Introducción

El proyecto Educación Intercultural en el nivel superior en México, surge como propuesta de la federación a través de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) de la Secretaría de Educación Pública (SEP). En este proyecto se propone la creación de universidades interculturales que impulsen el desarrollo de los pueblos indígenas de las diversas regiones multiculturales del país (Schmelkes, 2007: 4). Para ello se plantea una formación a nivel superior que tendría como uno de sus ejes



principales el reconocimiento de las culturas que conviven en el territorio nacional, fortaleciendo sus manifestaciones culturales, reconociendo sus conocimientos y revitalizando el uso de las lenguas originarias (Casillas-Muñoz & Santini-Villar, 2009: 33). La propuesta parte de la consideración de tener una educación situada, contextualizada y respetuosa de las matrices culturales desde las que provienen los jóvenes estudiantes, para que a través de la formación universitaria se cuente con capital humano capacitado y sensible a las necesidades locales. De esta manera se considera como necesario tener contacto directo con las comunidades locales, en concordancia con esta idea, el segundo eje articulador del proyecto es precisamente la vinculación comunitaria, ésta se logra a través de procesos que permiten incorporar actores comunitarios en la construcción y sistematización del conocimiento para la resolución de problemas sensibles de ese entorno (Casillas-Muñoz & Santini-Villar, 2009: 156-158; Ávila-Romero, 2014: 39).

Como parte del Programa Nacional de Educación 2000-2006, y en coherencia con el objetivo de generar oportunidades educativas a nivel superior para la población indígena, el primero de diciembre de 2004 se decreta la creación de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) (Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, 2004). Esta decisión se justifica ampliamente por el carácter multicultural del que goza el estado, en donde al menos trece lenguas originarias conviven en el territorio chiapaneco y más de la cuarta parte de su población pertenece a uno de los grupos culturales de origen maya-zoque que históricamente han sido excluidos del acceso a la educación universitaria. Con la finalidad de convertirse en un actor del desarrollo local y regional la UNICH inicia ofertando cuatro programas educativos: Lengua y cultura, Comunicación intercultural, Turismo alternativo y Desarrollo sustentable.

A once años de iniciadas las actividades en la UNICH el proyecto de educación intercultural continúa en construcción. Después de dos actualizaciones curriculares a los programas educativos iniciales y la incorporación de dos nuevos (Medicina y Derecho con enfoque intercultural), aún permanece la discusión sobre las estrategias didácticas, estructura institucional y condiciones de operatividad pertinentes para una educación intercultural. Como punto de partida esencial se reconoce la necesidad de mantener vigente el análisis del concepto de interculturalidad como marco de acción, condición y propósito del proyecto educativo.



La interculturalidad como proyecto de educación

El proyecto de universidades interculturales se afianza en la concepción de la interculturalidad con naturaleza dual: como hecho social y como relación. Esto implica un carácter dinámico, un hecho que a pesar de estar desde el principio, manifiesta una relación asimétrica la cual puede ser modificada a través de las relaciones y acuerdos que establezcan los participantes (Zemelman & Quintar, 2007: 20-21).

Sin embargo las universidades interculturales, especialmente la UNICH, deben ser entendidas en un contexto en donde la aplicación de medidas neoliberales por parte de los gobiernos latinoamericanos, que a partir de demandas legítimas (tal es el caso del movimiento de 1994 con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, en Chiapas), oficializan discursos democratizadores e interculturales (Ávila-Romero, 2014: 39). De esta forma el reconocimiento de los Estados-Nación en su carácter multicultural no son más que una estrategia “políticamente correcta” que permite al capitalismo global operar desde una lógica multicultural, incorporando las diferencias pero vaciando los significados efectivos para los grupos de origen (Žižek en Ávila-Romero, 2014). Esto pone en evidencia el componente político que debe prevalecer en la generación de todo proyecto de educación intercultural.

Entonces, para poder llevar a la práctica la propuesta de la UNICH es primordial plantear la descolonización de los procesos para la generación de conocimiento. Es aquí donde el papel de la vinculación comunitaria desde la Universidad cobra sentido. La formación profesional debe trascender el “interculturalismo funcional” centrado mas bien en el diálogo y la tolerancia y que no aborda las causas de diferenciación social y cultural del contexto. No se trata de alimentar un discurso académico e institucional, sino de sentar las bases para la construcción colectiva de discursos políticos y reivindicativos (Ávila-Romero, 2014: 41) evidenciando así las condiciones de asimetría social y cultural que subyacen a las prácticas cotidianas, sólo así se puede transitar hacia condiciones equitativas y justas para todos y todas. Es una interculturalidad crítica la que debe privilegiar el proyecto de la UNICH, reconociendo la validez de los conocimientos locales y aludiendo al campo de posibilidades que se abren al poner en diálogo efectivo a sujetos provenientes de diferentes contextos culturales y sociales.



Hay que reconocer como condición necesaria el diálogo efectivo entre diversas visiones e intereses del mundo y enfatizar la educación intercultural en su carácter comunicativo. Sin embargo no se trata únicamente del intercambio de ideas, información y saberes originados en matrices culturales distintas, sino de un intercambio de significaciones a partir de datos que son evaluados e interpretados desde dos o más “ámbitos” culturales diferentes (Rizo & Romeu, 2006: 3). Es aquí donde se pone de manifiesto la necesidad de la apertura epistémica, aceptando la validez de sentidos y distinguiendo las condiciones sociales, históricas y culturales en las que se producen.

Bajo esta perspectiva la educación intercultural requiere tanto estrategias didácticas que promuevan espacios de intercambio de información, como propuestas que sensibilicen frente a la diferencia y erradiquen posturas dogmáticas; son precisamente el dogmatismo, así como la rigidez de las fronteras epistemológicas y de *habitus*, las que dificultan el diálogo en la diferencia (Rizo & Romeu, 2006: 14; Consorcio Intercultural, 2007: 24). Educar desde y para la interculturalidad requiere trabajar condiciones de frontera, una frontera “permeable” donde es posible el contacto entre identidades culturales para poder generar espacios e identidades “transculturales” nuevas, producto de la generación de conocimientos, significados y sentidos compartidos. Lo que Rizo y Romeu plantean como “la tercera cultura” (2006: 16).

Considerando la conformación de estos espacios transculturales como elementos clave en la visión de proyectos educativos interculturales, una tarea importante de los facilitadores es acompañar procesos de carácter participativo, que en un primer momento reconozcan y analicen conocimientos locales, valorando su complejidad, su contexto y significaciones y, en un segundo momento, evalúen sus oposiciones al modelo propuesto desde el pensamiento hegemónico vigente (Ávila-Romero, 2014: 41). Esto último es indispensable para plantear vías de acción críticas que den solución a necesidades concretas, así se transitará del discurso intercultural a una práctica educativa real, con incidencia política y social.

Representaciones sociales e interculturalidad

A pesar de las altas y bajas en la recepción de la Teoría de las Representaciones Sociales (TRS) presentada por Moscovici en 1961, se ha abierto un espacio



de investigación esencial para comprender los fenómenos sociopolíticos y ambientales de interés actual: el estudio del “conocimiento del sentido común”. La TRS funda sus bases en el reconocimiento del carácter social de las representaciones del mundo como condición vital en la constitución de identidades sociales a partir de procesos comunicativos. Acceder a las RS nos permite comprender cómo piensan los individuos y cómo organizan su vida cotidiana en las esferas de lo privado y lo público (Gastrón, 2003: 178).

El trabajo realizado por Moscovici toma al psicoanálisis como objeto de investigación, centrando el interés en la comprensión del paso del conocimiento especializado al conocimiento del sentido común y las actitudes que dirigen la acción de los individuos con respecto a su práctica (Moscovici, 1979; Terrón & González-Gaudio, 2009). Esta teoría se inscribe en el paradigma constructivista el cual reconoce una realidad aprehensible en forma de múltiples e intangibles constructos conformados mental y socialmente a través de la experiencia vivida; la ventaja del enfoque de la TRS es que conjuga por igual las dimensiones cognitivas y sociales de la construcción de la realidad. El principal aporte de las RS, como concepto frente a las representaciones colectivas propuestas por Durkheim, es precisamente su carácter social por haberse formado en un proceso de interrelación e intercambio (Knapp, Suárez y Mesa, 2003: 24).

Entre las principales fuentes desde las que se nutren las RS, Meira reconoce en un primer momento la *información* y los *conocimientos* validados desde fuentes científicas, mediáticas y de la tradición cultural. En segundo lugar ubica todos aquellos *procesos de interacción social* en los que se comparten, intercambian y reelaboran interpretaciones, adquiriendo así el carácter social. Y en último término señala todos los *procesos cognitivos* de orden individual que permiten valorar, jerarquizar e integrar los nuevos conocimientos (Meira, 2013: 34-35). Así las representaciones sociales proceden de observaciones desde los distintos ámbitos de experiencia apropiándose “a diestra y siniestra de nociones y lenguajes de las ciencias o de las filosofías”, extrayendo conclusiones de carácter ecléctico (Moscovici, 1979: 30).

Debido a la pluralidad de elementos que entran en juego para conformar las RS, el abordaje para su estudio ha tenido un carácter particularmente interdisciplinar. Al reconocer, desde los estudios antropológicos, la noción de cultura como “una red de significaciones y sentidos que sirve para



significar la vida” propuesta por Geertz y la hecha por García Castaño como “totalidad de creencias aprendidas, herramientas y tradiciones compartidas por un grupo con la finalidad de dar continuidad, orden y significado a sus vidas” (Rizo y Romeu, 2006: 7), las RS están relacionadas directamente con las matrices culturales que participan en el contexto social y dado que éstas se configuran con base en el saber acumulado (en un primer momento de orden cultural) de los participantes y el contexto social en el que se vinculan su estudio proporciona un ámbito de interés para las instituciones educativas con el enfoque de interculturalidad.

La razón de estudiar las RS en el contexto educativo se funda en el reconocimiento de éstas como *pensamiento constituido* en el sentido de productos que intervienen en la vida social, así como *pensamiento constituyente*, es decir, estructuras preformadas a partir de las cuales se interpreta la realidad permitiendo la participación de la sociedad en la construcción de la misma. Si los procesos educativos tienen la función de incorporar contenidos cognitivos a las estructuras de pensamiento previos, así como la generación de actitudes con opiniones de orden crítico, se vuelve relevante reconocer la naturaleza de las RS circulantes para poder reconfigurar las experiencias de intervención pertinentes.

De esta forma las RS conforman sistemas de conocimientos en los que se manifiestan estereotipos, opiniones, creencias, normas y valores circulantes en un contexto social determinado. El conjunto de elementos señalados dan lugar al conocimiento espontáneo, llamado *conocimiento del sentido común* constituido por contenidos cognitivos, afectivos y simbólicos orientadores de las conductas en el ámbito de lo cotidiano. En palabras de Moscovici, las RS constituyen “una forma de conocimiento particular de la sociedad, irreductible a cualquier cosa” (Moscovici, 1979: 30; Ibáñez, 1994; Knapp, Suárez y Mesa, 2003: 24).

El conocimiento constituido desde las RS permite la construcción de la realidad desde los factores culturales circundantes a través de los procesos de *objetivación* y *anclaje*, así como de las prácticas sociales de comunicación en las que estamos inmersos. La objetivación permite generar índices y significantes que hacen real un esquema conceptual sobre el objeto representado, acortando la separación entre la ciencia y lo real, entre el discurso especializado y los conceptos previamente naturalizados (Moscovici, 1979: 76); por otro lado el anclaje es el proceso mediante el



cual “la sociedad cambia el objeto social por un instrumento del que puede disponer” colocándolo en una escala de preferencia sobre las relaciones sociales existentes. Así, mientras la objetivación “traslada la ciencia al dominio del ser, el anclaje la delimita en el del *hacer*” (Moscovici, 1979).

La consideración dialéctica en la constitución de las RS permite entablar un diálogo entre la dimensión de la tradición (lo que ya está dado y nos identifica) y la dimensión de la innovación de lo que se construye en el quehacer cotidiano. Lo anterior hace evidente la importancia de los procesos comunicativos y los actores que participan en el grupo social en la configuración y actualización de las RS elaboradas en torno a una temática. Así una vertiente de los estudios de las representaciones sociales es la *estructural* la cual permite identificar elementos centrales de la representación que tienen cierto grado de permanencia sobre aquellos que son periféricos y que varían de acuerdo o características concretas de los participantes. La segunda vertiente de estudios enfatiza la aproximación a través del estudio de los procesos de construcción de las RS. Este enfoque procesual corresponde a la escuela clásica desarrollada por Denise Jodelet en donde se privilegia el análisis de lo social, la cultura e interacciones sociales que intervienen en la formación del *corpus*, con una tendencia al análisis cualitativo de contenidos. Por otro lado el enfoque estructural recurre a técnicas experimentales para estudiar tanto los elementos del núcleo figurativo (elemento central) de las RS como a la estructura cognitiva que los aloja. En ambos enfoques se conserva el carácter inter y transdisciplinar para su abordaje.

Aproximaciones a las RS desde la semiótica narrativa

Estudiar las RS vigentes en contextos educativos con enfoque intercultural exige el reconocimiento de la educación en su carácter comunicativo. Esto sitúa los espacios de diálogo, intercambio de información y construcción de representaciones sociales, a partir de la puesta en contacto de las diferentes subjetividades. Para ello es necesaria la búsqueda de estrategias de indagación flexibles, desde las cuales sea posible la visualización de elementos subyacentes a los contextos culturales de pertenencia, que están presentes pero que quedarían disfrazados al obtener respuestas “políticamente correctas” a través de los métodos de indagación habituales.



Es así que para la identificación del núcleo central de las representaciones sociales de la educación ambiental (RS-EA) circulante entre estudiantes de la Universidad Intercultural de Chiapas se planteó un estudio cualitativo de corte semiótico narrativo. Para ello se analizaron trece cuentos para la educación ambiental (EA), elaborados por estudiantes del sexto semestre de Desarrollo sustentable, inscritos al programa educativo en su versión original (2007). El enfoque estructural en el estudio de las RS-EA implicó una doble identificación: de contenido y de estructura. Para ello se indagó desde la semiótica narrativa, propuesta por Julien A. Greimas y el Grupo Entrevernes, identificando las estructuras superficiales y profundas del texto, evidenciando las figuras lexemáticas y conjuntos figurativos empleados de manera recurrente así como las relaciones paradigmáticas desde las cuales construyen el discurso (Grupo de Entrevernes, 1982).

Al delimitar la construcción del discurso como cuentos para la educación ambiental se propuso identificar aquellos elementos valorales, cognoscitivos y de opinión que los estudiantes consideran relevantes para un actuar *ambientalmente correcto*. La selección del cuento como el tipo de discurso seleccionado para el análisis responde a la consideración de su función social como elemento cultural presente desde la antigüedad, su amplia distribución geográfica, así como su función social de carácter pedagógico y propagandístico (Giardinelli, 1992).

Dentro del campo ambiental el cuento se registra como estrategia pedagógica que transmite valores, transmite información relevante sobre el uso y manejo de elementos naturales y favorece actitudes respetuosas frente al entorno. Todos estos son elementos participantes de las RS-EA por su carácter predicativo.

El cuento para la EA y los núcleos figurativos de la RS-EA

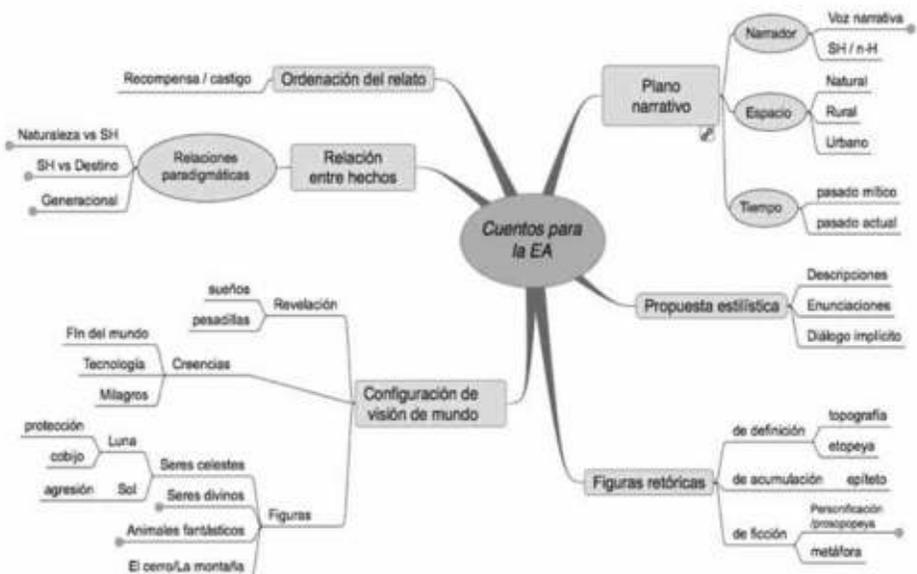
A partir del análisis semiótico narrativo se observan características generales de los cuentos elaborados para la EA que están resumidas en la gráfica 1. Se pueden identificar elementos relativos a la configuración de la visión del mundo en algunos relatos, integrando elementos culturales como son la revelación a través de sueños, pesadillas o creencias, que van desde las relacionadas con el origen del mundo, las de orden religioso a través de



milagros, hasta las que hablan de la infalibilidad de la ciencia y sus alcances en la solución de problemas. Elementos presentes también del contexto cultural son los objetos celestes (sol y luna), seres divinos (dioses), animales fantásticos y elementos de la naturaleza que son valorados culturalmente, tales como los cerros, las montañas y las cuevas, entre otros.

Con respecto a las relaciones paradigmáticas identificadas se encuentran relacionadas con tres pares de contrarios bien definidos: 1) naturaleza vs ser humano, 2) ser humano vs destino y 3) antepasados vs descendientes. Así mismo se hace relevante identificar que en la ordenación del relato, el programa narrativo que presenta la mayoría de los cuentos no considera, de acuerdo con Propp y Greimas, la recuperación del elemento valioso que es perdido, inscrito desde la estructura del relato de recompensa/castigo. Esta característica en la ordenación coincide con los discursos pedagógicos construidos en los contextos de las culturas originarias.

Gráfico 1. Características identificadas en los cuentos para la EA





A partir de esta caracterización inicial se analizaron los elementos de valor “perdidos” y que representa “lo ambiental” desde el discurso de la EA; se analizó el conjunto de elementos valorales relacionados a la pérdida y la recuperación (en los casos en que se presentó) así como los conocimientos relativos a la dimensión axiológica del hacer de los personajes. El cuadro 1 presenta los tres núcleos figurativos identificados (Horita Pérez, 2011: 350).

Cuadro 1. Elementos constitutivos de las RS-EA identificadas en los cuentos

RS-EA	Conocimiento	Valores	Actitudes
Administración de recursos	La educación formal como espacio válido de información. El castigo como resultado de la mala administración. Los conocimientos de personas ajenas a la comunidad afectan de forma negativa la administración de recursos.	Responsabilidad. Respeto de los bienes de la comunidad. Confianza entre los miembros de la comunidad. Conciencia ambiental.	Se prioriza lo colectivo antes que lo individual. Rechazo a la tecnología moderna (hormonas, agroquímicos). Búsqueda de ayuda en ámbitos de la educación formal.
Conservación del escenario social	Todos los elementos del escenario son valiosos (biofísicos, sociales). La conservación del escenario es una necesidad colectiva. Todos debemos participar en la conservación del escenario. Se debe dar prioridad al escenario social antes que a la generación de riquezas.	Respeto al derecho de los demás. Responsabilidad frente a los elementos del escenario social. Solidaridad con los miembros de la comunidad.	Disfrute estético frente a los elementos del escenario. Apreciación de la biodiversidad. Disposición al trabajo comunitario y en equipo.
Establecimiento de relaciones entre seres	El ser humano es responsable de la crisis ambiental. Las visiones de mundo nuevas y los valores adquiridos desde otros contextos han alejado al ser humano de los demás seres. El ser humano comparte la misma esencia con todos los demás seres.	Respeto por la vida humana y no-humana. Libertad de decisión, en lugar de sumisión frente a lo que la sociedad impone.	Apertura frente a nuevas formas de relacionarse con todos los seres. Disposición de cambiar prácticas. Promoción de la reflexión y la crítica frente a las acciones de la comunidad.



Los tres núcleos figurativos identificados presentan características particulares que perfilan la RS-EA desde una visión concreta del ser humano frente a su entorno. El primero de ellos centra el quehacer de la EA como la educación para la administración efectiva de los recursos naturales, respaldando los espacios de educación formal como los únicos válidos para la generación de conocimiento verdadero. Esta RS-EA corresponde a la visión hegemónica de que la aprehensión de la realidad sólo puede realizarse a través del sojuzgamiento de la naturaleza externa, incluyendo aquella presente en el ser humano mismo (Horkheimer, 1973: 103). Esto coloca al ser humano como administrador de todo lo que le rodea y cuya atribución radica en decidir sobre el destino de su entorno (natural y social) con el fin último de “aprovechar” los recursos presentes en él.

De esta forma los elementos naturales son valorados únicamente por su funcionalidad. La RS-EA centrada en la conservación del escenario social, al igual que la anterior coloca al ser humano como actor principal responsable del mantenimiento de las condiciones sociales a través de la defensa y conservación de sus elementos. Plantea una valoración positiva de lo natural, con énfasis en el disfrute escénico que proporciona. Con respecto a las corrientes de intervención de la EA se identifican con la *biorregionalidad* por su carácter integrador y por el desplazamiento de la valoración por la funcionalidad de los elementos naturales.

Finalmente la RS-EA anclada en el *establecimiento de relaciones entre seres* se distingue de las anteriores por el sitio desde el cual propone el establecimiento de vínculos del ser humano con todo lo que le rodea. Esta RS-EA reconoce una naturaleza compartida entre el ser humano con todos los demás que le rodean (humanos y no-humanos). Desde las narraciones el planteamiento paradigmático manifiesta la contradicción entre visiones antiguas y nuevas de mundo en donde el surgimiento de éstas últimas ha tenido como consecuencia la escisión del ser humano del resto de los seres; es la única RS-EA que plantea una continuidad desde la que se vincula con su entorno en una relación sujeto-sujeto.



Relación entre núcleos figurativos y matriz cultural

Analizando una posible relación entre la matriz cultural de pertenencia y el tipo de RS-EA que se manifiesta en los cuentos, se observó la lengua materna de cada uno de los autores. El cuadro 2 indica las RS-EA y la frecuencia correspondiente, diferenciando entre aquellos estudiantes que tienen como lengua materna al español, o bien alguna de las lenguas originarias presentes en el estado de Chiapas.

Cuadro 2. RS-EA en relación con la lengua materna de los estudiantes

Lengua materna	Administración de recursos	Conservación del escenario social	Establecimiento de relaciones entre seres	Total general
Español	3	3	1	7
Lenguas originaria	3	1	2	6
TOTAL	6	4	3	13

Al respecto se observa una distribución diferenciada en el caso de estudiantes con el español como lengua materna; esta población presenta en su mayoría RS-A centradas en la habilitación del SH para el mejor manejo y cuidado de los elementos naturales del entorno. Únicamente uno de los siete cuentos presenta RS-EA centrada en el establecimiento de relaciones entre seres, esto podría reconocerse como una evidencia de la relación entre la matriz cultural y el tipo de RS-EA, sin embargo al observar la distribución de RS-EA en estudiantes con lengua originaria como lengua materna no se evidencia tal diferenciación. Las RS-EA provenientes de culturas originarias presentan rasgos vinculados al pensamiento hegemónico desde los cuales la relación SH con su entorno es de naturaleza sujeto-objeto, esto puede explicarse por el carácter dinámico de las RS además de que coloca en discusión el rol que hasta ahora ha desempeñado la Universidad Intercultural de Chiapas en el fortalecimiento o detrimento de RS que pueden tener origen en contextos culturales mayas-zoque.



El patrimonio biocultural en los núcleos figurativos de las RS-EA

Tomando como punto de partida la definición de patrimonio cultural elaborado por Prats (1998), quien lo delimita como todo aquello que bajo una consideración social es “digno de ser conservado”, el patrimonio biocultural está contenido en él ya que abarca elementos del entorno natural por haber sido seleccionados y preservados a partir de prácticas culturales y son éstas las que le confieren valor y significación promoviendo actitudes que favorecen su preservación. Dado su carácter social, tanto de los conocimientos, valoraciones y actitudes es que es posible vincular la idea de patrimonio biocultural con el de RS-EA.

Considerando que en los núcleos figurativos identificados es patente el interés por la conservación y manejo “adecuado” de los elementos naturales, se establecen conexiones con las nociones de patrimonio biocultural subyacentes en cada una de las RS-EA caracterizadas. Así, al menos para más de la mitad de los estudiantes, la idea de patrimonio biocultural está configurado, desde las RS-EA, en la administración de recursos y en la conservación del escenario social así como todo aquél elemento natural que tiene valor útil por su funcionalidad y capacidad como generador de bienes. El grupo de estudiantes que presentan la RS-EA centrada en el establecimiento de relaciones entre seres, el carácter del patrimonio biocultural es relacional. Su permanencia no está dada por un “manejo” o “administración correcta” por parte del SH sino por el establecimiento de “acuerdos” entre todos los participantes, de naturaleza humana y no-humana.

Comentarios finales

Ante la clausura del concepto patrimonio biocultural arraigado en los discursos de orden político se concibe al entorno natural desde el pensamiento racional moderno, sin oportunidad de apertura a diferentes concepciones de lo real. Esto invisibiliza las diferentes cosmovisiones aún presentes, particularmente en territorios multiculturales. Conscientes de esta realidad, debe evitarse el estudio de la *naturaleza* y de la *cultura* como entes dados y pre sociales, ambos son constructos culturales que participan en la configuración de los grupos sociales (Escobar, 1993: 118).



Para abordar el patrimonio biocultural y las estrategias y políticas dirigidas a su resguardo, se deben considerar las representaciones sociales circulantes, tanto a nivel comunitario como a nivel de discurso y políticas sociales, sólo así se rebasarán los límites impuestos desde el pensamiento racional moderno y su división del mundo biofísico, humano y supernatural que simplifican las concepciones locales del mundo.

Todo proceso educativo intercultural que se ocupe de formar ciudadanía consciente, responsable y crítica, que considere y valore positivamente la diversidad biocultural, debe estar atento a las dinámicas y procesos internos, desde los que se promueven los valores y conocimientos que dan sentido a la acción. El estudio del “conocimiento del sentido común” bajo una perspectiva intercultural debe visibilizar los modelos de conocimientos desde las esferas de lo biofísico, lo humano y lo supernatural, evidenciando su continuidad a través de símbolos, rituales, prácticas y relaciones sociales. Eso permitirá renovar las lógicas de las culturas originarias y ponerlas en diálogo con las planteadas desde el pensamiento moderno, capitalista.

Referencias bibliográficas

- Ávila-Romero, L. E. (2014). “El asalto a la interculturalidad: las universidades interculturales de México”. En *Argumentos*. 27(76).
- Carvalho, I. C. M. (2006). *La invención ecológica. Narraciones y trayectorias de la educación ambiental en Brasil*. Universidad Iberoamericana Puebla, Universidad Veracruzana. México.
- Casillas-Muñoz, M. de L.; Santini Villar, L. (2009). *Universidad Intercultural. Modelo Educativo*. Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe. México.
- Consortio Intercultural (2007). *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*. Consortio Intercultural.
- Escobar, A. (1993). “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”. En *North*. Recuperado en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/escobar.rtf>.
- Gastrón, L. (2003). “Una mirada de género en las representaciones sociales de la vejez”. En *La Aljaba*2. En: <http://www.biblioteca.unlpam.edu.ar/pubpdf/aljaba/no8a09gastron.pdf>.



- Giardinelli, M. (1992). "En el principio fue la fábula". En *Así se escribe un cuento*. BEAS Ediciones. Buenos Aires. Argentina,
- González-Gaudiano, E. (2007). "Atisbando la construcción conceptual de la educación ambiental". En González-Gaudiano, E. (Ed.). *Educación ambiental: trayectorias, rasgos y escenarios*. Plaza y Valdés, Instituto de Investigaciones Sociales, UANL. México.
- Horita-Pérez, L. H. (2011). "Estudio de las representaciones sociales de la educación ambiental en estudiantes de la Universidad Intercultural de Chiapas". En L. Cano Muñoz, M. Junyent Pubill, J. Benañas del Álamo & P. Á. Meira Cartea (Eds.). *Nuevas investigaciones iberoamericanas en Educación Ambiental*. Organismo Autónomo de Parques Nacionales, Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente. España.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Sur. Buenos Aires. Argentina.
- Ibáñez, T. (1994). *Psicología social construccionista*. Universidad de Guadalajara. México.
- Knapp, E.; Suárez, M. del C.; Mesa, M. (2003). "Aspectos teóricos y epistemológicos de la categoría Representación Social". En *Revista Cubana de Psicología*, 20(1).
- Meira, P. Á. (2013). "Problemas ambientales globales y educación ambiental: una aproximación desde las representaciones sociales del cambio climático". En *Revista Integra Educativa*. 6(3).
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Editorial Huemul. Buenos Aires. Argentina.
- Prats, L. (1998). "El Concepto de Patrimonio Cultural". En *Política y Sociedad*. (27). En: http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/36826312/prats_el_concepto_de_patrimonio_cultural.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAJ56TQJRTWSMTNPEA&Expires=1470942080&Signature=+wTr2L3F+A2iL7H6pc56/lZM/U=&response-content-disposition=inline;filename=.
- Rizo, M.; Romeu, V. (2006). "Cultura y comunicación, Aproximaciones conceptuales". En *e-Compós*, (6).
- Schmelkes, S. (2007). "Universidades innovadoras, nueva demanda". En *Coloquio Estudiantes de Nuevo Ingreso en la Universidad del Siglo XXI*. Fundación EQUITAS. México. Recuperado en: <http://isees.fundacionequitas.org>.
- Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas. (2004). "Decreto de creación".



En *Periódico Oficial*.

Terrón, E.; González-Gaudio, E. (2009). “Representación y medio ambiente en la educación básica en México”. En *Trayectorias*, 11(28).

Zemelman, H.; Quintar, E. B. (2007). *Conversaciones acerca de interculturalidad y conocimiento*. En: http://books.google.com.co/books?id=ZJ6_YgEACAAJ.

Patrimonio biocultural, desarrollo y buen vivir

Isabelle Sophia Pincemin Deliberos

Introducción

Durante una sesión académica que se tenía para determinar las materias que se trabajarían en el posgrado en Desarrollo local me quedé muy sorprendida cuando, sobre mi propuesta de lo que es patrimonio biocultural y desarrollo humano, uno de mis colegas dictaminó: “la cultura no sirve para nada”. Intenté decir que el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y todos los actuales programas de desarrollo que conocía tenían como base la cultura, pero en vano. El dictamen había caído y mis esfuerzos antropológicos y humanistas se vieron impedidos por una barrera de desinterés: nada de lo que podía



argumentar sobre la cultura en general, expresada a través del patrimonio material e inmaterial o, como se llama más expresamente hoy, “biocultural”, encontró eco. Meses más tarde redescubrí el texto de Lawrence Harrison y Samuel Huntington titulado *La cultura es lo que importa* y me sentí, de alguna manera “revalorizada”.

Adentrándome más en las discusiones sobre cultura y desarrollo me di cuenta que éstas giraban alrededor de dos posiciones en un jaloneo de fuerzas y visiones del mundo con el que unos quieren imponerse a otros. Si bien las declaraciones oficiales de los organismos internacionales, tales como el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO por sus siglas en inglés), del Banco Mundial o del Banco Interamericano de Desarrollo, demuestran una preocupación por empatar estos puntos de vista, la visión que sobre el desarrollo tienen la mayoría de los especialistas es contundente y esencialmente occidental y economicista. Es también una visión globalizante y globalizadora pues considera que los indicadores que maneja son válidos universalmente siguiendo la lógica de que lo que funciona bien en un lado va a funcionar igual de bien en otro.

Un poco de historia (a lo occidental)

La idea del desarrollo viene del siglo XIX con la expansión del imperio británico el cual impuso a los mundos encontrados su visión cultural occidental victoriana: una sociedad clasista cuyo máximo representante era el idioma inglés y sus valores, su modo de vida y de pensar, los demás debían de esforzarse para llegar a este ideal. Es obvio, si seguimos esta misma lógica, que algunos seres nunca podrían llegar a ello y, por lo tanto, estaban destinados a ser subordinados, eran considerados, de cierto modo, como niños a los cuales había que ayudar. El corolario de ello era que, al igual que los infantes, si su conducta parecía inapropiada para el *estatus quo* había que castigarlos para “enderezarlos”. La razón y el puritanismo victoriano eran el tamiz a través del cual se miraba a los otros. Sin embargo esta expansión permitió divulgar los conocimientos científicos que habían realizado.

Las máquinas de vapor llenaron al mundo forzándolo a un nuevo tipo de producción y de visión empresarial. El mundo, guiado por occidente, iba



hacia un futuro glorioso y prometedor, pisoteando muchas veces sin pararse a pensarlo a miles de seres que iban a morir o a vivir una existencia miserable en las minas de carbón o en los fumaderos de opio. Dos revoluciones (la rusa y la mexicana) y dos guerras mundiales se encargaron de quitar el brillo a este optimismo desbordante. Las naciones occidentales se unieron entonces para tratar de erradicar los problemas relacionados con la seguridad. Escribe Alejandra Radl lo siguiente:

En este marco, instituciones creadas en esta etapa como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (1944), la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO, 1945), la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, 1945), la Organización Mundial de la Salud (OMS, 1946) y la ya existente Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1919), se abocaron, primariamente, a colaborar con la tarea de reconstrucción de Europa y Japón, que se encontraban devastados por la guerra”. (Radl, 2000: 3)

El 20 de enero de 1949, el presidente de Estados Unidos Truman, durante su investidura pronunció el “Discurso sobre el estado de la Unión” en el cual introducía otra visión del mundo a través de un nuevo concepto, el “subdesarrollo”, pasándose así de una división entre países colonizadores y colonizados a una entre países desarrollados y subdesarrollados implicando que el desarrollo (entendido como crecimiento económico) se volvía la única política capaz de asegurar la prosperidad de la humanidad. El subdesarrollo (o la ausencia de desarrollo) se caracterizó entonces por sus síntomas: la pobreza, el hambre o la subalimentación, el analfabetismo, la tasa de mortalidad infantil, y se medía por un índice llamado Producto Nacional Bruto *per capita*. En los años 50 y 60, el desarrollo, según Herrera (En Radl, 2000: 4), “se limitaba a las realidades económicas y se aplicaba casi exclusivamente a la elucidación de los problemas de los países tecnológica y económicamente atrasados, esto es, los países que según esta perspectiva se han venido llamando desde entonces subdesarrollados”. De ahí surgieron innumerables propuestas para políticas de desarrollo, la Revolución Verde, por ejemplo, promocionó en muchos lugares la implantación de nuevos tipos de cosechas que permitirían hacer desaparecer el hambre en el mundo. Se empezaron a proponer también planes y programas para ayudar a los



países del Tercer Mundo que estaban muy lejos de tener las “comodidades” de los países desarrollados, liderados por Estados Unidos. En ese entonces la “antorcha de la civilización” ya había pasado a los herederos de los pioneros que se separaron de Inglaterra, a tal grado seguros de detener la verdad que llamaron a su país Estados Unidos de América como si fuera de ellos el continente.

En épocas anteriores el ser civilizado hacía frente a los bárbaros -idea nacida de la democracia griega y que implicaba ser hombre libre, ciudadano de las *polis* griegas dejando de lado a los “extranjeros”, es decir a los bárbaros, las mujeres y los esclavos- es decir defendía cierto ideal cultural (entendido aquí como un conjunto específico de conocimientos y valores) en el que se planteaba la concepción del hombre blanco, europeo y católico como amo y señor de la naturaleza por mandato de dios, por ende pudiendo explotarla a su antojo para cubrir sus necesidades, como lo afirman Pérez Verdi y Sulvarán (2012):

Se supone una relación ontológica de control, dominio y explotación del hombre sobre la naturaleza y se instaura una concepción utilitaria, racionalista e instrumental.

Ello presupone como modelo a seguir una idea dicotómica de la sociedad que resumimos en el cuadro siguiente:

Cuadro 1. Dicotomías occidentales

HOMBRE	MUJER
Razón	Sentimientos
Europeo, blanco	No europeo
Católico	No católico
Dios único y universal	Dioses paganos
Heterosexualidad	Homosexualidad
Cultura	Naturaleza
Moderno, civilizado	Atrasado, bárbaro

Fuente: Elaboración propia.



Con el paso de los años esta visión de civilizado se va a confundir con un cierto modo de vivir, el *American way of life* el cual persigue principalmente la prosperidad material, y que, siendo el modelo de los más “civilizados” y “desarrollados”, es el que se debe seguir... Así, el modo de vida estadounidense se volvió la meta para los seres humanos dejando de lado sus modos de vida tradicionales. Arturo Escobar en su libro *Encountering Development* (1995) cita un interesante documento del Departamento de Asuntos Sociales y Económicos de las Naciones Unidas fechado en 1951:

Se entiende que un rápido crecimiento económico es imposible sin ajustes dolorosos. Antiguas filosofías tendrán que ser olvidadas; viejas instituciones sociales tendrán que desintegrarse; lazos de castas, credos y razas tendrán que evaporarse; y un gran número de personas que no podrán ir a la par que el progreso verán frustradas sus expectativas de una vida confortable. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio total del progreso económico.

Sigue una lógica de progresión matemática de menos hacia más con resultados verificables y presupone el carácter universal de estas prácticas así como la premisa de que existe una diferencia entre una sociedad que tiene la verdad y las otras que no.

Con este breve resumen nos damos cuenta también de un cierto “evolucionismo” subyacente en donde ya todas las naciones quieren avanzar en una progresión lineal ascendente y seguir el modelo de las ya desarrolladas, representadas sobre todo por las naciones europeas y Estados Unidos. Entonces los países y personas que no tienen este nivel de vida se encuentran en un escalón más abajo y es necesario apoyarlas para que lleguen al nivel deseado. Se hicieron entonces, por parte de los países ricos, “desarrollados” o del primer mundo, propuestas para apoyar a los países más desfavorecidos: económicas, industriales y biológicas, no todas (por lo menos así lo esperamos) con malas intenciones, al contrario.

Llegamos así a un momento en el cual los países del mundo aspiran a alcanzar los niveles de vida occidentales, con un 20% de la población del planeta consumiendo el 85% de los recursos naturales, esto evidentemente es insostenible y claramente imposible. Según los actuales cálculos de la huella ecológica se necesitaría, por ejemplo, dos y medio tierras para alimentar a los españoles, tres para los franceses y seis para los estadounidenses...



Sachs argumenta lo siguiente:

Desde el comienzo la agenda secreta del desarrollo no era otra cosa que la occidentalización del mundo. El resultado ha sido una tremenda pérdida de diversidad. La simplificación planetaria de la arquitectura, del vestido y de los objetos de la vida diaria saltan a la vista; el eclipsamiento paralelo de lenguajes, costumbres y gestos diversificados es ya menos visible, y la homogeneización de deseos y sueños ocurre profundamente en el subconsciente de las sociedades. (Sachs, 1992: 2)

De igual manera Escobar (*et al.*, 1996) insiste sobre esta globalización unicista que rechaza las diferencias:

Todo aquello que les es particular, específico, propio, diferente, tiene que ser negado, rechazado, reemplazado por ser un impedimento a la modernización, sea esto religión, cosmología, concepción y utilización del tiempo y el espacio, ética del trabajo o relaciones entre individuo y comunidad.

Germán Rey (2002: 2) por su parte nos remite a esta visión del desarrollo ligada a “una idea de historia unitaria, a un ideal indeclinable en el progreso y a un modelo de hombre y de mujer eurocéntrico” oponiendo una mirada más moderna en la cual “se tienen en cuenta también las rupturas, las discontinuidades. El desarrollo puede ser pensado a través de tensiones y no simplemente de progresiones” (*id.*).

Objetividad y universalidad de la cultura occidental fueron los modelos científicos para los demás como bien lo señala Lander (2000: 11):

Afirmando el carácter universal de los saberes científicos eurocéntricos se ha abordado el estudio de todas las demás culturas y pueblos a partir de la experiencia moderna occidental, contribuyendo de esta manera a ocultar, negar, subordinar o extirpar toda experiencia o expresión cultural que no ha correspondido con este deber ser que fundamenta a las ciencias sociales. Las sociedades occidentales modernas constituyen la imagen de futuro para el resto del mundo, el modo de vida al cual éste llegaría naturalmente si no fuese por los obstáculos representados por su composición racial inadecuada, su cultura arcaica o tradicional, sus prejuicios mágico religiosos,



o más recientemente, por el populismo y unos Estados excesivamente intervencionistas, que no respetan la libertad espontánea del mercado.

La década siguiente, 1960-1970, declarada por la Organización de las Naciones Unidas “Primer decenio para el desarrollo”, mostró una ampliación de la noción de desarrollo a aspectos más sociales tales como la vivienda, el empleo, la salud o la educación. Radl explica al respecto que: “estos factores, ahora económico-sociales, se traducían en “[...] parámetros más o menos ‘objetivos’ pero ante todo ‘mensurables’, que permitían establecer la diferencia entre el mundo desarrollado y el mundo en desarrollo o Tercer Mundo” (Herrera Alamos [1990]), (Radl, 2000: 4). Es en esta época, por ejemplo, que se funda el Banco Interamericano de Desarrollo (1959) y se crea el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (1965).

Cultura y desarrollo

En las últimas décadas del siglo XX esta carrera empezó a tambalearse. Una de las razones iniciales fueron las diversas crisis ligadas al problema del petróleo incitando a varios investigadores, filósofos y pensadores a reflexionar sobre el carácter frágil y efímero de este bienestar, por ejemplo, los países productores de petróleo (o por lo menos sus dirigentes), en su mayoría provenientes del llamado “tercer mundo o países en vías de desarrollo”, tomaron conciencia del poder que tenían.

A la par se hizo evidente que dicha visión de desarrollo no era la solución, que podía haber otras maneras de ver y que había que pensar en otras vías. Con el advenimiento de la globalización y de su herramienta más poderosa, el internet, el mundo se vio de repente envuelto en una red intrincada de relaciones y “descubrió” que existían muchas “otras”, maneras de hacer, muchos modos de vivir y de pensar, y por lo tanto diferentes formas de desarrollar.

Esto obligó a los organismos internacionales, empezando por la UNESCO, a tomar en cuenta esta diversidad y a promover la conservación y la integración de la diversidad, primero biológica y después cultural, en los diversos programas a su cargo. Por otra parte se crearon las nociones de desarrollo humano y de desarrollo sustentable haciendo estallar la



visión monolítica y economicista de “desarrollo”. Se reintegró así el factor humano que se había dejado de lado pues se estaban transformando plantas, animales y máquinas para ayudar a los seres humanos pero no se había tomado en cuenta el factor humano en sí. La *Declaración de México sobre Políticas Culturales* (1982) en su artículo 14 pone así muy en claro que “el hombre es el principio y el fin del desarrollo”. En la introducción se puede leer lo siguiente:

El mundo ha sufrido hondas transformaciones en los últimos años. Los avances de la ciencia y de la técnica han modificado el lugar del hombre en el mundo y la naturaleza de sus relaciones sociales. La educación y la cultura, cuyo significado y alcance se han ampliado considerablemente, son esenciales para un verdadero desarrollo del individuo y la sociedad.

Se profundiza en este aspecto en el artículo 14 ya citado del mismo documento:

La cultura constituye una dimensión fundamental del proceso de desarrollo y contribuye a fortalecer la independencia, la soberanía y la identidad de las naciones. El crecimiento se ha concebido frecuentemente en términos cuantitativos, sin tomar en cuenta su necesaria dimensión cualitativa, es decir, la satisfacción de las aspiraciones espirituales y culturales del hombre. El desarrollo auténtico persigue el bienestar y la satisfacción constante de cada uno y de todos.

En la segunda mitad de los años 80, en particular con el informe *Nuestro Futuro Común* se establece la noción de desarrollo sostenible que integra tres dimensiones: el crecimiento económico, la inclusión social y el equilibrio ambiental. Denis Goulet escribió al respecto:

Un nuevo paradigma de desarrollo se está gestando y gana gradualmente legitimidad a pesar de la fortaleza residual, aunque aún dominante, de los modelos de crecimientos en las esferas políticas. Un signo de su ascendente legitimidad es que ahora se finge estar de acuerdo con sus valores aun de parte de aquellos que procuran las estrategias tradicionales de crecimiento. Estos valores alternativos incluyen la primacía de la satisfacción de las necesidades básicas y la eliminación de pobreza absoluta por encima del



simple crecimiento económico, así como la creación de empleo, la reducción de la dependencia y el respeto a los valores culturales. (Goulet, 1989: 259)

En 1995 la UNESCO publicó su informe *Nuestra diversidad cultural* en el cual se afirma que todas las formas de desarrollo, incluido el desarrollo humano están determinados por factores culturales (1995: 24).

En la primera década del siglo XXI la Agenda 21 para la cultura o la Convención de la UNESCO sobre la *Protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales* han puesto en el centro la cuestión del lugar de la cultura en una perspectiva de desarrollo sostenible. Así mismo en 2010 los gobiernos locales emitieron un texto llamado *La cultura: cuarto pilar del desarrollo durable*, en el punto 3 se puede leer lo siguiente:

Cette nouvelle approche prend en compte la relation entre la culture et le développement durable en deux points spécifiques: premièrement, le développement du secteur culturel en soi (par exemple: l'héritage culturel, la créativité, les industries de la culture, l'artisanat, le tourisme culturel) et, deuxièmement, la garantie que la culture occupe une place légitime dans toutes les politiques publiques, notamment les politiques liées à l'éducation, l'économie, la science, la communication, l'environnement, la cohésion sociale et la coopération internationale.¹

Se empieza entonces a hablar de desarrollo integral en el sentido de que los diferentes elementos no solamente deben de tomarse en cuenta sino que están intrincadamente ligados, como lo escribe Romero Cevallos en su informe titulado *¿Cultura y desarrollo? ¿Desarrollo y Cultura? Propuestas para un debate abierto*.

¹ “Este nuevo acercamiento toma en cuenta la relación entre la cultura y el desarrollo en dos puntos específicos: en primer lugar el desarrollo del sector cultural en sí (por ejemplo, el patrimonio cultural, la creatividad, las industrias culturales, la artesanía, el turismo cultural) y, en segundo lugar, la garantía que la cultura ocupe un lugar legítimo en todas las políticas públicas, en particular con las políticas relacionadas con la educación, la economía, la ciencia, la comunicación, el ambiente, la cohesión social y la cooperación internacional” (Traducción de la autora).



El concepto de desarrollo es integral: no sólo representa un alto ingreso económico por habitante, una democracia estable y un moderno sistema de valores, sino que constituye un triángulo cuyos lados son el desarrollo económico, el desarrollo político o democracia y el desarrollo cultural. Si alguno falla, los demás se debilitan. Si todos funcionan se apuntalan recíprocamente. (Romero Cevallos, 2005: 16)

Después de más de cinco décadas durante las cuales muchos proyectos de desarrollo fracasaron por “extrapolaciones sin cultura, por aplicaciones sin historia”, como escribe Rey (2002: 1), se buscaron nuevos factores que integrar y la cultura, en su concepto más amplio, tuvo un papel esencial.

Existen muchísimas definiciones de cultura, más de 2 000 como lo recalca Magaña (2003: 489) en los elementos para la discusión de su artículo “Cosas de la antropología... Debate en torno al concepto de cultura”:

¿Por qué la cultura? ¿Por qué hacer un nuevo análisis de la noción, si tiene casi 2 000 acepciones que se han producido y reproducido en la vida académica de la antropología? Porque la cultura existe en todas partes, aunque no sea la misma concepción en todas partes. Porque hemos vulgarizado en la cotidianidad a la noción sin detenernos a reflexionar sobre sus distintas construcciones sino sólo sus representaciones mecánicas. Porque vale la pena discutir al respecto.

Por su parte Oscar Azmitia (2004) escribe:

La cultura entonces abarca todo: nuestras ideas, sueños, pesadillas, cómo y qué comemos, cómo vemos el mundo, cómo nos ubicamos, lo que pensamos de nosotros mismos (aunque, la idea de que tenemos un sí mismo, una identidad también es determinada culturalmente), cómo hacemos el amor y con quién, cómo enterramos a nuestros muertos, nuestras contradicciones, nuestros valores y normas, nuestras dudas e inseguridades y las mentiras que llevamos con nosotros. La enumeración es infinita y es diferente para cada persona y cada cultura.

Aquí utilizaremos la que se da en el preámbulo de la *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural* (UNESCO, 2005) en donde la cultura es:



[...] el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan una sociedad o un grupo social y abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias.

Podemos entonces considerar que, en un sentido amplio, toda manifestación humana es un producto cultural, lo que nos remite a viejas (o no tan viejas) discusiones antropológicas sobre el tema. Siguiendo esta senda, Amartya Sen (2004: 39) establece que el desarrollo constituye una práctica cultural ya que, como proceso humano, está íntimamente ligado a un contexto socio histórico y cultural específico en el cual nace y crece, tanto en sus representaciones materiales como teóricas y espirituales, y no se puede disociar de él. Conviene recalcar aquí la noción de procesos ya que implica la existencia de cambios: tanto las culturas como las formas de desarrollo no son inmutables y únicas, se transforman (o si se prefiere una metáfora más biológica, nacen crecen y mueren) a través del tiempo y del espacio. Esto se contraponen radicalmente a la noción previa de cultura que se consideraba estática, fija, que impide los cambios, el “progreso”.

Los primeros años del siglo XXI han sido testigos de vertiginosos cambios en el mundo y en la humanidad, el aspecto de la vida cotidiana que más reajustes ha hecho es la cultura, o más bien las culturas, porque como lo dijimos, el cristal monolítico a través del cual se veían los otros se ha roto en mil pedazos creando nuevos prismas de colores cambiantes. Las culturas aparecen entonces bajo múltiples aspectos de la diversidad, la cual se reconoce oficialmente en 2001 en la *Declaración Universal* de la UNESCO sobre diversidad cultural en el artículo 3 titulado “La diversidad cultural, factor de desarrollo”:

La diversidad cultural amplía las posibilidades de elección que se brindan a todos; es una de las fuentes del desarrollo, entendido no solamente en términos de crecimiento económico, sino también como medio de acceso a una existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactoria.

En este texto es evidente que los términos desarrollo y crecimiento económico son conceptos relacionados pero distintos y que el desarrollo es mucho más amplio. Así mismo en el *Informe sobre el Desarrollo Humano*



de 2004 se reconocen las libertades culturales y la importancia de las democracias multiculturales.

Es interesante hacer notar que ninguno de los ocho Objetivos del Milenio (ODM) propuestos en 2000 por la UNESCO hace referencia explícita a la cultura, los temas que se manejan son: erradicación de la pobreza, educación universal, igualdad entre géneros, reducción de la mortalidad infantil, mejoramiento de la salud materna, combate al VIH/SIDA, sostenibilidad del medio ambiente y fomento a una asociación mundial. Sin embargo es claro ya que no será posible alcanzar estas metas sin tener como base a la cultura. En los diferentes informes sobre desarrollo humano y otros sobre diversidad cultural se reconoce que las personas, cualquiera que sea su raza, sexo o religión deben de poder vivir con el modo y estilo de vida que escojan. Por ejemplo en el *Informe sobre Desarrollo Humano* (2004: 13) leemos:

[...] la libertad cultural es una dimensión importante de la libertad humana, pues resulta decisiva para que la gente viva de acuerdo con sus preferencias y tenga la oportunidad de escoger entre las opciones a su disposición.

Estas posiciones constituyen la primera transición entre la visión occidental de desarrollo lineal, único y economicista y otros modos de ver el mundo. Se diferencian del patrón europeo civilizatorio “simultáneamente superior y normal” como lo remarca Lander (2000: 11).

Podemos esperar que sean los primeros pasos para un cambio de paradigma necesario y obligatorio en el mundo actual, como lo nota Enrique Leff (2004):

El modelo civilizatorio dominante degrada el ambiente, subvalora la diversidad cultural y desconoce al Otro (al indígena, al pobre, a la mujer, al negro, al Sur), mientras privilegia un modo de producción y un estilo de vida insustentable que se han vuelto hegemónico en el proceso de globalización.

El mismo autor añade que este modelo ha conducido a una crisis de civilización:

[...] de la cultura occidental; de la racionalidad de la modernidad; de la economía del mundo globalizado. No es una catástrofe ecológica ni un



simple desequilibrio de la economía. Es el desquiciamiento del mundo al que conduce la cosificación del ser y la sobre explotación de la naturaleza; es la pérdida del sentido de la existencia que genera el pensamiento racional en su negación de la otredad (Leff, 2004).

Buscar otras opciones

En los últimos años, en algunos ámbitos, se está entendiendo que la cultura no es universal ni unidimensional y que adquiere formas diversas según los valores, las creencias o los sentidos que les dan los diversos conjuntos de personas a través del tiempo y del espacio. En el *Informe Mundial sobre la Cultura* publicado por la UNESCO en 1999, Mohan Rao escribía lo siguiente:

En particular, la experiencia de bienestar puede ser intersubjetiva, más que individual: los actos de un individuo pueden estar guiados por la emulación o la empatía, y no sólo por móviles egoístas. En tal caso, convendría definir y medir el desarrollo humano en términos socio-relativos, a fin de tener en cuenta esta interdependencia: si varía en el tiempo y en el espacio, entonces el concepto de desarrollo humano no puede aplicarse uniformemente a todas las situaciones. (Mohan Rao, 1999, 28)

Años más tarde, en la *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural* de la UNESCO (2003) se reconoce que:

Las ideas sobre un buen estándar de vida, sobre las cuales la ‘aspiración’ resulta el apoyo central, raramente se manifiestan en forma abstracta. Siempre aparecen en las imágenes de belleza, armonía, sociabilidad, bienestar y justicia. La trama de esas imágenes puede ser universal pero las representaciones son locales y por ello culturalmente entendidas y vividas.

Es en este marco general se gestó la propuesta latinoamericana del buen vivir que está considerado como un “nuevo” paradigma, aunque tiene siglos de práctica, y que propone una vida en equilibrio, con relaciones armoniosas entre las personas, la comunidad, la sociedad y la tierra. Es decir lejos de las dicotomías del modelo occidental se sigue/regresa a una manera más



complementaria de considerar el ser humano y su entorno. Lander lo expresa de esta manera:

[...] todos los demás, sean chinos, amerindios, azande o barouya, no pueden realmente separar lo que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de lo que es cosa, lo que viene de la naturaleza, de lo que su cultura requiere (Lander, 2000: 11).

Se trata así de una propuesta personal, comunitaria, local y al mismo tiempo global. A lo largo de América Latina se conoce bajo varios nombres que van todos en el mismo sentido: en quechua *Sumak kawsay* que significa “la plenitud de vida en comunidad junto con otras personas y la naturaleza”; en aymara tenemos *Suma qumaña* “buen convivir” y en guaraní *Ñandereko* “modo de vida armonioso”. En cuanto al estado de Chiapas, en tseltal, tenemos fundamentalmente el *Lekil kuxlejal* “buena vida”.

A manera de primeras conclusiones y con el riesgo de caer en esta dicotomía, en el cuadro siguiente, se marcan las principales diferencias entre la visión desarrollista y cerrada occidental y las posibilidades abiertas de las otras maneras de considerar las relaciones seres humanos/ambiente:

Cuadro 2. Diferencias entre el desarrollo occidental y el buen vivir

DESARROLLO OCCIDENTAL	BUEN VIVIR
Individualismo	Comunidad
Lineal	No lineal, cíclico
Hombre superior a naturaleza	Hombre entrelazado
Depredación	Dioses paganos
Material	Espiritual y material
Vivir mejor	Convivir bien
Ahora	Pasado, presente y futuro

Fuente: Elaboración propia.



No es la primera vez (ni desgraciadamente la última) que dichas diferencias se muestran a la luz académica. Sin embargo no hemos ido más allá de constataciones. Se sigue hablando de convivencia, de armonía, de paz, de aceptación de los otros y a la par hay cada vez más polémicas, enfrentamientos, guerras, carreras para sobresalir...

¿Qué podemos hacer en el ámbito académico para que una chispa mínima de entendimiento permita encender la fogata de la convivencia y del buen vivir?

Referencias bibliográficas

- Acosta, A. (2013). “El buen vivir, una alternativa al desarrollo”. En *La Jornada del Campo*. 19 de octubre. n° 73. México. En: <http://www.jornada.unam.mx/2013/10/19/cam-vivir.html>
- Aledo Tur, A. (2003). *Reflexiones para una antropología del posdesarrollo*. Universidad de Alicante. Departamento de Sociología.
- Azmitia, O. (2004). “Cultura y desarrollo”. En *Futuros, Revista trimestral Latinoamericana y Caribeña de Desarrollo Sostenible*. Núm. 7. Vol.2. En: http://www.revistafuturos.info/futuros_7/cultura_1.htm.
- Boff, L. (2008). “Vivir mejor o el buen vivir?”. En revista electrónica *Koinonía*.
- Carpio Benalcázar, P. (s.f.). “El buen vivir, más allá del desarrollo: la nueva perspectiva constitucional. América en movimiento”. En: <http://www.alainet.org>.
- Ciudades y Gobiernos Locales Unidos (CGLU) (2010). *La culture: quatrieme pilier du développement durable*. 3 Congreso sobre Desarrollo Sostenible. Ciudad de México. En: http://www.reseauculture21.fr/wp-content/uploads/2010/11/zz_Culture4pilierDD_fra.pdf.
- Denizeau, G. (2003). *Patrimonio mundial de la UNESCO. Una herencia para todos*. Larousse. Francia.
- Escobar V., A. (1995). *Encountering development: the making and unmaking of the third world*. Princeton University Press. Princeton.
- Escobar V. A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En: E. Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100>



- 708034410/lander.pdf.
- Escobar V. A.; A. Pedrosa G. (1996). "El Pacífico Colombiano: ¿Entidad Desarrollable o Laboratorio Para el Posdesarrollo? En: *El límite de la civilización industrial: Perspectivas latinoamericanas en torno al postdesarrollo*.
- García Canclini, N. (2005). "Todos tienen cultura ¿Quiénes pueden desarrollarla?". Conferencia para el Seminario Cultura y Desarrollo. Banco Interamericano de Desarrollo. Washington. 24 febrero 2005. En: www.iedb.org/biz/ppt/0202405canclini.pdf.
- Giménez Montiel, G. (2003). *Teoría y análisis de la cultura*. CONACULTA. ICOCULT. México.
- Goulet, D. (1989). "Tareas y métodos en la ética del desarrollo". En *Filosofía*. Universidad de Costa Rica. XXVII (66). San José. Costa Rica. En: http://centrolindavista.org.mx/archivos_index/goulet/Goulet-tareasymetodos-eticades.pdf
- Goulet, D. (2008). "Desarrollo ¿para qué?". En *Futuros, Revista Trimestral Latinoamericana y Caribeña de Desarrollo Sustentable*. Núm. 21. Vol. VI.
- Kliksberg, B. (2000). *Capital social y cultura. Claves olvidadas del desarrollo. Documento de Divulgación 7*. Instituto para la Integración de América latina y el Caribe (INTAL). Banco Interamericano de Desarrollo. En: www.iadb.org/intal/aplicaciones/uploads/publicaciones/e_INTAL_DD_07_2000_kliksberg.pdf.
- Lander, E. (Comp.) (2000a). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>.
- Lander, E. (2000 b). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico". En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>.
- Leff Zimmerman, E. (2004). *Racionalidad ambiental. La apropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI. Mexico.
- Magaña Ochoa, J. (2003). "Cosas de la antropología... debate en torno al concepto de cultura". En *Anuario IX*. IEI. UNACH. Tuxtla Gutiérrez.
- Maybury-Lewis, D. (1987). "Carta editorial. Dear Reader". En *Cultural Survival Quarterly*. Vol. 11. Núm. 1.
- Pérez Verdi, R.; J. L. Sulvarán (2012). "Tramas y sentidos: Racionalidad y



- saberes ambientales, abriendo la complejidad”. En: Ávila Romero, A.; L. D. Vázquez (Coords.). *Patrimonio biocultural, saberes y derechos de los pueblos originarios*. UNICH. Tuxtla Gutiérrez.
- PNUD (2004). *Informe sobre Desarrollo Humano 2004*. Mundi-Prensa-Libros. Madrid
- Radl, A. (2000). *La dimensión cultural: base para el desarrollo de América Latina y el Caribe*. BID/INTAL. Buenos Aires. En: <http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=33036604>.
- Rao, Mohan J. (1999). “Cultura y desarrollo económico”. En: *Informe mundial sobre la cultura: cultura, creatividad y mercado*. UNESCO. Madrid.
- Rao, V.; M. Walton (Eds.) (2004). *Culture and Public Action*. Stanford University Press. Stanford.
- Rey, G. (2002). “Cultura y Desarrollo Humano: unas relaciones que se trasladan”. En *Pensariberoamerica*, Núm. 0. Revista en línea. OEI. En: <http://www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ricooa04.htm>.
- Rist, G. (1996). “Le développement: Histoire d’une croyance occidentale”. En *Presses Sciences Po*. Paris. France.
- Romero Cevallos, R. (2005). *¿Cultura y Desarrollo? ¿Desarrollo y Cultura? Propuesta para un debate abierto*. Cuadernos PNUD. Serie Desarrollo Humano. Núm. 9. UNDP, UNESCO. Perú.
- Sachs, W. (1992). *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. Londres. Zed Books.
- UNESCO (1982). *Declaración de México sobre las políticas culturales*. UNESCO. En: http://portal.unesco.org/culture/es/files/12762/11295424031mexicosp.pdf/mexico_sp.pdf
- UNESCO (1999). *Informe Mundial sobre la Cultura: cultura, creatividad y mercados*. UNESCO. Madrid.
- UNESCO (2001). *Informe mundial sobre la cultura 2000-2001: diversidad cultural, conflictos y pluralismo*. UNESCO. Madrid.
- UNESCO (2001). *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*. En: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URLDO=DOTOPIC&URL_SECTION=201.html.
- UNESCO (2003). *Convención para la salvaguardia del Patrimonio cultural Inmaterial*. En: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>.
- UNESCO (2004). *Informe sobre el Desarrollo Humano*.
- UNESCO (2009). *Cultura y desarrollo ¿Una respuesta a los desafíos del futuro?*



35° Reunión de la Conferencia General. Sciences Po. Paris.

Varese, S. (1988). “Patrimonio cultural, participación y etnicidad”. En *México Indígena*. Núm. 22. Año IV. SEP/INI. México.

Varios autores (2006). *Reconsidérer le Développement*. En: <http://boribana.over-blog.com>.

Vicario, F. (2007). “Sobre Cultura y Desarrollo”. En *Quórum*. Núm. 17. Universidad Alcalá de Henares. En: www.oei.es/cultura/SobreCulturayDesarrolloFVicario.pdf.

Cinco carnavales zoques: una impresión fotográfica

Gillian E. Newell

Introducción

Los tres conceptos: 'patrimonio, territorio y buen vivir', al igual que sus interrelaciones evidentes, son de alta relevancia en México. A diario parece que la violencia, la contaminación de diferentes índoles y las presiones del tiempo globalizado nos rebasan o nos quieren someter. Este ensayo fotográfico es una combinación de textos y fotos sobre los carnavales zoques de Copainalá, San Fernando, Ocozocoautla de Espinosa, Coyatoc (Tuxtla Gutiérrez) y Copoya, y a la vez, presentan un análisis visual de cómo los suñipó (zoque) o habitantes zoques de estos cinco pueblos, escogen enfrentar la modernidad y celebran hábilmente sus tradiciones buscando el balance del 'buen vivir'.



Las fotos¹ y sus descripciones son resultado de una primera temporada en campo y forman parte del Proyecto “Carnaval zoque: la naturaleza presente en la tradición y modernidad en Chiapas” llevado a cabo por la Facultad de Humanidades de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH) y el Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología (CONACyT). Es importante aclarar que la información presentada aquí fue recopilada con los métodos etnográficos típicos: entrevistas y observación participativa. Por razones de espacio no se citan todas las fuentes de campo y gabinete ya que no se logra el comparativo y la presentación visual y descriptiva de los carnavales propios de una exposición fotográfica.² El proyecto explora, a fondo, cómo la naturaleza figura en los carnavales zoques en Chiapas y cómo se relacionan la modernidad y la tradición, ya que México se encuentra día a día más alejado de la agricultura y de sus floras y faunas autóctonas lamentablemente.

El objetivo de la exposición “Cinco carnavales zoques” fue aportar un medio en donde se difunda la presencia de ciertas costumbres suñipó o zoques y se explore visualmente la búsqueda del buen vivir en sus comunidades por parte de ellos. Este ensayo también aspira a crear un espacio de debate alrededor de las preguntas que se enuncian a continuación: ¿Cómo se constituyen las tradiciones hoy en día? ¿En qué consisten algunas de las tradiciones zoques del estado de Chiapas en la actualidad? ¿Cómo se mantienen en pie las tradiciones originarias de diferentes pueblos zoques en un mundo cambiante? ¿Cuáles son buenas maneras de dar difusión a tales tradiciones con los debidos permisos comunitarios?

Los conceptos patrimonio, territorio y buen vivir para el hoy y mañana forman parte de los debates sobre modernidad y tradición y afectan o involucran a cada persona de manera individual y colectiva. Se sabe que el patrimonio es resultado de la parte formativa y reflexiva de un territorio y de un buen vivir (o la búsqueda de un buen vivir), al igual que el territorio

1 Todas las fotos de este ensayo son originales y pertenecen al Proyecto Carnaval Zoque que forman parte de un acervo etnográfico-cultural que pronto estará disponible en la Colección “Carnaval Zoque” de la Biblioteca UNICACH. Para más información contactar a la autora y directora del proyecto.

2 Para mayor información se pide contactar a la autora del artículo y directora del Proyecto Carnaval Zoque.



es parte evidente y fundamental tanto del buen vivir como del patrimonio. En tercer plano, el buen vivir corresponde, responde, resulta e, idealmente interactúa con los términos patrimonio y territorio, aunque es correcto decir que a veces el buen vivir se queda sólo a nivel de utopía. Una descripción visual y el análisis de cinco carnavales zoques aporta a la comprensión de cómo cada persona y las comunidades, de manera colectiva, se esfuerzan para hacer una contribución valiosa a los deseos del buen vivir que la humanidad, en general, alberga en su corazón. Se añade como comentario final que la exposición fotográfica o museográfica se debe de contemplar como una modalidad para la presentación de información cultural y da elementos interesantes para la generación de un debate productivo ya que no solo ofrece la información, también proporciona un ambiente agradable para la reflexión y el aprendizaje. Es más lúdica y creativa... ¡veamos los carnavales!

**Figura 1. Mapa del estado ubicando a los municipios del proyecto.
Cinco carnavales zoques**



Fuente: Acervo PCZ.



Cada año y en los días anteriores al miércoles de ceniza, el estado de Chiapas se llena de carnavales celebrados en diferentes pueblos zoques, mayas y mestizos. Los carnavales zoques se destacan por el uso de su flora y fauna, su picardía, sus colores y la presencia de la comunidad y la tradición.

Copainalá, San Fernando, Ocozocoautla de Espinosa, Coyatoc y Copoya son pueblos de la Depresión Central Chiapaneca, que año tras año, como parte de un ritual agrícola anual que continúa, celebran el carnaval. Es de sumo interés observar las particularidades de cada carnaval y considerar los puntos en común que dan pauta a la identidad y el ser zoque.

Registradas en el año 2015, las fotos fueron tomadas por la autora de este artículo y sus alumnos inscritos en tres licenciaturas de la Facultad de Humanidades de la UNICACH (Arqueología, Historia y Lenguas con enfoque turístico), y representan el carnaval de 2015, esta aclaración es importante ya que cada año se celebra en fechas diferentes y con variaciones importantes, por ejemplo: las diferencias en quienes ocupan y ejecutan los cargos así como de quienes gozan de salud y disposición de tiempo para resistir los dos, seis o siete días de mequé zoque. El registro se concentró en asentar las bases para comprender: a) cuáles y cómo son los carnavales zoques de los cuatro pueblos estipulados en el proyecto (Copainalá, San Fernando, Coita y Tuxtla Gutiérrez), b) cuáles son y en qué consisten las similitudes y diferencias entre estos cinco carnavales zoques, c) cuáles serán las mejores maneras de ‘estudiarlos’ respetándolos y considerando sus intereses, y d) cómo han o están realizando los habitantes de estos pueblos, gente zoque, estrategias de sobrevivencia y perseverancia en un mundo “líquido (Bauman, 1999) y glocal” (la localidad presente en un mundo globalizado) (Robertson, 2003).

En cada pueblo el carnaval transcurre mediante una secuencia particular y única, se presenta en la siguiente tabla comparativa. También se vinculan de cierta manera con fiestas cercanas para lo cual se han incluido brevemente las que tienen relevancia para los carnavales. Es interesante notar que mientras la fiesta sirve, según las palabras de muchos, como aviso de que viene la semana santa, se observa que realmente la celebración de semana santa no tiene relación pues es un evento que se hace fuera de la iglesia y en conexión con la tierra, la cosmogonía originaria y el buen vivir; la semana santa responde al marco católico de la iglesia. A continuación se presenta la calendarización por pueblo y carnaval.



Tabla 1. Calendario comparativo de los carnavales zoques de cinco pueblos

DÍAS	COITA	TUXTLA	COPOYA	SAN FERNANDO	COPAINALÁ
30 enero 2015		Bajada de las Vírgenes de Copoya: Candelaria, Rosario y Olachea.			
2 febrero 2015				Candelaria: yomoetzé (baile de mujeres).	
12 febrero 2015				Ceremonia de sacar los trastes.	
13 febrero 2015	Coronación de la reina del carnaval			Elaboración de joyo naqués (ramilletes)	
14 febrero 2015	Tarde-noche: último ensayo y marca del caballo, cohuña de Santo Domingo.	Salida de la ermita del Cerrito y peregrinación con baile por casas particulares con altares en el lado norte de la ciudad. Baile del penacho de guacamaya (<i>nanapoketzé</i>), la reinita y los <i>suyu</i> (viejitas).		Preparación del ixtle para el traje del tigre y shueres. Tarde-noche: procesión y último ensayo de los bailes (tigre-mono y gigante-flechero) en el parque central y misa.	Tradicional: preparación del <i>atsyuku</i> (altar) y el velo.
15 febrero 2015	Desfile general de los seis <i>cohuina</i> y todos los <i>chores</i> en el parque central.	Salida de la ermita del Cerrito y peregrinación con baile por casas particulares con altares en el lado sur de la ciudad. Baile del penacho de guacamaya (<i>nanapoketzé</i>), la reinita y los <i>suyu</i> (viejitas).	Peregrinación con baile por casas particulares del pueblo con altares. Baile del penacho de guacamaya, reinita y los <i>suyu</i> (viejitas).	Bailes del tigre-mono y del gigante-flechero en la <i>cohuina</i> y peregrinación con baile a otras casas emblemáticas de la comunidad..	Tradicional: baile del <i>weya-weya</i> por el pueblo y las cinco iglesias principales.



DÍAS	COITA	TUXTLA	COPOYA	SAN FERNANDO	COPAINALÁ
16 febrero 2015	Visitas entre las seis cohuinas.			Bailes del tigre-mono y del gigante-flechero en la cohuina y peregrinación con baile a otras casas emblemáticas de la comunidad.	
17 febrero 2015	Bailes de plaza en Coita: tigre-mono, Mahomas (Cochi y Goliath) con caballito y David.			Bailes del tigre-mono y del gigante-flechero en la cohuina y peregrinación con baile a otras casas emblemáticas de la comunidad.	
18 febrero 2015	Mañana: baño de Zapoyol (fin del carnaval) en cada cohuina.			Ceremonias de cierre: preparación de bultos con objetos del carnaval para su guardado hasta el próximo año. Noche: fiesta general de fin del carnaval.	
19 febrero 2015	Baile de la cabeza de cochi (solo por invitación).				
Semana Santa	Actividades relaciones a la iglesia.	Actividades relaciones a la iglesia.	Actividades relaciones a la iglesia.	Actividades relaciones a la iglesia.	Actividades relaciones a la iglesia.

En los siguientes apartados se presentan de manera breve los pueblos, sus carnavales y las secuencias marcadas por sus actividades y formas. Se notan desde luego la presencia del territorio, patrimonio y el buen vivir en ellos.

El baile del weya-weya de Copainalá

Copainalá es un pueblo mágicamente escondido entre las montañas de la Sierra Pantepec. Económicamente es considerado parte de la región Mezcalapa en donde aporta con cosechas de pimiento y otros productos agrícolas. Aproximadamente a 67 km de la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez, Pokoyömö



(el pueblo zoque de Copainalá) cuenta con cerca de 6 550 habitantes de los cuales parte participa de manera activa todavía en las tradiciones originarias, aunque es importante decir también que muchos acuden desde las riberas aledañas al pueblo a los días de fiesta haciendo que el carnaval se convierta en una reunión y encuentro cultural y social más amplio.

El carnaval tradicional es de dos días

Día 1: el sábado antes del miércoles de ceniza es para hacer los preparativos del carnaval, principalmente son cuatro: 1) la preparación del *atsyuku* o altar/somé, 2) la preparación de los platillos de comida (tamales, *tsata* y pan con miel) por las mujeres de la comunidad, 3) la preparación de la bebida (*cupsi*, un aguardiente a base de miel) por los hombres de la comunidad, y 4) el velo del altar y los trajes para el baile con música zoque (tambor y pito).



Fotografía 1. *Atsyuku* o somé copainalteco.
Acervo PCZ.



Fotografía 2.
Preparación de tamales de chichón.
Acervo PCZ.



Fotografía 3.
Preparación de cupsi.
Acervo PCZ.



Fotografía 4. Velo del altar y trajes
con música tradicional zoque.
Acervo PCZ.

Día 2: Una representación mitológica en forma de una danza es llevada a cabo en las plazas de las cinco iglesias por el *weya-weya* (es quien grita, guardián del cerro de Copainalá), es domingo y es la actividad principal del carnaval de Copainalá. Es notable que sólo se manifiesta durante este periodo. La figura del *weya-weya* anuncia el mensaje de Dios Padre sobre la persecución y crucifixión de Jesús, mientras que la danza del *weya-weya* representa el baile de cortejo entre sus hijas y dos novios pretendientes ya que vive en las montañas y baja al pueblo sólo una vez al año para hablar con su esposa e indagar cómo está su familia. Llegando al pueblo su esposa (representado por un hombre) le informa que sus hijas están grandes y ya se quieren casar.



Fotografía 5.
El *weya-weya*.
Acervo PCZ.



Fotografía 6. *Weya-weya*
consultando con su esposa.
Acervo PCZ.



Fotografía 7. Weya-weya probando la fuerza de uno de los novios.
Acervo PCZ.

Presentándose los novios el *weya-weya* prueba la fuerza y rectitud de ellos de diferentes maneras: 1) pulsando 2) discutiendo verbalmente, 3) revisando el trabajo y obsequiando. La danza tiene una duración aproximada de media hora, consta de tres sones y recorre las cinco iglesias de Copainalá al igual que las casas de quienes han hecho esta petición con anticipación.

Se baila en la plaza del Templo San Miguel Arcángel, en la del Templo de la Inmaculada Concepción, en la de la Iglesia de San Juan Evangelista, en la de la Iglesia de La Santa Trinidad y en la plaza del Templo de Nuestra Señora Santa Ana. Es notable observar que en ningún momento se entra a estos recintos. En las casas que se pasan durante el camino sirven el tradicional pan con miel y *cupsí*. El *tsata* (caldo tradicional hecho de frijol con plátano macho y trozos de chicharon) es el desayuno del día domingo para el día del carnaval. Después del recorrido se comen los tamales preparados el día anterior con más *cupsí*. Una vez probada y aprobada la fuerza de los novios toda la familia baila en conjunto y el *weya-weya* emprende la caminata al siguiente lugar anunciando el cambio con el sonido de su matraca. La creencia es que al final del día regresa a su hogar, a las montañas, en donde cuida los animales y da inicio la vigilia.



Fotografía 8. Mono en baile.
Acervo PCZ.



¡Viva la tradición! En San Fernando

A 20 km de Tuxtla Gutiérrez se ubica San Fernando. Es un pueblo que parece estar suspendido entre montañas sumamente empinadas. Creciendo rápido en tamaño y extensión, la localidad actualmente cuenta con aproximadamente 30 060 habitantes de los cuales la mayoría trabaja en Tuxtla Gutiérrez. El pueblo es conocido por el *yomoetzé* (baile de mujeres) que se hace en Candelaria y en San Fernando o *Shahuipak* (Barranca del mono) o pueblo de chayoteros. Durante el carnaval figuran dos bailes importantes: 1) tigre (con sus *shures* o ayudantes en forma de perro) con mono y 2) gigantes con flechero.



Fotografía 9. Tigre con máscara e ixtle pintado, Dos *shures* al fondo con sombreros de ixtle. Acervo PCZ.



Fotografía 10. Altar al Santo Jesús de la Buena Esperanza con *joyo naqués* (ramilletes). Acervo PCZ.



Fotografía 11. Nanas pozoleras en la cohuina. Acervo PCZ.



En sí el carnaval condecora sobre todo la imagen de Jesús de la Buena Esperanza, santo patrón de San Fernando, a quien los habitantes rinden culto durante el año. Los rituales y bailes del carnaval, o el *mequé zoque*, se organizan alrededor de este santo y su altar, lo mismo ocurre con las actividades en la cocina y el área del pozol. Adicionalmente se alaban dos de los máximos esplendores de la vida animal selvática mesoamericana: el tigre (jaguar) y el mono. Se observa así una tradición combinada que se ubica, según la persona entrevistada, entre las costumbres zoques antiguas y los pensamientos occidentales (parte modernos y parte de la conquista española) así como de una memoria social de resistencia por la experiencia de la colonización. Los últimos aspectos del baile son de los gigantes y el flechero, es una danza que entra en la categoría de moros y cristianos y que demuestra una lucha eterna entre el bien y el mal, la seriedad y el juego, el mundo local y global.



Fotografía 12. Música con pito y tambores.
Acervo PCZ.



Fotografía 13. Gigantes descansando sobre petates.
Acervo PCZ.



Fotografía 14.
Flechero.
Acervo PCZ.



Fotografía 15. Joven pintado con pintura Comex. Acervo PCZ.



Es interesante observar que el carnaval inicia con tres días de preparación en los que: 1) se sacan y lavan los trastes que fueron guardados ceremonialmente el año pasado al terminar el carnaval (jueves), 2) se costuran ramilletes para el altar (viernes) y 3) se pinta y descarmena el ixtle (sábado) de los trajes de los danzantes. El carnaval inicia con una misa la noche del sábado y con bailes el domingo desde el primer cohete (6 de la mañana aproximadamente) y se extiende hasta el martes. Los bailes se realizan cada día del carnaval y desde la única *cohuina*³ (“casa del jefe” en zoque) que existe en San Fernando. La “plebe” (gente del pueblo, sobre todo jóvenes) está presente en la celebración de manera espectacular ya que ellos arrojan pintura a todos los que andan afuera en la calle en esos días, dejando casas, iglesias y personas cubiertas de pintura. La auténtica música zoque con sus tambores y pito son también muy importantes, al igual que los priostes, las nanas pozoleras, las comideras, los servidores y cada persona que ocupa un cargo y ayuda en hacer del carnaval una fiesta de todo el pueblo.



Fotografía 16. La *cohuina* ‘manchada’ por la pintura tirada al final del carnaval, por la noche.
Acervo PCZ.

³ La escritura zoque para la palabra castellanizada *cohuina* es *cowiná*. Sin embargo, como la mayoría de las personas entrevistadas en San Fernando y también en Coita están más familiarizadas con la palabra *cohuina* se decidió respetar la norma local vernácula.



El miércoles se guardan todos los trajes, artefactos, trastes, pailles, mesas y sillas en bultos con petates después de una limpieza profunda. El jueves se cierra el carnaval con la tradicional lavada de los trastes y la ceremonia de guardar los bienes de la fiesta, que son de todo el pueblo, con una ceremonia especial sellando el cuarto que quedara así hasta el próximo año. El santo Jesús de la Buena Esperanza se queda en la *cohuina* esperando su fiesta y cuidando al pueblo, hasta después de tres años que se termina el cargo del prioste presente y se mueve a otra casa/*cohuina*, haciendo así una rotación continua y eterna por el pueblo de San Fernando.

La “costumbre” en Coyatoc (Tuxtla Gutiérrez)

Tuxtla Gutiérrez es la capital moderna del estado de Chiapas con un aproximado de 500 000 habitantes. Siglos antes, en el área donde hoy se ubica, se asentaron grupos zoques quienes, según los análisis lingüísticos, se referían a estos asentamientos como *coyatoc* o lugar de conejos. La ciudad de Coyatoc hoy se caracteriza por querer transformarse para llegar a ser una metrópolis por lo que es difícil, adentro de ese contexto, hallar los rastros de zoquedad. Los zoques de Tuxtla hablan de una fuerte discriminación y dicen además que “¡hasta los académicos nos excluyen en sus escritos sobre zoques!”

Se celebra dos veces al año en Tuxtla Gutiérrez y Copoya (el poblado al sur de Tuxtla ubicado en la meseta de Suchiapa) una peregrinación, ritual o trashumancia histórica que consta de dos partes y tiene relevancia para el carnaval, es la Bajada de las Vírgenes de Copoya en enero y octubre y la Subida de las Vírgenes de Copoya en marzo y octubre en donde la comunidad zoque baja o sube, dependiendo de las fechas, desde Copoya al centro de Tuxtla Gutiérrez, San José Terán, Plan de Ayala o donde sea que se ha designado la primera casa para recibirlas. En estas peregrinaciones figuran la Virgen de Candelaria, la Virgen de Olachea y la Virgen del Rosario, quienes hacen referencia a la historia y religión católica de México, del estado y de Tuxtla Gutiérrez. Las ‘Copoyitas’, envueltas en flores, hierbas medicinales y bordados son puestas con mucho cuidado y cariño en camarines (cajas de madera) las cuales son cargadas a pie desde Copoya (tierra arriba) a una localidad (casa y altar) en Tuxtla Gutiérrez (tierra abajo) dos veces al año.



En los periodos que están abajo son movidas diariamente de casa en casa y ‘visitan’ así toda la comunidad zoque de Tuxtla. Cualquier persona puede pedir el honor de tenerlas de visita, al hacer la petición se constituye un compromiso formal y social (a las vírgenes, a la mayordomía, a la comunidad zoque de Tuxtla y a cualquier persona que visita a las vírgenes en la casa) pues implica tener que atender una cantidad considerable de personas. La primera bajada del año, a finales de enero, anuncia el principio o la intensificación de un calendario ritual agrícola, por ende anuncia el carnaval que está asociado a la siembra.

El carnaval de Coyatoc es celebrado por la gente que lleva a cabo “el costumbre” de conservar, respetar y vivir según la tradición zoque. La danza principal es el *nanapoketzé* o baile de la pluma de la guacamaya el cual hace referencia al penacho que está hecho de plumas de esta ave y que porta la figura principal: el Padre sol. Se trata de una imagen de un hombre maduro junto con una niña (*alacandú*), que representa a la luna, y que bailan dando vueltas uno alrededor del otro girando sobre su propio eje, al igual que el sol y la luna. En torno a ellos danzan los *suyus* (hombres jóvenes vestidos de viejitas con falda ancha de cuadros, huipil zoque, bastón, rebozo en la cabeza, un pañuelo en la mano y una calabaza en el brazo) quienes representan a las guerreras que murieron en el parto, simbolizan el ciclo anual (*suyuetzé*).



Fotografía 17. Inicio de carnaval, caminando por las calles de Tuxtla.
Acervo PCZ.



Fotografía 18. Reinita del carnaval con tol y flor de sospó.
Acervo PCZ.



Se camina de casa en casa (sábado el lado norte y domingo el lado sur) haciendo siempre las rutas de la Ermita del Cerrito y la Iglesia de San Pascual Bailón. Están presentes también las mujeres mayores (yomo) quienes con falda roja, huipil blanco, pañuelos de seda sobre sus hombros y una reliquia de flores en la mano caminan (bailan) en fila alrededor de todo el conjunto (yomoetzé). Los suyus se dedican a hacer bromas, sacar risas o 'picarse' el uno al otro con el bastón tratando de levantarse la falda, en cambio los otros personajes bailan con solemnidad. Es impactante que a pesar del crecimiento rápido y cuantificable de la ciudad muchas personas se apuntan para ser una de las casas donde danzan los *suñipó* de Tuxtla.

El baile es recibido adentro de las casas con altares y degustaciones de bocadillos zoques, 'trago' (frecuentemente tequila), pozol y/o refresco. La alegría del baile del Padre sol aumenta el espíritu de la gente y la música zoque se sigue escuchando alegremente en las calles del Coyatocmó.



Fotografía 19. Yomo, o mujer.
Acervo PCZ.



Fotografía 20.
Nanapoketzé y
suyuetzé.
Acervo PCZ.



¡Jule, jule! El carnaval de Ocozocoautla de Espinosa

El pueblo de Ocozocoautla de Espinosa, o Coita, se ubica a 30 km de la capital del estado. Ya no es catalogado como pueblo zoque, sin embargo, tiene antecedentes de esta cultura muy importantes ya que el sitio preclásico Javepagcuay (los que pelearon con pedernales) se ubicaba prácticamente en la mismo sitio en donde está el pueblo de Coita hoy día, hay restos materiales que lo evidencian. El pueblo actualmente es hogar para más de 82 059 personas y un gran número, si no la mayoría, participa de alguna manera en el carnaval, evento que dura seis días en los seis *cohuinas* ubicados alrededor del centro de Coita.

El Carnaval zoque coiteco muestra elementos de tres culturas, no sólo de dos: la zoque, la cristiana y la árabe se mezclan. Son dos esferas de organización social las que dan cuerpo y sentido a la celebración: el pueblo (zoque) y el Estado o municipio.

Por seis días músicos y danzantes tradicionales se juntan en los *cohuinas*, las calles y las plazas de las iglesias principales para efectuar la fiesta y rendir honor a Tataj Jama o Padre sol. Ellos representan la fertilidad, el campo, y hacen alusión a la lucha eterna entre el bien y el mal. Seis personajes principales constituyen los protagonistas para los tres bailes del carnaval: el Mahoma de Cochi que baila con el Caballo, el Mahoma de Goliath con el David, y el tigre con el mono. Estos personajes representan figuras tanto de la biblia cristiana como de la cosmovisión árabe y zoque dando muestra de lo que fue la conquista española en tierras chiapanecas buscando dominar a los zoques y convertirlos a la religión católica española.



Fotografía 21. Baile de plaza entre el Mahoma de Cochi y el Caballo.
Acervo PCZ.



Fotografía 22. Baile de plaza entre el David y el Mahoma Goliath.
Acervo PCZ.



Fotografía 23. Baile de plaza entre los tigres y los monos.
Acervo PCZ.



Fotografía 24. Vista al altar de la cohuina del Caballo con su Santo Domingo y la Virgen de Candelaria en tiempo de carnaval.
Acervo PCZ.

Seis *cohuinas* conforman el carnaval y son los lugares en donde se realizan parte de los rituales y bailes modernos. Cada *cohuina* cuida, atiende y da hogar a un santo o virgen que históricamente, según dicen los coitecos, representan a cada barrio del pueblo. La *cohuina* es entonces la representación de un territorio, un baile, un personaje, un santo y un proveedor. Es sumamente importante entender estas conexiones para comprender la importancia del carnaval y sus diversos personajes en este pueblo.

Tabla 2. *Cohuinas* coitecas con sus respectivos santos

COHUINA	SANTO
Mahoma de Cochi	San Antonio Abad
Caballo	Santo Domingo
Mahoma Goliath	Virgen de Natividad
David	San Bernabé
Tigre	San Martín Obispo
Mono	San Miguel Arcángel

Adicionalmente a los seis personajes existe una categoría más de danzantes: los chores que se pueden subdividir en chores autóctonos (tradicionales) y estilizados (usando elementos más modernos y vistosos). Ellos figuran sobre todo durante el desfile del domingo y en general dan el toque lúdico, arrecho y de picardía al carnaval con sus disfraces y bromas chuscas.



Fotografía 25. Chor autóctono dando honor al maíz y pidiendo bendición para la siembra.
Acervo PCZ.



Fotografía 26. Chor estilizado durante el desfile del domingo.
Acervo PCZ.



Fotografía 27.
Baño de zapoyol
el miércoles de ceniza.
Acervo PCZ.

El carnaval abre oficialmente el sábado con la marca del caballo y la llegada de los trajes a las *cohuinas* por la noche. El domingo es el primer día del carnaval y se celebra con un gran desfile de todas las *cohuinas* y chores (elemento moderno). El lunes se visitan entre *cohuinas* y se baila en las calles. El martes es el clímax ya que es el día de los bailes en la plaza y se cree que el bien logra su lucha contra el mal. Particularmente se tiene que cuidar la cabeza del cochi que va colgada de la espalda del Mahoma de Cochi porque si se la logran robar el carnaval durará un día más. Después de los cuatro bailes de plaza en las iglesias principales de Coita (la Ermita del San Bernabé, la Iglesia de la Santísima Trinidad, la Iglesia de San Antonio y la Iglesia de San Juan Bautista) se cierra el carnaval, el miércoles, con el tradicional baño del zapoyol por la mañana. Ese día no se come carne por ser miércoles de ceniza y no se sirve la tradicional sispola o chanfaina de los otros días, se dará huevo entomatado por la mañana y frijol con chipilín por la tarde. El baño de zapoyol simboliza una purificación y completa la curación obtenida durante el carnaval, consiste en



mojar la cabeza con una mezcla líquida de semilla del maguey con perfume de naranja y agua de colonia. Posteriormente un huevo con confeti es ‘estrellado’ en la cabeza, se esparce talco en el cuello y se recibe una jicarita de ‘curadito’ (un aguardiente curado con diferentes hierbas medicinales) para tomar. Se canta ¡viva! a la persona que recibe el baño para hacerlo sentir reconocido como parte de la comunidad del carnaval. El jueves en algunas *cohuinas* se baila la cabeza de cochi, pero es una ceremonia de cierre a la cual se asiste sólo por invitación.

Copoya: el carnaval

Copoya es una parte del municipio de Tuxtla Gutiérrez que se encuentra ubicada hacia el sur de esa ciudad y arriba de la meseta de Suchiapa. Aproximadamente 6 655 habitantes viven actualmente ahí pero solo unos cuantos participan en la tradición zoque. Es importante señalar que la comunidad estaba conformada principalmente en la tradición zoque de Tuxtla hasta que una intervención eclesiástica, según testimonios, fomentó una división radical y algo violenta años atrás. En 2015 el grupo de Copoya ‘levantó’ el baile y por eso está incluido en estas descripciones, aunque fue notable que el carnaval zoque de Copoya sólo duró un día.



Fotografía 28. Padre sol de Copoya.
Acervo PCZ.



Fotografía 29. Alacandú en Copoya.
Acervo PCZ.



Fotografía 30. Suyu de Copoya.
Acervo PCZ.



Fotografía 31.
Nanapoketzé y suyuetzé en Copoya.
Acervo PCZ.

Buscando dejar una herencia cultural a las nuevas generaciones los habitantes de Copoya se enfocaron en la celebración del carnaval con bailes y convivencia sana (es decir sin alcohol). La gente participa y baila para el Dios del sol que, según las entrevistas de campo, desciende de los cielos para poder proteger a los habitantes del pueblo de todo mal.

El danzante principal se viste con un penacho elaborado con plumas de pavorreal y adornos de muchos colores que forman flores o ramilletes pequeños, un espejo que significa la luz y porta en su mano una cruz que tiene forma de siete. Se viste de color rojo y blanco y calza con huaraches de cuero. Sin este personaje no hay ofrenda.

Las reinitas, representadas por niñas pequeñas, acompañan al Dios del sol en el centro de la danza. Ellas se visten de falda y capa de color rojo y blusa blanca. Portan en la cabeza una corona de listones y cuatro espejos y llevan en las manos un tol de morro con la flor de sospó. El baile es completado por los *suyu* quienes representan a viejitas (hombres vestidos de mujeres) en faldas de cuadros y un huipil zoque. En la cabeza colocan un rebozo simulando el cabello de la mujer y en la mano portan un pañuelo de color rojo en el que ocultan una bolsita de talco. Para guardar el respeto en la semana santa, aprovechan la oportunidad ahora, antes de la cuaresma, para tirar talco, manchar a los que pertenecen a la tradición y compartir la algarabía que provocan con su celebración.



Conclusiones

Los cinco carnavales zoques descritos aquí presentan múltiples panoramas y percepciones. En Tuxtla Gutiérrez y Copoya se puede observar que las celebraciones no están vinculadas a una casa o *cohuina* cuando en Coita y San Fernando sí y desde ahí se relaciona y emana la organización, los equipos de trabajos son supervisados por *cohuinas* y los altares están presentes ahí (concepto cultural, organizacional y territorial). En Copainalá la fiesta sale de la casa del promotor al que ya no se nombra *cohuina* por razones aún no entendidas.

Se podría concluir que para entender las tradiciones del carnaval en la zona, en donde hay una casa específica con un santo y se cuenta con una organización social propia, la tradición tal vez sea más robusta y sólida. Para los casos de Tuxtla Gutiérrez y Copoya, sin embargo, se puede argumentar que la movilidad es clave, tanto así que es la que ha mantenido viva la tradición zoque en una selva urbana, moderna y cambiante.

En Copainalá el baile se efectúa principalmente en las plazas de las cinco iglesias del pueblo. En Coita se hacen bailes en las plazas de las cuatro iglesias y también en las *cohuinas*. En Tuxtla y Copoya se bailan en diferentes casas y se incluyen sólo las iglesias asociadas a la tradición de cada localidad (La Ermita del Cerrito, la iglesia de San Pascual Bailón en Tuxtla y la iglesia principal en Copoya). Esto reduce el área territorial de la tradición zoque pero también la nutre y fija.

En cada carnaval se nota la presencia fuerte de la naturaleza y de una naturaleza zoque ya que contiene elementos chuscos, rituales, solemnes, comunitarios y relacionados con la tierra. La presencia de la naturaleza zoque (el maíz, el tigre, el mono, la montaña y los astros) ayuda a promover su importancia para que la celebración logre ser vista, apreciada y celebrada como un ejemplo claro de la triada sagrada: “patrimonio, territorio y buen vivir”. El futuro dirá cómo se desarrollarán los siguientes carnavales; se espera seguir con este estudio para profundizar las descripciones, continuar la difusión del patrimonio tangible e intangible y seguir colaborando con las comunidades.⁴

4 Se agradece la gentilidad de las personas de los pueblos de Copainalá, Copoya, Coyatoc, Coita, San Fernando y sus mayordomías, sacerdotes, promotores y *cohuinas*; a los equipos del registro en campo (alumnos del cuarto semestre de la licenciatura en Lenguas con enfoque



Es importante mencionar que se espera que las comunidades zoques mantengan sus vínculos de identidad, patrimonio, naturaleza y territorio ya que la modernidad de manera importante e impactante impulsa cambios. Es difícil argumentar a favor de una política pública precisa, pero esfuerzos como este proyecto pueden apoyar en sensibilizar al público y a los estudiosos sobre la importancia de salvaguardar nuestros territorios, patrimonios y 'buenos vivires'.

Los carnavales zoques originan y reflejan el pueblo de donde pertenecen y, por ende, deben seguir existiendo. Solo la gente y las nuevas generaciones, quienes ojalá logren apreciar su originalidad a tiempo, pueden garantizar esa continuidad de identidad, territorio y buen vivir zoque en Chiapas.

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z. (1999). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Robertson, R. (2003). "Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad". En J. C. Monedero Fernández. *Cansancio del Leviatán: problemas políticos de la mundialización*. Trotta. Madrid.

turístico y del octavo semestre de la licenciatura en Arqueología; a los maestros Juan Ramón Álvarez Vázquez y Marco Urbina Morales, respectivamente; a Hugo Díaz Rodríguez, Arturo Sarmiento Barajas, Rebeca Ovilla Pacheco, Tío Rodolfo, Don Sergio de la Cruz, Doña Flor, Don Leopoldo, Don Luciano, Tío Beto, Tío Cirilo, Tío Luis y a las familia Sarmiento Barajas y Villareal; a CONACyT y a la Facultad de Humanidades de la UNICACH.

SEGUNDA PARTE:

**TERRITORIO
Y CULTURA**



Entre la conservación y el extractivismo en las Áreas Naturales Protegidas de Chiapas

V. Galicia Luna

P. Rosset

L. Ávila Romero

Introducción

En este trabajo discutimos acerca de la conservación del medio ambiente mediante el programa Áreas Naturales Protegidas en Chiapas en el contexto de una política de desarrollo basada en el extractivismo. El presente artículo busca responder la siguiente pregunta: ¿de qué modo se ha construido el espacio en Chiapas? Se espera que a partir de un análisis geo-histórico se puedan dar pautas para entender los procesos que han configurado el espacio y la sociedad en este territorio, a la par de que se identifiquen elementos que



ayuden a entender los intereses detrás de los proyectos actuales y futuros en el estado. Debido a la amplitud del tema, se acota el trabajo al análisis de los proyectos de desarrollo extractivistas en zonas de conservación como lo son las Áreas Naturales Protegidas, específicamente el caso de la Reserva de la Biósfera de Montes Azules y El Triunfo.

Conservación y extractivismo

Paralelamente al proceso de desarrollo que se implementó en el país durante el siglo XX se dio una política de conservación interesada en la preservación de la naturaleza. El auge de la política de conservación en México se presentó durante el periodo de trabajo de Miguel Ángel de Quevedo quien promovió la constitución de Parques Nacionales y Reservas Forestales en espacios con valor escénico y ambiental. Más tarde, durante el periodo de 1940 a 1976, se establecieron siete Parques Nacionales. Estas áreas se decretaron y eligieron sin mucho sustento académico, sin tomar en cuenta el contexto ecológico ni las necesidades sociales y más bien se hizo mediante el trazado de polígonos ahistóricos basados en coordenadas o límites políticos. Dichas acciones fueron mal vistas tanto por los propietarios como por las comunidades y autoridades locales (Castañeda, 2006).

Sin embargo no fue hasta el 2000 cuando se consolidó la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) que se reconocieron las Áreas Naturales Protegidas (ANP) como figura legal del gobierno y que estaban destinadas a la conservación de la biodiversidad. Dichas áreas se definieron como “porciones del territorio nacional representativas de los diversos ecosistemas, en donde el ambiente original no ha sido esencialmente alterado” (CONANP, 2014).

A grandes rasgos, la política de conservación mediante las ANP fue inicialmente caracterizada por la figura de Parque Nacional. Estos parques se generaron en el país mediante la expropiación de territorios y la figura se basaba fundamentalmente en la creación de reservas, burbuja grandes, zonas “prístinas” en las cuales se quería la presencia humana sólo para fines recreativos (Leff, 2014).

Con el paso del tiempo este paradigma fue superándose. A finales de la década de los 70 las áreas decretadas quedaron bajo la figura de Reserva de



la Biósfera en la que sí se consideraba cierto papel de las comunidades para la conservación de la zona, y en la medida de lo posible, ya no se decretaba mediante expropiación.

Actualmente existen 176 ANP (25 396 779 hectáreas) de carácter federal, de las cuales 18 se encuentran en Chiapas con 1 003 642 hectáreas de conservación. Esta superficie se complementa con las áreas protegidas de carácter estatal las cuales suman 167 413.05 hectáreas distribuidas en 25 áreas decretadas, en total se cuentan con una superficie total de 1 276 858 hectáreas protegidas, lo que equivale al 16% del territorio estatal (CONANP, 2014; Semahn, 2013).

Sin embargo la política de conservación está inserta en el contexto de implementación de políticas neoliberales que se vive en el país por el cual se ha dado un proceso acelerado de cercamiento de bienes comunes. Este proceso es explicado por Harvey (2004) bajo el nombre de “acumulación por desposesión” y se refiere a la expansión del capital a través de mecanismos de despojo como la privatización de tierras, servicios públicos y bienes del Estado o por el despojo de patrimonios de uso común de comunidades o cooperativas.

Este modelo económico se sustenta fundamentalmente a partir de una forma de desarrollo extractivista, entendiendo este último como lo plantea Gudynas (2013), es decir, como una forma de apropiación de la naturaleza de grandes volúmenes, con grandes impactos y cuya finalidad es la exportación. Este proceso incluye la explotación tanto de los recursos no renovables, como el petróleo y los minerales, como renovables, bosques, sistemas de monocultivo y piscicultura. Dicho modelo se impone sobre otras formas de apropiación de la naturaleza destruyendo la organización local y el ambiente de las regiones en las que se enclava. Nos encontramos entonces ante la confluencia de dos políticas mutuamente excluyentes, la conservación y el desarrollo.

¿Contradicción o articulación?

La pregunta que surge es ¿existe una articulación entre conservación y extractivismo? O dicho de otra manera, retomando los cuestionamientos de La Vega-Leinert y Clausing (2015), ¿es la conservación una faceta más del extractivismo?



Para responder a estas preguntas se analizan dos casos de ANP en Chiapas: la Reserva de la Biósfera de Montes Azules y la Reserva de la Biósfera del Triunfo. En el primer caso se ahonda en el tema sobre la exploración petrolera como factor determinante en la delimitación del polígono de la reserva y los proyectos hidroeléctricos planteados en la zona selva desde la década de los 70. En el caso del Triunfo se habla del auge de la minería en la zona Sierra-Costa del estado y la resignificación de dicho territorio como corredor extractivo.

A partir del análisis de estos casos se coincide con la hipótesis de los autores con respecto al incipiente proceso en el cual los espacios para la conservación se han ido convirtiendo en territorios apropiados por el extractivismo. A través de dichos ejemplos se busca argumentar la tesis central de esta investigación en la cual se plantea que la estrategia de implementación de ANP en Chiapas concuerda con el proceso de acumulación por desposesión descrito por Harvey (2004) ya que dichas áreas se convierten en un mecanismo de legitimación de la expropiación del territorio en nombre de un supuesto bien común, que en realidad está dirigido al enriquecimiento y empoderamiento de grupos de élite. Después de la apropiación de dichos territorios estos grupos tienen acceso a los recursos gracias a la corrupción imperante en las instituciones gubernamentales. De ese modo se realiza un despojo de la tierra cercando los bienes comunes y transformándolos en productos bajo la figura de ANP (Galafassi, 2009: 72).

Reserva de la Biósfera de Montes Azules (REBIMA)

En 1978 se decretó la Reserva de la Biósfera de Montes Azules (REBIMA) en el área de la Selva Lacandona. Esta zona representa uno de los sitios de mayor biodiversidad del país así como un gran reservorio hidrológico. En su superficie la REBIMA comprende una variación altitudinal que va desde los 1 500 hasta los 200 msnm lo que genera una gran diversidad paisajística incluyendo muchos tipos de formaciones geográficas, climas y vegetación. Montes Azules se encuentra en la cuenca del Usumacinta, en la subcuenca del río Lacantún y está delimitada por los ríos Lacantún, Jataté y Lacanja; se encuentra en una de las zonas de mayor precipitación anual del país con un promedio de 2 500 a 3 500 mm al año (INE, 2000).



La creación de la REBIMA se dio después de la creación de la Comunidad Zona Lacandona en la Región Selva en 1972. Este decreto concedió un total de 614 321 hectáreas de selva a la comunidad lacandona y fue el inicio de un conflicto agrario que se mantiene hasta la fecha. Ese decreto concedió las hectáreas a 66 jefes de familia lacandones convirtiéndolos en latifundistas y generando conflictos con los más de 5 000 tseltales y choles que habitaban también la región. Este acto implicó el despojo de 47 poblados de las Cañadas que ya estaban asentados en la zona desde 1950, éstos ya contaban con procesos agrarios instaurados, 17 con Resolución Presidencial. Sólo 21 poblados aceptaron su reubicación en dos reducciones: Frontera Corozal y Nueva Palestina, mientras que los otros 26 se negaron a ser movidos y se organizaron bajo la bandera de “No a la brecha lacandona”. A lo largo de las siguientes décadas se han mantenido fuertes disputas entre lacandones y los demás grupos indígenas (Vos, 2003).

Este suceso explica parte del conflicto agrario que aun reina en la región, es decir, no pueden entenderse las problemáticas actuales, como las invasiones en la selva, sin comprender el proceso de su colonización y que a su vez se tiene que estudiar la historia de la prospección petrolera, tanto en el lado mexicano como en el guatemalteco.

Es necesario enfatizar que la demanda de tierras por parte de cientos de comunidades a partir de la década de los 50 se debió a la desintegración de grandes fincas y haciendas que habían esclavizado a la población indígena durante el Baldío,¹ así como por los impactos poblacionales que derivaron de la construcción de presas y la explotación petrolera en la zona norte del estado. Como nos recuerda Aubry (2005), los doce años del auge petrolero y de represas (1970-1982) fueron los de mayor colonización de la Selva.

En medio de toda esta disputa por el territorio el panorama agrario se agrava con el decreto de creación de la Reserva de la Biósfera de Montes Azules en 1978 en los municipios de Ocosingo, Margaritas y Maravilla Tenejapa bajo la justificación de conservar uno de los mayores reservorios de biodiversidad del país (INE, 2000).

Barrera (1998) explica que la delimitación de la REBIMA estuvo determinada por negociaciones entre la SEDUE y PEMEX, es decir entre autoridades

¹ Época grabada en la memoria colectiva en la que miles de indígenas trabajaban “en balde” para el hacendado en condiciones casi feudales.



del medio ambiente y de interés petrolero teniendo como prioridad las oportunidades de su explotación. Lo que se negoció fue el futuro de la biodiversidad tanto en Chiapas como en Guatemala, en el Ixcán.

Los trabajos de exploración petrolera en la selva se dieron entre 1976 y 1981 mientras que la prospección en la zona de Montes Azules inició en 1984. Barrera (1998) relata que las negociaciones concluyeron en 1986 bajo los siguientes acuerdos: la modificación de los límites originales de la REBIMA para que Pemex pudiera plantear el prospecto petrolero San Fernando, Champa y Lacantún, y el permiso de la SEDUE para que realizara trabajos de prospección en el noroeste de la zona núcleo de la REBIMA bajo ciertos códigos de operación a cambio de que la petrolera declinara perforar el pozo de Lacanjá al sur de Montes Azules y lo emplazara al otro lado del río Lacantún en la zona de Marqués de Comillas. Estas negociaciones explican por qué, aunque de acuerdo a expertos la zona prioritaria para la conservación de la lacandona en términos de biodiversidad se centra en las Cañadas, éstas no se incluyen en el polígono de la REBIMA (Toledo, 2000).

Entre el petróleo y el agua

De acuerdo a diferentes autores el uso de la selva lacandona se debate en tres bienes considerados como estratégicos: la biodiversidad, el agua y el petróleo (Barrera, 1998; Toledo, 2000). Sin embargo la apropiación de estos bienes se encuentra supeditada a procesos de mercados mundiales, a los patrones de colonización en la región y a diferentes choques entre grupos de poder económico. A continuación se presentan diferentes proyectos emblemáticos que se están implementando en la región o que buscan colocarse en alguna coyuntura futura.

A) Proyecto hidroeléctrico Boca del Cerro

En términos históricos a partir de la década de los 50 el presidente Adolfo Ruíz Cortinez (1952-1958) le asignó a Chiapas un papel central en el proyecto de nación como polo de desarrollo en el cual el aprovechamiento de agua sería el eje técnico en torno al cual se pretendía organizar la totalidad del desarrollo en la región sureste, esto utilizando las corrientes de agua de Chiapas y Tabasco (Ribeiro, 1987). La idea era hacer del Grijalva una reserva



de recursos estratégicos disponible para el año 2000. Esta visión estaba influenciada por la experiencia del Tennessee Valley de Estados Unidos en donde la construcción de represas como núcleos de desarrollo, debido a su multifuncionalidad, por ejemplo el almacenamiento de agua, irrigación, abastecimiento, generación de energía, transporte fluvial, pesca y turismo. Por esa razón y con esta justificación, para 1986 se tenía contemplada por la Comisión Federal de Electricidad (CFE) la construcción de 72 presas en el estado. Sin embargo, años más tarde el proyecto de Cortínez fue abandonado por que el proceso global favoreció la industria petrolera en el sureste por el endeudamiento del gobierno debido a los múltiples proyectos realizados y por el crecimiento demográfico en la zona prospectada por la CFE para la realización de la mayoría de las presas en la Selva Lacandona (Barrera, 1998; Ribeiro, 1987).

El panorama al 2015 comprende principalmente la construcción de dos represas y la creación de mini-hidroeléctricas. En el marco del Programa Regional de Infraestructura Sur Sureste 2013-2014 se plantea únicamente la construcción de dos hidroeléctricas (Tenosique y Chicoasén II), aunque al sumarse los listados de proyectos de presas de otras fuentes, como Jan de Vos (2003), Barreda (1998) y organizaciones como Otros Mundos (2014), se contabilizan un total de cincuenta proyectos en todo el estado. De acuerdo a Olvera (2011) el total de proyectos planteados por la CFE para el periodo 2024 es de 90.

Dentro de estos prospectos hidroeléctricos planeados sobresale el de Boca del Cerro considerado uno de más grandes que se han planteado en México y Latinoamérica, consiste en una serie de cinco presas a lo largo del Usumacinta las cuales irían desde Tenosique, en los límites con Tabasco, hasta Piedras Negras, Guatemala (Castro, 2014; Vargas, 2011). La justificación oficial de este proyecto es la generación de energía que se utilizaría para el corredor del Golfo así como lograr mitigar las inundaciones en el estado de Tabasco (Barreda, 1998; Vos, 2003; Vos, 2004). Por otra parte este proyecto se completaría con la generación de presas en el río Tulijá lo cual permitiría el control de dos de los principales ríos del sureste que inundan la planicie costera de Tabasco y Campeche (Barreda, 1998; Castro, 2014).

Debido a que este proyecto estaría localizado en el límite fronterizo se ha planteado binacionalmente entre México y el gobierno vecino, éste se ha impulsado desde la década de los 60 pero no se ha logrado implementar



debido a la fuerte crítica por parte de la sociedad civil y la negativa del gobierno de Guatemala. Se estima que este proyecto implicaría la inundación de un total de 72 500 hectáreas de tierras indígenas y selvas entre México y Guatemala, 42 500 serían en la zona de la Selva Lacandona en México y 30 000 en Guatemala, esto implicaría la inundación de aproximadamente 800 sitios arqueológicos entre los que destacan Yaxchilán en México y Piedras Negras en Guatemala así como también múltiples asentamientos humanos que implicarían el desplazamiento de más de 50 mil personas (Aubry, 2005; Vos, 2004). Sin embargo, de acuerdo a Castro (2004), si se suman todos los proyectos descritos serían casi 100 mil hectáreas en total.

El proyecto de embalses en el Usumacinta se enmarca en uno aún mayor: Sistema de Interconexión Eléctrica para los Países de América Central (SIEPAC) cuya fase inicial implica la interconexión del suministro eléctrico entre México y Guatemala (Vargas, 2011).

B) Exploración petrolera

A partir de los años 30 del siglo XX se apostó por el desarrollo regional del sureste a través de la petrolización de la región. Como parte de este proyecto se planteó la construcción de un núcleo industrial en Tabasco y al norte de Chiapas que permitiera la extracción de petróleo y gas en la región. Ya en la década de los 70 se dieron las condiciones para poder desarrollar la actividad petrolera en la región ya que se descubrió el yacimiento de Reforma al noroeste de Chiapas, este representa uno de los 33 mayores depósitos de crudo en el mundo. Es cuando se da el auge petrolero en Chiapas y entra en escena el tema de los yacimientos en la Lacandona (Barreda, 2015).

Ahora ya podemos identificar dos aspectos fundamentales que se han originado por el proceso de exploración petrolera en Chiapas: la competencia de empresas internacionales por la explotación de yacimientos en la zona fronteriza con Guatemala, y por otro lado la colonización de la selva en ambos países como ya se ha comentado.

Guatemala inició su proceso de exploración petrolera en la región del Petén, en la línea fronteriza con Chiapas. Estos trabajos fueron realizados por empresas trasnacionales como Halliburton y Shenandoah Oil Co., esta última encontró dos de los descubrimientos comerciales más grandes de Centroamérica: Tortugas y Rubelsanto en donde más tarde realizarían explotación de hidrocarburos. Esto alentó al gobierno mexicano para acelerar



los trabajos de exploración en la región de Marqués de Comillas, Bonampak-Yaxchilán y Ocosingo, para 1982 se terminaron los trabajos reinando un misterio sobre el petróleo en la Lacandona (Barreda, 1998).

Vos (2003) menciona que para la década de los 80 se habían perforado en la zona Lacandona 19 pozos, mientras que la información de Barreda para 1998, y de acuerdo a fuentes oficiales, se pueden identificar cinco grandes regiones petroleras en Chiapas: Champa en la región norte de la selva (Palenque, La Libertad, Catazajá, Salto de Agua, Tumbalá, Tila, Yajalón y norte de Ocosingo); Ocosingo (Ocosingo, Chilón, Altamirano, Oxchuc, Chanal, Huixtán, Tenejapa, San Juan Cancuc y Sitalá); San Fernando o Área Bonampak-Yaxchilán al occidente de Ocosingo, entre el río Usumacinta y la REBIMA; Lacantún en la región de Marqués de Comillas, provincia tectónica de Miramar en la REBIMA y parte de las Cañadas.

Por otro lado, de acuerdo al diagnóstico realizado por Pemex en 1991 para la zona Lacandona, se reveló la presencia de yacimientos petroleros en la zona de Marqués de Comillas y Yaxchilán en donde se identificó una reserva potencial la cual está estimada en 1 498 millones de barriles de crudo a lo largo de 2 250 km², se proyectó la perforación de catorce pozos (en Barreda, 1998).

En años recientes se han dado avances para la exploración y explotación de los yacimientos fronterizos ubicados principalmente en la zona de Marqués de Comillas gracias a las negociaciones realizadas con el gobierno de Guatemala. Por otro lado, a partir del 2015, se inició el proceso de licitación pública internacional para la exploración y explotación de hidrocarburos en el país lo que abre la posibilidad de la explotación petrolera por parte de empresas privadas. Esta licitación abarca 26 campos a lo largo del país, principalmente en los estados del Golfo de México y está programada de 2015 hasta el 2019. Chiapas tiene asignadas licitaciones para las rondas 1, 2 y 4 dentro del área de campos terrestres y en la ronda 2 se encontraba un campo en la zona Selva, al norte del municipio de Altamirano en los límites con Ocosingo (SENER, 2015).

Reserva de la Biósfera del Triunfo (REBITRI)

La Reserva de la Biosfera del Triunfo se decretó en 1990 y abarca los municipios de Pijijiapan, Mapastepec, Acacoyagua, Ángel Albino Corzo, La Concordia,



Villa Corzo, Montecristo de Guerrero y Siltepec, con una superficie de 119 177.29 hectáreas. La zona comprende un rango altitudinal desde los 450 hasta los 2 750 msnm por lo que está poblada por diversos tipos de vegetación: desde el bosque mesófilo de montaña hasta selva alta (INE, 1998).

En términos hidrológicos la REBITRI se encuentra en la frontera de la región Grijalva-Usumacinta y la región Costa. Debido a su condición montañosa esta zona es crucial para la obtención de agua ya que es una de las regiones con mayor captación a nivel nacional con un promedio anual de 4 500 mm., incluso hay zonas en donde han llegado a registrarse hasta 7 500 mm anuales. Esta riqueza de agua es la que mantiene la economía de la región Soconusco, Fraileskana e Istmo-Costa. En el interior de la reserva existen 27 ejidos que corresponden al 80% de la población de la zona. La actividad principal es la producción de maíz para autoconsumo, el café para la venta y en menor medida la ganadería (INE, 1998).

El corredor Sierra Madre Sepultura, El Triunfo, Encrucijada y Tacaná: la última frontera minera de México

La sierra en Chiapas va desde el corredor Selva Zoque en los Chimalapas en la frontera con Oaxaca hasta el Volcán Tacaná en los límites con Guatemala y abarca las ANP de La Sepultura, El Triunfo, La Encrucijada, El Tacaná, La Fraileskana, Pico Loro Paxtal y Cabildo Amatal. Esta región se considera prioritaria hidrológicamente y también para la conservación. Sin embargo, en los últimos dos sexenios se dieron 48 concesiones dentro de estas reservas y en zonas de influencia, en total, en el corredor Sepultura-Tacaná, se han concesionado 1 031 553.92 hectáreas en zona de influencia o al interior de reservas estatales y federales. Para el caso de la REBITRI y La Encrucijada encontramos concesiones en zona núcleo y de amortiguamiento. En El Triunfo han sido concesionadas 1 655.89 hectáreas a las mineras mientras que en La Encrucijada 38 230.34 de las cuales 170.29 se encuentran en la zona núcleo (Bezaury-Creel *et al.*, 2012; SIAM, 2015).

Los permisos se otorgaron principalmente en 2009 y 2011 y las concesiones serán válidas hasta el 2059 y 2061, con posibilidad de extenderse durante otros 50 años. Los municipios que concentran estas concesiones son: Acacoyagua, Acapetahua, Escuintla, Mapastepec, Pijijiapan, Siltepec y Tapachula. En



general las concesiones abarcan un rango de superficie de 284 000 hectáreas. En la región los proyectos están planteados tanto para operación a cielo abierto como para minería subterránea y los principales minerales a extraer son titanio, fierro y cobre. En el Triunfo se pretende extraer titanio, en la Encrucijada plata, titanio, fierro, plomo, cobre y zinc; en La Sepultura oro, plata, plomo, cobre y zinc; en Pico El Loro-Paxtal plata, titanio, zinc, cobre, antimonio y fierro (SIAM, 2015).

Conflictos mineros en las inmediaciones de la Reserva El Triunfo

En la zona Sierra-Costa existen concesiones en las comunidades Nueva Francia, El Triunfo, Independencia, Ovando La Piñuela, Santa Rosa, San Juan Panamá, Jalapa y Unión Jamaica, municipio de Escuintla, en la zona colindante con la Reserva de la Biósfera del Triunfo. La Red Mexicana de Afectados por la Minería (2015) identifica ocho concesiones dadas para la extracción de oro, plata, cobre, titanio, plomo y zinc en dicho municipio. De manera general, la mayoría de las empresas están en la fase de acercamiento a las comunidades para obtener el permiso de operación, existen comunidades en donde ya están operando y en otras se está negociando, del mismo modo existen grupos de personas que tienen el interés de que se levante una mina en sus ejidos y otros que están en contra de dicha actividad. Es por esto que existe mucha tensión en la región sobre el tema debido a la polarización de los intereses y a las presiones externas.

A continuación se realizará una breve reseña del tema de la minería en las comunidades de Ovando, el Triunfo y Nueva Francia debido a la importancia de su ubicación dentro de la Reserva del Triunfo.

Ovando La Piñuela es una comunidad de la sierra fundada en 1939, su territorio abarca aproximadamente 6 000 hectáreas, 500 de las cuales se encuentran en el interior de la REBITRI.² En las tierras de Ovando se encuentra una concesión minera y este ejido resulta emblemático ya que su territorio se encuentra rodeado por una serie de concesiones de los ejidos colindantes. Hace cuatro años los pobladores vieron la llegada de representantes de una empresa que venían a pedir permiso para realizar actividad minera. De acuerdo a los pobladores solicitaron 120 hectáreas y les ofrecieron 5 mil

² Entrevista a pobladores de Ovando la Piñuela, Junio 2015.



pesos mensuales a los dueños de las parcelas por un periodo de 2 años. El polígono donde se realizaría la explotación abarcaría entre 15 y 20 parcelas de diferentes ejidatarios.

Ovando rechazó la propuesta debido a dos factores: insatisfacción sobre los términos de la negociación con la minera y por las posibles afectaciones a la salud derivadas de la actividad de explotación. Vale la pena señalar que uno de los factores que ha logrado detener el ingreso de la mina es que el terreno es propiedad mancomunada, eso ha permitido que a pesar de que los dueños de las tierras estén interesados en la oferta de la minera no puedan negociarlas sin el consentimiento de la asamblea. Este caso contrasta con lo que sucede en la comunidad del Triunfo en donde cada ejidatario tiene el certificado parcelario de sus tierras.

Como contraparte, uno de los factores para que se acepten los proyectos mineros en la región por parte de los pobladores, es la devastada economía regional ocasionada por la roya del café. Puede observarse este tema como un ejemplo del capitalismo del desastre (Klein, 2008) en el cual se aprovecha un momento de crisis para convencer a las comunidades de aceptar negocios que en situaciones normales no aceptarían.

Por su parte el ejido Nueva Francia tiene una mina en operación desde hace cuatro años. Esta comunidad se encuentra en Escuintla y colinda al sur con el ejido Ovando. Su ubicación coincide con la zona de amortiguamiento del Triunfo y tiene una extensión de 4 540 hectáreas. En este lugar existe una concesión minera a nombre de Héctor Silva Camacho y se trata de una mina a cielo abierto en la cual se extrae titanio (DGDM, 2015). Existen denuncias por parte de la Alianza Sierra Madre de Chiapas (2013) por la contaminación del Río Cintalapa que se ubica dentro del polígono de la mina.

En esta comunidad las mineras se presentaron hace doce años y han operado de manera intermitente, los ejidatarios de Nueva Francia reciben un pago de 800 pesos anuales. La operación inició hace cuatro años pero los trabajos fueron suspendidos por parte de la SEMARNAT ya que la empresa operaba ilegalmente, al respecto los pobladores señalan que hubo engaño de la empresa cuando querían obtener el permiso para entrar a la comunidad. De acuerdo a los entrevistados la mina reinició sus actividades desde hace medio año, sin embargo, durante su suspensión se siguieron realizando trabajos de extracción. Actualmente se menciona que la concesión la trabajará una empresa china que realizará una explotación más sofisticada.



Finalmente se encuentra el ejido el Triunfo en donde existen serias diferencias internas sobre la entrada de la minera a la zona. Este fue uno de los primeros ejidos que se fundaron en la zona estableciéndose en 1934. Las mineras se presentaron en el 2014 y recientemente las autoridades del ejido dieron el permiso para la operación de la mina aun sin el consentimiento de todos los ejidatarios. Por el momento el convenio es que los ejidatarios recibirán un pago de 5 000 pesos mensuales. Ese conflicto se agrava cada vez más ya que no hay mayoría de acuerdo en la asamblea ejidal existe una total oposición por parte de los avecindados, que representan la mayor parte de la población, que no fueron consultados y no recibirán ningún beneficio. El convenio con la minera ya fue notariado, pero se han realizado fuertes movilizaciones de ejidatarios, avecindados y pobladores de las comunidades de la zona baja.

Ante este panorama existe una gran tensión en la zona ya que en diciembre de 2014, 39 representantes de ejidos y comunidades de la costa ratificaron sus territorios como libres de represas hidroeléctricas y explotación minera a través de la II Declaración de Tapachula (2014). Del mismo modo también están luchando fuertemente para lograr la cancelación de las concesiones mineras y de hidroeléctricas en sus territorios.

Conclusiones

La implementación de los proyectos de desarrollo en la región supone el desplazamiento sistemático de comunidades en zonas estratégicas. La consolidación de nuevos espacios de aprovechamiento del territorio no está libre de conflictos pues las zonas que están consideradas con un valor estratégico corresponden a concentraciones de población mayoritariamente indígena. Esto responde a la paradoja señalada por Barreda (1998) en donde el desplazamiento de un sector de la población por parte del capital depende de los intereses del sistema. Este desplazamiento “colateral” de población indígena ante los deseos del capital representa hoy uno de los principales obstáculos para realizar dichos proyectos gracias a la resistencia de los habitantes de esas zonas.

A su vez podemos observar que el proceso de acumulación por desposesión no es caso aislado, en realidad, responde a una política pública parecida a la



desamortización (siglo XIX) de terrenos “baldíos” para volver “productivas tierras improductivas” (Svampa, 2008). Un buen ejemplo de esta política lo podemos encontrar en zonas indígenas como la Sierra-Costa Michoacana y la Montaña de Guerrero en donde el común denominador es la generalización de la violencia a través de grupos criminales con la finalidad de desplazar a los habitantes de la zona y acceder al control de yacimientos minerales. También se han usado estrategias para apropiarse violentamente de zonas en principio improductivas desde la lógica extractivista, pero que tienen la finalidad de controlar territorios estratégicos en términos geopolíticos.

En concreto para las ANP el proceso de desamortización al que hacemos referencia es aún incipiente. Lo podemos ver en el caso de Chiapas, pero también en torno a otras ANP del país; un ejemplo de esto es el interés minero sobre las áreas protegidas de Baja California, en la Reserva de la Biósfera Sierra Laguna y en la Reserva de la Biósfera de la Mariposa Monarca en Michoacán, así también en los cambios que se ha hecho en el plan de manejo del Parque Nacional Nevado de Toluca para permitir la tala y la siembra de papa (Martínez, 2014; SIAM, 2015).

Por otro lado los cambios en el giro de las actividades permitidas en las ANP lo explica Svampa (2008): las grandes empresas han ido construyendo un discurso que legitima la idea de que existen territorios vacíos o “socialmente vaciables” que pueden ser aprovechados en aras del progreso y, al decir vacíos, claramente se habla desde una perspectiva económica. En general estas tierras corresponden a zonas relativamente aisladas, con baja densidad poblacional y que generalmente están marginados, como es común en muchas zonas rurales del país. Esto facilita la producción de un discurso desarrollista que promueve el desplazamiento de dichas comunidades en nombre de la expansión del “desarrollo” negando otras lógicas de apropiación del espacio así como de lenguajes de valoración del territorio y la vida. Entonces, en palabras de Leff (2014), el mecanismo principal para la acumulación por desposesión y la reproducción de la colonialidad de la naturaleza se da en torno a formas de destrucción que desorganizan las formas productivas autóctonas, anulando así, las potencialidades de autonomía de las sociedades sujetas a dichas lógicas de desarrollo extractivista.

Retomando la interrogante planteada al inicio de este texto por De la Vega-Leinert y Claussing (2015), ¿es la conservación entonces otra faceta del



extractivismo? Los autores describen un proceso de segregación de espacios naturales que se manifiesta como parte de una política de conservación excluyente y estricta, que a su vez tiene consecuencias directas en el desplazamiento forzado y despojo de poblaciones que habitan áreas de gran riqueza natural y en la mercantilización de la naturaleza a través de la creación de nuevos productos (*Ibíd*).

Referencias bibliográficas

- Alianza Sierra Madre (2013). *Impacto a la biodiversidad por la minería*. En: <<https://goo.gl/2dSAep>>.
- Aubry, A. (2005). *Chiapas a contrapelo: Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*. Editorial Contrahistorias. México.
- Ávila, Agustín; Ávila, León; Valladares, Miriam (2015). “Protected natural areas in México: preservation or dispossession of the biocultural heritage?” En *International Journal of Development Research*. Vol. 5. Issue, 02.
- Barreda, A. (1998). *Atlas geoeconómico y geopolítico de Chiapas*. Tesis doctorado UNAM. México.
- Bezaury-Creel, I.; Torres-Origel; Ochoa (2012). *Base de Datos Geográfica de Áreas Naturales Protegidas Federales y Áreas Bajo Manejo de Conservación Federal en México, Modificada y adaptada de CONANP 2012, Versión 2.0*. The Nature Conservancy, CONABIO, CONANP. México. En: <<http://goo.gl/gcelfO>>.
- Castañeda, J. (2006). “Las áreas naturales protegidas de México; de su origen precoz a su consolidación tardía”. En *Scripta Nova*. Vol. X. Núm. 218 (13). UAB. España.
- Castro, G. (2014). “La cuenca del Usumacinta, cuna de la resistencia mesoamericana organizada contra las represas”. En *Escaramujo*. Núm. 47. Otros Mundos. México.
- Comisión Federal de Electricidad (2013). *Programa de obras e inversiones en el sector eléctrico POISE 2014-2028*. CFE. México. En: <<http://goo.gl/umw5Bl>>.
- Comisión Nacional de Áreas Naturales (2014). *Áreas Naturales Protegidas de México*. CONANP. México. En: <<http://goo.gl/oijvZL>>.
- De la Vega-Leinert, C.; Clausing, P. (2015). *El debate del Land Sparing vs. Land Sparing como fundamento conceptual para una “conservación extractiva”?*



- Seminario DASA. Ecosur. San Cristóbal de las Casas. Chiapas.
- Galafassi, G. (1999). “La predación de la naturaleza y el territorio como acumulación”. En *Revista Herramienta*. Núm. 42. Ed. Herramienta. Argentina.
- Gudynas, E. (2013). “Extracciones, extractivismos y extrahecciones”. En *Observatorio del Desarrollo*. Núm. 18. CLAES. Uruguay.
- Harvey, D. (2004). “El Nuevo imperialismo: acumulación por desposesión”. En *Socialist Register*. CLACSO. Argentina.
- Instituto Nacional de Ecología (1999). *Plan de Manejo de la Reserva de la Biosfera El Triunfo*. INE. México.
- Instituto Nacional de Ecología (2000). *Plan de Manejo de la Reserva de la Biosfera Montes Azules*. INE, SEMARNAP. México.
- Klein, N. (2008). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Paidós. Argentina.
- Leff, E. (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. Siglo XXI. México.
- Martínez, P. (2014). “Plan para el Nevado protege pastos y vulnera bosques”. En *Animal político*. Febrero, 14.
- Olvera, M. (2011). “Privatizaciones transversales a la construcción de grandes presas hidroeléctricas durante el neoliberalismo en México”. En Sandoval et al., (Comp.). *Planes geoestratégicos, desplazamientos y migraciones forzadas en el área del Proyecto de Desarrollo e Integración de Mesoamérica*. SPECHF, DEAS, INAH. México.
- Otros Mundos, A. C. (2014). *Capas del mapa “Intereses Territoriales en Chiapas/ El Extractivismo Corporativo de los Bienes Comunes”*. Otros Mundos, A. C. .
- Red Mexicana de Afectados por la Minería (2015). *Municipio de Escuintla, Chiapas, declarado “libre de minería”*. En: <<http://goo.gl/cbzhXU>>.
- Ribeiro, G. (1987). “¿Cuánto más grande mejor? Proyectos de gran escala: una forma de producción vinculada a la expansión de sistemas económicos”. En *Desarrollo Económico*. Vol. 27. Núm. 105. IDES. Argentina.
- Sistema de Administración Minera (2015). *Expedición de títulos de concesión minera*. En: <<http://goo.gl/jjqxTu>>.
- Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (2014). *Plan Regional de Desarrollo Sur-Sureste (PRD-S) 2014-2018*. SEDATU. México.
- Secretaría de Energía (2015). *Plan Quinquenal de Licitaciones para la Exploración y Extracción de Hidrocarburos 2015-2019*. SENER. México.



- Secretaría de Medio Ambiente e Historia Natural (2013). *Áreas Naturales Protegidas*. En: <http://goo.gl/5A6RjH>.
- Svampa, M. (2008). *La disputa por el desarrollo: territorio, movimientos de carácter socio-ambiental y discursos dominantes en Svampa. Cambio de época. Movimientos sociales y poder político. Siglo XXI. Argentina.*
- Toledo, V. (2000). *La paz en Chiapas: ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*. Quinto Sol. México.
- Vargas, C. (2011). *Construcción de represas en el Usumacinta, será en Guatemala la desaparición de municipios*. En: <http://goo.gl/KV4MX1>.
- Vos, J. (2003). *Viajes al desierto de la soledad: Un retrato hablado de la Selva Lacandona*. CIESAS, México.
- II Declaración de Tapachula. (2015). *Por territorios libres de represas y minería en la Sierra Madre y Llanura Costera de Chiapas*. En: <http://goo.gl/UBLJsV>.

Enclaves *mall*: mercantilización del mundo y degradación de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales

Luis González Placencia

Introducción

Los derechos humanos forman parte de los dispositivos de los que la modernidad ha dado cuenta para el desarrollo del mercado en el capitalismo moderno. Entender esto me parece crucial. Aunque cueste reconocerlo, los derechos sólo han sido emancipadores hasta en tanto no se tornan ellos mismos reguladores del *statu quo*. Comprender esto significa entender el peligro de la sacralización de los derechos humanos. En este sentido, Arendt (1968 [1951]), Bobbio (1991), Ferrajoli (2006) y Agamben (2010 [1996]), cada uno desde su campo de preocupaciones y desde su propio tiempo, coinciden al señalar la paradoja que implica un momento histórico (de la posguerra a



nuestros días) en el que la humanidad ha positivado un número creciente de derechos en instrumentos internacionales así como en las constituciones nacionales y en el que, al mismo tiempo, atestiguamos que su violación es continua e impune.

De hecho es notoria la manera en la que los estados encuentran justificaciones para su violación legal o de facto cuando ven amenazados sus propios intereses. Sin embargo, y sin menosprecio del alto valor que las violaciones graves a estos derechos tienen, el contexto contemporáneo ha sido especialmente proclive a la violación estructural, sistemática y generalizada de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (DESCA), en una dimensión tal que no encuentro exagerado decir que, de no ser porque estos derechos son continuamente violados, *la forma que ha asumido el capitalismo en la época actual sería prácticamente inviable.*

El mercado y los DESCA

Construyo este argumento a partir de la idea de que es posible identificar un cambio en la relación que el mercado ha sostenido con el planeta a partir de su liberalización después de la Segunda Guerra Mundial. Este cambio presenta dos vertientes: una psicológica que ha dado lugar a una suerte de contexto cultural del capitalismo posmoderno, y una material que plantea una radicalización de su modelo de acumulación. Este cambio no es casual, obedece por una parte, a que el intento de Occidente de manejar a los DESCA como un programa asistencial justificado de diversas maneras para *remediar* la pobreza y la exclusión, tanto como para *prevenir* la delincuencia y la desviación, se vino abajo, luego del periodo de auge que significó la economía de posguerra, cuando al final el Estado de Bienestar no logró hacerse cargo del peso económico que significó su programa social. Los cambios operados desde las administraciones de Reagan y Thatcher en los 80 marcaron una transformación muy importante en la forma en la que se concibió a esos programas y en los mecanismos para su acceso. Por otro lado, casi imperceptiblemente, ha emergido en los últimos años una actitud neoconservadora que finalmente ha avenido al viejo conservadurismo con el mercado, de modo que incluso los valores del liberalismo han quedado rebasados por una radical mercantilización del mundo, de la que ni siquiera esos valores escapan.



Este cambio ha producido formas *débiles* de protección de los DESCAs y que se manifiestan en la idea de que los contenidos de éstos no constituyen en efecto, derechos, sino servicios que, como tales, quedan sujetos a los vaivenes del mercado. Este cambio es de mayor importancia en la medida en que significa la posibilidad de privatizar el control sobre un derecho social o, en otras palabras, atenuar la obligación del Estado respecto de tal o cual derecho y virtualmente sustituirla por el compromiso del mercado frente a tal o cual servicio. Aun cuando ello no significa del todo la anulación de la obligación del Estado frente al derecho, sí implica que éste debe terciar en la relación entre el otorgante del servicio y quien, en ésta perspectiva no es un sujeto de derechos, sino un *cliente*. Esta situación ha dado lugar a una forma particular de simbiosis entre el mercado y una racionalidad estética que, en mi opinión, ha tenido tres efectos: en primer lugar, ha creado un nuevo espacio simbólico constituido por enclaves en los que la *apariencia* (la imagen que estos enclaves proyectan) expresa dicha simbiosis en la forma simbólica del *mall*; en segundo lugar, esa simbiosis ha contribuido a la simplificación de los grandes problemas relacionados con la explotación de la fuerza de trabajo, con la depredación del ambiente y con la desigualdad económica y social a través de la instauración de formas de *solidaridad light* y de *protección débil* de los derechos sociales; y en tercer lugar, ha librado el camino para la emergencia de nuevas formas de explotación cuyo plusvalor no tiene precedente. Sin ánimo de exhaustividad describo, enseguida, estos efectos.

Enclaves *mall*

Las primeras décadas del presente siglo han atestiguado un cambio notorio en el modo en el que el capitalismo quiere que habitemos el mundo. Poco a poco hemos visto emerger cuatro tipos de proyectos que tienen características comunes: se trata de espacios cerrados que no obstante forman parte de ciudades, pueblos y municipios, pero que están aislados de éstos de diversas maneras, algunas veces con bardas, otras mediante el uso de deferentes simbólicos, de sistemas de vigilancia personal o telemática, o de todos estos dispositivos juntos. En su interior priva una estética que ha dejado del lado lo funcional para apostarle a una *apariencia estética* capaz de generar experiencias y estilos de vida exclusivos (Prieto González, 2011);



también tienen en común que dentro de sus límites se encuentra todo lo necesario para no salir de sus confines: plazas comerciales, restaurantes, supermercados y según el tipo de proyecto del que se trate, incluso hospitales, escuelas, capillas y hasta despachos y oficinas equipadas para el trabajo. Pero lo más característico de estos proyectos es que constituyen enclaves, es decir, espacios de desarrollo que ocurren dentro de lugares más amplios con los que apenas se relacionan. Como he sugerido antes estos enclaves son, por lo menos, de cuatro tipos: habitacionales, turísticos, de tránsito y abiertos.

- a) Los *enclaves habitacionales* suponen espacios privados, aislados de diversas maneras de su entorno, en los que grupos más o menos grandes de personas viven y en los que se ofrecen *experiencias de vida* en comunidades ideales. En estos enclaves suele haber todo tipo de servicios, desde clubes deportivos y restaurantes, hasta gimnasios, áreas de *jogging*, escuelas, lagos artificiales, ciclovías internas, parques para perros y plazas comerciales o espacios de oficina, supermercados y hospitales.
- b) Los *enclaves turísticos* constituyen complejos de hoteles, marinas, clubes de playa, zonas de trabajo, tiendas de conveniencia, boutiques y en algunos casos, kioskos donde se pueden comprar artesanías locales directamente a pobladores originarios. Dependiendo del tipo de turismo al que están dirigidos estos enclaves se especializan en sitios exclusivos para personas adultas (sin niños), en complejos familiares *all inclusive* o en el cada vez más atractivo turismo de aventura, que incluye dentro de sus zonas de acceso restringido grutas, ríos subterráneos, bahías para el nado con delfines, navegación en rápidos y otras amenidades. En algunos casos incluso se organizan excursiones para visitar comunidades originarias y observarlas *viviendo* su cotidiano.
- c) Con *enclaves de tránsito* me refiero a los aeropuertos, estaciones de trenes y autobuses que hace mucho servían sólo para esperar el siguiente vuelo, tren o camión. Hoy también estos espacios constituyen largos pasillos en los que se pueden hallar, además de restaurantes y tiendas de ropa de diseñador, múltiples lugares para el *duty free*, librerías, gadgets para viajeros, tiendas de souvenirs, vinos y licores, farmacias, locales de masaje, sin mencionar los espacios privilegiados que suponen las salas VIP de todos estos establecimientos.



Estas características muestran la apropiación comercial de los espacios vitales donde consumir se torna esencial. Vale decir que en estos enclaves deberían garantizarse los derechos sociales, sin embargo éstos son cubiertos por una red de servicios que *ofertan*¹ en materia de salud (farmacias y hospitales y catálogos de médicos), de alimentación (mediante restaurantes de todo tipo), ambiente sano (garantizado por el clima, abundante agua, lagos, parques, parajes, playas, etc.), educación (a través de colegios y hasta universidades) y trabajo (espacios ex profeso para trabajar o para hacer negocios), naturalmente en todos los casos, de manera privada.

Pero hay otro tema aquí que se debe considerar y es el efecto anestésico que la *apariencia estética* de todos estos enclaves produce en sus habitantes, sean permanentes, como en el caso de los habitacionales, o transitorios como en el de los turísticos o de tránsito. Este efecto anestésico permite evadir la realidad del afuera, tornándola prácticamente inexistente o por lo menos, no importante.² Mientras las administraciones de estos enclaves se encarguen de que nada falte, el afuera puede suscitar lamento, lástima, probablemente preocupación, pero no empatía, ni solidaridad.

Esta actitud que es clásica del conservadurismo (la preocupación por la apariencia) también se observa en el cuarto tipo de enclave, los de tipo abierto, que se muestra en el diseño tendencial de las ciudades en las que el espacio no está confinado aunque sí tiene límites muy claros definidos por la arquitectura, la infraestructura, los grupos sociales que los habitan y el tipo de comercio que ahí se realiza. Un buen ejemplo de estos enclaves en México es Santa Fe, una moderna ciudad de primer mundo que bien podría asemejarse a cualquier otra norteamericana o canadiense del mismo nivel pero que convive con un entorno pauperizado y marginal (Valenzuela, 2007). También a estas tendencias pertenecen los procesos de *gentrificación* que han sufrido barrios y colonias (como es el caso de las colonias Roma y Condesa de esta misma Ciudad de México) en las que paulatinamente se

1 Este neologismo tan propio de esta era del mercado, por demás inexistente en el léxico de la Real Academia Española, se utiliza como sinónimo de ofrecer. Lo uso aquí a propósito para enfatizar el sentido comercial de su uso.

2 De acuerdo con Prieto, el arquitecto británico Neil Leach [...] “ha señalado que con la estetización se produce un desplazamiento social y político en virtud del cual las preocupaciones éticas son reemplazadas por preocupaciones estéticas” (2011, p. 181).



han ido sustituyendo las viejas viviendas, las costumbres comunitarias y los comercios familiares por condominios de lujo, supermercados y restaurantes de nivel medio alto, así como por nuevas costumbres urbanas y estilos de vida *pet/gay/eco friendly*.

Todos estos enclaves, incluso aquéllos donde la apariencia estética incluye un halo de progresismo, tienen otra característica en común que se centra en el necesario sacrificio de muchos para el goce de pocos.

La solidaridad *light* del neo conservadurismo

El panorama recién descrito no sería posible sin la construcción de una cierta psicología sobre la benevolencia del mercado frente a las problemáticas sociales que estos procesos producen. Aquí la simbiosis entre el mercado y la racionalidad estético/expresiva se muestra como una forma de solidaridad *light* que en este caso hace de la apariencia estética una apariencia de compromiso social.

El desplazamiento, desde las obligaciones del Estado frente a los DESCAs, hacia los compromisos del mercado, en torno a los servicios sociales con los que se les sustituye, ha resultado muy eficaz en el diseño de mecanismos de acceso a dichos servicios como parte de los compromisos de *responsabilidad* social de las empresas, las cuales no deben preocuparse tanto de la explotación laboral de sus empleados como de que estos reciban toda clase de prestaciones, desde servicios médicos y de capacitación hasta los relacionados con el *coaching*. Las nuevas filosofías empresariales representadas en la misión, visión y otros conceptos propios de la planeación estratégica han podido prescindir de una agenda DESCAs en la medida en la éstos se hacen innecesarios dado que, vistos sus contenidos como necesidades o carencias, son de antemano solventados por un clima laboral favorable, médicos, psicólogos, capacitadores, asesores financieros, *coaches*, programas de ocio y toda una gama de servicios cuya función final es la de proveer al empleado las mejores condiciones de trabajo. Evidentemente el gasto en miles de dólares al año que esto representa para las empresas no es sólo una prestación para el trabajador, de hecho, no lo es para nada, más bien es parte de programas muy estudiados por los psicólogos organizacionales y los administradores destinados a garantizar el mejor rendimiento posible del



empleado y la reducción de la merma en la empresa. Mención especial merece el que, dado lo elevado de estos gastos, el empresariado justifica la concesión de regímenes fiscales especiales y exenciones de impuestos porque gasta en servicios sociales para sus empleados, así el Estado ya no tendrá que gastar en esos derechos.

La idea de una empresa *socialmente responsable* da cuenta de una nueva ética frente a las y los trabajadores, pero también de cara al ambiente y al entorno económico y social que les rodea a ellas y a su clientela. Slavoj Žižek (2009) ha sido especialmente agudo en este sentido al mostrar cómo, en esta era que denomina el *capitalismo cultural*, personajes como George Soros o Bill Gates, entre los más ricos del mundo y a quienes de modo irónico llama *comunistas liberales*, lavan sus conciencias mediante el otorgamiento de los fondos que a través de sus fundaciones destinan para la atención de problemas concretos en realidades deprimidas. De acuerdo con el filósofo esloveno, tal como él mismo suele simplificarlo, de lo que estos magnates recaban por la mañana mediante sus negocios, la mitad lo devuelven por la tarde para obras sociales. De hecho, en una obra posterior Žižek sugiere que incluso empresas contemporáneas (y cita el caso de Starbucks) han hallado un modo novedoso de unir ambas tareas y además proveer a la clientela de un descargo moral por su actitud consumista. Starbucks no solo vende café, sino que transmite una experiencia, una de solidaridad con los productores (a quienes dice la empresa cafetera comprar a precios de *fair commerce*) así como con la protección del ambiente. El precio que se paga por una taza de café en ese lugar, que es notoriamente más alto que una cafetería promedio, incluye el precio de la culpa por consumirla, además en un ambiente de confort que dista mucho de lo que viven en sus realidades quienes cultivan los granos. En palabras de Žižek: “Así es como, a nivel del consumo, el capitalismo integró el legado del 68, la crítica del consumo alienado: la experiencia auténtica importa” (2011: 36).

Desde otra perspectiva, Naomi Klein (2001) ha mostrado como esta suerte de nueva conciencia social actúa a través del boicot y otras formas de reacción en las que las personas, en rol de consumidores, desafían a los mercados, lo que les deja moralmente satisfechos aunque en el fondo no logren provocar cambios sustanciales. Nuevamente se aprecia cómo, por poner un ejemplo, la problemática general del trabajo forzado o infantil, al que recurren muchas empresas hoy día, se fragmenta cuando una vez forzada por el



boicot, resarce el daño simplemente dejando de lado esa práctica o donando fondos para que se combata. Lo mismo puede decirse de las empresas que, sabiendo que contaminan el ambiente o los alimentos invierten fondos en la investigación de nuevas tecnologías menos contaminantes pero no cesan en sus prácticas contaminadoras. Klein describe con gran detalle el modo en el que las marcas han logrado integrar en sus logos mucho más que el producto que venden, también estilos de vida completos que, al integrarse con las identidades que constituyen sus *targets*, alivian la conciencia de quien los adquiere permitiéndole disfrutar del producto de que se trate pensando que ya contribuyó a una causa social determinada, dejando de lado los temas escabrosos sobre la trata laboral de personas, los daños al medio ambiente o la experimentación con semillas o animales.

Acumulación por despojo y desarrollo extractivista

Llegados a este punto es necesario decir que, entre el desarrollo de los enclaves-*mall* y la instauración de una solidaridad *light* asociada al consumo, está la realidad que hace posible a los primeros y que se oculta tras la segunda.

Zizêk y Klein dan cuenta del modo en que el capitalismo contemporáneo se las ha arreglado para que estas pequeñas batallas (la percepción de que se está haciendo algo frente a las injusticias del mundo) sirvan de paliativo frente a la violencia estructural que, por debajo del capitalismo cultural, en realidad continúa presente en la lógica predatoria del mercado. Esa lógica revela que el proceso de acumulación no tuvo un límite en un periodo determinado (como lo suponía Marx) sino que continúa y forma parte de las nuevas formas de explotación contemporánea. A esta nueva forma de acumulación se le ha denominado acumulación por despojo o desposesión, y tiene lugar tanto entre países (los desarrollados frente a los no desarrollados) como entre los grupos sociales (los vulnerantes y los vulnerados) que conforman sus sociedades.

En sus obras más recientes, Boaventura de Sousa Santos (2010) ha llamado la atención sobre dos procesos en los que, en su opinión, está encerrada la imaginación política contemporánea: el primero concierne a la resignación que implica considerar que el capitalismo no tendrá fin, frente a la idea de que sí lo tiene; el segundo a la percepción de que el colonialismo finalizó con



las luchas de independencia, frente a la que se percata de que el colonialismo sigue ahí. Por una parte, sostiene el autor, la idea de que el capitalismo no tiene fin ha prohijado las diversas formas de socialismo que se han dado en su seno: la socialdemocracia, el keynesianismo, el estado de bienestar y el desarrollismo. Del otro lado coloca las experiencias de países como Bolivia o Ecuador que de algún modo le han apostado a una suerte de precapitalismo que plantea viejas formas de relación con la tierra y la tradición de las culturas originarias indígenas. En todo caso, la idea de que la independencia no liberó a los estados del colonialismo resulta sumamente sugerente para explicar el modo en el que las más recientes formas del extractivismo funcionan en sociedades como las nuestras.

En efecto, aunque en los países poscoloniales las guerras de independencia implicaron la expulsión de los gobernantes extranjeros, en realidad terminaron promoviendo a las elites que, formadas principalmente por criollos y mestizos acomodados, hicieron las nuevas clases gobernantes y dirigentes de las sociedades emergentes que se independizaron políticamente de sus colonizadores, pero no culturalmente de la gubernamentalidad económica moderna.³

En términos generales, la formación de las propias burguesías requirió de estados fuertes que, allanados a un capitalismo de estado, mantuvieran bajo control las fuerzas económicas para permitirles desarrollarse. En algunos casos recurrieron a medidas proteccionistas para promover los mercados internos e incluso expropiaron empresas y capitales en sectores estratégicos para fortalecer las economías nacionales. Sin embargo, los estados latinoamericanos se han visto obligados a ceder a los cambios que el contexto actual planteó en las relaciones entre el Estado y el mercado. Primero tuvieron que aceptar las recomendaciones del llamado Consenso de Washington que, en términos generales, se centraban en el adelgazamiento del gasto social, la privatización o reprivatización de

³ Utilizo este término de Foucault para referirme a una economía de poder descentralizada que se muestra como una praxis de gobierno (de autogobierno) y la asocio con el modo en el que el capitalismo ha gobernado las relaciones sociales y al propio Estado a favor del mercado durante la modernidad. Foucault nunca se refirió al mercado con este término, pero por el sentido en el que lo utilizó en sus lecciones de 1978 me parece apropiado extrapolarlo (Foucault, 2006 [1978]).



empresas estatales y la participación abierta hacia el comercio global. Ahora, en los últimos años, los estados latinoamericanos han tenido que apostarle al crecimiento económico mediante una estrategia sostenida en exportaciones e inversiones, en la cual los recursos naturales están jugando un rol central (Gudynas, 2012). Esta circunstancia les ha llevado a adecuarse a un nuevo consenso en torno a productos de fabricación, disponibilidad y demanda mundial cuyos precios se fijan en el ámbito internacional y que no requieren de tecnología avanzada para su fabricación y procesamiento: materias primas a granel como el maíz, la soya, el trigo, los hidrocarburos y diversos metales y minerales que en la mirada del mercado se visualizan como *commodities* o mercancías (Svampa, 2013).

Este nuevo consenso, que Maristella Svampa llama “consenso de los *commodities*” marca el ingreso (forzado, habría que decir) de las economías latinoamericanas a un nuevo orden, propio del nuevo modelo de acumulación por desposesión, que reorienta su perfil productivo a actividades primarias de extracción y maquila con poco valor agregado. Bajo esta lógica, la construcción de mega proyectos tiende a garantizar el control, extracción y exportación de los bienes naturales. Como señala la autora, diversos críticos han considerado que el resultado de estos procesos ha implicado la consolidación de un tipo de desarrollo neoextractivista, al que ella misma define como:

[...] aquel patrón de acumulación basado en la sobre explotación de recursos naturales, en gran parte no renovables [...] (cuya) dinámica vertical irrumpe en los territorios y a su paso va desestructurando economías regionales, destruyendo biodiversidad y profundizando de modo peligroso el proceso de acaparamiento de tierras, al expulsar o desplazar a comunidades rurales, campesinas o indígenas y violentando procesos de decisión ciudadana.

La carencia de recursos económicos suficiente para que los estados aprovechen sus propios bienes naturales, les lleva a definir economías de enclave que se ofrecen a la inversión privada transnacional para ser explotadas con fines de exportación. Así, la cadena inversión-exportación se cumple gracias a la explotación privada de los recursos naturales. Sin embargo, este modelo de desarrollo extractivista, que apuesta a la generación de un crecimiento económico capaz de producir derrames hacia el resto de la sociedad, no



sólo no ha logrado estos fines redistributivos, sino que ha generado una importante cantidad de descontentos, movilizaciones y protestas centradas en la necesidad de proteger el patrimonio cultural, los recursos naturales y el medio ambiente.

Cabe señalar que el extractivismo no se limita únicamente a la explotación de recursos naturales y tampoco es posible limitarlo a un modelo de desarrollo. Supone más bien, parafraseando a Foucault, una gubernamentalidad (una *praxis* de gobierno sostenida en un poder descentralizado) propia del modelo de acumulación por desposesión, que está radicada en la manera en la que el capitalismo y los capitalistas contemporáneos ven su entorno: como un espacio/fuente de riqueza cuya conquista autoriza su explotación, sin importar el método de conquista (ideológica, legal, paralegal o por la fuerza) y en donde no importa si los *commodities* los constituyen recursos naturales, territorios o personas.

A manera de conclusión: Estado gerente o Estado constitucional de derechos

Así planteada, la discusión esbozada en este texto sugiere una contraposición entre la protección efectiva de los DESCAs y la viabilidad del modelo económico actual y, en el fondo, motiva un análisis más profundo en torno a la disyuntiva en la que el Estado ha optado por actuar como una suerte de gerente allanado al capricho del mercado, en vez de ejercer como un verdadero Estado constitucional de derecho.

El tema cobra relevancia porque en ese rol de gerente, resulta evidente que el Estado toma parte, actúa por así decirlo del lado del empresariado, gestionando y resolviendo los conflictos que surgen y dificultan la realización de los proyectos, sin que importe si ello significa desplazar comunidades, despojarles de sus recursos naturales, irrespetar sus prácticas culturales o destruir sus economías, mientras hace pasar por desarrollo social lo que en realidad son negocios particulares cuyo beneficio se queda solo en unos cuantos privilegiados.

De hecho, en la medida en la que las comunidades y los sectores afectados demandan la protección de sus derechos, que el Estado reaccione criminalizando las protestas y a sus líderes y fomentando el descrédito social de los mismos (que suele gestarse entre esos mismos sectores privilegiados)



le coloca, no como garante de los derechos, sino justo del lado de los perpetradores.

En este sentido, la defensa de los DESCAs exige, además del activismo social que sin duda es necesario, una estrategia jurídica que recupere de la Constitución Política de nuestro país, el sentido de las reformas que en materia de derechos humanos se han realizado desde principios del presente siglo (y desde luego de la gran reforma constitucional de junio de 2011) con la finalidad de crear las condiciones para que, si el Estado mexicano y sus instituciones no son capaces o no quieren ejercer su rol de custodios de estos derechos, la justicia internacional se haga cargo de poner los límites que, hoy más que nunca, se hacen necesarios frente al crecimiento desmedido del mercado.

Mientras no sea posible construir una alternativa viable al capitalismo, el potencial de emancipación de los derechos humanos, y en particular de los económicos, sociales, culturales y ambientales, puede y debe funcionar como una fuerza atenuadora de los efectos predatorios que este modelo de producción plantea; para eso está el Estado y la sociedad civil para exigirlo.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2010 [1996]). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Madrid. Pretextos.
- Arendt, H. (1968 [1951]). *The Origins of Totalitarianism*. New York. Harcourt.
- Bobbio, N. (1991). *El tiempo de los derechos*. Madrid. Sistema.
- Bordieu, P. (1979 [2002]). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. México. Taurus.
- Ferrajoli, L. (2006). “Criminalidad y globalización”. En *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*. Vol. XXXIX (115).
- Gudynas, E. (2012). “Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias del progresismo sudamericano”. En *Nueva Sociedad*. Ene-feb, Issue 237.
- Klein, N. (2001). *No logo. El poder de las marcas*. Barcelona. Paidós.
- Prieto González, J. M. (2011). “La consolidación del Monterrey ‘imaginario’ en el contexto de la globalización: ‘Macroproyectos’ urbanos”. En *Frontera Norte*. Vol. 23(45).
- Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del estado en América Latina. Perspectivas*



- desde una epistemología del sur*. Siglo XXI. Siglo del Hombre Editores. Universidad de los Andes. México.
- Svampa, M. (2013). “Consenso de los Commodities y lenguaje de valoración en América Latina”. En *Nueva Sociedad*. Marzo-Abril. Issue 244.
- Valenzuela, A. (2007). “Santa Fe (México): Magaproyectos para una ciudad dividida”. En *Cuadernos Geográficos*. Issue 40.
- Zizêk, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós. Buenos Aires.
- Zizêk, S. (2011). *Primero como tragedia, después como farsa*. Akal. Madrid.

Análisis local de los cambios en las prácticas milperas en la comunidad El Mash, Oxchuc, Chiapas

*Jacinto Gómez Sántiz
Rosendo Sántiz Méndez
Mayra Carolina Molina-Nery*

Introducción

El proceso de domesticación del maíz (*Zea mays*) se ha desarrollado dentro de un agro ecosistema conocido como “milpa” (Linares y Bye, 2011: 9-12), caracterizado por su diversificación y la transmisión de este conocimiento de generación en generación (Matsuoka *et al.*, 2002: 60-82). La milpa, en México, es la base de la alimentación de las familias campesinas y emplean semillas criollas o “nativas locales”. Sin embargo en la actualidad México importa maíz del extranjero ya que la producción actual no satisfacen la demanda interna.



La milpa es de origen mesoamericano, es un sistema de cultivo que ha persistido y se caracteriza por su capacidad de adaptación a los cambios. Según Astier (*et al.*, 2003: 39-46) este sistema se ha diferenciado por ser: “empleador de mano de obra familiar y productor de más de una variedad de maíz criollo”, y es resultado de la observación y experimentación llevada a cabo en la agricultura tradicional a través de generaciones convirtiéndose así en el agroecosistema que hoy se practica (Garibay y Torre 2011: 10-16). Sin embargo, a partir de los años 50, con la *Revolución Verde* se han implementado estrategias que lo han puesto en riesgo (Terán y Rasmussen, 1994: 2-3).

El término “milpa” se deriva del náhuatl *milli* (parcela sembrada) y *pan* (encima), es decir, lo que se siembra encima de la parcela (Serratos, 2009: 4-36). La milpa es un espacio de interacción entre el humano y la naturaleza y en México forma parte fundamental de los pueblos étnicos (Gómez, 2004: 20-26; Carrera *et al.*, 2012: 44; López, 2013: 3-4). La práctica milpera en Chiapas sigue siendo la más importante para la conservación de variedades criollas de los cultivos asociados en este sistema, maíz y frijol principalmente (Gómez, 2010: 1-10).

En el municipio de Oxchuc los sistemas agrícolas tienen bajos rendimientos y las familias dependen de las transferencias gubernamentales además de los subsidios gubernamentales como Oportunidades (actualmente llamado Prospera), Amanecer y Procampo, que aportan más de la mitad al ingreso familiar (Román y Hernández, 2010: 75).

En el municipio lo que se produce en la milpa es insuficiente para satisfacer las necesidades alimenticias de las familias, como ya se mencionó. Las causas subyacentes del bajo rendimiento, además de la fertilidad del suelo, son la influencia de las políticas agrícolas que promueven la adopción de paquetes tecnológicos sin asistencia técnica que permitan dar un seguimiento y promover buenas prácticas agrícolas, aspectos de mercado, procesos migratorios asociados al abandono paulatino del campo, cambio cultural que repercute en la modificación de los patrones alimenticios, introducción de variedades mejoradas y cambio en las actividades productivas como consecuencia del uso de agroquímicos (Esteva *et al.*, 2003: 240-250; López, 2013: 3-4).

Los productores de maíz que lo hacen bajo el sistema de milpa en el municipio de Oxchuc, de acuerdo con el gobierno del estado (2005) suman un total de 7 374. La producción es de auto-abasto y complementan sus



requerimientos alimenticios y nutricionales con la compra de alimentos (López 2008: 10-14).

La comunidad El Mash pertenece al municipio de Oxchuc, es una de las localidades en donde se observa la práctica del sistema milpa y la mayor parte de sus habitantes practican la agricultura, son tseltales. El maíz es la base de su alimentación y se ha venido cultivando de manera orgánica desde los años 60. Sin embargo recientemente han adoptado los agroquímicos y los insumos tóxicos que hasta cierto punto han facilitado el trabajo del campo.

Esta comunidad conserva sus tradiciones y costumbres pero en el cultivo de la milpa sí se observan cambios y aunque no se han documentado ni se tienen identificados los factores principales reconocer en dónde se han dado puede contribuir a implementar estrategias para la revalorización del maíz, frijol y cultivos asociados, combatiendo de este modo la creciente dependencia a los insumos externos y el desplazamiento de la agricultura a pequeña escala. Este trabajo documenta los principales cambios e identifica periodos y factores que pudieron intervenir a nivel local principalmente.

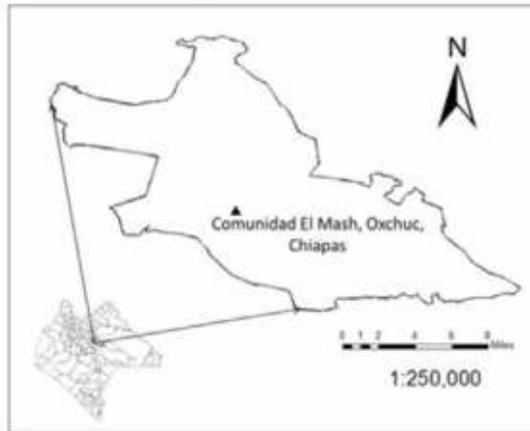
Las prácticas milperas están relacionadas a conocimientos y saberes locales que se fueron adquiriendo generacionalmente. El aprendizaje del campesino se ha construido durante años y se acumula y conserva en su memoria ya que es parte de las experiencias colectivas de su cultura, creencias, costumbres y tradiciones. Este conocimiento local no debe ser visto como un banco de conocimientos sino como un proceso dinámico de experimentación para explorar y ser transmitido oralmente o por experiencia (Ruiz *et al.*, 2006: 9).

Comunidad El Mash

La comunidad El Mash se localiza al este de Oxchuc, a seis kilómetros del municipio en el estado de Chiapas, se encuentra en las coordenadas: longitud: 92° 18', latitud: 16° 45' 56" (figura 1) y a una altitud de 1 700 msnm (INEGI, 2010). Sus colindancias son: al norte con la comunidad de Ch'en Chauk, al sur Tzopiljá, Bawints, al este con Rancho del Cura, Tuxak'iljá Paxtonticjá y al oeste Zona Urbana y Piedra Escrita (INEGI 2010). El nombre de la comunidad es de origen tseltal: "mash" (mono).



Mapa 1. Localización de la comunidad El Mash en el municipio de Oxchuc



Fuente: Diagnóstico Municipal de Oxchuc, 2008.

Metodología

La metodología que se empleó fue la investigación etnográfica la cual consiste en el análisis de los modos de vida de un grupo de individuos mediante la observación y la descripción de lo que hacen, cómo se comportan y cómo interactúan entre sí. Permite describir sus creencias, valores, motivaciones, perspectivas y cómo estos pueden variar en diferentes momentos y circunstancias (Rodríguez *et al.*, 2011: 29-31).

Para llevar a cabo esta investigación se tomó en cuenta el enfoque metodológico *emic* pues estamos relacionados con las personas que habitan la comunidad (de acuerdo con Olavarrieta, 2001: 59-61). Este enfoque ayudó a descubrir los aspectos más relevantes dentro de las prácticas milperas por lo que fue necesario estar presentes durante el proceso de siembra de las parcelas, fiestas tradicionales y convivios familiares. El enfoque metodológico *etic* no se tomó en cuenta pues sólo permite el estudio de realidades desde afuera de una cultura (Olavarrieta, 2001: 59-61).

Se usó la técnica de entrevista estructurada y se planificaron previamente las preguntas mediante un guion preestablecido, secuenciado y dirigido, se recabó la información a saturación, es decir, hasta donde los comentarios



comenzaban a ser repetitivos (Lucca y Berríos 2009: 70). El guion de entrevistas diseñado fue de 126 preguntas.

Se empleó la observación participante haciendo presencia pero sin intervención en las asambleas comunitarias, visita a los entrevistados y recorridos a la localidad. Se visitaron a los informantes clave quienes aportaban información durante el proceso de nuestra investigación, también se visitaron instituciones (la clínica de salud, las escuelas primaria y secundaria) y autoridades locales.

Elección de los informantes clave

Se eligieron personas mayores de sesenta años de edad que estuvieran casados y pudieran ser entrevistados como matrimonio, hombre y mujer, esto debido a que las personas de estas edades conocen la historia de la fundación de la comunidad y han podido observar los cambios en las formas de producción de las prácticas milperas. Las visitas se calendarizaron de acuerdo a las fechas establecidas por los habitantes de la localidad. Se entrevistaron a nueve parejas.

Sistematización de la información

Se realizó una línea del tiempo y se identificaron los acontecimientos más importantes dentro de la comunidad delimitando solo los que estaban relacionados a las prácticas milperas. A partir de lo anterior se realizó el análisis de resultados.

Prácticas milperas

Siembra

La milpa se asocia al frijol bóttil y se siembra a un lado del maíz afectando su crecimiento: si es frijol pequeño (*xlumil chenek'*) o frijol enredadera y se siembra junto al maíz resulta favorable pues sirve de tutor al frijol, dentro de esta asociación crecen verduras como: *kaxlan bok*, *rechuka*, calabaza,



chícharo, chayote y haba. En el traspatio crecen árboles frutales como el durazno, la pera, la ciruela, la manzana y el aguacate, todos ellos se asocian a la milpa (cuando se hace el cultivo de traspatio).

La superficie dedicada a la milpa es de una hectárea o hectárea y media por cada familia para un año de consumo. La primera siembra que se realiza siempre es atrás de la casa o el traspatio, y la segunda en la parcela. Se cultiva con el apoyo de otras familias, las mujeres son invitadas para preparar la comida y los niños se encargan de sembrar frijol, en las fechas de limpia participa toda la familia.

El procedimiento para llevar a cabo la roza-tumba-quema (RTQ) consiste en seleccionar primero el terreno y después desmontar los árboles con machete o hacha, después se roza, es decir, se limpian las ramas del espacio en donde se va a sembrar con coa, se deja secar el monte y al final se queman las ramas de todo lo que se cortó, la ceniza abona el terreno. Después de este trabajo se espera para limpiar la mitad del desarrollo del maíz con azadón y coa para que crezca bien. Estas actividades ya no se llevan a cabo así.

Los principales factores que influyeron en el abandono de la práctica RTQ son: 1) espacios poco arbolados para realizar la tumba por lo que ahora sólo se realiza la roza y quema (RQ); 2) se realiza sólo en terrenos de uso común en donde hay más espacio; 3) la quema se realiza en el mismo espacio de cultivo del ciclo anterior, esto sirve para limpiar las malezas de la parcela y propiciar el crecimiento de frijoles y calabaza, si no se quema la parcela pueden haber problemas con las ratas de monte o algún otro animal que se coma los granos que se siembran; 4) por último el empezar a usar herbicidas como el gramoxone y otros agroquímicos para eliminar las malezas durante las limpias del cultivo.

El calendario agrícola en tseltal indicaba que los meses de *mak*, *pom*, *uch'*, *ch'in uch'*, *olalti'*, *jul ol* y *ch'ay k'in* eran los de la temporada de siembra del maíz. En la actualidad ya no se emplea éste calendario porque no saben con exactitud su uso, ahora la siembra de maíz se realiza en tres periodos: la primera siembra que se hace es el 15 de febrero (*Ajilch'ak*) y se cultiva maíz de color blanco, la segunda el 18 de marzo (*Mak*) se siembra maíz de color amarillo y la tercera el 25 abril (*Jul'ol*) el de color negro, estas fechas varían anualmente una semana o dos (Martín Méndez Sántiz y Ana Hernández Gutiérrez, entrevista personal, El Mash, 28 de marzo de 2014).

Al momento de la siembra se colocan tres granos de maíz en cada hoyo, se depositan maíces de un solo color, no se acostumbra combinarlos. Las



variedades de maíz en tseltal son identificadas por su color: blanco *sakwa ixim*, el amarillo *k'anal ixim* y el negro *ijk'wa ixim* (figura 2). Algunas familias siembran durante el mismo mes pero cambian los colores de maíz, el color amarillo es el más sembrado y puede hacerse en cualquier fecha, pero el negro y el blanco deben hacerse en los períodos mencionados. El más cosechado y consumido es el amarillo. Se siguen cultivando los tres colores con el fin de conservar la variedad de las semillas.

Foto 1. Variedades de semillas que se cosechan en la comunidad El Mash, casa del señor Martín Méndez Sántiz



Las familias obtienen por hectárea y media un promedio de dos zontes o *chabak*, es decir, 400 mazorcas de maíz al año, siempre y cuando el cultivo no sea afectado por heladas, vientos, enfermedades o plagas.

La milpa comenzó a bajar su rendimiento (no se especificó la cantidad) antes de la llegada de los agroquímicos a la comunidad. Y poco después del movimiento zapatista de 1994 el gobierno empezó a mandar apoyos para los habitantes de distintas comunidades, esto permitió y alentó a los productores a comprar fertilizantes para la producción. En el 2004, a pesar de la aplicación de fertilizantes químicos para mejorar la cosecha, empezó a disminuir nuevamente (Martín Méndez Sántiz, entrevista personal, El Mash, 17 de marzo de 2014).

Conservación de la semilla

Para la siembra no se compran semillas de maíz ya que se selecciona de la cosecha del ciclo anterior (Martín Méndez Sántiz, entrevista personal, El



Mash, 17 de marzo de 2014). Para conservarlas se cuelgan en alguna parte dentro de la casa (principalmente en la cocina) para evitar que las ataque una plaga o se pudran por humedad. Para su consumo se almacenan en pequeños cuartos de madera y de este modo se tienen disponibles durante todo el año. Las semillas pueden conservarse hasta un año, si transcurre más tiempo ya no sirven para la siembra pero se usan para alimentar a los animales domésticos.

Ritos y tradiciones asociadas al cultivo de maíz

En la temporada de siembra las familias católicas realizan ritos para bendecir al maíz, realizan una oración acompañada con incienso quemando velas y veladoras, se acostumbra también compartir la comida con las personas que ayudaron en la siembra (esto se hace en el terreno). En el caso de la religión evangélica realizan de la misma manera sus ceremonias pero evitan quemar velas y veladoras. Estos ritos se han ido transformando, ahora algunas familias sólo hacen oración hacia los cultivos, sin velas ni incienso y la comida se da en la casa del dueño de la parcela no en el terreno.

Gastronomía

Los alimentos que se obtienen del maíz son la tortilla hecha a mano, tamales de frijol, atol agrio, masa con chile y huevo duro. El frijol se consume diario y por ejemplo, las puntas del frijol se combinan con huevo y se hacen fritas. Las verduras comestibles que se encuentran en la milpa son achicoria, nabo, punta de chayote, *kaxlan bok*, rechuca, calabaza, chícharo y haba. Las plantas medicinales son: *majt'as* (que se usa para quemaduras) diente de león, sosa y artemisa, entre otras.

Cambios en las prácticas milperas

Los factores involucrados en los cambios que hasta ahora se han mencionado se analizaron a nivel local, municipal y estatal.

Eventos importantes en la comunidad

1. El trabajo en las fincas durante los años 70, hasta los 90.
2. Comenzaron a tener influencia otras religiones diferentes a la católica (1980).



3. En el 2000 llegaron los medios de comunicación.
4. Conflictos políticos (antes del 94).
5. Apoyo gubernamental con agroquímicos (1995).
6. Apoyo económico del gobierno con PROCAMPO (1995).

Eventos importantes en el sistema milpa

1. Las personas no católicas ya no practican los ritos relacionados a la milpa (1980) aunque siguen trabajando en las fincas y cultivan solo una parte de sus parcelas.
2. A partir de 1988 se dedican a cultivar sus parcelas y crían animales de traspatio.
3. Hay pocos espacios fértiles para la siembra (1994).
4. Llegan apoyos gubernamentales para el campo (1994).
5. Comienza el uso de agroquímicos (1995).
6. Se obtienen mayores rendimientos en la producción de maíz y frijol a partir del uso de agroquímicos (de 1995 a 2000).
7. En el año 2014 se comienza a usar el herbicida gramoxone para controlar malezas.

Factores que se relacionan con los cambios en las prácticas milperas

Trabajo en la Fincas

Los primeros habitantes de la comunidad El Mash salían a trabajar a las fincas las cuales estaban fuera del municipio, la labor que realizaban eran podar y cortar café, dependiendo de la temporada del año. El sueldo que obtenían lo usaban para comprar sal, azúcar, café y maíz; éste trabajo se llevó a cabo de 1970 a 1988. En 1984 los habitantes de El Mash comenzaron a sembrar pequeños terrenos con milpa.

La figura de la finca seguía existiendo en Chiapas ya que las reformas agrarias llegaron con mucho retraso al estado (Núñez *et al.*, 2013: 40-42) y los campesinos eran empleados en campos agrícolas y pecuarios que no les pertenecían. En el caso del municipio de Oxchuc no se establecieron fincas debido a que las tierras por su tipo de suelo (alisol), la topografía accidentada y la escasez de agua en algunas zonas, no daban las condiciones deseables para la producción agropecuaria. Sin embargo la actividad agrícola milpera



era una alternativa que permitía el auto-abasto pues proporcionaba gran diversidad de alimentos y producía lo suficiente para la unidad familiar. En 1988 se dejó de ir a trabajar a las fincas y se dedicaron a cultivar el campo agrícola con maíz, frijol y otras hortalizas, algunos árboles frutales además de cuidar aves de corral.

En la actualidad las actividades también se han diversificado y existen otros oficios como albañil, peón o jornalero. Otra fuente de ingresos es la venta de animales domésticos, como gallinas y guajolotes y algunas veces vacas; cuando producen un excedente de maíz (poco frecuente) lo venden.

Tenencia de la tierra

El tipo de tenencia en El Mash es comunal sin embargo cada persona tiene asignado un espacio para su solar y la siembra de milpa, por lo que en la actualidad no hacen rotación de parcelas. Antes la repartición de tierra era asignada por linajes y cada persona la cuidaba para después heredarla a sus hijos, pero debido a que la comunidad fue creciendo y las familias se hicieron numerosas se delimitó el área que podía ocupar cada linaje.

Religión

La religión protestante llega a Oxchuc en 1947 y fue adoptada rápidamente incrementando muy pronto sus seguidores. Estos cambios, según señala Zebadúa (1999: 172-174), tuvieron fuerte influencia en las tradiciones de los pueblos chiapanecos hasta tal punto que en algunos casos adaptaron sus costumbres a la nueva religión y en otros dejaron sus prácticas por adoptar las nuevas. La religión protestante propició el cambio en las prácticas tradicionales asociadas a la milpa por ejemplo evitando el uso de velas, veladoras e incienso y no invitar a rezadores.

En El Mash la religión era predominantemente católica pero en 1980 llegó la religión presbiteriana y la comunidad empezó a cambiar por la influencia que recibían de El Corralito (comunidad vecina) que es en donde se dieron los cambios religiosos más importantes dentro del municipio.

En el caso de los protestantes ellos no realizan ritos para la siembra del maíz, sólo hacen una oración pidiendo al Dios supremo el bienestar de la familia y todo lo que los rodea; la forma en que lo hacen es: primero siembran y al terminar las señoras despachan la comida y cuando ya está lista hacen una oración pidiendo por cada uno de ellos y para que crezca su milpa, al terminar



se despiden y cada uno regresa a su casa. En cambio los católicos prenden sus velas antes de ir a sembrar y hacen una oración al sembrar y otra al terminar y una más cuando comen.

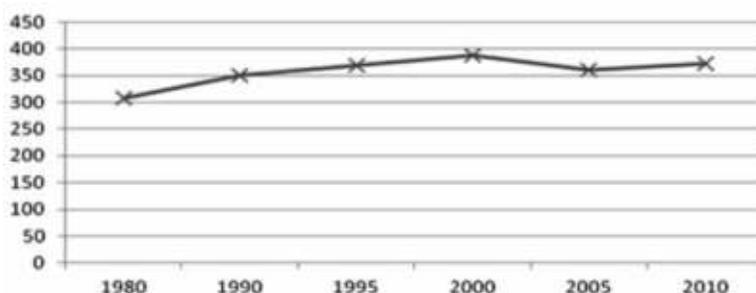
Tipo de suelo

Según datos del INEGI (2005) el tipo de suelo que se encuentra en la comunidad El Mash es alisol, este suelo se caracteriza por ser ácido y con poco contenido nutrimental para las plantas, no es un suelo apto para los cultivos. “La productividad de los alisoles en agricultura de subsistencia generalmente es baja ya que estos suelos tienen una capacidad de recuperación limitada frente al agotamiento químico. Con fertilización y encalado completos, los cultivos en alisoles pueden beneficiarse” (FAO, 2007: 53-55). Los cultivos más aptos para este tipo de suelo son café, té, palma aceitera, caucho y caña.

Crecimiento demográfico

La comunidad se inicia con la llegada de cuatro familias, para el 2010 es de 92 (INEGI, 2010). A partir de 1980 se ha tenido una tasa de crecimiento de 2.2 personas por año (gráfica 1).

Gráfica 1. Número de habitantes en la comunidad El Mash (1980-2010)



Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI (censos poblacionales 1980-2010).

El crecimiento demográfico y el establecimiento de las familias en la comunidad a partir de 1988 permitieron el cultivo de parcelas con milpa en mayores extensiones, sin embargo de 1980 a 2010 no se observan cambios significativos en el crecimiento poblacional.



Vías de comunicación y servicios

Desde la fundación de la comunidad hasta la llegada de la luz eléctrica (2008) se hacía uso del candil, lámparas de petróleo o una barra de ocote. El transporte era con animales de carga como los caballos, con ellos se transportaban el maíz, azúcar y sal que se compraba en la ciudad de San Cristóbal, el recorrido era de tres a cuatro días de camino. Pocos años después se construyeron tanques de concreto para almacenar agua, carreteras de terracería y comenzó a funcionar el transporte público para viajar a la cabecera municipal y a otros poblados. En los 80 llega la primera línea telefónica y salvo el uso de la radio que se da desde los años 60 y 70, es hasta esta misma década que se empezó a usar la televisión y los teléfonos móviles.

Apoyos gubernamentales

Los apoyos gubernamentales en la comunidad son: Procampo, Nuevo Amanecer y Prospera, también hay apoyo para la construcción de tanques de concreto, tinacos y láminas para la construcción de viviendas. Estas ayudas llegaron después de los problemas que enfrentó la comunidad en 1994, lo mismo sucedió en otros municipios del estado.

Estos apoyos se dieron para fortalecer la producción local pero fue una solución a corto plazo ya que los suelos de la localidad sufren actualmente pérdida de fertilidad y bajos rendimientos.

Agroquímicos

El uso de los agroquímicos es resultado de los programas gubernamentales que adoptaron la política de desarrollo agrícola impuesta por la Revolución Verde en 1950, como una alternativa para el abastecimiento de alimentos y asegurar la producción. Al mismo tiempo, en 1988, México abrió las puertas al comercio internacional con el GATT (*General Agreement on Tariffs and Trade*, Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio) colocando en desventaja a nuestros productores quienes más adelante sufrirían las consecuencias, a tal punto que para el 2015 se importa el 33% del maíz consumido a nivel nacional (Villafuerte y García, 2006: 115-120).

En la comunidad El Mash se adoptó el uso de agroquímicos para contrarrestar la acidez de los suelos en los que se encuentra ubicado. Los más usados son el gramoxone y el rival. Según señalaron los entrevistados el primero quema la tierra y la deja pobre por lo que han tratado de dejar



de usarlo aplicándolo sólo en caso de ser necesario para las limpias. Otra de las razones del uso de agroquímicos es que facilita el trabajo, por ejemplo, el gramoxone es útil en la temporada de lluvia porque seca las hierbas no deseadas. Los químicos como faena y rival se usan para matar las hierbas antes de la siembra.

Por otra parte el fertilizante se usa con mucha frecuencia para que el maíz de buenos rendimientos. Se aplica antes de que salga la flor o bien antes del jilote. De manera general al frijol no se le aplican fertilizantes pero al ser sembrado junto al maíz es receptor de las aplicaciones y por lo tanto también absorbe las sustancias. A los cultivos de calabaza y chayote también se les fertiliza.

Resultados

A partir de la información obtenida se elaboró una matriz que muestra los factores que propiciaron los cambios identificados así como los impactos dentro de las prácticas milperas y la comunidad (cuadro 1).

Cuadro 1. Matriz de resultados de los cambios en el sistema milpa: factores e impactos

Cambios	Factores	Impacto
La práctica milpera como la roza, tumba y quema ya no se llevan a cabo en su totalidad debido a que no existen terrenos para hacer rotación de parcelas.	Tenencia de la tierra, deslinde de parcelas y delimitación de terrenos comunales.	Sobre explotación del mismo espacio para el cultivo, lo que facilita los procesos de erosión y degradación del suelo.
Ritos y fiestas tradicionales ya no se practican como originalmente se hacían.	Llegada de nuevas religiones y procesos de migración.	Transformación de las prácticas tradicionales.



Cambios	Factores	Impacto
Pérdida de interés en la siembra de milpa debido a que cada vez se observa menor producción (en la actualidad se obtienen dos zontes por hectárea).	Tipo de suelo. Crecimiento demográfico.	El tipo de suelo no es apto para los cultivos de subsistencia que ahí se practican. Esto trae como resultado que los cultivos tengan bajos rendimientos. Los espacios potencialmente aptos para la agricultura se han asignado para la construcción de viviendas.
Uso de agroquímicos para la fertilización del maíz y de los herbicidas para facilitar las limpiezas y otras labores dentro del cultivo.	Vías de comunicación. Apoyos gubernamentales. Disminución de la superficie cultivable.	Dependencia de insumos externos para la producción. Erosión y pérdida de fertilidad de suelos.

Los cambios en las prácticas milperas son producto de un complejo sistema de interacciones de diferentes factores, por ejemplo, tenencia de la tierra, deslinde de parcelas, delimitación de terrenos comunales, llegada de nuevas religiones, procesos de migración, tipo de suelo, vías de comunicación, apoyos gubernamentales y disminución de la superficie cultivable.

Conclusión

En la actualidad la agricultura tradicional se ha ido abandonando, no obstante en El Mash se siguen haciendo prácticas de conservación de la semilla ya que se asocia a un sistema de símbolos (tradiciones, costumbres y creencias).

De acuerdo con López (2013: 3-4) el sistema milpa se ha ido perdiendo debido a que las nuevas generaciones ya no lo practican. Por otra parte, las características del suelo, la dependencia de insumos externos otorgados por el gobierno y la sobre explotación del mismo espacio de siembra están dificultando la obtención de alimento suficiente para todo el año. Además



los espacios potencialmente aptos para la agricultura se han asignado para la construcción de viviendas.

A lo anterior hay que agregar que las políticas gubernamentales enfocadas al campo chiapaneco han propiciado la compra de insumos externos para aumentar los rendimientos y promoción de semillas mejoradas para su cultivo; empero, no se cuenta con un programa de capacitación direccionado a la conservación de la milpa y a la realización de buenas prácticas agrícolas.

Finalmente, se tiene claro que el estudio de la milpa es complejo y requiere de esfuerzos multidisciplinarios para su análisis, sin embargo es importante seguir documentando el conocimiento local asociado a estas prácticas para que así se puedan proponer programas de manejo de los recursos naturales que partan de las necesidades de los actores sociales inmediatos, es decir, los agricultores.

Referencias bibliográficas

- Astier. M.; Pérez. A. E.; Ortiz T.; F. Mota (2003). “Sustentabilidad de sistemas campesinos de maíz después de cinco años: el segundo ciclo de evaluación MESMIS”. En *LEISA Revista de agroecología*. Edición especial. Vol. 8. México.
- Carrera G. S.; Navarro G. H.; Pérez O. M. A.; B. Mata G. (2012). *Calendario Agrícola Mazateco, Milpa y Estrategia Alimentaria Campesina en Territorio Huauteppec, Oaxaca*. Texcoco. Estado de México.
- Esteva, G.; C. Marielle (Comps.) (2003). *Sin maíz no hay país*. 1ra Edición. CONACULTA. México.
- FAO (2007). *Base referencial mundial del recurso suelo. Un marco conceptual para clasificación, correlación y comunicación internacional. Informes sobre Recursos Mundiales de Suelos 103*. Segunda edición. Roma.
- Garibay R. M.; M. Torre (2011). “Maíz criollo, milpa y agrobiodiversidad”. En *Revista de la sociedad mexicana de biotecnología y bioingeniería*. Vol. 15. Núm. 3. Editorial Semarnat. México.
- Gómez M. M. (2004). *Pueblos indígenas del México contemporáneo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*. Primera edición. México.
- Gómez E. (2010). *Comisión de Enlace de la Red Maíz Criollo*. Chiapas.
- Hevia J. F. (2009). “De Progresas a Oportunidades: efectos y límites de la



- corriente cívica en el gobierno de Vicente Fox”. En *Sociológica*. Núm. 70. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, INEGI (2005). *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos*. Oxchuc. Chiapas.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, INEGI (2010). *Censo de población y vivienda*.
- Linares. E.; Bye. R. (2011). *La milpa no es solo maíz*. Jardín Botánico. Instituto de Biología, Universidad Nacional Autónoma de México Ciudad Universitaria. México.
- López. I. (2008). *Maíz, cultivo más importante en Chiapas*. Chiapas.
- López R. L. E. (2013). *Caracterización de la diversidad vegetal del sistema milpa y sus usos en la comunidad*. Facultad de Ciencias Agronómicas, Universidad Autónoma de Chiapas. Chiapas. México.
- Lucca I. N.; R. Berríos R. (2009). *Investigación cualitativa: fundamentos, diseños y estrategias (2da ed.)*. Ediciones SM.
- Matsuoka Y.; Vigouroux Y.; Goodman M. M.; Sanchez G. J.; Buckler E.; J. Doebley (2002). *A single domestication for maize shown by multilocus microsatellite genotyping*. PNAS 99(9).
- Núñez R. V.; Gómez B. A.; B. L. Concheiro (2013). *La tierra en Chiapas en el marco de los “20 años de la rebelión zapatista”*. *La historia, la transformación, la permanencia*. Chiapas.
- Olavarrieta S. S. (2001). “Aspectos metodológicos en la investigación cross-cultural Academia”. En *Revista Latinoamericana de Administración*. Núm. 26. Consejo Latinoamericano de Escuelas de Administración Organismo Internacional.
- Rodríguez. G. V.; Vera. G.; A. M. Vargas (2011). *Etnografía: una mirada desde corpus teórico de la investigación cualitativa*. Universidad del Zulia. Maracaibo. Venezuela.
- Román. R. S.; S. Hernández D. (2010). *Seguridad alimentaria en el municipio de Oxchuc, Chiapas*. ECOSUR.
- Ruiz D. M. J.; Parra V. M. R.; Ávalos C. G.; R. Mariaca M. (2006). “Conocimiento campesino local y cambio tecnológico en la milpa de Santa Marta, Chenalhó, Chiapas”. En *Revista de Geografía Agrícola*. Núm. 36.
- Serratos H. J. A. (2009). *El origen y la diversidad del maíz en el continente Americano (2 ed.)*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Terán S., C. Rasmussen (1994). *La milpa de los mayas*. Talleres gráficos del



sudeste. Mérida. Yucatán.

Villafuerte S. D., M. C. García A. (2006). “Crisis rural y migraciones en Chiapas”.

En *Migración y Desarrollo*. Núm. 6.

Zebadúa. G. E. (1999). *Breve historia de Chiapas*. Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América. México.

La milpa como eje articulador de la pedagogía intercultural

Emanuel Gómez Martínez

Introducción

Este artículo expone una experiencia de docencia dada en 2012 en la que un docente de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) se apoyó en los conocimientos agrícolas tradicionales para impartir un curso con enfoque intercultural. En este caso la educación intercultural se inscribe bajo el modelo de competencias, fue pensada para la asignatura Diversidad biocultural impartida durante el primer semestre en todas las licenciaturas, que ayuda a “construir procesos de investigación en los ámbitos de la lengua y/o la cultura para la generación de conocimientos” (UNICH, 2012). En general los estudiantes de la licenciatura en Lengua y cultura son jóvenes originarios de



diferentes municipios y regiones de Chiapas, la mayoría pertenecen a culturas indígenas y para este caso en específico se trabajó con hablantes de tseltal, tsotsil y chol como lengua materna y el castellano como segunda lengua. Es importante agregar que además el lenguaje técnico-científico que se emplea en una universidad resulta, así, un tercer código de conocimientos, significados, conceptos y métodos de transformación de la realidad que los y las alumnas tienen que aprender.

Para dar un poco de contexto es importante mencionar que Chiapas es el estado con los más bajos índices de acceso a la educación, de hecho, el rezago educativo se ha incrementado en los últimos años: en 2008 el 13.7% de la población se encontraba en rezago educativo, y para 2012 este indicador aumentó a 14.5% (CONEVAL, 2012)

Si bien es claro que los jóvenes que ingresan a la educación superior han superado el retraso educativo de los niveles anteriores, aún persisten problemas de habilidades en lectura, escritura y cálculo, comprensión del idioma castellano y de conocimiento de métodos de estudio e investigación. Los profesores, por su parte, pueden cometer el error de asumir que los estudiantes comprenden sus inquietudes teóricas y son capaces de debatir en los mismos términos que sus pares académicos. Por otro lado las universidades interculturales se enfrentan al problema de responder a la demanda social de los pueblos indígenas de educar con un enfoque que fortalezca las culturas de sus pueblos y al mismo tiempo prepararlos para desempeñarse en un mercado laboral sometido a la globalización.

Otro problema mucho más complejo, y que evidentemente rebasa a las universidades interculturales, es el que justifica la inclusión de una materia que analice la diversidad biológica y cultural: “En las últimas décadas, estudiosos de múltiples disciplinas han insistido en la asociación de la pérdida de especies biológicas, de la funcionalidad de los ecosistemas, y la reducción de su capacidad para generar servicios ambientales básicos, con el deterioro de las culturas y los grupos lingüísticos” (Boege, 2008: 49).

Existe un debate teórico, al que han contribuido autores de distintas disciplinas biológicas y sociales, acerca de la crisis ambiental y el papel de los pueblos originarios en el manejo de los ecosistemas, además de que existe una correlación entre la biodiversidad y las culturas.

Un autor clave para comprender este problema es Víctor Toledo, quien en coautoría con Narciso Barrera-Bassolls, definen los conocimientos tradicionales



como parte de la memoria biocultural, y a los campesinos tradicionales, en particular los pueblos indígenas, como actores clave para la conservación y manejo de la biodiversidad:

Todo productor rural requiere de *medios intelectuales* para realizar la apropiación de la naturaleza. Este conocimiento tiene un valor sustancial para clarificar las formas en cómo los productores tradicionales perciben, conciben y conceptualizan los recursos, paisajes o ecosistemas de los que dependen para subsistir. Más aún, en el contexto de una economía de subsistencia, este conocimiento de la naturaleza se convierte en un componente decisivo en el diseño e implementación de estrategias de supervivencia basadas en el uso múltiple de los recursos naturales. (Toledo y Barrera, 2008: 70)

Para comprender el párrafo anterior es necesario partir de un conocimiento teórico y práctico sobre la relación entre los sistemas agrícolas tradicionales, el manejo de los ecosistemas agrícolas o agroecosistemas y el papel de la agricultura tradicional en la economía familiar campesina, así como el hecho de que muchos de los productores rurales reproducen una economía de subsistencia muy diferente a la economía comercial.

Los jóvenes de Chiapas si bien no tienen un conocimiento teórico suficiente para comprender este debate académico en que se inscribe la asignatura Diversidad biológica y cultural, sí tienen una experiencia práctica del manejo del agroecosistema tradicional milpa. En ese sentido, el método pedagógico más factible para trabajar con los estudiantes es sin duda el de Paulo Freire, él distinguía entre una educación que reconoce los saberes de los educandos y que contribuyen a su lectura crítica con base en la problematización, y una educación “bancaria” en la que los educadores se limitan a transferir conocimientos y depositarlos en las cabezas “vacías” de los estudiantes limitándolos a reproducir los conocimientos recibidos aún sin haberlos aprehendido. El aprendizaje sólo es posible si hay una relación ente teoría y práctica, entre docencia e investigación. Este planteamiento evita que el conocimiento resulte un objeto lejano, inalcanzable para el estudiante y reservado sólo para el profesor. De hecho Freire cambia el concepto de estudiante por el de “educando” y el de profesor por el de “educador”, quienes están en una relación de co-dependencia para la construcción conjunta del conocimiento:



[...] el educador problematizador rehace constantemente su acto cognoscente en la cognoscibilidad de los educandos. Éstos, en vez de ser dóciles receptores de los depósitos, se transforman ahora en investigadores críticos de su propia realidad, en diálogo con el educador, quien a su vez es también un investigador crítico. (Freire, 1972: 62)

Es importante decir que esta experiencia de docencia e investigación proponiendo la triada maíz-milpa-milperos, no era la única que se realizaba en el tema de vinculación social en ese momento, adicional a este trabajo académico, y como complemento, se participaba en el movimiento campesino de la Campaña “Sin maíz no hay país”. A raíz de este trabajo también se escribió una tesis doctoral en la que se discutía la correlación entre el sistema milpa, el trabajo de los milperos y el valor del maíz en Chiapas (Gómez, 2013). Una síntesis de este trabajo fue publicada posteriormente (Gómez, 2016).

Un hallazgo de esta investigación es que entre los estudiosos no se entiende o define todavía que es la milpa, algunos dicen que es la combinación de maíz con frijol y calabaza, pero no es la regla, hay milpas con papayas, con sandía, chilacayote y otros productos. También algunos le llaman milpa a la parcela, es decir a la hectárea o terreno, otros le llaman así a la caña de maíz aunque sea en monocultivo. No hay un concepto único de milpa y ahí es donde la interculturalidad es necesaria. Así o más destacado es la diversificación de los sistemas agrícolas en una misma familia que sigue el calendario de lluvias y sequías.

Marco de referencia teórico

El hecho de que Chiapas es una sociedad eminentemente rural queda demostrado si revisamos las siguientes estadísticas: Chiapas es el segundo estado de la República mexicana con más población rural (9.4% del total nacional, INEGI, 2010). La mayor parte de la propiedad de la tierra se encuentra repartida entre 2 823 ejidos y comunidades lo que representa un total de 4.44 millones de hectáreas, que es 60% del territorio estatal y 4.2% del total nacional (INEGI, 2009). Chiapas es el estado con mayor superficie de maíz de temporal sembrado en todo México y ocupa el cuarto lugar en volumen de cosecha (SIAP, 2014).



Hay dos sistemas de producción de maíz, el comercial que básicamente se produce con grandes paquetes tecnológicos: tractores, créditos agrícolas, extencionismo, y el de subsistencia que como su nombre lo dice es de autoconsumo, es decir, no pasa por las cuentas nacionales. Si a estos datos de Chiapas, como productor de maíz, le agregáramos el que se utiliza para autoconsumo seguramente ocuparía una mejor posición (Gómez, 2013).

Si bien la agricultura es ampliamente documentada cada año como parte sustancial del sector primario de la economía, pues se puede valorar la producción, superficie sembrada, superficie cosechada y ventas por cultivo, en realidad esa valiosa información se limita solo a una aproximación cuantitativa quedando fuera una comprensión cualitativa. Para el caso de la agricultura de subsistencia es posible concluir que su aportación a la economía nacional no está siendo contemplada.

Para valorar el trabajo campesino de autosubsistencia es necesaria una aproximación cualitativa, esto es social, cultural y ambiental. Y en este caso la discusión sobre la diversidad biológica y cultural es parte de un debate mucho más complejo si se le considera patrimonio bio-cultural, así lo explica Leff:

La valorización del patrimonio natural y cultural como principios de una estrategia alternativa de desarrollo fundada en la diversidad cultural requiere la construcción teórica de una nueva racionalidad productiva, que incorpore los procesos culturales y ecológicos como fundamento del proceso productivo capaz de constituir las relaciones sociales y orientar las fuerzas productivas hacia un desarrollo sustentable. (Leff, 2004: 227)

Entonces se puede afirmar que un buen resultado por aplicar la metodología de educación popular en la enseñanza intercultural es que permite valorar mejor la agricultura de subsistencia como patrimonio biocultural de los campesinos productores de maíz.

Métodos

Para comprender la agricultura de subsistencia desde una perspectiva intercultural se procedió a analizar la práctica de trabajo del sistema agrícola milpa a partir de cuatro procesos identificados en la economía política para



estudiar las transformaciones sociales, se trata de los procesos de producción, distribución, circulación y consumo analizados por Karl Marx para comprender la economía política del capital. Estos cuatro procesos están correlacionados entre sí y requieren estudiarse en su conjunto:

En el proceso de producción, los miembros de la sociedad adaptan (producen, forman) los productos de la naturaleza conforme a las necesidades humanas; la distribución determina la proporción en que el individuo participa en el reparto de esos productos; el intercambio le proporciona algunos productos particulares en que quiere convertir su porción, asignada por la distribución; en el consumo, finalmente, los productos pasan a ser objetos de goce, de apropiación individual. La producción crea los objetos que responden a las necesidades; la distribución los reparte conforme a las leyes sociales, el intercambio reparte de nuevo lo que ha sido repartido ya, pero según las necesidades individuales; en el consumo, por último, el producto se evade de ese movimiento social y deviene directamente objeto y servidor de la necesidad individual, satisfaciéndola en el proceso de consumo. La producción aparece así como el punto de partida, el consumo como el punto final, la distribución y el cambio como término medio, el cual reviste a su vez un carácter doble, puesto que, según la definición, la distribución tiene su origen en la sociedad y el cambio proviene de los individuos. En la producción deviene objetivada la persona y en el consumo deviene subjetivada la cosa; en la distribución, la sociedad actúa, bajo la forma de determinaciones generales dominantes, como intermediario contingente del individuo. [...] La producción, la distribución, el cambio y el consumo forman así un silogismo cabal; la producción representa lo general, la distribución y el cambio lo particular, y el consumo lo singular, que da remate al conjunto. (Marx, 1989: 141)

En el sistema financiero, para instituciones como Financiera Rural, el maíz es parte de una cadena productiva dominada por intermediarios, empresas transformadoras del maíz en masa y de la masa en tortilla, entre otros productos derivados del maíz. Es posible afirmar que los productores de maíz están ubicados en el segundo eslabón pues las industrias productoras de insumos como fertilizantes, semillas y herbicidas se encuentran en el primero, es decir, los campesinos requieren de los insumos agrícolas para el acto de sembrar. En el último eslabón de la cadena productiva se encuentran



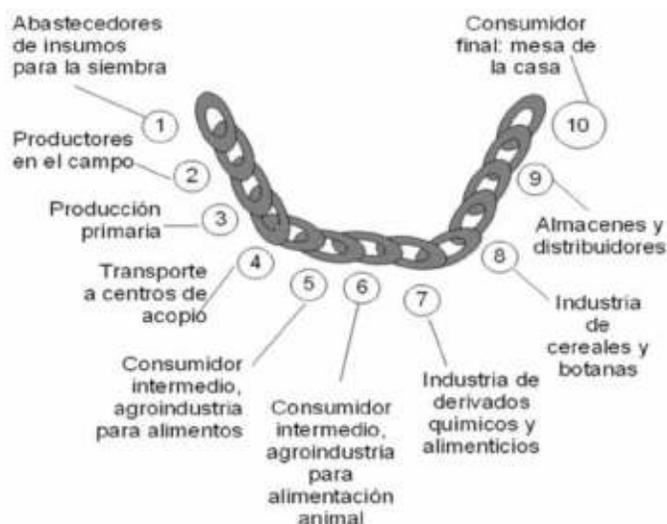
los consumidores, con poca o nula influencia en los sistemas de producción, transformación o circulación de los derivados del maíz.

Hay toda una cadena de intermediarios entre el productor y el consumidor final en la cual se estima, según el último censo agropecuario, que el 95% de los productores del campo, los que producen maíz de autoconsumo y maíz comercial, entregan su producto en bruto, es decir que no hay ninguna transformación del maíz y no hay ninguna ganancia en ese sentido capitalista, solamente un 2% son los grandes productores, Almacenes, Minsa y Maseca, transforman el maíz en infinidad de productos que conocemos y es en donde se concentra la ganancia (De La Madrid, 2010).

En la gráfica 1 representamos la cadena productiva del maíz comercial, pero para hablar de autoconsumo, que es lo que nos interesa aquí, se muestra la gráfica 2, derivada de los talleres con campesinos, la cual permite comparar distintos calendarios y ubicar en el círculo central a las distintas estaciones climáticas que caracterizan la agricultura de temporal.

Gráfica 1. Cadena productiva del maíz

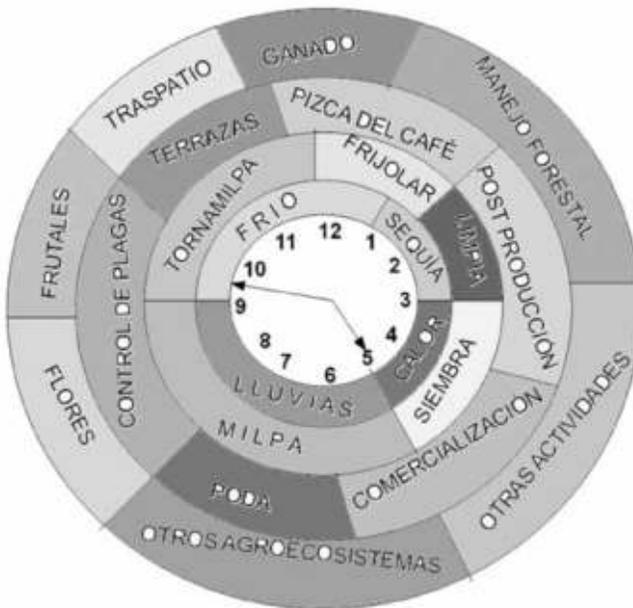
El caso de la cadena productiva de maíz: funciones económicas existentes entre la parcela del productor y la mesa de los consumidores



Fuente: Caetano De Oliveira, Alierso, Erick Quesnel Galván y Silvia Valencia Abundiz (2010). *Trabajo aprendizaje en el financiamiento del desarrollo rural. Propuesta didáctica de aplicación*. Financiera Rural. México.



Gráfica 2. Calendario agrícola de la economía de subsistencia



En la gráfica 2 representamos los ciclos agrícolas de temporal. Tenemos un periodo de sequía que es de enero a marzo y luego un periodo de calor que va de marzo a mayo y que es cuando se siembra, posteriormente un periodo de lluvias que coincide con el periodo de la milpa de temporal, en algunas regiones todavía se usa milpa de riego para autoconsumo, aquí la llaman torna milpa. Si el productor tiene otros predios con cultivos comerciales como el de café de igual manera se representa con otro círculo en el cual se ubica el periodo para la *pizca* (cosecha) del café, ciclo de producción, comercialización, poda y control de plagas. En ocasiones son las mujeres las que tienen un tercer sistema productivo que puede ser floricultura, frutales, traspatio o ganado. Este reloj también se trabajó con los estudiantes de la UNICH para analizar la correlación entre naturaleza y agricultura.

Para enseñar la diversidad biológica y cultural con un enfoque intercultural se consideró el sistema milpa como eje articulador entre la teoría y la práctica. Para analizar el sistema agrícola milpa en su conjunto, entonces, se elaboró un método de discusión con base en grupos de trabajo de acuerdo a la lengua que



hablaban los estudiantes del curso Diversidad biológica y cultural y se les pidió que nombraran, en su lengua materna, todas las palabras que derivaban del trabajo en la milpa de acuerdo al método de Marx: producción, distribución, circulación y consumo.

Se retomó la experiencia de educación popular de Freire en Guinea Bissau, África en donde inició un programa de educación para adultos con base en la organización de grupos de discusión, él consideró en el centro del diálogo la producción de arroz ya que este es el cultivo básico de la alimentación en ese lugar (Freire, 2011: 154-161). Retomando esta experiencia pedagógica se aplicó el mismo principio para impartir esta clase considerando al sistema agrícola tradicional milpa como el eje articulador de la teoría por el hecho de que los jóvenes ya tenían conocimientos adquiridos por su experiencia de vida como hijos de campesinos tradicionales.

Se organizaron grupos de discusión según la lengua materna y por variantes de las mismas: tseltal y tsotsil, todos ellos bilingües pues el castellano es su segunda lengua, a excepción de un estudiante hablante de chol que por ser el único se integró a un equipo de monolingües en castellano. Se les pidió que entre todos identificaran las palabras derivadas de la milpa en cuatro procesos, según Marx: producción “del maíz y otros cultivos en la milpa”, distribución “de la milpa en el hogar”, circulación “de los productos de la milpa en la comunidad” y consumo “de los productos de la milpa”.

Cabe señalar que por el conocimiento previo del trabajo agrícola tradicional no fue necesario explicar ni revisar lecturas de estos cuatro procesos de producción del capital.

Resultados

El ejercicio se hizo con estudiantes y se obtuvo lo que Freire llama un “universo vocabular” integrado por más de 300 palabras derivadas del sistema milpa según los cuatro procesos mencionados: producción, distribución, circulación y consumo. Se concluyó que si se usa el término “milpa” como palabra generadora hay una infinidad de conceptos que se pueden derivar. Para su representación gráfica se retomó la metodología de mapas mentales (Buzán, 1996), la gráfica 3 representa las 74 palabras derivadas de la producción tradicional del sistema milpa.



Gráfica 4. Campo semántico del sistema milpa 2: distribución



Es decir que si a un campesino tradicional le preguntamos: ¿cómo se distribuye el maíz en el hogar? Puede responder usando por lo menos las 71 palabras representadas en el gráfico anterior: el maíz se guarda en costales, en morrales, algunas personas lo cuelgan en el techo, se fumiga, se carga con morral, se usa en el patio, se cuelga en vigas, se pone en petate, se clasifica por tamaños, por color, se le da cuerpo, se seca, se separa por color, etc. En la gráfica 5 representamos el sistema comercial en la comunidad pues recordamos que estamos hablando de maíz de autoconsumo.



Es interesante reconocer que entre los estudiosos no se entiende o define todavía que es la milpa, algunos dicen que es la combinación de maíz con frijol y calabaza, pero no es la regla, las hay con papaya, sandía, chilacayote y otros productos. También algunos le llaman milpa a la parcela, es decir a la hectárea o terreno —yo tengo una milpa— aunque mida cinco hectáreas, otros le llaman así a la caña de maíz aunque sea en monocultivo, no hay un concepto único y ahí es donde la interculturalidad es necesaria pues no se usa solamente un concepto. Lo más destacado de la agricultura es la diversificación de los sistemas agrícolas en una misma familia que sigue el calendario de lluvias y sequías.

La principal estrategia para la diversificación es la reproducción de semillas nativas, práctica que realizan los campesinos y que en el centro de ésta se encuentra la milpa. Un campesino tradicional utiliza alrededor de trecientas palabras para comunicar todo lo que le significa a diferencia de un técnico que simplifica todo solo para explicar la “producción”. Para los campesinos de autoconsumo no solamente es un sistema, sino que es un campo semántico que permite la reproducción de la lengua y aquí es donde la propuesta pedagógica considera a la agricultura tradicional como eje pedagógico para comprender distintos enfoques con la finalidad de que el estudiante comprenda mejor otras disciplinas que necesita para su quehacer profesional, como es la biología, la geografía, la sociología, la economía y la lingüística.

Definitivamente es necesario un enfoque intercultural para abordar los problemas sociales, culturales, ambientales y económicos de los pueblos originarios, no podemos quedarnos con un enfoque economicista.

Para contribuir a revalorar la agricultura de temporal las universidades interculturales pueden aportar mucho si se empieza a reconocer el conocimiento agrícola que tienen los estudiantes y se toman como punto de partida para contribuir al análisis de la diversidad biológica y cultural que es patrimonio de los pueblos indígenas. En este sentido, el sistema agrícola tradicional milpa perfectamente es un eje articulador de la teoría con la práctica.



Referencias bibliográficas

- Boege, Eckart (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*. INAH, CDI. México. En: <http://www.cdi.gob.mx/>.
- Buzán, Tony; Barry Buzán (1996). *El libro de los mapas mentales. Cómo utilizar al máximo las capacidades de la mente*. Ediciones Urano. Barcelona. España.
- De La Madrid, Cordero Enrique (2010). “Mensaje del director general”. En: Caetano De Oliveira, Alierso, Erick Quesnel Galván y Silvia Valencia Abundiz, (2010). *Trabajo aprendizaje en el financiamiento del desarrollo rural. Propuesta didáctica de aplicación*. Financiera Rural. México. En: <http://www.smt.colpos.mx/21/TrabajoAprendizaje.pdf>.
- Freire, Paulo (2011). *Cartas a Guinea Bissau. Apuntes de una experiencia pedagógica en proceso*. 4a reimpresión. SXXI. México.
- Freire, Paulo (1998). *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*. SXXI. México.
- (1972). *Pedagogía del oprimido*. Editorial Tierra Nueva y Siglo XXI. Argentina Editores. Buenos Aires.
- Gómez Martínez, Emanuel (2016). *Maíz, milpa, milperos y agricultura campesina en Chiapas*. UAM Xochimilco. México. En: https://emanuelgomezblog.files.wordpress.com/2016/02/egomez_2016_maiz_milpa_milperos_agr_campes_mr.pdf.
- (2013). *Los milperos tradicionales de Chiapas: sujetos del desarrollo frente a la crisis agroalimentaria*. Tesis de doctorado en Desarrollo rural. UAM Xochimilco. México. En: http://www.academia.edu/12888929/Los_milperos_tradicionales_de_Chiapas_Sujetos_del_desarrollo_rural_frente_a_la_crisis_agroalimentaria.
- INEGI (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*. INEGI. México.
- (2009). *Censo Agropecuario 2007. IX Censo Ejidal*. INEGI. México.
- Leff, Enrique (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación ambiental de la naturaleza*. SXX1, CIICH-UNAM, PNUMA. México.
- Marx, Karl (1989). *Introducción a la Contribución a la crítica de la economía política*. Progreso. Moscú.
- SIAP (2014). *Servicio de Información Agrícola y Pecuaria*. SAGARPA. México. En: <http://www.siap.gob.mx/>.
- Toledo, Víctor M.; Narciso Barrera-Bassolls (2008). *La memoria biocultural*.



La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Icaria Editorial. Barcelona.

UNICH (2012). *Matriz de competencias del programa educativo de Lengua y cultura.* Archivo electrónico. Universidad Intercultural de Chiapas, Secretaría académica. Chiapas. México.

Educación pública para niños jornaleros migrantes y el abordaje del conocimiento desde su cotidianidad infantil

Rubén Camilo Solís Pacheco
Edith Pérez Chávez

Introducción

Este trabajo consiste en observar cómo al interior de una institución educativa que atiende a grupos de niños jornaleros migrantes, surgen dinámicas de enseñanza-aprendizaje que revierten la rigidez del sistema escolarizado, demostrando la importancia de generar diversas estrategias para abordar los conocimientos básicos partiendo del tipo de población y sus circunstancias. Una de estas estrategias, por ejemplo, es emplear las experiencias cotidianas de los alumnos y vincularlas con sus aprendizajes escolares, esto es diseño didáctico con enfoque colaborativo y tiene sus bases en la experiencia individual, familiar,



étnica y migratoria, adquiridas todas ellas en las interacciones cotidianas de las personas menores de edad que trabajan con sus familias como jornaleros migrantes.

En México, año con año, miles de familias jornaleras agrícolas viajan a distintos puntos del país hacia campamentos de trabajo, siguiendo los ciclos migratorios según los tiempos de cultivo y cosecha de los distintos productos del campo. Son familias que viajan con todos los integrantes: madre, padre, hijos, incluso abuelos llegan a los campamentos de trabajo y todos laboran para generar mayor ingreso. Al trabajar como familias jornaleras migrantes sus condiciones de salud, bienestar, dignidad, vivienda y educación son muy poco favorables pues la empresa propietaria y explotadora del campo no prioriza invertir en las condiciones de vida de sus trabajadores (Rojas, 2011).

En este contexto, el alcance a la educación de los hijos de jornaleros migrantes se encuentra constantemente a la deriva, incluso con la apertura de programas nacionales como el Programa de Educación Primaria para Niños y Niñas Migrantes (PRONIM) en el 2002 de la Secretaría de Educación Pública (SEP), la atención no llegaba ni a la mitad de los menores de edad jornaleros migrantes (Rojas, 2002) lo cual se reflejó también en los resultados: inasistencia, deserción, poco desempeño e incomprensión del contexto migrante, esto hizo del PRONIM un programa limitado como sus predecesores. Para fortalecer el alcance real de la educación se necesitó de todo un trabajo en conjunto, paulatino y diverso de los familiares, maestros, investigadores, estudiantes, instituciones y con la participación fundamental de los distintos grupos de niños y niñas migrantes.

Las dinámicas entre institución, maestros y familias

Estudiando las estrategias para trabajar la educación pública con menores de edad jornaleros, el primer punto a observar fue la homogeneidad del plan de estudios establecido por la SEP. En los contextos urbanos el plan de estudios para primaria presenta cierta funcionalidad pero es impracticable en los contextos migrantes: la diversidad cultural, los tiempos de trabajo, la organización familiar jornalera, las distintas edades, la frontera del lenguaje y la incertidumbre del desplazamiento no están previstos en los programas de estudio (Rojas, 2011; Reyes y Pérez, 2015).



La perspectiva cambia al entender las condiciones propias de niñas y niños jornaleros migrantes, se tienen que adecuar los procesos educativos a sus tiempos y prácticas del conocimiento, en lugar de establecer en ellos la rigidez de programas ajenos a los ciclos migrantes, continuamente cambiantes, debemos pensar entonces ¿qué necesitan aprender?, un ejemplo sería la historia propia que les han negado y reflexionar sobre la misma, pero con mecanismos de intercambio de conocimiento que superen la complejidad comunicativa existente entre los integrantes de distintos grupos étnicos, para lo cual las dinámicas lúdicas son herramientas que hacen posible la comunicación, a través de dibujos, mímica y juegos (Vera, 2007). Lo anterior es incluso, una de tantas opciones a trabajar en un contexto específico pues las situaciones variarán, la diversidad y el devenir se impondrán, por lo que la destreza habrá de reconfigurar estrategias.

El apoyo de la familia en cuanto a la escolarización de sus hijos, dando la posibilidad de estudiar sin tantos pormenores, sucede cuando la educación se redimensiona y revalora por los tutores. En la comunidad rural de los Valles Centrales de Oaxaca, las madres de familia, mientras los padres migran, eligen permanecer en sus localidades para lograr que sus hijos alcancen un mayor grado de estudios pues con ello esperan poder alcanzar mejores posiciones laborales. Para ello las mujeres toman la responsabilidad de cumplir con las labores tanto de los hombres como las mujeres en lo que respecta a las obligaciones comunitarias, se organizan para tramitar, recibir y administrar los apoyos institucionales para sus hijos estudiantes, se articulan para dar continuidad a los beneficios que esperan dará la escuela a sus hijos, pasando de trabajar como grupos familiares nucleares a interactuar como grupos de colaboración vecinal (Leal, 2007).

Lo anterior tendría un sentido negativo si a los familiares se les da el lugar de meros prestadores de servicios para sostener la escuela, pero su lugar como constructores de la educación resulta igual de esencial que el de los demás participantes en el proceso. Yurén y Cruz (2009) observan, en cuanto al fomento de los valores éticos y cívicos dentro, e incluso en la perspectiva general de algunos docenes de atención migrante, una tendencia a preferir el no involucramiento de los familiares en los procesos de enseñanza. Esto debido a que las intervenciones externas (y fundadas en prácticas reales) rompen con los moldes sistemáticos de la educación pública, y en el caso de los valores éticos y cívicos es una constante en la lógica migrante, pues



“rompen con universales totalizadores, como los estados nacionales, el deber ser y la escritura.” (Yurén y Cruz, 2009: 143).

A esto, por ejemplo, un grupo social como es el de los jornaleros migrantes y sus hijos, ¿en qué concepto de nación están pensando, si son los impedidos de su propia tierra, los segregados de la sociedad y el porcentaje más ínfimo de la inversión económica, sea pública o privada? Los moldes educativos no hablarán por estos grupos ni se verá dónde está el vínculo de su realidad tangible con los discursos cívicos del deber ser.

Por lo tanto, los docentes encargados de estudios con niños y niñas jornaleros migrantes, han de formarse a partir de una “orientación transcultural”, tal como lo plantean Jacobo, Loubet y Armenta (2010: 57), que les permita generar “estrategias metodológico-didácticas para promover cambios autorregulados con educadores de migrantes” (2010: 52), es decir, moldear el molde, y agregando que no sólo desde la mano del educador, sino también desde los otros partícipes en esta construcción educativa: las niñas y niños.

En la búsqueda por lograr que el acceso a la escuela no sea sólo un cumplimiento de asistencia con deficiencia en la enseñanza y aprendizaje, las estrategias priorizan una educación más cercana a las culturas con que se encuentran. Por ejemplo, en el caso de la lecto-escritura el choque inicia cuando se busca que los estudiantes adopten una segunda lengua: el español. No es tarea sencilla y menos si todo se limita a memorizar y repetir estructuras: el diálogo-encuentro entre distintas lenguas requiere vínculos, relaciones evidentes e imaginativas entre una y otra, siendo la diversidad étnica el referente, el juego entre diversidades una “didáctica del entorno” (López, Castro, Jacobo y Armenta, 2002: 12).

El conocimiento desde la cotidianidad infantil

A partir del 2008 el PRONIM mantiene sus siglas pero cambia a Programa Preescolar y Primaria para Niños y Niñas de Familias Jornaleras Migrantes, abarcando 21 estados de la República mexicana. Es a partir de cada contexto, su diversidad y actores cuando las estrategias didáctico-metodológicas toman sentido pues llevan a la práctica el aprendizaje-enseñanza día a día. A fin de sortear las fronteras sociales que complejizan las posibilidades de interactuar



e intercambiar el conocimiento, quienes trabajan este ámbito recurren a herramientas dinámicas e imaginativas, lo cual ciertamente, es llevado a la práctica en muchos más ámbitos que sólo el migrante.

Este tipo de actividades vinculadas al juego, la creatividad, la interacción y expresión de quienes participan en ellas, han sido empleadas como recursos para la educación. Así fue en la realización de “El juego texa pakua (tirar el círculo de barro), proyecto pedagógico para lograr una práctica docente intercultural” (Colesio, 2015). También “El juego del trompo como proyecto para rescatar los valores de la cultura purépecha a partir del Método Inductivo Intercultural” (Crisóstomo, 2015); y el “Proyecto día de ánimas. Experiencia de implementación de la EIB en 4to grado de primaria en un contexto purépecha” (Aguilar, 2015). Estos trabajos se dieron a conocer como ponencias en el II Congreso Internacional Formando en Educación Intercultural, del 15 al 19 de febrero de 2015 en la ciudad de Oaxaca de Juárez, México.

Estos ejemplos, que no son meramente aplicados a grupos de niños y niñas jornaleros migrantes, sí advierten la importancia de propiciar en los menores de edad la vinculación entre aspectos de su cultura y ejercicios programados para el aprendizaje. Para el caso del juego *texa pakua* y el trompo los maestros expositores reportaron haber llevado a cabo, alternando la práctica con dichos juegos, ejercicios para el conocimiento de física, matemática, geometría, historia, cultura, destreza, todo ello junto con la convivencia entre estudiantes, maestros y en ocasiones específicas, los familiares. En cuanto al proyecto de día de ánimas también se cumplieron objetivos de conocimiento en historia, arte y cultura.

Al escuchar a los maestros exponer en estas presentaciones su experiencia, hacía falta escuchar de voz propia cuáles fueron las impresiones que los niños y niñas se llevaron al trabajar el conocimiento desde estas modalidades, información clave que muchas veces se deja de lado, sobre todo cuando el resultado prioritario es lograr que adquieran el conocimiento. Reforzar con ellos y ellas la importancia de alcanzar una enseñanza-aprendizaje vivencial y cercana, semejante a la relación que cada ser humano experimenta con sus prácticas cotidianas: lograr alcanzar una dinámica de vinculación entre lo común y complejo, tanto de la educación como de la cotidianidad.

Desde este punto se ha elegido reconocer en el *Diseño Didáctico con Enfoque Colaborativo para Escuelas de Niños Migrantes de Sonora* elaborado por Aída Rebeca Ramírez Huerta (2008), los elementos que se buscan. Este



diseño didáctico fue elaborado para los cursos de español en primer grado, teniendo “como componente de partida el contenido académico de la Guía del Educador. Español. Primer Grado” (Ramírez, 2008: 41) existente desde el 2002. La finalidad no es ofrecer un modelo para seguir al pie de la letra, sino ser un componente para guiar objetivos académicos en escuelas con niños y niñas migrantes, teniendo como apoyo los objetivos colaborativos para alcanzar la interdependencia positiva, la responsabilidad individual y grupal, la interacción cara a cara, las prácticas interpersonales y grupales, para finalmente llegar a la evaluación grupal (Ramírez, 2008: 43-44). Estos objetivos colaborativos se dividen en cinco módulos:

1. ¿Cómo somos?

Objetivo: Interdependencia positiva

Actividad colaborativa: Configuración de equipos informales sin asignación de roles (inicio de la comunicación, participación e integración).

2. Nuestra familia

Objetivo: Autoestima e identidad étnica

Actividad colaborativa: Asignación de roles formativos (normas y valores) que ayuden a la estructuración de los equipos.

3. Nuestra comunidad

Objetivo: Transferencia y generalización del conocimiento

Actividad colaborativa: Después de rotar los roles formativos se introducen paulatinamente roles referentes al funcionamiento (conductas verbales, sociales y cognitivas en los miembros del equipo).

4. Nuestro viajes

Objetivo: Técnicas interpersonales y técnicas de equipo

Actividad colaborativa: Después de rotar los roles referentes al funcionamiento se introducen los roles referentes a la formulación (toma de decisiones en un clima de confianza).

5. México, nuestro país

Objetivo: Evaluación grupal

Actividad colaborativa: Después de rotar los roles referentes a la formulación se introducen los roles referentes a incentivar el pensamiento (analizar metas, relaciones eficaces de trabajo y las acciones de los miembros del equipo).

(Elaborado con información de Ramírez, 2008)



Para realizar las actividades se emplea la oralidad, la relación del sonido con las letras, la lectura, la elaboración de un periódico mural, lectura de cuentos con apoyo de imágenes, escritura de nombres propios, expresión de ideas, producción y lectura colectiva de textos que reproduzcan esas ideas, entre otros (Ramírez, 2008). Los maestros que accedieron a emplear los recursos del diseño didáctico en el periodo de marzo a mayo fueron quienes finalmente señalaron los límites y alcances de la propuesta por lo que fue a quienes se dirigió la consulta más activa en este diseño, las niñas y niños pudieron observar y expresar cómo dichas acciones repercutían en sus metas.

Los puntos de partida de los cinco módulos trabajados por Ramírez indican los conocimientos cotidianos de los menores de edad a los que fueron apelados: 1. ¿Cómo somos?, 2. Nuestra familia, 3. Nuestra comunidad, 4. Nuestros viajes y 5. México, nuestro país. En el primero se trabaja quién es cada uno o una, cómo se conocen y se consideran por los otros, es decir la construcción de uno mismo cada día en los ámbitos cotidianos. La familia, la comunidad y los viajes son los ámbitos habitados por ellos en donde los continuos desplazamientos forman parte de su acontecer cada día. Y el último punto, si bien aborda el México narrado desde la idea de nación, al realizar el autoanálisis entre los estudiantes, se busca que hablen no de un país expuesto en discursos sino el que conocen a partir de sus propias vidas. Es desde el trabajo con estos cinco temas, donde niñas y niños pueden expresar, aprender, enseñar, vincular, comprender e interactuar, partiendo de los conocimientos propios de sus prácticas cotidianas. Con ello se reconocen y potencializan sus personas como un campo para la construcción de saber.

Conclusiones

- a) En cuanto a la enseñanza-aprendizaje, en este caso desde los contextos de niñas y niños jornaleros migrantes, resulta esencial evocar sus prácticas cotidianas como tema base para agilizar la interacción y construcción dinámica de los conocimientos.
- b) A fin de sortear las fronteras comunicativas existen los juegos del lenguaje para motivar la expresión, representación e intercambio del conocimiento propio.
- c) Puede alcanzarse un acercamiento más amplio con los niños y niñas con



el fin de tener presentes sus contextos, sean estables o pasajeros, para la adecuación o generación de los modelos de enseñanza-aprendizaje a trabajar con ellos.

Referencias bibliográficas

- Aguilar Galván, Fidelia; Estrada Bacilio, Blanca Laura (2015). “Proyecto día de ánimas. Experiencia de implementación de la EIB en 4to grado de primaria en un contexto P’urhepecha”. Ponencia para el II Congreso Internacional Formando en Educación Intercultural, del 15 al 19 de febrero de 2015, Oaxaca de Juárez, México.
- Colesio Seraffín, Atilano; Eusebio Jiménez, Jesús (2015). “El juego texa pakua (tirar el círculo de barro), proyecto pedagógico para lograr una práctica docente intercultural”. Ponencia para el II Congreso Internacional Formando en Educación Intercultural, del 15 al 19 de febrero de 2015, Oaxaca de Juárez, México.
- Crisóstomo Sebastián, Héctor; Sánchez Sebastián, Raymundo (2015). “El juego del trompo como proyecto para rescatar los valores de la cultura p’urhépecha a partir del Método Inductivo Intercultural”. Ponencia para el II Congreso Internacional Formando en Educación Intercultural, del 15 al 19 de febrero de 2015, Oaxaca de Juárez, México.
- Jacobo G., Héctor; Loubet O. Roxana; Armenta B., Margarita (2010). “La formación de Educadores de Migrantes: una perspectiva compleja”. En *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*. Vol. 4. Núm. 1. En: www.oei.es/educacioninclusiva22.htm
- Leal Sorcia, Olivia (2007). “Familia y escuela en comunidades de jornaleros migrantes”. En *Revista Intercontinental de Psicología y Educación*. Vol. 9. Núm. 1. Universidad Intercontinental. México.
- López García, Braulia Guadalupe; Castro López, Gloria; Jacobo García, Héctor Manuel; Armenta Beltrán, Margarita (2002). “Búsqueda de un modelo de formación docente para atender ambientes multiculturales: El caso de las niñas y los niños migrantes en el noroeste de México”. Foro Invisibilidad y conciencia: Migración interna de niñas y niños jornaleros agrícolas en México, Culiacán Rosales, Sinaloa.
- Ramírez Huerta, Aída Rebeca (2008). *Diseño Didáctico con Enfoque*



- Colaborativo para Escuelas de Niños Migrantes en Sonora*. Tesis para obtener el título en Maestría en Innovación Educativa. División de Ciencias Sociales, Universidad de Sonora. Hermosillo. Sonora.
- Reyes de la Cruz, Virgina Guadalupe; Pérez Chávez, Edith (2015). “Los retos de la formación para la población infantil migrante”. Ponencia para el II Congreso Internacional Formando en Educación Intercultural, del 15 al 19 de febrero de 2015, Oaxaca de Juárez, México.
- Rojas Rangel, Teresa de J. (2011). “La investigación educativa con población infantil jornalera migrante en México”. En *Revista Académica de Investigación y Postgrado*. Vicerrectoría de Investigación y Postgrado, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morán. México.
- _____ (2002). “La falta de equidad en la educación primaria de la población infantil jornalera migrante (PIJM): Sinaloa, un estudio de caso”. Foro Invisibilidad y conciencia: Migración interna de niñas y niños jornaleros agrícolas en México, Culiacán Rosales, Sinaloa.
- Vera Noriega, José Ángel (2007). “Condiciones psicosociales de los niños y sus familias migrantes en los campos agrícolas del noreste de México”. En *Revista Intercontinental de Psicología y Educación*. Vol. 9. Núm. 001. Universidad Intercontinental. México.
- Yurén, María Teresa; Cruz, Miriam de la (2009). “La relación familia-escuela: condición de mejora de la eficacia escolar en la formación valoral de niños(as) migrantes”. En REICE. *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*. Vol. 7. Núm. 2. Red Iberoamericana de Investigación Sobre Cambio y Eficacia Escolar. España.

TERCERA PARTE:

BUEN VIVIR



Acercamiento metodológico al estudio de economías no-capitalistas: la economía de las ausencias y de las emergencias en un horizonte civilizatorio hacia el “buen vivir”¹

Eduardo Martínez Ávila

Introducción

El panorama económico-financiero de la primera década del siglo XXI presentó como tendencia particular un desenvolvimiento que cuestionó las estructuras históricas del modo de producción capitalista. Los países de

¹ El presente texto forma parte de una investigación más extensa titulada “La Economía de las ausencias y la economía de las emergencias como propuesta metodológica en un horizonte civilizatorio emergente a la modernidad capitalista-colonial-patriarcal en crisis” defendida como tesis de maestría.



industrialización madura (Estados Unidos, Gran Bretaña, de la zona europea y Japón) experimentaron agudas distorsiones en sus actividades comerciales, productivas, fiscales y de deuda; en contraste, las economías emergentes (China, Brasil, Indonesia, Corea del Sur, Rusia, India y Turquía) tendieron hacia parámetros de estabilidad y bonanza económica sustentados en tres mecanismos específicos: a) el auge de los precios de las materias primas (que estimuló el nivel creciente de las exportaciones); b) los diferenciales en las tasas de interés y, c) la capitalización ascendente de las bolsas de valores emergentes que, en suma, impactaron de manera positiva en términos de intercambio a nivel comercial y financiero (Ugarteche, 2015).

De esta forma el mundo económico-financiero internacional avaló un desempeño global de dos velocidades que dio paso, en los primeros años de la década del 2010, a un triple recorrido que exhibe el mínimo crecimiento de los países de la zona europea, la fluctuación de la economía estadounidense no mayor a 2% anual y el auge del mundo emergente, en particular de la economía china, con tasas superiores al 4% por año (Ugarteche, 2015).

El periodo de crisis que atraviesa la esfera económica-financiera excede las fluctuaciones cíclicas del modo de producción capitalista con epicentro histórico en 1872, 1929 y 1973 (Marichal, 2010). La época contemporánea devela una distorsión civilizatoria que teje distintas áreas que conforman nuestra cotidianidad, esto significa que los países de occidente/occidentalizados² están insertos en múltiples crisis que se imbrican y yuxtaponen conformando un entramado societal complejo.

Por ejemplo, a nivel ambiental se consume más del 50% de la capacidad regenerativa del mundo en una dinámica de supuesto progreso y desarrollo capitalista (Ceceña, 2013), visible con el calentamiento global y el agotamiento

2 Por occidente o sociedades occidentalizadas se engloba a aquellos sujetos que recrean estructuras mentales que sin importar su posición espacial tienden a legitimar las pautas hegemónicas de clase, etnia, raza, así como aspectos sexuales, territoriales, epistemológicos, culturales, ideológicos y ontológicos en función del sistema mundial de poder moderno. En este sentido es posible encontrar zonas marginadas dentro del supuesto mundo desarrollado y zonas de suma riqueza y dominio que forman parte de las naciones periféricas. Sin embargo este último caso lejos de ser la regla representa la excepción. Un concepto que hace referencia a estos procesos es el de *colonialismo interno* trabajado desde diferentes tradiciones por autores como Pablo González Casanova (2006) y Silvia Rivera Cusicanqui (2010).



del patrón fósil fundamentado en el petróleo; en el campo de lo social emerge de manera dramática una economía criminal como forma legítima de acumulación del capitalismo contemporáneo, visible en el mercado de drogas, armas, órganos, tráfico de mujeres, infantes, migrantes y pornografía (Arizmendi, 2011).

Simultáneamente, en la esfera laboral destaca la tecnificación del proceso productivo que modifica la composición orgánica de capital enunciada por Marx (2005). Lo anterior desfavorece a la clase trabajadora en dos niveles: primero el trabajador experimenta una tendencia de desempleo estructural, esto es, el desplazamiento de trabajo vivo por trabajo socialmente acumulado (Quijano, 2010); segundo, la pérdida de derechos y prestaciones sociales, por ejemplo, en el periodo 2008-2009 1.8 billones de personas (equivalente al 60% de la fuerza de trabajo mundial) operó sin un contrato laboral formal ni seguridad social (Márquez, 2009).

Así, las cuestiones alimentarias recrean un presupuesto esquizofrénico: se genera hambruna en el momento histórico en que existe la capacidad tecnológica, económica y social para alimentar a la totalidad de la población, como muestra, a inicios de la década de 2010 el 70% de los países subdesarrollados importaban alimentos, y esto no significa que dichas naciones no cuenten con la capacidad productiva para autoalimentarse, más bien sus capacidades económicas son deliberadamente frenadas para garantizar la apropiación de ganancias extraordinarias en beneficio de las corporaciones transnacionales (Arizmendi, 2011).

Estos y otros procesos en conjunto, engloban lo que autores de diversa tradición teórica latinoamericana como Aníbal Quijano (2010), Ana Esther Ceceña (2013), Boaventura de Sousa Santos (2006; 2009; 2010; 2011), Enrique Dussel (2014), Edgardo Lander (2010) y Bolívar Echeverría (1995; 1998) denominan como crisis del proyecto de la modernidad. Una crisis del *ethos* que dio lugar al capitalismo, al colonialismo y al patriarcado como formas de organización social general expresadas en la reproducción material y civilizatoria de la vida. Es por ello que el desafío contemporáneo excede las dinámicas de la economía y política haciendo especial énfasis en las subjetividades colectivas (Ceceña, 2013).

Así, en un contexto de transición paradigmática, la presente investigación propone ampliar el horizonte de inteligibilidades económicas que actualmente se limitan a la forma individualista, antropocéntrica, homogeneizadora,



jerárquica, competitiva, desintegrada de la vida, orientada al consumo y al capital (Mamani, 2010); dando pauta a la visibilización y posibilidad de ejercicios históricos no capitalistas los cuales buscan la satisfacción de necesidades sociales como objetivo primario.

Así también se propone plantear una primera aproximación a la discusión teórico-metodológica sobre las economías no-capitalistas, formulando un marco de interpretación y legitimación en un contexto de agotamiento de las estructuras modernas del poder. Para cumplir con el objetivo se plantean dos momentos, el primer apartado propone un diálogo con tres autores de la vertiente crítica latinoamericana: Bolívar Echeverría, Aníbal Quijano y Boaventura de Sousa Santos, destacando sus concepciones sobre los rasgos filosóficos de la vida moderna, la colonialidad del poder y las líneas abismales, respectivamente; en un segundo momento se retoma la formulación de Santos (2009; 2011) mutando su estudio hacia una meta-economía como propuesta exploratoria: la *economía de las ausencias* como herramienta que reduce el futuro y amplía el presente para evitar el desperdicio de las experiencias existentes y la *economía de las emergencias* como mecanismo que impulsa aquello que no prevalece en el presente pero contiene la potencialidad de existir. Se anexan conclusiones.

Reflexiones sobre la modernidad. Diálogo entre Bolívar Echeverría, Aníbal Quijano y Boaventura de Sousa Santos

Desde una perspectiva marxista, Bolívar Echeverría (1995) aboga por un estudio donde destaca las estructuras y dimensiones que constituyen la construcción filosófica y ontológica de la modernidad capitalista. Para ello es fundamental distinguir inicialmente dos niveles de abstracción: un nivel *actual* o *efectivo* vinculado con la descripción y estudio de la “modernidad realmente existente”, es decir, una configuración histórica compuesta de proyectos e intentos de actualización que pugnan por el predominio de formas particulares; y una dimensión *potencial* o *posible* que articula la factibilidad de una modernidad ideal de totalización de la vida humana, cuya esencia se presenta como una realidad de concreción en suspenso, no obstante, factible de transformación.



De ello, históricamente, el paradigma civilizatorio de la modernidad europea (desplegado con un proceso de larga data potencializado a partir del siglo XVI) constituyó un proyecto que planteaba la elección, para la civilización en su conjunto, de un devenir espacio-temporal que posibilitaría al ser humano transitar hacia un entorno de emancipación social caracterizado por condiciones materiales libres e igualitarias que sustituirían la escasez absoluta por la abundancia relativa. De esta forma la modernidad proyectaba la posibilidad de transformar al mundo desplegando el “espíritu de la utopía”. Sin embargo las promesas que este paradigma ha efectuado a lo largo de su trayecto histórico-espacial han sido subsumidas al desarrollo del sistema capitalista de producción que, paradójicamente, aun cuando representa el intento más radical por conquistar la abundancia, éste reposa sobre organizaciones económicas que se sustentan en la escasez, por lo que resulta artificial (Echeverría, 1995).

En esta medida, del potencial cultural y civilizatorio de las modernidades efectivas que se han desplegado a lo largo de la historia, la *figura* de la modernidad, en su fase del capitalismo industrial maquinizado, es la que ha ganado hegemonía a través de una totalización civilizatoria la cual ha presentado una tensión no definida con respecto a la articulación de las relaciones materiales: 1) la vida económica como formación de riqueza vinculado a una lógica del consumo y disfrute, 2) la formación de valor anclado en la producción de plusvalía y la acumulación ampliada de capital (Echeverría, 1995).

Esta subsunción real de la forma natural de la vida material, es decir del *valor de uso* por las características abstractas del *valor*, ha desplegado toda una serie de rasgos ontológicos, filosóficos e históricos distintivos que le han dado sustento al paradigma de la modernidad capitalista, que además se corresponden mutuamente. Primero, el carácter *antropocéntrico* de la modernidad capitalista constituyó un mundo material y simbólico anclado en un ideal de autosuficiencia humana con respecto a su exterioridad, de supeditación a lo Otro como sinónimo de “salvaje, bárbaro, atrasado, caótico”; sin duda esta postura ha marcado el carácter dependiente y objetual de la naturaleza en contraste con la vida “civilizada” que sobresale por su carácter racional avalado por el papel de la técnica. Esto tiende inherentemente hacia una construcción mental que reduce la facultad de lo humano al desarrollo del *raciocinio* moderno, el cual ha fomentado una visión instrumental, técnica y utilitarista del mundo.



Por otro lado se reconocen dos procesos históricos paralelos que señalan tendencias particulares: el proceso de in-novación que exhibe la sustitución de lo viejo por lo nuevo; y el proceso de re-novación o restauración de lo viejo como nuevo. En este sentido, el *progresismo*, como segundo rasgo, representa una temporalidad que legitima al primer proceso: una construcción del tiempo continuo, lineal y ascendente, es decir teleológico, que certifica una posición “de lo atrasado a lo adelantado” que se encuentra, *de facto*, rebasado y vaciado de su contenido en nombre de un flujo indetenible del tiempo y constituido como un momento “efímero, instantáneo y evanescente”.

Como tercer elemento, el *urbanismo* encarna el espacio por excelencia en el que adquiere concreción la forma antropocéntrica y progresista, ahora instaurado bajo la figura de la “ciudad” como recinto inherentemente humano y civilizado. Esta transición rompe una dialéctica sustancial en la relación humana asentada por el vínculo campo/ciudad. La cuarta dimensión destaca el carácter *individualista* de socialización que privilegia la condición abstracta del valor como la identidad humana defendida por los propietarios privados de mercancías, sean productores o consumidores, integrados exteriormente por la fetichización del mercado.

Finalmente, el *economicismo* resulta una pieza clave de la lógica moderna al supeditar las decisiones políticas a la dimensión de la política económica. Paradójicamente el economicismo plantea la posibilidad de alcanzar la igualdad pasando por alto las diferencias cualitativas inherentes a una escala jerárquica de poder, dicho de otra forma, se propone la libertad e igualdad como horizonte político a través de la figura de la ciudadanía en un entorno donde la sociedad está escindida en clases sociales antagónicas, por lo tanto, la separación de la economía y la política resulta un mecanismo relevante que permite reproducir sistemáticamente la desigualdad.

En esta medida, el trabajo filosófico de Echeverría (1995) enriquece la temática conectando sus teorizaciones con las aportaciones histórico-estructurales elaboradas por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000a; 2000b).³ Para Quijano, como defienden demás autores de la perspectiva

³ Sin duda hay que destacar que entre ambos autores prevalecen puntos de discrepancia. Por ejemplo, mientras Echeverría (1995) considera que la modernidad ha sido subsumida a su vertiente capitalista posibilitando el tránsito hacia modernidades



“el giro decolonial”, 1492 resultó un año crucial en la conformación del sistema mundial contemporáneo. El “descubrimiento”, invasión, conquista y colonización de la América Latina en el largo siglo XVI representó uno de los acontecimientos sustanciales en la conformación del sistema mundial eurocéntrico.

Lo anterior devela la primacía de América Latina como novedad histórica en la configuración de Europa como centro del mundo; a saber, América no se incorporó a una economía mundial existente, articuló un sistema global de largo alcance (Quijano, 2014a; 2014b) cuya relevancia no se limitó a la extracción y exportación sistemática de metales preciosos y la conformación del mercado mundial (que en clave marxista representó uno de los fundamentos básicos para la “acumulación originaria de capital” europeo). La prerrogativa de este encuentro histórico radicó esencialmente en la conformación de identidades y caracterizaciones étnicas, raciales y coloniales, previamente inexistentes, que dieron sustento a una determinada articulación en las relaciones sociales.

Sin duda las ideas de raza y género representaron los mecanismos más contundentes y profundos de dominación social (Quijano, 2000a; 2000b; 2014d) que impactaron en la conformación de la economía política y viceversa. Así, bajo la primera variable emergieron distinciones bajo el calificativo de lo “indio, negro, blanco, mestizo, criollo”, enraizadas supuestamente en términos biológicos; de igual manera brotaron invenciones geoculturales y geopolíticas como “América, Europa, España”, que de manera conjunta representaron sólidos cimientos sistémicos que avalaron una clasificación social que controlaba las relaciones de los sujetos según sus características biológicas, culturales y de demás ámbitos de su existencia, arrojando derivas racistas en función del patrón de poder avalado por relaciones de explotación/dominación/conflicto que, lejos de culminar con los procesos independentistas de principios del siglo XIX, se reafirmó bajo la *colonialidad del poder*, esto es, una red de relaciones sociales, económicas, culturales, filosóficas, ontológicas, epistemológicas, anglosajonas y europeo-occidentales, articuladas bajo cinco dimensiones: 1) el trabajo; 2) la “naturaleza” y los

alternativas, para Quijano (2000a; 2000b) la modernidad no puede ser explicada sin su contraparte capitalista, esto es, la modernidad, el capitalismo y la colonialidad surgieron de la misma matriz histórico-concreta.



recursos de producción originados por el trabajo; 3) el sexo y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad en un sentido material e intersubjetivo; 5) la autoridad y sus instrumentos de coerción (Quijano, 2000a; 2000b).

En efecto, el eurocentrismo representó el grabado por excelencia para la producción de sentido, conocimiento y significado global que abarca a todos aquellos sujetos cuya estructuración mental legitima las pautas hegemónicas de clase, etnia, raza, sexualidad, territorio, epistemología, cultura, ideología, ontología, relaciones de poder, entre otras dimensiones, en función del sistema mundial occidental, sin importar su posición geográfica dentro del mismo. Por lo tanto Europa pasó de representar una provincia más en el mundo, a auto-constituirse como el centro internacional sobre el que reposa el conocimiento, la legalidad y la razón, potencializando su capacidad de irrumpir sobre otras cosmovisiones que chocan con sus supuestos básicos de vida a partir de la concepción del sujeto cognoscente individualizado, avalado por su autoridad racional de emitir juicios ajenos a las perturbaciones de la filosofía, la escolástica y el conocimiento popular. No obstante, mientras más se profundizaba el proyecto moderno europeo, más provinciano resultaba, sin dejar de ser universalmente hegemónico (Quijano, 2014b; 2014c).

Por tanto, el sistema mundial de poder promulgado históricamente por el pensamiento occidental/occidentalizado presenta como característica prioritaria una postura abismal, es decir, un andamiaje que impacta en las estructuras del imaginario colectivo cotidiano que, en términos analíticos, avala una tendencia que fragmenta la realidad en dos, esto es, un sistema de distinciones que parten la realidad social en dos universos donde lo que es declarado *del otro lado de la línea* es excluido y producido como no relevante. Consecuentemente el paradigma de la modernidad ha legitimado una lógica de actuación que recrea únicamente la parte visible de la línea abismal, negando la parte silenciada que representa el sustento y la posibilidad de existencia de la primera. Así justificado, el pensamiento moderno se recrea de la presencia de los dos lados de la línea, legitimando en términos mediáticos *este lado* que representa el espacio por *excellence* de las sociedades centrales modernas y que presenta correspondencia con el sistema mundial en términos eurocéntricos (Santos, 2009; 2010; 2014).

Dicha matriz societal se ha caracterizado por presentar una relación contradictoria que ha guiado el acontecer de este tipo de civilización. Por un lado, resalta la apertura, la posibilidad de la emancipación social avalada



por los principios ilustrados de la libertad, fraternidad e igualdad que equipara la “dignidad” del ser humano, en particular del hombre en términos androcéntricos, como un derecho supremo, inalienable e imprescriptible. Pese a ello esta argumentación queda atrapada en el plano de la superficialidad al promover en simultáneo su cierre pues la subsunción de las promesas modernas, como potencialidad de una nueva era, son limitadas por las estructuras sistémicas del capital, la raza y el género, que conforman un entretejido heterogéneo que garantiza las relaciones de explotación, dominio y conflicto.

Bajo este orden de ideas, la parte visible ha estado ligada históricamente por la pugna de dos lógicas de actuación, por un lado, el orden y control que da vida al paradigma de la regulación constituido por el principio del Estado y el mercado; por otro, la posibilidad de un mundo liberado de sus condiciones patriarcales, coloniales y capitalistas que proyectan escenarios de emancipación social (Santos, 2009; 2010; 2014). No obstante los *principios de la regulación* se han impuesto históricamente sobre los *principios de la emancipación* que apuntaban hacia la igualdad e integración de las sociedades (Santos, 2009; 2010; 2014).

Pese a todo este tipo de discusiones prevalecen del lado visible del escenario moderno, esto implica que en paralelo se reproduce una dinámica no visible, una postura abismal que devela la existencia del *otro lado de la línea* característico de las zonas colonizadas. Así, la relación fundante en el Sur Global se ha sustentado por la dialéctica *apropiación-violencia* (Santos, 2009; 2010; 2014): la barbarie como *modus operandi* en sociedades naturalmente inferiorizadas.

Para el caso de la economía, sin duda, la zona metropolitana presenta la consolidación productiva y societal del sistema capitalista como expresión homogénea y totalizante, perceptible con sus diferentes figuras: las ramas industriales de consumo y de bienes de capital en el siglo XIX y las primera mitad del siglo XX así como la efervescencia del sector servicios, en particular el financiero, bursátil y bancario en los últimos decenios. En contraparte, las zonas coloniales verifican su atraso en función de actividades agrarias desplegadas bajo estructuras semi-feudales y/o de cacicazgo, con mínimos encadenamientos productivos, empleo de tecnologías obsoletas y una decadente división del trabajo que tiende hacia la baja productividad; peor aún, bajo lógicas de reproducción basadas en sistemas de parentesco en donde reina



lo que la antropología estructural denomina como círculo de la reciprocidad, avalado por la relación dar-recibir-devolver. Por supuesto, desde el ángulo de abordaje capitalista, estas y otras estructuras representan ejercicios de índole pre-capitalista que inherentemente tenderán hacia la hegemonía del sistema de producción conforme a una visión lineal y ascendente del porvenir metropolitano.

No obstante es fundamental ponderar la reproducción de prácticas económicas cuya principal característica se centra en la primacía del valor de uso sobre la subsunción real del valor. Estos ejercicios, experiencias y saberes presentan una racionalidad intrínseca que suele ser develada en nombre del modo de producción hegemónico como totalidad analítica. Así, tales prácticas recrean lógicas de actuación que presentan como fuerza motora la posibilidad de trascender el paradigma capitalista. Se han desarrollado vínculos económicos con ciertos rasgos de autonomía que antecedieron al paradigma civilizatorio de la modernidad-capitalista-patriarcal-colonial. Más aún, estas recorrieron un trayecto subterráneo dentro de la hegemonía del mismo como eje articulador de las diferentes formas históricas de organización del trabajo (Quijano, 2000a; 2000b).

En este sentido resulta indispensable la creación de herramientas teóricas y metodológicas que amplíen la visibilidad de prácticas, ejercicios y saberes que pugnan por la constitución de economías alternativas. Es por ello que la propuesta de esta investigación plantea partir de la Epistemología del Sur, mutando la sociología propuesta por Santos (2009) hacia la construcción de una economía de las ausencias y de las emergencias como postura metodológica para visibilizar prácticas económicas ajenas a la valorización del capital.

La Epistemología del Sur como propuesta epistémico-metodológica: La economía de las ausencias y la economía de las emergencias

La Epistemología del Sur representa el proceso teórico-práctico donde se construyen y visibilizan nuevos procesos de producción y de valorización de conocimientos, sean científicos o no, producidos por aquellos sujetos y colectivos que han sufrido de manera sistemática la destrucción, opresión y discriminación originados por el capital, la colonialidad y el patriarcado (Santos, 2012).



Sin duda la hegemonía del conocimiento ha generado consecuencias de gran trascendencia, entre ellas el carácter residual de la riqueza social mundial. Experiencias alrededor del mundo dejan de tener relevancia debido a que la matriz científico-positivista descalifica lo que excede de su campo analítico en términos de “superstición, creencia, saber irracional”. Por esta razón, un paso inicial dentro de las transiciones paradigmáticas a nivel social, requiere de la consolidación de epistemologías y metodologías que proclamen la necesidad de un modelo diferente de racionalidad y emocionalidad planteando la necesidad de pensamiento alternativo de alternativas (Santos, 2009; 2011; 2012).

En particular, la construcción del conocimiento monopolizado por la razón cartesiana y newtoniana, ha deparado en una postura indolente que produce como no existentes aquellos saberes, prácticas y ejercicios que no concilian con las pautas metodológicas del conocimiento. Esto ha sido visible a lo largo de la historia contemporánea bajo cuatro formas (Santos, 2009; 2011):

- 1) La *razón impotente* que no se ejerce porque piensa que nada se puede hacer contra una realidad concebida exterior a ella misma, por ejemplo, la predominancia del libre mercado, en su fase neoliberal, como proceso histórico global que totaliza las relaciones de producción.⁴
- 2) Una *razón arrogante* cuya indolencia está dada por la concepción de libertad que emana de ella misma. Lejos de las pugnas históricas por la reivindicación de la igualdad y libertad, descritas por Wallerstein (1995) como las construcciones político-ideológicas del liberalismo, conservadurismo y socialismo emanadas de la Revolución francesa, para esta fundamentación la libertad resulta una consecución dada. En esta medida, las pretensiones populares por la libertad no representan una meta u horizonte por el que resulte digno luchar, sino un punto de partida en la aspiración de necesidades sociales de otra índole. Bajo este argumento, la razón arrogante considera superfluo demostrar su propia libertad.

4 Aun cuando este modelo de desarrollo no sólo no ha promovido indicadores macroeconómicos de estabilidad y crecimiento, sino que ha generado una tendencia de empobrecimiento masivo con la concentración y polarización de los ingresos globales, se acepta como una verdad incuestionable en el sentido de J. K. Galbraith (2004) quien considera que vivimos una *economía del engaño aceptado*.



- 3) Un rasgo constituyente del actual patrón civilizatorio está en función de la racionalidad de la sociedad moderna, autoproclamada como la única forma válida de producir conocimiento, distanciada de las distorsiones de la filosofía, teología y en rango último, del conocimiento popular. De aquí depara la *razón metonímica*. La metonimia es una figura de la retórica que, desde una relación de continuidad e inclusión, designa una cosa u objeto con el nombre de otra; esto es, refiere a la parte como expresión del todo. En este sentido, el conocimiento científico, como expresión de la multiplicidad y/o ecología de saberes, es asumido como la totalidad analítica, limitando otro tipo de reflexiones. De ello, son producidas como no existentes posturas como, por ejemplo, las de Raúl Prada (2011) quien afirma que la idea más próxima a “economía” para la cultura aymara describe una relación totalizadora que involucra la producción de los medios de vida a partir de un hacer que dignifica el trabajo colectivo en función de las necesidades sociales en un marco de respeto y armonía con la naturaleza.
- 4) Finalmente la *razón proléptica* que toma como referente a la técnica narrativa que considera posible y factible anticipar un suceso o hecho en el presente. En específico, la temporalidad de la modernidad dominante presenta una postura particular, que apela a una posición lineal y progresista donde el porvenir es signo irrefutable de mayor bienestar individual y social. En el sentido del corto plazo representa una repetición extendida de escenarios de largo plazo.

Por los fundamentos expuestos, la razón metonímica y la razón proléptica representan las lógicas de pensamiento decisivas en el despliegue de la “modernidad realmente existente”. Por lo tanto, una tarea fundamental es ampliar el presente para visibilizar todas aquellas experiencias, del campo económico para este caso, que reproducen en la cotidianeidad prácticas horizontales de solidaridad, cooperación y satisfacción de necesidades que no son reconocidas en términos mediáticos por la razón metonímica. De ello emerge la necesidad de plantear una *Economía de las ausencias* cuyo reto es hacer posible a todo aquello declarado como inviable por el canon moderno. Siguiendo a Karl Polanyi (2014), ampliar las lógicas de actuación más allá del intercambio en las economías con mercado. Se requiere pasar de lo ausente a lo presente para mirar tendencias que recrean prácticas de redistribución,



reciprocidad e intercambio mercantil simple, destacando cinco dimensiones: la construcción de los conocimientos populares, las concepciones sobre el tiempo, las escalas, productividades y el reconocimiento de la multiplicidad social.⁵

Asimismo, si por un lado la Economía de las ausencias contrarresta la razón metonímica planteando ampliar el horizonte de las experiencias presentes con la finalidad de otorgar legitimidad y validez a este tipo de procesos históricos reproducidos en paralelo a la normatividad económica y societal; por otro lado, la razón proléptica se combate con la Economía de las emergencias que propone contraer, en términos metodológicos, un futuro vacío e incierto por un porvenir rico en sus múltiples determinaciones. Dentro de estos escenarios, la potencialidad de la emancipación y la transformación social presentan un lugar central. De esta manera, el objetivo de esta herramienta analítica radica en sustituir la linealidad y progresismo abstracto del tiempo moderno por un futuro con posibilidades plurales y concretas que, en términos de Santos y Rodríguez (2011) sean lo suficientemente utópicas para desafiar al sistema mundial de poder, así como lo suficientemente realistas para promover transformaciones concretas.

En términos de Edgar Morin (2010), la *emergencia representa* una cualidad nueva con relación a los constituyentes del sistema; esto es, una unidad que no se puede descomponer y deducir de los elementos anteriores. En esta medida, la construcción de lo emergente devela una serie de posturas que niegan lo dado, con la idea de aventurarse a aquello que hoy en día no existe, pero que contiene los elementos reales para germinar. Estas utopías apelan a posicionamientos inéditos, factibles de concreción, siempre y cuando se coloque al sujeto ante sus circunstancias históricas, existenciales y sociales (Zemelman, 2002). En específico, la capacidad del sujeto de mirar el límite, cabe señalar, todo aquello que manifiesta su existencia pero que en simultáneo lo trasciende en tanto embrión real de horizontes que aspiran ir más allá del saber consabido.

Para ello es fundamental identificar las señales, las pistas y los trazos de posibilidades futuras. En particular tales potencialidades suelen provenir de

5 Para una discusión de la monocultura del saber científico, del tiempo lineal, de la productividad capitalista, de la escala global y de jerarquías sociales; así como su mutación hacia ecologías, ver Santos (2006; 2009; 2011).



los intersticios de vida que orientan rutas y ángulos de percepción (Ceceña, 2008), considerado como una opción de análisis el conocimiento de la realidad la cual es construida como posibilidad y no una realidad objetual (Zemelman, 2005). En los intersticios se expresa la experiencia habitual de las formas o modos de reproducción de la vida material y simbólica del sujeto colectivo, revalorando los saberes y experiencias en función de su territorialidad.

Reflexiones finales

Ante el carácter de bifurcación y ruptura del ethos civilizatorio de la modernidad, es urgente visibilizar experiencias y ejercicios experimentales que en paralelo dialogan con posturas teóricas alternativas que impulsan otros tipos de reproducción material y civilizatoria. Lo que está en juego no es una postura meramente ideológica, sino la capacidad de seguir reproduciendo la vida en el planeta.

La inercia civilizatoria en la que navegamos nos plantea apelar a nuestras capacidades colectivas para transitar por escenarios alrededor y más allá de las pautas civilizatorias en curso pugnando por un paradigma dirigido hacia la vida, reinventando nuestras capacidades cognitivas, emocionales y prácticas de concebir y construir las realidades, lo cual significa implícitamente reconsiderar nuestros vínculos sociales en comunidad. Sin duda, de lo anterior emerge el paradigma ético-civilizatorio del Buen vivir como realidad concreta.

Desde dimensiones no occidentalizadas, el paradigma ético-civilizatorio del Buen vivir engloba a aquellos pensamientos-experiencias emancipadoras de inicios del milenio que cuestionan y plantean el dislocamiento de los pilares epistemológicos de la modernidad (Ceceña 2013). Particularmente, el horizonte del Buen vivir recupera aquellas cosmovisiones de vida que han subsistido en paralelo a la modernidad, las cuales reproducen escenarios distintos de las visiones clásicas de desarrollo y progreso atados al crecimiento económico lineal y perpetuo visible con el papel otorgado a la naturaleza. Dichas cosmovisiones de vida recreadas en distintos espacios del Abya Yala representan el eje rector de vida de los pueblos indígenas, por ejemplo: la cultura kichwa plantea el *sumak kawsay*; el pueblo aymara reconoce el *suma gamaña*; los guaraníes el *tekó porã*, el *küme Mogem* mapuche, la cultura maya tzeltal el *Lexil kuxlejal*. Todos ellos como principios asociados a una vida en



plenitud, una vida digna, una vida justa, vida buena, vida en armonía, que representan cosmovisiones que miran hacia la reproducción de un patrón civilizatorio de la vida y para la vida.⁶

Por tanto, aprender-conocer-practicar dichas cosmovisiones de vida requiere de un contexto que exige descolonizar nuestros imaginarios de vida (Lander, 2000). Para ello es prioritario cuestionar nuestras estructuras ideológicas, mentales, culturales y materiales condicionadas por nuestro pensamiento occidentalizado. Así, el contenido de estas propuestas se nutre de prácticas de vida que representan una ruptura radical al eurocentrismo, antropocentrismo, etnocentrismo y androcentrismo. Bajo esta postura, la “vida plena” característica del paradigma del Buen vivir transita del “tener” capitalista al “ser, estar y sentir” humano en dialógica con la naturaleza.

Referencias bibliográficas

- Arizmendi, L. (2011). “La crisis época del capitalismo en el siglo XXI y sus disyuntivas”. En *Rebelión*. En <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=135139>.
- Ceceña, A. E. (2008). *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*. Siglo XXI, Clacso. México.
- (2013). “Subvertir la modernidad para Vivir Bien (o de las posibles salidas de la crisis civilizatoria)”. En R. Ornelas (Ed.). *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. UNAM-IIEc. México.
- Dussel, E. (2014). *16 tesis de Economía Política. Interpretación filosófica*. Siglo XXI. México.
- Echeverría, B. (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. El equilibrista. México.
- Galbraith, J. K. (2004). *La economía del fraude inocente: la verdad de nuestro tiempo*. Crítica. Barcelona.
- Lander, E. (2010). “Crisis civilizatoria: El tiempo se agota”. En M. Lang; D. Mokrani (Eds.). *Más allá del desarrollo*. Fundación Rosa Luxemburg. Quito.

6 Es necesario hacer hincapié en que dichas propuestas ético-civilizatorias no se limitan a las aspiraciones de los pueblos indígenas sino que potencializan un patrón civilizatorio de la vida y para la vida.



- Marichal, C. (2010). *Nueva historia de las grandes crisis financieras. Una perspectiva global 1873-2010*. Debate. Barcelona.
- Márquez, H. (2009). “Diez rostros de la crisis civilizatoria del sistema capitalista mundial”. En *Problemas del desarrollo*. 40 (159).
- Marx, K. (2005). *El capital. Libro primero: El proceso de producción del capital*. Siglo XXI. México.
- Morin, E. (2010). *Pensar la complejidad. Crisis y metamorfosis*. Universidad de Valencia. Madrid.
- Polanyi, K. (2014). *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*. Capitán Swing. Madrid.
- Prada, R. (2012). “El vivir bien como modelo de Estado y modelo económico”. En M. Lang; D. Mokrani (Eds.). *Más allá del desarrollo*. Fundación Rosa Luxemburg. Quito.
- Quijano, A. (2000a). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En E. Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Clacso. Buenos Aires.
- (2000b). “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *Journal World-Systems Research*. XI (2).
- (2010). “América Latina: hacia un nuevo sentido histórico”. En I. León (Ed.). *Sumak Kawsay/ Buen vivir y cambios civilizatorios*. FEDAEPS. Quito.
- (2014a). “¿Sobrevivirá América Latina?”. En Z. Palermo; Quintero (Eds.). *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Ediciones del Siglo. Buenos Aires.
- (2014b). “La americanidad como concepto o América Latina en el mundo moderno-colonial”. En Z. Palermo; Quintero (Eds.). *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Ediciones del Siglo. Buenos Aires.
- (2014c). “Raza’, ’etnia’ y ’nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”. En Z. Palermo; Quintero (Eds.). *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Ediciones del Siglo. Buenos Aires.
- (2014d). “Qué tal raza”. En Z. Palermo; Quintero (Eds.). *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Ediciones del Siglo. Buenos Aires.
- Santos, B. (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Clacso. Lima.
- (2009). *Una epistemología del sur*. Clacso, Siglo XXI. México.
- (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce y Extensión. Montevideo.
- (2011). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*.



Trotta & Ilsa. Bogotá.

- (2012). *Introducción: las epistemologías del sur*. En: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf.
- (2011). “Más allá del pensamiento abismal: De las líneas globales a una ecología de saberes”. En B. Santos; M. P. Meneses (Eds.). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Akal. España.
- Santos, B.,; Rodríguez, C. (2011). “Introducción. Para ampliar el canon de la producción”. En B. Santos (Ed.). *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Ugarteche, Ó. (2015). “Estancamiento con deflación redoux”. En *América Latina en movimiento*. En: <http://www.alainet.org/es/active/79336>.
- Wallerstein, I. (1995). “¿El fin de qué modernidad?”. En *Revista Sociológica*. 10 (27).
- Zemelman, H. (2002). *Necesidad de conciencia*. Anthropos. España.
- (2005). *Conocimiento social. Desafío de las ciencias sociales*. Pax. México.

El “buen vivir” como horizonte: disputas de territorialidades, economías solidarias y procesos descoloniales en Chiapas, México

Agustín Ávila Romero

Ustedes saben bien, de antemano, que las palabras que decimos los indios son palabras increíbles para el hombre blanco. Pero escuchen y no se cierren en sus razones, que nosotros hemos vuelto para recordar las vidas que teníamos en estas tierras y para acompañar el proceso de retorno. El tiempo vuelve a estar de nuestro lado, vuelve a exigirnos el regreso.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)

Introducción

Los procesos de expansión geográfica que ha puesto en marcha el sistema capitalista vienen provocando un conjunto de reconfiguraciones espaciales y



territoriales que tienden a impactar en la vida indígena y campesina. A raíz de ello las comunidades campesinas buscan resistir con diversas estrategias a la dinámica capitalista fomentado el uso de otra economía, esencialmente solidaria, que permite la reproducción de su vida.

La filosofía del Buen vivir de los pueblos indígenas de Chiapas se constituye en un horizonte de construcción de otras racionalidades económicas y sociales que no han sido vistas por la mirada colonial. El Buen vivir, *lekil kuxlejal* para los pueblos tseltales y tsotsiles y *jlekilaltik* para los tojolabales de Chiapas, es expresión de otra manera de concebir las relaciones sociales y el mundo de la naturaleza; en su praxis, es la construcción de otro modo de vida que se opone básicamente a la mercantilización de la vida y de la tierra en estas épocas de capitalismo salvaje.

Disputa de territorialidades

Vivimos una gran crisis global del sistema capitalista que viene ocasionando una gran transformación la cual se caracteriza por presentar movimientos migratorios sin precedentes (éxodos enteros de poblaciones) y la apertura de nuevos espacios de manera violenta a los procesos de acumulación de capital, generando claramente tres procesos: 1) la disposición de nueva mano de obra para el ejército industrial de reserva mundial con lo cual se presiona la baja de salarios aumentando las ganancias de las grandes empresas; 2) la utilización de territorios como reservorios de recursos naturales (minerales, petroleros y genéticos) para los procesos de explotación y acumulación sin historiales similares y 3) la creación de nuevos mercados para los productos que provienen del excedente de capital de las grandes empresas transnacionales, esto último recae también en el uso del crédito, la financiación y el endeudamiento como mecanismo dominador de las vidas de muchas personas en los países no centrales.

Esto lo explica David Harvey (2004, 2007, 2014) como la tendencia del sistema capitalista a engendrar crisis de sobreacumulación de capital que despliega excedentes de capital (expresado como una sobreabundancia de mercancías en el mercado que no pueden venderse sin pérdidas, como capacidad productiva inutilizada, y/o excedentes de capital-dinero que carecen de oportunidades de inversión productiva y rentable) y excedentes



de trabajo (creciente desempleo) que conviven sin verse claramente en la posibilidad de combinarse de forma ventajosa.

Para hacer frente a la crisis del capital y utilizar esos excedentes el capitalismo despliega un proceso de expansión geográfica y de reorganización espacial que busca incorporar nuevos territorios a las dinámicas de valorización de capital y, por tanto, de explotación y desposesión de aquellos espacios que mantienen prácticas subordinadas pero diferentes a la lógica de los dueños del dinero, como son esencialmente las relaciones sociales y económicas que se establecen en tierras campesinas e indígenas.

Como resultado de esta expansión geográfica una parte importante del capital se está enfocando en despojar a los pueblos de sus riquezas naturales: selvas, minas y recursos hídricos. Las diferentes vertientes de la naturaleza y los sistemas de sabiduría originaria de los pueblos indígenas, asociados al uso de bienes comunes, están perdiendo el carácter de bienes colectivos que por siglos han mantenido para beneficio de la humanidad, convirtiéndose en propiedad privada y por lo tanto en mercancía (Ávila, 2013).

La naturaleza se ha convertido así en una fuente de ingresos económicos extraordinarios que está generando alianzas hasta hace unas décadas insólitas entre empresas, organizaciones no gubernamentales (supuestamente de conservación ambiental), gobiernos y donantes internacionales, para apropiarse de los territorios bioculturales de pueblos afro-indo-asiáticos y americanos. Vivimos un proceso de acaparamiento de tierras sin precedentes.

Los procesos de expansión geográfica que lleva a cabo el sistema económico capitalista hacen que las reservas naturales que forman parte del patrimonio biocultural de las y los mexicanos sean continuamente degradadas y estén en un proceso de franca extinción. La incorporación de tierras al proceso de crecimiento urbano como base del negocio de la especulación inmobiliaria conlleva indudablemente un proceso de despojo no sólo de tierra y de los derechos sociales de quienes las habitan, sino también de servicios ecosistémicos fundamentales como es el derecho a un medio ambiente sano, a una disposición de agua potable de calidad y a la biodiversidad.

El capital busca también en su proceso de geocolonialidad el dominio claro de las relaciones espaciales y temporales, la estructuración de las funciones del poder que permitan claramente dominar el espacio y el conjunto de temporalidades que fundamentalmente construyen los pueblos indígenas en su relación con la naturaleza. Para el capitalismo la naturaleza no puede



ser un ser vivo que posea alma, donde las montañas junto con los ríos estén vivos, donde alrededor de la madre tierra se construya una ritualidad que la respete y la recree. Dominar la cosmovisión de las comunidades originarias es fundamental, para los procesos de privatización y desterritorialización de los campesinos e indígenas del mundo. La búsqueda de la proletarianización del campesino en el siglo XXI es un marco de la utopía perversa del capital que en ese sentido despliega con todas sus fuerzas la geocolonialidad.

La geocolonialidad es el proceso de las interrelaciones del espacio y cómo en el mismo se expanden los procesos que hacen posible la colonialidad del poder (Quijano, 2007), del saber (Lander, 2000), del ser (Grosfoguel, 2013) y la puesta en marcha de procesos biocoloniales (Cajigas, 2007) en la relación capitalista con la naturaleza. La geocolonialidad hace referencia así a la especificidad espacial (como construcción socio-histórica) bajo la cual persisten en la subjetividad y en el territorio relaciones desiguales, jerarquías y procesos de dominación/explotación relacionados a tópicos de ascendencia étnica, de género, de preferencias sexuales y de movimientos de “re-existencias”.

En ese sentido la persistencia de los saberes campesinos e indígenas que hacen frente a la idea de una agricultura industrializada es fundamental en el proceso de diversidad cultural del planeta. En dichos sistemas de conocimientos encontramos un afluente socio-espacial que nos permite ubicar no sólo una relación distinta con la naturaleza, sino un patrimonio biocultural transmitido fundamentalmente de manera oral y que subsiste en el modo de vida y que hace referencia a lo cotidiano en una multitud de tópicos e historias que abarcan los procesos productivos, las relaciones sociales, las cuestiones de género y la memoria colectiva de construcción territorial.

Así, el saber campesino e indígena se abre paso hablándonos de lo local y lo territorial, de las necesidades y sueños, de la vida y sus avatares, de la forma racional de apropiarse la naturaleza frente a la dinámica depredadora y salvaje del capitalismo actual, de la importancia de lo local frente a los procesos desestructurantes que han puesto en marcha la mundialización de capital (Ávila, 2011: 20).

Frente a esta dinámica:

[...] la historia del capitalismo no es más que un proceso histórico de privatización creciente de porciones de la superficie terrestre y de todo lo que ella contiene. Al ser el consumo productivo (y privado) del espacio el



fundamento de su valorización, el despojo será una tónica de su proceso. En ese sentido, bajo el capitalismo no existe el espacio construido como resultado “idílico” de las necesidades de la existencia, a manera de “género de vida”. (Moraes y Da Costa, 2009: 126)

Kuan-Hsing Chen afirma “el colonialismo no es un legado, como postulan los estudios poscoloniales, sino que es un operador activo en todo sitio geocolonial” (Chen, 1998: 34. Traducción propia). Esto habla de la disputa por las subjetividades que se da en los territorios donde se presentan los procesos de expansión geográfica. Esta represión de modos alternativos de saber, de producir conocimiento y de producción de perspectivas es una consecuencia de la colonización de la imaginación de los dominados (Quijano, 2007: 168-178).

Por eso hay territorios que basados en la existencia de la colonialidad del poder, del saber y del ser aceptan bajo el discurso del desarrollo la introducción plena de las relaciones capitalistas en su vida y la subsunción de su espacio plenamente en la lógica de capital y con ello la construcción de homogeneidades colonizadas.

También existen otros espacios donde las rebeliones epistémicas y ontológicas se hacen presentes y disputan el territorio y la construcción de territorialidades a la lógica de acumulación de capital. De procesos de ecología política que construyen una defensa del territorio y sus apropiaciones que pasan a una ontología política donde no sólo es importante la defensa territorial y la diversidad epistémica, sino también el modo de vida, la manera de ser y constituirse en este mundo.

Parte de esos procesos pasan por la construcción de otras racionalidades económicas que se fundamentan en relaciones económicas diferentes como las que realizan las comunidades tseltales y tojolabales de Chiapas y que pueden entrar perfectamente en lo que denominamos economía solidaria.

La urgente necesidad de la economía solidaria

La economía social solidaria es fundamentalmente una estrategia colectiva que busca la transformación de las relaciones económicas y sociales que caracterizan el capitalismo. El investigador argentino José Luis Coraggio (2016: 15) la define como:



[...] un proyecto de acción colectiva (incluyendo prácticas estratégicas de transformación cotidianas de reproducción) dirigido a contrarrestar las tendencias socialmente negativas del sistema existente, con la perspectiva —actual o potencial— de construir un sistema económico alternativo que responda al principio ético ya enunciado [la reproducción y desarrollo de la vida]. [...] La solidaridad es, sin duda, un valor moral supremo, una disposición a reconocer a los otros y velar por ellos en interés propio. Pero también a cooperar, a sumar recursos y responsabilidades, a proyectar colectivamente.

Frente al capitalismo salvaje actual de nuestro planeta donde los derechos sociales, económicos, culturales y ambientales de los ciudadanos son subordinados a la lógica de las ganancias de las empresas transnacionales, creando graves deterioros sociales donde destacan la delincuencia, la emigración y la devastación ambiental, la economía solidaria propone no solamente la creación de alternativas socioeconómicas basadas en la solidaridad, sino también un proyecto de superación de la crisis capitalista y la consiguiente precarización y pérdida del trabajo formal. Es ahí donde:

[...] la idea de una economía social y solidaria que supere la idea del capitalismo dominado por las transnacionales y los monopolios y del estatismo centralizado que obedece también a grupos económicos concentradores se plantea claramente en nuestros horizontes. Y es que el neoliberalismo se ha fortalecido con procesos de apertura comercial indiscriminada por parte de los países menos desarrollados, pactos internacionales y alianzas con transnacionales, que han generado una crisis en todos los sentidos, la economía decrece afectando a la mayoría de la población y las condiciones ambientales cobran día a día a las poblaciones el precio de su sobre explotación en esta fase extractivista que solamente ha beneficiado a los grandes potentados del planeta. (Ávila, 2014: 53)

Por ello la economía solidaria impulsa la construcción de relaciones económicas alternativas en todas las esferas de la sociedad construyendo procesos productivos de comercialización distinta, de finanzas solidarias y de consumo colectivo que están basados:

[...] en el trabajo asociado, la autogestión, la propiedad colectiva de los medios de producción, la cooperación y la solidaridad. Nace de una actitud crítica



frente a un modelo de desarrollo que produce riquezas generando pobreza, subordinando y explotando el trabajo y la naturaleza. Guiándose por valores no mercantiles, como la solidaridad y la democracia, la economía solidaria incorpora las dimensiones culturales, étnicas y ecológicas de la sostenibilidad del desarrollo, en el que la producción, distribución y conservación de los recursos naturales y sociales se convierten en fases en el proceso de emancipación. (Alves, 2014: 128)

Parte importante de los planteamientos de la economía solidaria es no sólo ubicar los beneficios económicos que pueden llevar consigo los diferentes emprendimientos socioeconómicos que se ponen en marcha, sino tener claro también que el capitalismo, en esta fase de libre mercado y neoliberalismo, está agotando profundamente los recursos naturales del planeta y ocasionando un cambio climático sin precedentes que ya empezamos a resentir en muchos países.

Por ello investigadores como David Barkin (2011) hablan de la necesidad de unir la economía solidaria a los planteamientos de la economía ecológica para fortalecer la perspectiva de construcción de otro tipo de economía, basada en el conocimiento de que debe ser un sistema abierto donde existan flujos de materiales y de energía que busquen reciclarse para no exceder la capacidad de carga de la naturaleza y crear con ello desequilibrios ambientales que generen contaminación como los gases de efecto invernadero:

[...] cuando hablamos de economía solidaria estamos también hablando de economía ecológica. Estamos construyendo un proceso para fortalecer la comunidad y la sociedad, a la vez que estamos tomando en consideración los impactos de nuestras propuestas y de nuestras acciones, no sólo en cuanto a las relaciones entre los grupos sociales, sino también a los impactos que podrían tener en los ecosistemas, en el equilibrio planetario del que todos dependemos. (Barkin y Lemus, 2011: 3)

En ese sentido, como afirma de manera acertada el investigador de la UNAM Víctor Manuel Toledo, la economía social y solidaria promueve además la dignificación de las personas mediante el trabajo, teniendo en cuenta dimensiones económicas, socioculturales, políticas y medioambientales. Sus frutos son el resultado de decisiones democráticas y participativas sobre las



modalidades de producción, distribución y comercialización de los bienes y servicios producidos para la satisfacción de las necesidades colectivas e individuales (Toledo, 2016).

Se resalta además que los procesos de economía solidaria tienden a fortalecerse desde una lógica territorial que es el espacio biocultural donde se construye la comunalidad o la socialidad de las personas. Por ello debe impulsarse que no sean algunas experiencias aisladas las que únicamente la apliquen, sino como lo vemos precisamente en muchas de las comunidades indígenas de Chiapas, la economía solidaria implica integrarse en territorios, en los entramados sociales, en el diseño infraestructural y en el paisaje ecológico. Como afirma Corragio (2016: 20):

Las prácticas micro-socioeconómicas de economía popular solidaria producen y reclaman una irradiación de los valores de la solidaridad y relaciones sinérgicas, más complejas que las que se propugnan al interior de cada emprendimiento o grupo de emprendimientos. Este es un primer salto cualitativo en la comprensión y las prácticas de economía solidaria, de lo micro individual a la articulación meso, del contexto inmediato dado al contexto más amplio construido.

En ese sentido la economía solidaria se constituye como una propuesta transformadora y liberadora de las relaciones sociales basadas en la explotación, el lucro, la desigualdad y la distinción. Tal y como señala Moacir Gadotti (2016: 75):

La economía solidaria no se reduce a un producto, a un objeto; se constituye en un sistema que va mucho más allá de los emprendimientos solidarios, es, sobre todo, la adopción de un concepto. La economía solidaria respeta el medio ambiente, produce sin utilizar mano de obra infantil, respeta la cultura local y lucha por la ciudadanía y la igualdad. Implica el comercio justo, la cooperación, seguridad en el trabajo, trabajo comunitario, equidad de género y consumo sustentable, producción sin sufrimiento de personas o animales.

Además de esto, en la economía solidaria el margen del “lucro” es discutido colectivamente entre el productor y el vendedor. Lo que cada uno gana es discutido colectivamente. La economía solidaria involucra a personas comprometidas con un mundo más solidario, ético y sustentable. Por eso, la



economía solidaria está estrechamente ligada a la educación transformadora y a la democracia económica.

Entonces las propuestas de economía solidaria que se ponen en marcha no se mueven en la lógica de acumulación y de lucro que buscan las empresas capitalistas sino:

[...] desde su origen se definen por satisfacer las necesidades de personas, ya se trate de los trabajadores que requieren una forma de ingreso (en ocasiones con capacidades diferentes y casi siempre con problemas de inserción) o de los consumidores que requieren algún servicio y de manera preferente por ambos motivos. (Collin, 2005: 152)

En ese sentido es importante apuntar que regularmente las iniciativas autogestivas o formas de vida asociativas participan en reivindicaciones populares con dimensiones económicas, pero también acompañan a los campesinos que reclaman tierras, a los que no tienen vivienda, a los que piensan en otros usos del espacio urbano, a los estudiantes que reclaman mejor educación pública y de manera muy estrecha con los ecologistas que defienden la naturaleza, las feministas que buscan el reconocimiento de la economía del cuidado, los pueblos indígenas que defienden su territorio y sus herencias bioculturales y en general, por la emancipación de los seres humanos. Es decir, la economía social solidaria acompaña firmemente los procesos creativos de resistencia y “re-existencia” de los movimientos sociales contemporáneos. En ese sentido:

[...] la economía solidaria constituye un fenómeno más complejo. En las últimas décadas, la economía solidaria se ha venido estructurando y constituyendo como una fuerza real y alternativa al modelo capitalista. Los términos “subterránea” e “invisible”, muchas veces atribuidos a la economía popular, evidenciaban la incapacidad de los gobiernos y de la economía “oficial” de reconocer un fenómeno que no era precisamente oculto. La producción asociativa genera valores solidarios, participación, autogestión y autonomía, y la economía popular no se sustenta en los criterios de rentabilidad y de lucro del sistema capitalista. En este sentido, la economía popular tiene una perspectiva diferente al capitalismo, aunque tenga su origen en el interior de este. (Gadotti, 2016: 73)



Ahora, como bien se ha señalado en otras reflexiones (Ávila, 2012, 2011), podemos distinguir claramente entre los procesos de economía social solidaria del norte global caracterizados por impulsar procesos alternativos a la dinámica del capitalismo avanzado, tales como las monedas diferentes, las finanzas solidarias, las cooperativas de energías renovables, los mercados orgánicos y el comercio justo. Y por otro lado, los procesos de economía social solidaria que se desarrollan en el sur global y que hacen fundamento en la vida campesina e indígena que promueve la soberanía alimentaria, los derechos territoriales, culturales y ambientales, la producción orgánica, la comercialización justa y la defensa de la vida, del patrimonio biocultural y de sus sistemas de conocimientos.

Es en este sur global, donde se encuentra Chiapas, con el esfuerzo de una epistemología de la visión, podemos encontrar una infinidad de prácticas que hacen uso de los principios de la economía social solidaria y que construyen relaciones de solidaridad económica, reciprocidad y redistribución.

Por ejemplo para los mayas tojolabales que habitan en la región fronteriza de México y Guatemala existe una cultura y una cosmovisión propia que hace que su relación con la naturaleza se realice de otra forma, ya que para ellos todo lo que existe en el mundo tiene vida propia. Para los tojolabales todos formamos un conjunto de cosas dotadas de corazón, ya que en el corazón está la fuente de la vida.

En las comunidades tojolabales del siglo XXI vamos a encontrar así una economía solidaria que pervive y hace posible los intercambios, no importa tanto lo material sino la posibilidad de intercambiar, de ofrecer reciprocidad y buscar el *lajan aytik* (estar parejos y estar iguales) principio básico de su filosofía, como lo hemos señalado en otros estudios (Ávila, 2014, 2011).

Entre las experiencias tojolabales de intercambio y que forman parte de una economía social y solidaria (Ávila, 2014: 65) encontramos por ejemplo el *koltumatel*, *tequio* o *mano vuelta* que es una actividad en donde se intercambia fuerza de trabajo esperando que dicho acto sea devuelto por la otra persona, cuando es época de cosecha en la tapisca de maíz la familia que es dueña de la parcela busca ayuda con las demás para realizar dicha actividad, después devuelve el trabajo prestado y ayuda en la parcela de la otra familia. En ambos casos, al término del trabajo se lleva a cabo un convivio, mejor conocido como el *chich* que significa: el agradecimiento de la fuerza de trabajo prestada a través de una comida.



Otro ejemplo es el *b'olmanel* es cuando una persona llega a intercambiar su producto por otro a una comunidad y en donde las dos partes salen beneficiadas. El trueque aun es practicado hoy en día: personas de la comunidad de Rafael Ramírez, en el municipio de Las Margaritas, cada ocho días llegan a intercambiar productos como: café, caña, aguacate, durazno, guayaba, pepitas de calabaza, ocote y redes para cargar el pozol, a la comunidad vecina conocida como Saltillo, por productos como maíz, frijol, calabaza tierna y tortilla. Esta es una práctica que se suscitaba en la época prehispánica para el intercambio comercial de productos entre distintas regiones del país.

El trueque se puede manifestar de maneras distintas, cuando una persona en una comunidad necesita ayuda representada en fuerza de trabajo como en el caso del tequio, al término de la actividad sino se quiere pagar con fuerza de trabajo se puede pagar con el producto sobre el cual se gastó la fuerza de trabajo, esto es un acuerdo tomado en donde se benefician ambas partes.

Todo este conjunto de prácticas que forman parte del patrimonio biocultural tojolabal remiten a la necesidad de construir una mirada descolonizadora sobre los espacios socio-territoriales campesinos e indígenas que permita revalorizar los sistemas de conocimientos y los principios filosóficos que encontramos en las comunidades mayas del siglo XXI, como es el buen vivir, *jlekil altik*.

El Buen vivir como horizonte descolonial

Plantear una ruptura con el eurocentrismo es fundamental para entender la idea del buen vivir desde un ejercicio descolonial. Para ello hay que pensar al capitalismo como un sistema que va más allá de lo económico donde la explotación y el dominio político de la protesta social y la construcción hegemónica del Estado coadyuvan a la construcción de las subjetividades y de la interiorización de los sujetos sociales de las relaciones de mando y obediencia.

De este modo, la subjetividad, nutrida por una forma eurocéntrica de producir conocimiento, imaginario histórico y memoria histórica, naturaliza y legitima los procesos de dominación y explotación, impidiendo percibir que hay formas alternativas de conocimiento, de imaginario histórico, de memoria histórica y, por tanto de organización de la sociedad, más allá de las instituciones centrales



que caracterizan la vida social en la actualidad: la familia, el trabajo asalariado, el Estado, la democracia representativa, el mercado, el patriarcalismo, el racismo, entre otras. (Marañón-Pimentel, 2012: 44)

Entonces tal y como han planteado Boaventura de Santos (2006) y Gustavo Esteva (2009) la necesidad de aprender de y desde el sur requiere de abrirnos a replantear nuestras propias ideas. Es romper nuestras nociones coloniales de la realidad y aprender de las formas de relacionarse de los pueblos indígenas y campesinos con la naturaleza, la vida, el agua y la tierra.

En ese sentido la dimensión radical de la idea del buen vivir se encuentra en el rompimiento que realiza con el pensamiento eurocentrado liberal moderno. Y ello lo realiza además como señala Pablo Dávalos (2008) en un momento de hegemonía capitalista en donde solo hay espacios para las disidencias, más no para las alteridades y donde no está permitido cuestionar los supuestos civilizatorios del desarrollo.

Así, el planteamiento del buen vivir involucra la necesidad de observar las alteridades que se construyen en los espacios socio-territoriales campesinos e indígenas fundamentalmente (aunque no exclusivamente), donde se ponen en marcha procesos de recuperación de valores, de concepción de nuevas epistemologías y filosofías de los pueblos originarios así como su praxis a través de sus herencias bioculturales, la diversidad lingüística y las prácticas comunitarias horizontales y de economía social solidaria. Ello es relevante porque como señala Macleod (2015: 104):

Este proceso se da en un contexto de globalización neoliberal y en un momento en el capitalismo de extrema depredación, de acumulación por desposesión y reprimarización de las economías latinoamericanas. No es casualidad que el concepto de *sumak kawsay* cobre fuerza justamente en tiempos críticos de gran destrucción ambiental, cambio climático y violencia endémica. Es un tiempo que endiosa al dinero, al consumismo desenfrenado, a los tiempos y las ganancias de corto plazo, un tiempo que fomenta el individualismo sin pensar en los demás (seres humanos y naturaleza) ni en las próximas generaciones. Es un momento de crisis, en que la hegemonía del extractivismo se impone con violencia en los territorios de los pueblos originarios, y a la vez un momento de emergencia urgente de otros paradigmas ante el carácter insostenible del modelo actual de acumulación, desigualdad y concentración de riqueza.



Así, el buen vivir es un cuestionamiento a las hegemonías políticas e intelectuales de nuestra época que construyen una idea universal basada en conceptos como desarrollo y progreso. Frente a ello y desde la particularidad cultural y territorial del sur global se cuestionan las diversas formas epistémicas de construir conocimiento y las relaciones de la matriz de poder colonial basadas en la explotación, la construcción jerárquica de raza e inferioridad y discriminación de género (Quijano, 2007) todo ello desde otras cosmovisiones y una ética basada fundamentalmente en el bien común.

[...] pudiésemos decir que se da como una ruptura con la mirada androcéntrica y antropocéntrica, que hemos venido cuestionando; un quiebre con la mirada dominante fundada en la separación ser humano-naturaleza, base del pensamiento del racionalismo lógico y del control del capital a través del mercado, aquella que Vandana Shiva llamó “Los monocultivos mentales”. (Mejía, 2012: 12)

Desde la teoría de la colonialidad del poder y la noción de colonialidad del saber no podemos visualizar los espacios construidos por los pueblos originarios como territorios neutrales, homogéneos y armónicos, los visualizamos con lugares en movimiento donde el rompimiento de las concepciones coloniales permite visualizar la riqueza de las prácticas culturales y de los sistemas de conocimiento de los campesinos e indígenas de Chiapas.

[...] desde esta perspectiva teórica recuperamos la noción de bien vivir como paradigma divergente al del desarrollo que permite pensar la vida digna desde principios distintos al consumo y la acumulación. La aproximación académica al bien vivir a la cual nos adscribimos es la que comprende el fenómeno social desde una visión histórica, que considera los aspectos económico, político y social como elementos que, entrecruzados, han constituido el actual orden social, capitalista moderno. (Olivera, 2014: 197)

Realizar esta descolonialidad del ejercicio de territorialidades con las prácticas del buen vivir nos permite visualizar tres grandes aportes de esta categoría:

- a) Otra relación no extractivista con la naturaleza.
- b) Otras ontologías, epistemologías, saberes y prácticas culturales.
- c) Otras relaciones sociales más horizontales y democráticas.



Naturaleza y buen vivir

Dentro de la cosmovisión de los pueblos indígenas la naturaleza no es una cosa o una mercancía, para ellos antes que nada forma parte de su vida, de sus relaciones sociales, de sus creencias y sobre todo de su espiritualidad. La tierra antes que un valor físico o económico es algo que merece respeto y valoración, más cuando les dio la oportunidad de acceder a la posibilidad de tener un espacio físico para producir alimentos y buscar otros, en los bosques o en las selvas, ya que la mayoría de las poblaciones indígenas pasaron por procesos de lucha social muy difíciles para acceder a su tierra (tal y como fue la Reforma agraria en el caso mexicano).

Para los pueblos mayas y zoques del estado de Chiapas la naturaleza es un ser vivo y alrededor de ella construyen una religiosidad popular (que tiene como base la religión católica pero incorpora elementos de la cosmovisión maya original). Por ejemplo, se acude a pedir a los guardianes de los cerros que existan suficientes animales para proveerse de alimentos, así mismo presentarse en los manantiales de agua o ríos es fundamental porque desde ahí se realizan las peticiones de lluvia que permitirán tener una buena cosecha.

Por lo tanto los hombres y las mujeres mayas y zoques solo son un elemento más de la naturaleza ya que señalan que dependen íntimamente de ella y esto significa que debe de existir una buena y estrecha relación con la madre naturaleza y sus recursos; no podemos decir que el hombre domina la naturaleza sino que el hombre es dominado por la naturaleza.

Para los zoques su alma (el *kojama*) está conformada por animales, plantas, minerales, fenómenos naturales y su vitalidad depende de su *kojama*. El individuo y su *kojama* están íntimamente ligados desde el nacimiento hasta la muerte. Ellos hacen la distinción entre *kojama* de buena sombra, como por ejemplo, águila, tigre, colibrí, cedro, flores, piedra, hierro y arco iris, y los “*mutsoye*” o brujos que tienen *kojama* de mala sombra y son todos aquellos animales que poseen ponzoñas como las víboras o las avispas (Sulvarán y Ávila, 2014: 40).

Para los pueblos indígenas la matriz de todos los derechos es la tierra, en el sentido del territorio, su concepción es integral y humanista. La tierra no es solamente el suelo, la forman los animales y las plantas, los ríos, las piedras, el aire y las aves, los seres humanos. La tierra tiene vida por ella misma.



Es ahí donde el buen vivir se configura desde otra concepción filosófica distinta al antropocentrismo. Roberto Diego (2013: 517) señala lo siguiente:

Ciertamente el Buen Vivir viene a reconfigurar diferentes enfoques y propuestas alternativas, dándoles vitalidad en el biocentrismo que se confronta con el antropocentrismo europeo occidental, para proponer la imperiosa necesidad de entreverar lo social y la naturaleza como vía para dar un giro de 180 grados en las formas y mundos de vida de las sociedades humanas y darle un sentido distinto al devenir societal y a la vida misma en el planeta Tierra.

Ahora bien esta concepción no está exenta de contradicciones ya que en lugares como Ecuador y Bolivia en donde a nivel de Estado se ha constituido la idea del buen vivir, sus gobiernos no han dejado de impulsar propuestas extractivistas de minerales, gas y petróleo en detrimento de muchas poblaciones indígenas.

Lo que no queda claro en el Buen Vivir es cómo enfrentar sin totalitarismos al enemigo: esa otredad que se niega a renunciar a sus prebendas, de cada vez más corto plazo, dado que éste se presenta desdibujado, disperso, hasta etéreo. Así, mientras que gobiernos como los de Bolivia y Ecuador reconocen derechos a la Pachamama, al mismo tiempo refrendan concesiones para explotar recursos naturales a corporaciones transnacionales, dejando en lo nominal esos derechos. De la misma manera, casi por inercia, continúan tratando de mejorar indicadores económicos que son piedra angular del desarrollismo, del tránsito del “subdesarrollo” al desarrollo económico, como lo es el crecimiento económico, el empleo, sin importar su tipo y qué tan digno éste sea. (Diego, 2013: 522)

Otras ontologías y epistemologías

Para los mayas tseltales de Chiapas el término *lekil kuxlejal* significa vivir bien dentro y fuera de la familia. *Lekil* significa bueno y bien, *kuxlejal* vida o vivir. Es la tranquilidad, la armonía, es el trabajo colectivo que une a casi todas las personas de cada comunidad, es la plenitud, todo lo bueno que pueda existir eso es *lekil kuxlejal* o buen vivir. Si en la comunidad no hay tranquilidad, no hay acuerdos, no hay *lekil kuxlejal*.



Se habla de *lekil kuxlejal* cuando todos están contentos, todos viven en paz, no hay enojos, robos, mentiras ni chismes, vivir en armonía con los animales y con la naturaleza misma. Se tiene que respetar a la naturaleza porque somos uno con ella, la cuidamos y ella nos cuida dándonos alimentos para sobrevivir.

Lekil kuxlejal es estar en paz con todos, es respetar a los padres, es respetar a las personas mayores y lo más importante es estar en paz con Dios que él nos cuida día y noche. Si hay pelea entre los hermanos, vecinos y amigos ya no hay *lekil kuxlejal* pues es vivir en armonía con los hermanos compartiendo también las tristezas y el dolor en el corazón.

En *lekil kuxlejal* no hay competencias (*tentanba' a'tel*) se trabaja por igual, todos comen bien (frijol, maíz, hiervas con múltiples vitaminas y otras raíces que se dan en las milpas). Don Gerónimo Moreno¹ dice:

Nosotros no nos preocupamos si comemos carne o no, ni mucho menos tener carros de lujo, ni ropas nuevas o de marcas, lo único que nos importa es vivir en armonía con todos los demás estar en paz con Dios y con la naturaleza, eso hace que vivamos muy bien y hace feliz nuestros corazones.

Paoli describe el *lekil kuxlejal* o el buen vivir “como la paz” o *slamalil k'inal*; “para los tseltales supone la dimensión sagrada y perfecta del silencio”. *slamalil k'inal* significa también tranquilidad. Hay *lekil kuxlejal* cuando existe *slamalil k'inal* (2003:71).

El *lekil kuxlejal* no es una palabra con vocales y consonantes, sino que evoca algo muy grande, la vida, el estar bien con la familia, con la sociedad y la naturaleza. Evoca otra ontología en el mundo mismo porque todo se interconecta, plantea otras epistemologías de cómo aprehender la vida y los saberes.

El *lekil kuxlejal* marca esos nuevos horizontes desde los cuales las sociedades en movimiento, como los pueblos indígenas de Chiapas, construyen sentidos comunitarios, lazos sociales, afectividades, defensa del territorio y perspectivas de futuro.

El *lekil kuxlejal* significa solidaridad familiar, derecho a la educación, autonomía y libre toma de decisiones, derecho al conocimiento, valoración

¹ Tseltal de la comunidad de Vicente Guerrero, Chiapas. Agosto 2015.



de los saberes tradicionales, el derecho a la alimentación, el enlace con el *já teletik* que son los servicios comunitarios, el *ch'abajel* que es la reintegración comunitaria y sus propias normas de justicia (Paoli, 2003).

Como señala María Bertely (2015) en el marco de las relaciones intersociales, el buen vivir implica conflictos, ambivalencias y dilemas: “decidir entre todos el mejor camino para la comunidad”. Esto, cuando el mal vivir supone, en sus palabras, “desarrollo e introducción de servicios públicos, carreteras y hospitales, desarrollo para abatir la pobreza” con el fin de acceder a nuevos satisfactores y necesidades.

Jorge Guzmán campesino tseltal, citado por Bertely (2015: 84) dice:

Debemos de cuidar el agua porque el agua nos da la vida; la milpa es un proceso. En pocas ocasiones se da el buen vivir, porque a veces, al cultivar, se fumiga para que sea menos trabajo. Los apoyos del Procampo son enemigos del buen vivir. El buen vivir habla de lo bueno de la vida que viene, después de nosotros, para las personas, animales y plantas. Somos uno solo y el trabajo es un proceso, para transformar y luchar por la vida buena. Esto está presente en los consejos y, para tener una buena cosecha debes ofrecer algo en reciprocidad: “Tierra, te pido buenas plantas y te entrego esto”. Por eso te aconsejan: “No lo maltrates porque esto es nuestra vida y no se consigue solo así”. Ésta es la vida del territorio y hay mucho debajo del agua.

Tener claras estas palabras es importante porque el proceso de expansión geográfica de capital busca destruir la buena vida de las comunidades indígenas a través del impulso de los monocultivos de grandes extensiones (como la palma africana), las producciones agrícolas de riego y la instalación de invernaderos, la minería a cielo abierto, la privatización del agua, la dependencia de los insumos agrícolas y la introducción de cultivos transgénicos.

Al observar los espacios de las comunidades campesinas como una disputa de territorialidades es importante fortalecer los procesos de reafirmación cultural y apuntar verdaderamente a la construcción de relaciones interculturales. En ese sentido, la cultura y el territorio de los pueblos indígenas unidos a sus prácticas culturales y sus saberes son fundamentales, como señala Santana:

[...] la armonía con la naturaleza está amenazada. Lo más esencial de su cosmovisión está en peligro y por eso los pueblos originarios de América



se propusieron "salvar al planeta y a la humanidad"; ellos piensan que sus comunidades pueden alimentar al mundo, produciendo a favor de la vida y no dependiendo de nadie, retomando sus propias tecnologías y saberes y reconstruyendo la vida del campo. (Santana, 2015: 184)

Horizontalidad y democracia directa

Los pueblos indígenas han aportado mucho a la transformación democrática y social de México, desde la lucha zapatista de 1994 ocuparon un lugar relevante para hacer posible que finalizara la dictadura del partido de Estado (PRI) que se mantuvo durante más de setenta años en el poder.

En ese devenir las comunidades han planteado claramente la necesidad de que sus territorios sean autónomos dentro de la nación para poder defender su cultura, la naturaleza y sus patrimonios bioculturales.

La autonomía plantea que los pueblos indígenas decidan sobre sus territorios para regular su vida política, económica, social y cultural, así como poder intervenir en las decisiones nacionales que les afectan (Díaz Polanco, 2002). La autonomía implica que los pueblos indígenas tengan derechos específicos dentro del Estado nacional (López y Rivas, 2005).

La propuesta autónoma es el mecanismo de defensa de las prácticas del buen vivir que se presentan en las comunidades indígena, donde las decisiones se toman de manera colectiva en las asambleas generales de los ejidos y donde se busca que *quien mande, mande obedeciendo*. Hay ahí otra manera de procesar las decisiones importantes que pasan directamente por una democracia participativa que hace posible la inclusión de todos los habitantes de una comunidad y que poco a poco va ampliando la participación de las mujeres en la vida social y política.

En ese sentido la conformación de las Juntas de Buen Gobierno por parte del EZLN en Chiapas han significado una serie de reconfiguraciones territoriales y conceptuales importantes desde una lógica descolonial.

La primera que destaco es el rompimiento de la idea colonial de que los indígenas requieren de agentes externos para poner en marcha sus iniciativas. Auto-gobernándose de manera democrática, rotativa y horizontal los indígenas zapatistas han demostrado que puede vivirse más allá de las limosnas gubernamentales y de forma auto-organizada.



La segunda, y clave, es el ejercicio inter-generacional que ha permitido por un lado el reconocimiento de los viejos como portadores de sabiduría pero también de los jóvenes con sus dinámicas e iniciativas. Una nueva generación (de niños y niñas en 1994) dirigen ahora sus procesos productivos, de economía solidaria, agroecología, educación y salud en un territorio geográfico similar al que ocupa el país de El Salvador.

Tercero, la interculturalidad construida desde el encuentro de los diferentes pueblos mayas y zoques de Chiapas, en cada Junta de Gobierno no hay una sola cultura sino una diversidad de las mismas donde se hablan diferentes lenguas y se tienen diferentes costumbres. La apuesta zapatista ha sido una muestra de que es posible construir territorios plurales y relaciones interculturales dentro de la nación mexicana.

Sin hablar del buen vivir en su discurso los zapatistas han mostrado al mundo su contenido que es lo más relevante. En las comunidades indígenas encontramos así un mosaico de prácticas sociales que nos permiten observar cómo se pueden construir otras relaciones sociales entre personas y con la naturaleza. Cómo puede defenderse la cultura propia en contextos multiculturales y hacer frente a los procesos colonizadores y de hegemonía cultural.

Parte de ello lo encontramos también en las luchas que se realizan en Chiapas en defensa de la madre tierra, contra la minería a cielo abierto, los monocultivos forestales y agrícolas, los transgénicos, la discriminación y el machismo. Así hallamos un mosaico de esfuerzos y de semillas a lo largo de Chiapas que buscan defenderse, construir y trascender la lógica capitalista actual. En ese sentido:

Aprender a construir desde lo diverso es un reto complejo, pero nada que no se pueda lograr, por ello encontramos otras propuestas de trabajo como el *lekil kuxlejal* o el *wach' ayon* que, además de satisfacer nuestras necesidades materiales, aspiran al bienestar de nuestra sociedad y de su entorno y con esto recobrar la relación de respeto entre hombre y naturaleza. El vivir bien, más allá del esfuerzo por cumplir con determinados satisfactores, tiene una expectativa de cambio social: la perspectiva de un Estado capaz de garantizar para su población aquellas condiciones básicas de reproducción de la vida, y que tal reproducción no atente ni ponga en riesgo la generación de la biodiversidad natural (Prada, 2012). En estos procesos comunitarios, los sujetos de cambio y



transformación son sus propios habitantes. En otros términos, estas prácticas comunitarias nos permiten construir un nosotros en colectivo y más amplio y diverso. (Hernández, 2016: 80)

Ese cambio social sólo será posible entonces con una epistemología de la visión que valore y haga visible la pedagogía comunitaria que hace viable la construcción de una ciudadanía crítica que recupere los valores democráticos y horizontales que se encuentran en la vida campesina y comunitaria, todo ello efectivamente en medio de relaciones de conflicto y de poder, pero donde se participa de manera más directa de los asuntos públicos.

Reflexión final

El buen vivir como horizonte nos plantea el hecho de que tenemos la posibilidad de rescatar y de construir otras relaciones sociales distintas a la única modernidad posible que nos vende la ideología de libre mercado que domina al planeta actualmente. Es urgente este planteamiento porque se vive una degradación ambiental sin precedentes que profundiza el cambio climático y los riesgos de vida de millones de personas alrededor de las zonas costeras y en los lugares que van a ser afectados fuertemente por las sequías o el exceso de lluvias.

Ese buen vivir se encuentra expresado en la vida cotidiana de los pueblos indígenas de Chiapas donde encontramos procesos de fomento a la agrobiodiversidad, valoración del patrimonio biocultural y la defensa del territorio, la vida y la ecología.

Por eso, como señala el investigador tseltal Pedro Hernández Luna (2016: 77), el principal reto al que se enfrentan las comunidades indígenas es que en un diálogo intercultural y de saberes, reconozcamos que México es una nación pluricultural y logre enfrentarse efectivamente el racismo y la discriminación:

Al reflexionar el caminar desde las comunidades indígenas, pensamos que los mayores obstáculos y carencias que enfrentamos obedecen a la falta de voluntad de reconocer que somos un país pluricultural. Somos muy diversos; esta diversidad no debe entenderse como obstáculo para el desarrollo, sino como una riqueza que nos permita hacer frente con diversas herramientas y



estrategias a la gran crisis que estamos enfrentando. Sobre esta misma línea, encontramos expresiones múltiples que nos permiten ver otras realidades y oportunidades, trazadas desde la gente que muchas veces no ha conocido la escuela pero que se ha formado desde el hacer y no en el decir.

En ese camino es fundamental romper con la colonialidad del poder, del saber y del ser, es darse cuenta que si bien ésta es constitutiva de la modernidad occidental, su lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento (Wignolo, 2016), ésto puede convertirse de manera transformadora en proyectos descoloniales que también, en última instancia sean precursores de una modernidad alternativa.

Nos queda planteado entonces el reto de discutir abiertamente (con opciones epistémicas y ontológicas) las prácticas del buen vivir para llegar a un punto de discusión real sobre la diversidad cultural de nuestro país. Tal y como afirma Rodolfo Stavenhagen (2012): “tal vez ha llegado el tiempo para tomar en serio la diversidad cultural, las culturas indígenas y sus saberes y experiencias y repensar el país en función de un concepto amplio y profundo del buen vivir”.

Referencias bibliográficas

- Alves, Roberto M. (2014). “Economía Solidaria y desarrollo incluyente y sostenible”. En Organización Internacional del Trabajo (Comp.). *Campinas 2014 Economía Social y Solidaria: hacia un desarrollo inclusivo y sostenible*. Documento de Trabajo OIT. Cuarta edición de la Academia sobre Economía Social y Solidaria. 28 de julio a 1 de agosto de 2014. Campinas. Brasil.
- ÁVILA, Agustín (2011). “Universidades Interculturales y colonialidad del saber”. En *Revista de Educación y Desarrollo*. Núm. 16. Enero-Marzo. Universidad de Guadalajara. México.
- (2012). “El Buen Vivir: una alternativa a la crisis civilizatoria actual”. En Stefano Sartorello, León Enrique Ávila y Agustín Avila (Coords.). *El Buen Vivir: Miradas desde adentro de Chiapas*. UNICH, UNESCO, IESALC. México.
- (2013). “Turismo y Pueblos indígenas en México: despojo y veredas de apropiación comunitaria”. En *Patrimonio Biocultural, territorio y sociedades afroindoamericanas en movimiento*. CLACSO. Buenos Aires.



- (2014). “Por los caminos del mundo rural. El Buen vivir tojolabal de Chiapas”. En *Revista Raíces*. Vol. 34. Núm. 1. Ene-Jun, 2014. Brasil.
- (2016). “Contexto de la economía social turística en Chiapas, México: la Sociedad de Producción Rural de Uninajab como alternativa socioeconómica”. En *Revista Idelcoop*. Núm. 219. Julio de 2016.
- Ávila Agustín; León Ávila (2014). “Democracia económica y monedas sociales”. En *Revista Idelcoop*. Núm. 212. Buenos Aires, Argentina.
- Barkin, David; Blanca Lemus (2011). “La Economía Ecológica y Solidaria: Una propuesta frente a nuestra crisis”. En *Revista Sustentabilidades*. Núm. 5.
- Bertely, María (2015). “Enfoques postcoloniales y movimiento político y pedagógico intercultural en y desde Chiapas, México”. En *Revista Relaciones*. Núm. 141. Invierno 2015.
- Cajigas-Rotundo, J. C. (2007). “La biocolonialidad del poder. Amazonia, biodiversidad y ecocapitalismo”. En Castro-Gomez S.; R. Grosfoguel (Comp.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Universidad Javeriana-Instituto Pensar. Bogotá. Colombia.
- (1998). “Introduction: The Decolonization Question”. En K. H. Chen (Ed.) *Trajectories: Inter-Asia cultural studies*. Routledge. London.
- (2010). *Asia as method: Toward deimperialization*. Duke University Press. Durham, NC.
- Collin, Laura (2005). “Aportes para la discusión de estrategias para la creación de empleo digno y sustentable”. En Felix Cadena (Comp.). *De la Economía Popular a la economía de la solidaridad*. Colegio de Tlaxcala.
- Coraggio, José L. (2016). *Introducción en economía social y solidaria en movimiento*. Los Polvorines. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Dávalos, Pablo (2008). “Reflexiones sobre el sumak kasay, el buen vivir y las teorías del desarrollo”. En *América Latina en Movimiento*. En <http://alainet.org/es/active/25617>.
- Díaz Polanco, Héctor (2002). “La izquierda hoy: desafíos y perspectivas”. En *Memoria*. Núm. 166. México.
- Diego, Roberto (2013). “Del desarrollo al buen vivir a debate”. En *El retorno del desarrollo*. UAM-X, CSH, Departamento de Producción Económica. México.
- Esteva, Gustavo (2009). “Más allá del desarrollo: la buena vida”. En *América Latina en movimiento*. Núm. 445. ALAI. Quito.
- Gadotti, Moacir (2016). “Educación popular y economía solidaria”. En *Economía*



- social y solidaria en movimiento*. Los Polvorines. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- LANDER, Edgardo (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. Buenos Aires. Argentina.
- Grosfoguel, Ramon (2013). “¿Cómo luchar decolonialmente?”. En *Diagonal*. Madrid.
- Harvey, David (2014). *17 contradicciones y el fin del capitalismo*. IAEN. Quito. Ecuador.
- (2007). *Breve historia del Neoliberalismo*. Ediciones Akal. Madrid.
- (2004). *El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión*. Socialist Register.
- Hernández, Pedro (2016). *Interculturalidad, buen vivir y derechos comunitarios en Chiapas: el ejido Jerusalén*. UAM, Colección Mundos Rurales. México.
- López y Rivas, Gilberto (2005). *Autonomías multiculturales en América Latina: nuevas formas de convivencia política*. Plaza y Valdés. México.
- Macleod, Morna (2015). “Buen vivir, desarrollo y depredación neoliberal en el siglo XXI”. En *Revista Pueblos y Fronteras*. Junio-Noviembre. Vol 10. Núm. 19. CIMSUR-UNAM. México.
- Marañón Pimentel, Boris (2012). “Solidaridad económica y potencialidades de transformación”. En Boris Marañón Pimentel (*et al.*). *América Latina: una perspectiva descolonial*. CLACSO. Buenos Aires.
- Mejía, Marco R. (2012). “Las búsquedas del pensamiento propio desde el buen vivir y la educación popular. Urgencias de la educación latinoamericana a propósito de las relaciones entre saber y conocimiento”. En *Revista Educación y Ciudad*. Núm. 23. Julio-Diciembre.
- Moraes Robert; Wenderley Messias (2009). *Geografía crítica, la valorización del espacio*. Itaca. México.
- Olivera, Inés (2014). “¿Desarrollo o buen vivir? Repensando la función social de la Universidad Intercultural desde el cuestionamiento al efecto educativo”. En *Revista Antropológica*. Año XXXII. Núm. 33.
- PAOLI, Antonio (2003). *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. UAM-Xochimilco. México.
- QUIJANO, Aníbal (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”. En S. Castro-Gómez; R. Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores. Bogotá.



- Santana, María Eugenia (2015). “El buen vivir, miradas desde dentro”. En *Revista Pueblos y Fronteras*. Junio-Noviembre. Vol. 10. Núm. 19. CIMSUR-UNAM. México.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. (Encuentros en Buenos Aires)*. CLACSO, UBA. Buenos Aires.
- Stavenhagen, Rodolfo (2012). “Multiculturalismo y buen vivir. Desafíos ante la crisis actual”. En *Memorias de la reunión ciencia y humanismo*. Coordinado por la Academia Mexicana de Ciencias. Creativa Impresores. México.
- Sulvarán López, Jose Luis; Ávila Romero, Agustín (2014). “La idea de naturaleza entre los zoques de Chiapas: hacia la diversidad epistémica”. En *Revista Economía y Sociedad*. Vol. XVIII. Núm. 30. Enero-Junio. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Morelia. México.
- Toledo, Víctor M. (2016). “¡Salir del capitalismo! La revolución agroecológica y la economía social y solidaria en América Latina”. En Coraggio, José Luis (et al.) *Economía social y solidaria en movimiento*. Universidad Nacional de General Sarmiento. Los Polvorines.

Búsqueda de alternativas para una teoría de la acción y el logro del bienestar o el “buen vivir” sobre la base de una evolución social multilineal

Salomón Nahmad y Sittón

Teoría y acción de la evolución social, el progreso y el desarrollo lineal y multilineal

Me siento muy contento de estar nuevamente en Chiapas, donde llegué en 1961 para hacer un trabajo encomendado por el Instituto Nacional Indigenista a la comunidad de Zaragoza de la Montaña en el municipio de Comitán. El objetivo era realizar el estudio que pedían los ejidatarios tseltales para poder invertir sus fondos ejidales en un proyecto de producción de maíz comprando la hacienda San Francisco situada a la orilla del río Grijalva del municipio de Venustiano Carranza (Véase el Núm. 107 del Boletín del Instituto Nacional Indigenista, mayo 1962), realmente para mí fue una gran experiencia constatar



la claridad y la objetividad de sus planteamientos para resolver un problema básico de alimentación. La comunidad está enclavada en la montaña donde la producción del maíz y el frijol es muy reducida y ellos deseaban tener tierras en un clima más benigno para poder producir sus alimentos para subsistir. Habían vendido parte de sus bosques y tenían un recurso en el Fondo Nacional de Financiamiento de la Actividad Empresarial del Estado (FONAFE) con el cual querían acabar con la escasez de alimentos y la limitación de sus cosechas para lograr producir colectivamente en la parte caliente de Chiapas y traer alimentos a su comunidad. En ese año destinaron diez mil pesos para la compra de veinte toneladas de maíz y dos toneladas de frijol que les costaron 2,400 pesos. Con la compra de la finca lograron producir maíz y frijol permanentemente.

Esa experiencia me demostró que los pueblos desean evolucionar socialmente y cambiar sus condiciones de vida ya que el modelo productivo de “tumba, roza y quema” no permite una subsistencia digna y nutritiva por lo que se genera una gran pobreza por carencia de alimentos. El proyecto plateó sus propios términos y movieron todos sus recursos humanos para conseguir, con su propio dinero, transformar su comunidad. Esto me lleva a afirmar que la teoría del cambio social se convierte en acción para la evolución y el desarrollo.

El desarrollo de una comunidad se puede comparar con el crecimiento de un ser humano: su infancia, adolescencia, juventud, la madurez de su vida hasta el cumplimiento de su trayectoria histórica como persona que pertenece a una familia, a una comunidad, a un municipio, a una región y por supuesto que está incluido en la organización geopolítica estatal y nacional. Con este ejemplo me refiero también a la necesidad que tienen las sociedades de construir su propio desarrollo, o como lo dice la nueva conceptualización andina, tener un proyecto para “vivir bien”.

En este caso la propuesta se desarrolla principalmente en países sudamericanos, esto se debe a los cambios profundos que han sufrido en la últimas tres décadas después de la dominación, por distintas dictaduras militares o civiles, que mantuvieron a las poblaciones en condiciones de opresión y falta de libertades básicas. Esta discusión revela sin lugar a dudas un tema que Erich Fromm trabajó y que tiene que ver con la búsqueda de una solución individual, pero basada en la comprensión y entendimiento de la diversidad humana. En su último libro, editado después de su muerte en



1984, trata el tema de la desobediencia en la vida de los seres humanos y cómo es la fuente que moviliza la energía psíquica de hombres y mujeres para transformar sus propias realidades:

[...] tomaron conciencia de que la teoría marxista ha menester de una teoría psicológica del hombre; también comprendieron que el socialismo debe proporcionar al hombre el sistema de orientación y devoción que aquél necesita; que debe encarar los problemas de la identidad del hombre y del significado y el objetivo de su vida. Debe construir el cimiento para normas éticas y para un desarrollo espiritual superiores a las frases vacías que estipulan que “lo bueno es aquello que sirve a la revolución”. (Fromm, 1984: 24)

Por esto me parece que es de vital importancia tomar de todos los pueblos del mundo las bases éticas y morales que permiten la cohesión social y la participación activa en la vida en sociedad de cada ser humano que la compone. Por lo tanto, la diversidad cultural y étnica son parte de la construcción de la humanidad, compartimos los elementos comunes que nos identifican y que no por sus divergencias que generalmente son las que llevan al impulso del etnocentrismo y discriminación que finalizan en procesos de violencia y de no construcción humana. También me parece muy importante resaltar que parte de la lucha de los pueblos indígenas de América y del mundo estén fincadas en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) o en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, en donde el pensamiento humanista de la antropología y de las ciencias sociales ha generado la discusión hacia finales del siglo XX y principios del XXI buscando construir una relación interétnica y social equilibrada y justa que lleve a todos los pueblos a vivir en paz y a “vivir bien” en términos de la satisfacción de sus necesidades básicas, materiales, culturales y psicosociales para permitir el amplio desarrollo de cada individuo y de cada sociedad o pueblo.

Es importante señalar que el mismo Fromm habla del fenómeno psicopatológico del consumismo y que hoy lo podemos observar, incluso en los países con población extremadamente pobre, con los grandes centros comerciales en donde las personas que están deprimidas o angustiadas se refugian y se sobrealimentan, hacen compras exageradas o recurren al alcoholismo para compensar la depresión y la angustia, la avidez de consumir se está convirtiendo en una fuerza interior que sumerge a los individuos en la



ilusión de ser felices, pero en realidad sufren internamente de aburrimiento y fastidio pues han perdido la base esencial de la libertad humana (sugiero leer el artículo de Boris Miranda de la BBC “Las millonarias inversiones aymaras que están cambiándole la cara a La Paz en Bolivia”). Estoy casi seguro que este fenómeno se está presentando en San Cristóbal de Las Casas con sus nuevos centros comerciales y con el surgimiento de un capitalismo consumista que en general se contrapone al modelo de vida modesto y equilibrado de las poblaciones del entorno indígena.

Históricamente varios autores habían llamado la atención sobre las consecuencias de producir con grandes máquinas a gran velocidad para que los mismos trabajadores se convirtieran en consumistas permanentes, transformándose casi en una religión que busca ávidamente consumir y que enajena y pierde a los seres humanos a veces mucho más que el alcoholismo profundo. Por ello es necesario construir al hombre que rompa las cadenas de su apetito material para poder estar totalmente despiertos, vivos y conscientes de nuestra responsabilidad social y humana.

Hoy en día existe la gran necesidad de abolir la pobreza extrema, millones de mexicanos (cerca del 70%), la mayoría indígenas, vive en esta situación y no han podido salir de ella porque no cuentan con los recursos básicos para satisfacer las necesidades alimenticias, escolares, de higiene y salud, vivienda digna, agua limpia y potable, vestido y medios de transporte, que le den la base material para poder gozar de los elementos culturales que la comunidad le proporciona.

Por ello, y aquí es cuando se presenta una gran contradicción pues el jefe o jefa de familia busca otras formas de trabajo para conseguir los recursos necesarios para satisfacer su vida.

También es importante discutir cómo ahora la juventud está sólo pensando trabajar para acumular riqueza, el fenómeno de la migración en donde las personas de las comunidades indígenas están saliendo de sus espacios por el impulso de buscar riqueza para satisfacer su apetito y estar de acuerdo con las proyecciones que genera la publicidad, la radio, la televisión, y sobre todo, la imitación de lo que logran los amigos, compañeros o compañeras al salir en búsqueda de ese vivir enajenante. Como dice Erich Fromm:

El consumo individual siempre creciente de los países altamente industrializados sugiere que la competencia, la codicia, la envidia son engendradas no sólo por



la propiedad privada, sino también por el consumo privado irrestricto. Los teóricos socialistas no deben olvidar que el objetivo de un socialismo humanista consiste en edificar una sociedad industrial cuya forma de producción sirva al pleno desarrollo del hombre total, y no a la creación del hombre consumista (*homo consumens*) [...]. (Fromm, 1984: 36)

El modelo capitalista de tipo individual o de Estado lo que busca es el impulso de sociedades altamente industrializadas que apoyen la cultura del hombre consumista y depredador del medio ambiente. Indudablemente que este pensamiento permea entre todos los humanistas del mundo de cualquier país y se expresa de manera realmente significativa en el pensamiento andino, quechua y aymara de Bolivia, Perú y Ecuador, los cuales son resumidos adecuadamente por el pensador boliviano Fernando Huanacuni Mamani con su trabajo “Buen vivir y vivir bien”:

Los términos utilizados en español para describir el *suma qamaña* (aymara) o *sumak kawsay* (quechua) son vivir bien, utilizado en Bolivia, y buen vivir en Ecuador. Pero es necesario reflejar la traducción más fidedigna de los términos aymaras y quechuas. Para la cosmovisión de los pueblos indígenas originarios, primero está la vida en relaciones de armonía y equilibrio, por lo que *qamaña* se aplica a quien sabe vivir. Ahora bien el término de *suma qamaña* se traduce como vivir bien pero no explica la magnitud del concepto. Es mejor recurrir a la traducción de los términos originales en ambas lenguas, desde la cosmovisión aymara del *jaya mara aru* o *jaqi aru* y *suma qamaña* se traducen de la siguiente forma: *suma*, plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso; *qamaña*: vivir, convivir, estar siendo, ser estando. Entonces, la traducción que más se aproxima es vida en plenitud. Por otro lado la traducción del kichwa o quechua de *runa simi* es la siguiente: *sumak*: plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso(a), superior; *kawsay*: vida, ser estando, estar siendo. Vemos que la traducción es la misma que en aymara: “vida en plenitud”. (Huanacuni, 2010)

También deseo comentar el artículo de Pablo Stefanoni “¿Y quién no querría “vivir bien?” sobre el caso boliviano en donde cuestiona que no sólo se trata de hacer un análisis filosófico sino también de cómo construir una sociedad más justa y menos desigual, que se sustente “más en la necesidad de creer que hay vida más allá de esta posmodernidad insatisfactoria, creer en la



propia consistencia de las propuestas alternativas” (Stefanoni, 2012: 12) y no tanto en una sociedad en busca del reino de Dios en la tierra con una teología de la liberación, como lo expresa en su reciente libro Héctor A. Ibarra Chávez en donde habla sobre cómo la teología de la liberación no ha logrado disminuir la desigualdad y la pobreza, sobre todo la violencia que subsiste en El Salvador.

El etnodesarrollo, multiculturalismo y políticas públicas multidimensionales

Desde los años 70, después de la reunión de Barbados, se discutió ampliamente la evolución multilínea en contra de la evolución lineal y precisamente, cuando yo estudiaba el doctorado en antropología en la UNAM, uno de los temas que más se discutieron en la clase de Ángel Palerm y de Friedrich Katz fue el tema de las concepciones construidas por Lewis Morgan, uno de los antropólogos norteamericanos a quien Marx y Engels seguían puntualmente en su concepción de la evolución humana, las cuales esperaban que su teoría construida se apegara a la realidad y se pudiera pasar por las distintas etapas y secuencias de esta evolución lineal para llegar al socialismo y al comunismo. Posteriormente, de la crítica a este planteamiento emergió el evolucionismo multilínea que está fincado en el materialismo histórico que hoy en día se considera marginal y no central.

Sin embargo, desde mi punto de vista, siempre se tiene que considerar el aspecto de la producción y la vida económica de cualquier sociedad o comunidad para su estudio. El discurso comunalista de nuestros días no se puede explicar si no se analiza cada comunidad desde su perspectiva y estructura económica y productiva. No es lo mismo un pueblo que materialmente vive en una tierra desértica que uno que vive en un territorio tropical altamente productivo. Las estrategias humanas para hacer producir sus recursos naturales que les permitan su sobrevivencia y permanencia en el territorio son fundamentales en el análisis etnológico de los pueblos.

Por lo anterior considero que no se puede apoyar el comunalismo idealista ni al materialista que se fincan en los medios de producción. Tampoco se puede idealizar el mundo prehispánico como un mundo feliz pacífico e igualitario, esto no es real, al respecto, en 1969 escribí junto con Mercedes Oliveira un artículo comparativo entre el mundo mesoamericano y el mundo andino (el



cual no fue publicado): “El modo de producción asiático en Mesoamérica y Perú”. Sobre esto se menciona:

[...] a esta actitud idealista y poco objetiva no escaparon historiadores criollos que se ocupan sistemáticamente de la historia de México a fines de la época colonial; entre ellos podemos mencionar como un preclaro ejemplo a Clavijero, que es quizá uno de los más ilustres pilares de nuestro nacionalismo, pues encontró las raíces de México en el resplandor idealizado del pasado prehispánico. Clavijero, junto con Orozco y Berra y otros, es de los primeros sintetizadores y sistematizadores de la historia antigua de México; en Perú podemos mencionar en un plan equiparable a Marmontel que, aunque extranjero, escribió su obra *Los incas y la destrucción del imperio del Perú* inspirado en los datos de Garcilaso de la Vega, quien a su vez copió una gran parte de la información del manuscrito perdido de Blas Valera.

Es indudable que la sobrevaloración y, fundamentalmente, la distorsión de los alcances culturales de los grupos prehispánicos culminaron en la época independiente a mediados y fines del siglo XIX, al escribirse una historia antigua que favoreció ampliamente el proceso de consolidación de la nacionalidad, necesario a todos los pueblos recién liberados del colonialismo. Sin embargo, en esa época se nota ya una base teórica mucho más sólida en la historiografía prehispánica y un estudio quizá más minucioso de las fuentes y de los datos proporcionados por los historiadores anteriores. Ese interés hizo necesario y posible un buen número de trabajos y publicaciones como *México a través de los siglos*, y de numerosas fuentes útiles para el estudio de las altas culturas del país.

Pero la más estimulante y productiva aportación para la historiografía y antropología, en ese momento, fue el estudio comparativo de Morgan quien, en su clásico esquema evolucionista, ubicó a las culturas mexica e inca en el estadio medio de la barbarie, dentro del contexto del desarrollo general de la humanidad. El esquema de Morgan constituye la primera aportación verdaderamente sistemática en la dimensión temporal de la antropología. Su esquema, sin embargo, además de ser lineal, es rígido, mecanicista y contiene equivocaciones de base, ocasionadas por deficiencias en la información que se tenía en su época y por errores en la interpretación; así sucedió en el caso de los



mexicas, pues éstos resultaron colocados en el mismo nivel de desarrollo que las tribus iroquesas que Morgan estudió tan ampliamente: es obvio que estos últimos no llegaron a alcanzar una forma de organización social equiparable a la del Estado, sino que solamente formaron una confederación tribal.

En esa misma época, Bandelier, siguiendo las ideas de Morgan, buscó la base de la organización tribal de los mexicas, poniendo por primera vez énfasis en el estudio del *calpulli*, institución fundamental en la estructura social de Mesoamérica y que, hasta ahora, no se ha podido conocer íntegramente. Las ideas de Morgan absorbidas por el marxismo ortodoxo a través de Engels, dogmatizaron y paralizaron por mucho tiempo el avance interpretativo de las estructuras sociales precapitalistas no occidentales; entre ellas, naturalmente, las de los mexicas e incas.

En el marxismo está presente la aspiración de establecer las leyes generales del desarrollo histórico, tomando como base la dinámica surgida de las contradicciones internas y externas de las sociedades, originadas fundamentalmente en las características específicas de las relaciones de producción de las etapas del proceso histórico, lo que generó cambios revolucionarios que permitieron la siguiente etapa.

Las formas básicas del desarrollo general de la sociedad, de acuerdo con el esquema marxista ortodoxo, son comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo y capitalismo. Este esquema, sin embargo, dejó fuera a una gran cantidad de sociedades (principalmente las orientales, africanas y americanas) que no siguieron el patrón de desarrollo de las sociedades europeas.

Los mexicas fueron encajonados dentro de las sociedades esclavistas, o bien, entre las feudales; pero sus características culturales específicas diferían mucho de las correspondientes en el esquema para uno u otro periodo. Sin embargo, se les conservó para el estudio por mucho tiempo en ese lugar, con lo que se originaron interpretaciones muy equivocadas que trataron de ajustar los datos de la estructura socioeconómica al esquema oficial. Esto produjo una etapa muy improductiva en la teoría de su desarrollo social, pues durante mucho tiempo permitió posiciones dogmáticas y contradictorias, casi exclusivamente entre quienes sostenían la organización tribal propuesta en el esquema de Morgan y



Engels, y los partidarios de las formas estatales de organización monárquica o feudal para los mexicas, y socialista para los incas. Estas discusiones evitaron, por completo, el análisis, funcional y dinámico de las instituciones sociales, así como el estudio de las relaciones existentes entre ellas que pudiera explicar la coexistencia de formas sociales basadas en el parentesco y la vida comunitaria, con estructuras despóticas y burocráticas, mismas que se perfilaron en un contexto de relaciones de dominio de tipo clasista.

Es importante este referente de la historia para no confundir la realidad de la pobreza y las carencias de los pueblos indígenas actuales que en realidad viven en condiciones de extrema pobreza y de pobreza profunda, y que dentro de un discurso político, se quiere interpretar como el “buen vivir”, en este caso como México en donde cerca de ocho millones de hablantes monolingües y bilingües pertenecientes a familias donde se hablan lenguas mesoamericanas la pobreza cubre a la totalidad de la población:

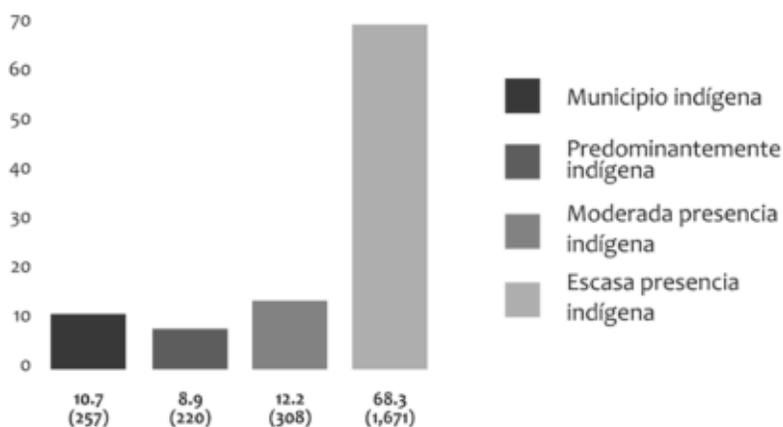
De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2010, las diez entidades con mayor proporción de población en hogares indígenas, respecto a su población total, son Yucatán (51.4%), Oaxaca (45.9%), Chiapas (33.4%), Quintana Roo (32.7%), Campeche (21.3%), Hidalgo (21.2%), Guerrero (18.1%), Puebla (18.1%), San Luis Potosí (13.9%) y Veracruz (13.5%). Entre las principales lenguas indígenas habladas en el país se encuentran el náhuatl, maya, mixteco, tseltal, zapoteco, tsotsil, otomí, mazateco, totonaco y chol.

Al clasificar a los municipios de acuerdo con la proporción de población indígena que reside en ellos se tiene que, de los 2 457 municipios en los que se divide el país en 2010, (14 más que en 2000), cerca de 70% presenta escasa presencia indígena. Esta población se concentra en uno de cada cinco municipios que pueden considerarse indígenas o predominantemente indígenas (gráfica 1).

Resulta interesante que, a pesar de que los municipios indígenas no incrementaron su número entre 2000 y 2010, experimentaron el mayor crecimiento poblacional en la última década (28.9%), seguidos por los municipios de escasa presencia indígena, que aumentaron su población en 17% mediante la incorporación de once municipios nuevos que se sumaron a esta categoría (cuadro 1).



GRÁFICA 1. Distribución porcentual de los municipios de acuerdo a la presencia de la población indígena, 2010



Fuente: Estimaciones CONEVAL con base en CPV 2010.

CUADRO 1. Cambio en el número de municipios y su población, según su clasificación por presencia de población indígenas, 2000-2010

Clasificación	Cambio en núm. de municipios	Cambio en población %
Municipio indígena	0	28.9
Predominantemente indígena	-14	-0.3
Moderada presencia indígena	17	-4.3
Escasa presencia indígena	11	17.2
TOTAL	14	15.2

Fuente: Estimaciones CONEVAL con base en CPV 2010.



Pobreza y carencias de los pueblos indígenas: mal vivir y buen vivir

Considero relevante señalar que los que nos dedicamos a estudiar las condiciones de pobreza de los pueblos indígenas en el siglo XXI seguimos preocupados e interesados en conocer cómo se ha generado, partiendo del dominio colonial desde el siglo XVI, pasando por el periodo de la Independencia, de la Reforma y de la Revolución, sin encontrar aun los mecanismos para resolver las condiciones y contradicciones de la pobreza y pobreza extrema en que viven los pueblos indios en sus distintas regiones. Sin embargo también cabe reflexionar que en todas las etnografías relacionadas con los pueblos indígenas el tema de la pobreza es tratado limitadamente y sobre todo porque las cifras que nos daban los censos no permitían detectar los niveles reales de pobreza en que viven, lo que sí es que descriptivamente aparecen las grandes carencias que sufrían y sufren estas poblaciones; hoy en día, gracias a las técnicas mucho más elaboradas y de carácter censal, podemos saber con exactitud las carencias que padece cada pueblo y cada municipio donde vive la población indígena. Este documento de CONEVAL es una aportación al conocimiento de las diversas dimensiones de la pobreza y desigualdad de los pueblos originarios en que viven en específico en el año 2012. Hay que destacar los siguientes elementos del informe:

Además de la riqueza que aportan los grupos originarios al legado cultural de un país, es preciso recordar que la población indígena se conforma de mujeres y hombres que participan activa y cotidianamente en la construcción del desarrollo económico y social de la nación. (CONEVAL, 2012: 11)

De acuerdo con las estimaciones de pobreza el porcentaje de la población hablante de lengua indígena casi duplicaba al de la población no hablante, es decir 76.8% frente a un 43% de la población no indígena y en el caso de la pobreza extrema aparece casi cinco veces mayor la población indígena con 38% frente a 7.9% de la población no indígena de todo México. Esto quiere decir que al menos seis de cada diez hablantes de lenguas indígenas tiene al menos tres carencias sociales, en el proceso de la medición multidimensional de la pobreza que consiste en registrar las carencias en ingreso, alimentación y nutrición, en educación, en salud, en vivienda y condiciones sanitarias de la comunidad, la seguridad social y la cohesión social. (CONEVAL, 2012: 12)



Otro elemento que señala la precariedad de la población indígena es:

Los ingresos de los individuos con algunos rasgos culturales étnicos, la escases de recursos económicos tiende a ser mayor entre los hablantes de lenguas indígenas, de cada ocho indígenas hombres o mujeres diez perciben ingresos por debajo de la línea de bienestar social. (CONEVAL, 2012: 20)

El Censo de 2010 y los resultados de pobreza multidimensional municipales son fuentes con las que se puede conocer la pobreza según tipo de lengua indígena. En este documento se presentan por primera vez los resultados de pobreza por tipo de familia lingüística de acuerdo al catálogo de clasificación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). Entre los hallazgos más relevantes están la heterogeneidad entre los grupos indígenas y las condiciones particularmente desfavorables de las personas que hablan lengua, por ejemplo el huave o ikoot. (Salgado & Aparicio, 2013)

Este es un indicador de la grave distancia que existe entre la población hablante de lenguas indígenas y la población no hablante de éstas. Un hecho relevante es lo que se presenta en el documento como:

Descomponer a la población indígena en los elementos que la distinguen y lo señalan como grupos analíticos que son muy importantes en el análisis de las condiciones de la pobreza al analizar las condiciones de bienestar y que ameritan acciones de política pública diferenciadas a las que podría requerir en su caso la población autoadscrita que no habla lengua indígena pero se considera parte de dicha población. (CONEVAL, 2012: 23)

Las dos fuentes del análisis son el Censo del 2010 y las Encuestas Nacionales de Ingresos y Gastos de los Hogares de 2008, de 2010 y 2011 que han permitido que se presente el diagnóstico y análisis detallado y minucioso de la población indígena.

Quisiera destacar que de los cinco capítulos en que está dividido el informe el último está referido a la población indígena en términos de su cohesión social y sobre todo del indicador de desigualdad económica contemplado en el índice de Gini, también el nivel de ingresos que nos permite distinguir la gran desigualdad social que vive México, desde la colonia hasta nuestros días.



Así se encontró que la población que pertenece a hogares indígenas es un grupo que presenta semejanzas notorias en términos de su perfil sociodemográfico y de pobreza, respecto a la población HLI. Adoptar una definición de población indígena que se base en la unidad doméstica, entonces, permite abarcar un espectro más amplio de población que comparte no sólo un código cultural, sino también la precariedad. (CONEVAL, 2012: 138)

Conclusiones

Es importante reconocer que en México se dio un paso relevante al legalizar las tierras en bienes comunales y en bienes ejidales que configuran los espacios territoriales gracias a la Reforma agraria impulsada desde 1916 y que otorga el patrimonio territorial con recursos naturales, biológicos y materiales a los campesinos, que cada vez son más indispensables para la reproducción de la sociedad, al mismo tiempo, que destacan los elementos del patrimonio cultural y lingüístico del México multicultural. Sin embargo estos elementos por sí solos no han permitido en cien años salir de la pobreza a los pueblos originarios.

Los indicadores nacionales muestran que desde el punto de vista de los ingresos monetarios son los más bajos de toda la población en su conjunto, los niveles de la educación son los más rezagados, la salud se caracteriza por ser la más precaria, la seguridad social es la más alta de las carencias de la población indígena en comparación con la nacional, pero sobre todo la cohesión social que mantienen los hogares indígenas y las comunidades es lo que ha permitido que recreen una economía solidaria que se ha reproducido y mantenido hasta el presente. Sin lugar a dudas la realidad de los pueblos originarios, sin resolver las necesidades materiales de la vida humana, no permite el fortalecimiento de la vida cultural y cosmológica de cada cultura dentro de la civilización mesoamericana que sigue vigente y reproduciéndose, debido al dominio colonial y el colonialismo interno.

Coincido con el análisis que presenta la Comisión Económica para América Latina y El Caribe (CEPAL) sobre los pueblos indígenas en América Latina que señala:

¿Cómo se traduce el buen vivir/vivir bien en mediciones concretas? Avanzar desde conceptos e indicadores demasiado amplios o vagos a otros más



concretos y contextualizados no es tarea sencilla. Tampoco lo facilita el hecho que varios defensores del *buen vivir/vivir bien* ya hayan hecho explícito que no puede medirse; por lo que no cabría dedicarse a construir indicadores. Otros sí ven preciso avanzar en la dirección de cuantificación y medición, como se viene alentando igualmente desde las Naciones Unidas a nivel internacional. Por tanto, se trata de una nueva aproximación al gran tema del desarrollo como discurso y práctica sobre escenarios de convivencia futuros, a través del cual los pueblos indígenas de América Latina han posicionado una vivencia, actitud e ideal de vida como un modelo a seguir para el resto de la sociedad. (CEPAL, 2014: 34)

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2010 [1996]). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Pre-textos. Madrid.
- Andreella, F. (21 de junio de 2015). “Las etéreas fronteras de la identidad”. En *La Jornada*. En: <http://www.jornada.unam.mx/2015/06/21/sem-fabrizio.html>.
- Arendt, H. (1968 [1951]). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt. New York.
- Arroyo, O.; Cendejas, J. M.; Sánchez, A. (2015). “Comunalidad y buen vivir como estrategias indígenas frente a la violencia en Michoacán. Los casos de Cherán y San Miguel de Aquila”. En *Pueblos y Fronteras*.
- Basauri, C. (1940). *La población indígena de México*. Secretaría de Educación Pública. México.
- Bobbio, N. (1991). *El tiempo de los derechos*. Sistema. Madrid.
- CEPAL (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina; avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. CEPAL. Chile.
- CHIRAPAQ. (2015). *Indígenas y Estados, aliados en busca del desarrollo sostenible*. En: <http://www.chirapaq.org.pe/noticias/indigenas-y-estados-aliados-en-busca-del-desarrollo-sostenible>.
- Collin, H. L. (2015). “De la identidad folclórica a la reivindicación del buen vivir”. En *Pueblos y fronteras*.
- CONEVAL (2012). *La pobreza en la población indígena de México*. CONEVAL. México.
- Cruz, R. E. (2015). “Del etnodesarrollo al buen vivir: un cuestionamiento al



- desarrollo”. En *Pueblos y fronteras*.
- Embriz Osorio, A. (2002). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002/1990*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. México.
- Ferrajoli, L. (2006). “Criminalidad y globalización”. En *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*. XXXIX (115).
- Fromm, E. (1984). *Sobre la desobediencia*. Paidós. España.
- Gamio, M. (1979). *La población del valle de Teotihuacan*. Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social. México.
- Gómez, L. M.; Ortelli, P. (2015). “Perspectivas sobre el buen vivir en un municipio tsotsil de Los Altos de Chiapas”. En *Pueblos y Fronteras*.
- Gudynas, E. (2012). “Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias del progresismo sudamericano”. En *Nueva Sociedad* (237).
- Haro, E. J.; Martínez, C. R. (2015). “Derechos territoriales y pueblos indígenas en México: una lucha por la soberanía y la nación”. En *Pueblos y Fronteras*.
- Huanacuni, M. F. (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). Lima.
- Ibarra, C. H. (2015). *En busca del reino de Dios en la Tierra: la teología de la liberación durante la revolución salvadoreña*. El Independiente. El Salvador.
- Instituto Nacional Indigenista (1950). *Densidad de la población de habla indígena en la República Mexicana*. INI. México.
- Klein, N. (2001). *No logo. El poder de las marcas*. Paidós. España.
- Lerma, E. (2015). “En busca de la autonomía entre los yaquis múltiples proyectos de desarrollo y una sola ‘gran variedad’”. En *Pueblos y Fronteras*.
- Prieto González, J. M. (2011). “La consolidación del Monterrey imaginario en el contexto de la globalización: ‘Macroproyectos urbanos’”. En *Frontera Norte*, 23 (45).
- Rozental, E. (2015). “Desde Ecuador se vuelven a levantar los runas de la Pacha Mamit”. En *Pueblos en camino*. En: <http://www.pueblosencamino.org/index.php/asi-si/resistencias-y-luchas-sociales02/1421-desde-ecuador-s>.
- Salgado, N.; Aparicio, R. (2013). *Pobreza en la población y los municipios indígenas de México, 2010*. México.
- Salles, V. (2014). “Nueva Antropología”. En *Hogares de frontera*. En: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15904909>.
- Scholink, S. y. (2005). *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica*



- para políticas y programas. En: <http://www.eclac.cl/celade/noticias/paginas/7/21237/FdelPopolo-SScholnick.pdf>.
- Serrano, E.; Embriz, A. (2002). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*. México, INI, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo de CONAPO.
- Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Siglo XXI, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes. México.
- Stahler-Sholk, R. (2015). “Resistencia, identidad y autonomía: la transformación de espacios en las comunidades zapatistas”. En *Pueblos y Fronteras*.
- Stavenhagen, R. (2012). *Multiculturalismo y buen vivir. Desafíos ante la crisis actual*. En: http://cisnex.amc.edu.mx/congreso/Ciencias_Sociales_Humanidades/Multiculturalismo/ponencias/Stavenhagen_pdf.pdf.
- Stefanoni, P. (2012). “¿Y quién no querría “vivir bien”? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano”. En *Crítica y emancipación*.
- Svampa, M. (2013). “Consenso de los Commodities y lenguaje de valoración en América Latina”. En *Nueva Sociedad* (244).
- Toledo, V. M. (2015). “México: ¿Crisis nacional o crisis de civilización?”. En *La Jornada*. En: <http://www.jornada.unam.mx/2015/08/04/politica/016a1pol>.
- Valdés, L. M. (1988). *El perfil demográfico de los indios mexicanos*. CIESAS, Siglo XXI, Coordinación de Humanidades de la UNAM. México.
- Valenzuela, A. (2007). “Santa Fe (México): megaproyectos para una ciudad dividida”. En *Cuadernos Geográficos*. (40).
- Ziccardi, A. (2010). “Presentación, dimensiones de la pobreza y políticas económicas y sociales”. En *Ciencia, Revista de la Academia Mexicana de Ciencias*. Vol. 61. Núm. 4.
- Zizêk, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós. Buenos Aires.
- Zizêk, S. (2011). *Primero como tragedia, después como farsa*. Akal. Madrid.

Políticas públicas para el desarrollo territorial del “buen vivir”. Región Fronteriza, Sierra Mariscal de Chiapas

*Rodolfo Plinio Escobar Sandoval
José Luis Sulvarán López*

Introducción

El estilo de vida sustentable, que no precisamente es lo que vemos generalmente en las comunidades rurales, se refiere a la aspiración y búsqueda del equilibrio sobre el cual se sustenta la definición de comunidad, concepto que con el tiempo se ha venido enriqueciendo con aportaciones de investigadores, entre las que para orientar su sentido se toma por ejemplo la siguiente:



[...] el concepto de comunidad proviene del latín *communis* que significa hombres conviviendo juntos en un espacio, compartiendo convivencia, comunicación, unidad. Por lo tanto, podemos en principio decir que es un sistema de relaciones sociales en un espacio definido, integrado por intereses y necesidades compartidas. (Kisn Eerman, Natalio, 1990: 33, en Terry Gregorio, 2012: 1)

De manera general, en las poblaciones rurales se entiende a la comunidad como una *entidad representada por el conjunto de personas que persiguen fines comunes*,¹ lo cual ha sido a lo largo de la historia, el factor de estabilidad de los núcleos de población cuyas formas de satisfacer sus necesidades depende y se basa en la utilización de los recursos que el ser humano encuentra en la naturaleza, y sobre los cuales los pueblos originarios han ejercido sus tradicionales formas de aprovechamiento racional, basado en el respeto mutuo para su uso más inteligente, tomando sólo lo necesario y procurando el cuidado de su reproducción.

Sobre este particular, en los pueblos indígenas de los países sudamericanos, que se destacan por mantener vigentes sus valores, costumbres, tradiciones, formas de organización social y de producción basada en sus conocimientos tradicionales, se ha desarrollado en los últimos años la teoría del “buen vivir”, como una opción novedosa para la búsqueda de una nueva alternativa del pensamiento para el desarrollo (Acosta, Lander, Gudynas y otros, 2009), una forma propia de lograr las condiciones de bienestar familiar y comunitario, en atención a una filosofía histórica fundada en la igualdad, el respeto y las relaciones colaborativas que redundan en el concepto de comunidad, definida ésta como el *conjunto de personas que persiguen fines comunes*.²

Entre los demás pueblos originarios de otros territorios distintos, no se tiene el “avance” de tener su consideración filosófica escrita como tampoco dentro de sus normas constitucionales, pero sí se guarda y ejerce el concepto en la vida comunitaria y, en la mayoría de los casos, con su similar connotación en la lengua materna, es el caso particular del *lekil kuxlejal* en el

1 Definición derivada de la opinión de los actores comunitarios, tomando en consideración los códigos que rigen la participación social, como sustento de la vida comunitaria.

2 *Ibid.*



idioma tsotsil y *lajan a'ytik* en el idioma tojolabal, términos que manifiestan la valiosa aspiración comunitaria sobre su modo de vida y en los que impera la convivencia y la colaboración solidaria, privilegiando la preocupación por la conservación y el uso de los sistemas de conocimientos indígenas. Estos conceptos también existen en el entendimiento de otros grupos étnicos como el *b'á'n chwinqlal* que es el simil del buen vivir en el idioma mam de Guatemala, significa “el pensamiento y aspiración de la comunidad hacia una sociedad justa, en la que se complementa el valor de los recursos de la naturaleza, el del cosmos y el del ser humano”; existe también la expresión *tnam qyajil mam* que en el mismo idioma mam significa “la lucha por el bienestar de un mundo mejor”; ambos conceptos expresan el amplio sentido y la profundidad de la aspiración por la vida plena en el planeta.

El Buen vivir como aspiración comunitaria

El buen vivir en toda sociedad se encuentra en la natural aspiración por alcanzar cada vez mejores condiciones de vida y las que se comparten entre sus miembros de manera equilibrada, permitiendo a la vez la resolución de los problemas comunes y la búsqueda del bienestar general, entendiendo que este último se relaciona con la construcción de formas de vivir mejor o vivir bien para todos, es decir, cuando se “introduce el elemento comunitario, por medio del cual se podría traducir como el Buen Convivir se comienza a hablar de la sociedad buena para todos en suficiente armonía interna” (Tortosa, 2009: 1). El cumplimiento de dicha aspiración demanda la participación solidaria, consciente y decidida de todos, desde la generación conjunta de ideas para el mejoramiento comunitario, hasta los procesos de planeación razonados, así también y el consenso de los acuerdos en los que prevalece el concurso y la intervención equitativa y respetuosa para lograr que todos se sientan parte importante del esfuerzo que hacen para alcanzar las condiciones estructurales necesarias para permitirles la generación de capacidades autogestivas comunitarias.

Dentro de estos elementos estructurales aparecen como imprescindibles los instrumentos que son capaces de garantizar la participación, el compromiso y la responsabilidad de todas las partes, para esto es requerida la existencia de una legislación apropiada, reglamentos, normatividad y manuales de



organización y de procedimientos que puedan regir un desempeño eficiente y eficaz de los procesos a impulsar. La primera de las bases jurídicas que debe sustentar cualquier impulso de participación colaborativa debe de ser la Constitución Política de la República y de los Estados así como sus leyes reglamentarias, que “más allá de su indudable trascendencia jurídica, fortalecen el carácter de cualquier proyecto político de vida en común, que sea pensado, elaborado y puesto en ejecución con el concurso activo de una parte mayoritaria de la sociedad” (Acosta, 2010: 5).

En las comunidades rurales suelen encontrarse siempre estilos de vida ancestrales, dirigidos por códigos y normas de comportamiento que se vienen heredando de generación en generación y cuya conservación se debe a la permanencia de las personas en el territorio, a su elevado arraigo con la tierra, a la conservación y herencia de sus raíces, a sus costumbres y patrones culturales que en la actualidad se encuentran ante la franca amenaza de las formas externas de comportamiento que han venido contaminando el tejido social de los pueblos rurales e indígenas, además de la existencia y el crecimiento de vías de comunicación, sistemas de transporte y el alcance cada vez mayor de los medios electrónicos de comunicación que tienden a incentivar la movilización de la población con una mirada hacia afuera de su lugar, en donde se aprenden formas de vida distintas que tienden a imponerse e incidir para dejar en el olvido paulatino las costumbres, tradiciones y valores propios.

El territorio, espacio de construcción social

El territorio es considerado como el espacio donde se dan las relaciones entre los actores sociales, imperando con importancia el sentido de pertenencia como elemento sustantivo de la cultura; otro elemento a considerar es el cambio sociocultural que le ha dado al territorio una nueva configuración material por lo que se concibe de manera diferente: es un espacio a través del cual se desarrolla una dinámica económica, política, social, cultural y de impactos significativos en el medio ambiente, dignos de considerar y aprovechar para el diseño de propuestas con enfoque de desarrollo.

El estudio del territorio en estas dimensiones, para el caso de la frontera Sierra Mariscal, ha tenido el propósito de lograr que en lo colectivo se



busque la resolución de la problemática causada por diferentes visiones debido al diseño de ciertas políticas y estrategias de desarrollo, de las cuales muchas de ellas, en su momento, tuvieron impactos relevantes en la vida de los habitantes de ambos lados de la frontera, y a pesar de los problemas continúan manteniendo importantes relaciones colaborativas, respetando la frontera oficial, usos, costumbres y tradiciones en ambos lados.

En este contexto los espacios transfronterizos de la región Sierra Mariscal del estado de Chiapas, conformados por territorios de los municipios de Motozintla, Mazapa de Madero y Amatenango de la Frontera, que colindan con las municipalidades de Tacaná, Tectitán y Cuilco de la república de Guatemala, se han convertido en espacios emergentes con una amplia movilización e intercambio comercial en donde la territorialidad, entendida como “un patrón de conductas y actitudes sostenido por un individuo o grupo, basado en el control percibido, intencional o real de un espacio físico definible, objeto o idea y que puede conllevar la ocupación habitual, la defensa, la personalización y la señalización de éste” (Gifford, R., 1987: 137), ha venido a formar parte sustancial de la organización comunitaria pues ha contribuido al desarrollo de actividades económicas más ligadas al comercio, por ejemplo, en el camino suelen encontrarse camiones cargados de gasolina mexicana con destino a Quetzaltenango, lo mismo van también llenos de productos básicos para el consumo como huevo y diversos productos agrícolas como el jitomate producido en los invernaderos que se encuentran instalados en la zona cálida de Motozintla, Mazapa de Madero y Amatenango de la Frontera; a la vez también camiones mexicanos entran a Guatemala para comprar productos que son más baratos que acá y los guatemaltecos vienen a surtir azúcar, medicamentos, productos químicos para la agricultura, lámina para techos, algunas herramientas para el trabajo agrícola, así también muebles y enseres domésticos producidos allá y que se usan en las comunidades rurales del país.

Al encontrarnos en un espacio territorial donde este intercambio permite mantener las relaciones históricas que sus habitantes conservan desde antes del trazo de la línea divisoria se puede tomar como una gran fortaleza, sin embargo esta falta de control de la frontera también tiene para ellos una serie de debilidades, principalmente relacionadas con la inseguridad y el cambio sociocultural acelerado, propiciado principalmente por ser un espacio de arribo, permanencia temporal para algunos, establecimiento definitivo



para otros o punto de partida para los y las centroamericanas que aspiran con lograr el sueño americano.

El trabajo realizado en los últimos años y algunos resultados

Ante ello, como parte del Cuerpo académico Patrimonio, territorio y desarrollo en la frontera sur de México de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), con el que se viene participando en diversos proyectos de la región fronteriza Sierra Mariscal, se ha logrado hacer la recopilación de información relacionada con algunos aspectos sobresalientes dentro de los que destaca los talleres de análisis de la problemática en comunidades de los municipios de Motozintla, Mazapa de Madero y El Porvenir, con los que se trabaja la aspiración comunitaria en materia de diseño de políticas públicas, entendidas por ellos, como la forma de hacer las cosas lo mejor posible.

En la opinión generalizada de los participantes, que han colaborado de manera comprometida en los talleres, existen ocho prioridades que demandan:

1. Un cambio radical en la educación básica.
2. La extensión de los servicios eficientes de salud a todos.
3. Justicia para todos.
4. La generación de empleos permanentes.
5. El desarrollo de las capacidades de los recursos humanos.
6. La reactivación de la economía desde lo local.
7. El fortalecimiento del papel del Estado como impulsor del desarrollo.
8. El mejoramiento de las condiciones de vida de los habitantes.

Para tal efecto ellos mismos consideran que es urgente trabajar por el diseño y la puesta en marcha de una serie de políticas transversales muy necesarias, mismas que se pueden impulsar desde lo local:

1. La existencia de la equidad de género en todas y cada una de las acciones.
2. El establecimiento de una nueva relación de los pueblos indígenas con el Estado que privilegien acciones de orden prioritario para que



los pueblos originarios logren tener una mayor participación en el desarrollo productivo del país y de los beneficios del desarrollo nacional: salud, educación, vivienda y empleo.

3. El aprovechamiento sustentable de los recursos naturales para satisfacer las necesidades básicas y resolver los grandes problemas nacionales.
4. La consolidación de una nueva cultura de paz con la que se aliente el fortalecimiento del tejido social y de la vida comunitaria.
5. El fortalecimiento de la participación social para el desarrollo, reconociendo las capacidades de los individuos y la apertura de oportunidades para todos.

Lo anterior demanda la búsqueda inmediata de políticas públicas adecuadas y necesarias para el desarrollo comunitario, éstas sustentadas en la consideración de los siguientes aspectos:

- La búsqueda del desarrollo económico sustentable con base en el uso de los recursos locales, los conocimientos y saberes comunitarios, respetando las formas de organización y la naturaleza.
- El desarrollo social incluyente, que sea reflejo preciso de los beneficios de la movilización de los actores locales para la producción y desarrollo de capacidades para la autogestión.
- El desarrollo político democrático y transparente a través del cual se pueda lograr la elección de los mejores hombres para las dirigencias de los pueblos.
- El desarrollo ecológico ambiental que le pueda garantizar una vida digna a los actuales habitantes del planeta y del que también puedan disfrutar las generaciones futuras.

Como resultado de los trabajos realizados en el taller se obtuvieron ideas claras de las fortalezas, debilidades, oportunidades y amenazas locales en lo económico, social, político y ambiental, que pueden abonar a políticas públicas locales.



Cuadro 1. Síntesis de las aportaciones tomadas de los asistentes

Aspecto	Fortalezas	Debilidades
Económico	Disposición de tierras aptas para la agricultura. Disposición de fuerza de trabajo suficiente. Conocimiento tradicional del trabajo de campo.	Falta de recursos económicos propios, no hay capacidad técnica y de comercialización avanzadas. Organizativas, técnicas y administrativas. No se cuenta con infraestructura productiva y servicios eficientes.
Social	Organización y prácticas de trabajo comunitario. Conservación de principios, valores y capacidades de alianza. Presencia comunitaria en los municipios.	Falta de capacidad de gestión. Se carece del diagnóstico comunitario. Se carece de nuevos cuadros de dirección. Se carece de información precisa y oportuna.
Política	Mejor relación y participación en las decisiones de gobierno. Mayor participación de mujeres y jóvenes. Capacidad de hacer alianzas políticas.	División interna y apatía en los militantes. Se carece de proyecto político. Incongruencias entre lo esperado y lo que se hace que daña el nivel de credibilidad.
Ecológico	Buena disposición de recursos naturales. Buen nivel de consciencia de su conservación. Planes comunitarios para proyectos ecoturísticos.	Alto nivel de dependencia de los agroquímicos. Falta de planes de manejo forestal integral. No existe interés oficial por las bellezas naturales.



Aspecto	Oportunidades	Amenazas
Económico	Existen programas oficiales de apoyo al campo. Existen programas de capacitación organizativa, técnica y administrativa. Existen mercados externos que son accesibles.	Presencia del coyotaje. La amenaza de la caída de los precios. La emigración de los recursos humanos jóvenes en busca de oportunidades de empleo.
Social	Presencia de programas públicos de asistencia social. Existen capacidades organizativas de gestión. Creciente participación en gobiernos locales.	Peligro de exclusión de los programas oficiales. Limitaciones en espacios de participación. Cambios conductuales y creciente delincuencia organizada derivada de la emigración.
Política	Creciente participación en gobiernos locales. Creciente respeto a la equidad de género. Mayor apertura democrática aprovechable.	Persistencia de discurso demagogo. La carencia de cuadros preparados y sensibles para el desempeño de los cargos públicos. Posible exclusión comunitaria en las decisiones.
Ecológico	Existen programas públicos para la ecología. Existen interés comunitario por la diversidad.	Persistencia del sistema tumba-roza-quema. Muchos promocionales para el uso de agroquímicos. Amenaza de compañías madereras y mineras.



Las políticas públicas en el pensamiento comunitario

Se tiene la idea de que las políticas públicas provenientes del Estado son mecanismos que tiene el gobierno para que las comunidades y los grupos sociales dependan cada día más de ellas. Esto es en parte cierto pues lo deseable debería de ser que estos programas, así como la asignación de las acciones y los recursos económicos sean producto de los consensos comunitarios y por lo tanto un producto real de procesos participativos incluyentes, democráticos, plurales e informados. Para lograrlo, se considera necesario trabajar de manera consciente y comprometida sobre estas tres grandes realidades:

- Que se sienta la disposición del gobierno por compartir los compromisos y las acciones con los gobernados sin importar la pertenencia política.
- Que los recursos públicos dirigidos al impulso de acciones de desarrollo sean otorgados a aquellos actores comunitarios que ya realizan actividades económicas que forman parte sustancial de su ingreso diario y que necesitan el apoyo con recursos económicos, capacitación, asesoría y asistencia técnica para mejorar sus procesos productivos y ser más eficientes, que no se asignen por compromisos o compensaciones políticas generando mas fracasos.
- Que la población pueda sentir que existe realmente una nueva relación política con los niveles de gobierno gracias a la presencia de las instancias en la resolución real de los problemas comunitarios.

Para hacer esto realidad se considera necesario trabajar a nivel comunitario considerando el cumplimiento de los siguientes principios básicos:

- Lograr la participación comprometida de todos los actores comunitarios, institucionales, gubernamentales, privados y sociales que tienen que ver con el impulso de acciones para el desarrollo comunitario.
- Trabajar en el conocimiento y análisis de la problemática del territorio con la intención de convertir los problemas locales en causas comunes y buscar el involucramiento de todos los actores en un alto nivel de participación.
- Incorporar a las acciones comunitarias el quehacer de las instituciones



educativas de nivel técnico y superior, así como la de los centros de investigación científica y tecnológica para que sean facilitadores en el diseño y conducción de los procesos de planeación, la definición de estrategias y las formas de operación para la gestión del desarrollo de las actividades.

La migración, fenómeno lacerante en la Sierra Mariscal

Para el tema de la migración, que es uno de los factores que más fuerte ha impactado en los últimos años en el cambio cultural y la seguridad de la población de la región, en junio de 2011 se realizó en Motozintla un taller sobre el tema del cual se obtuvo la información relacionada con:

Causas de la migración

Primera y principal, la falta de empleo por no existir en la región y en los alrededores las suficientes actividades económicas capaces de ocupar a la gente que quiere incorporarse al trabajo.

Otra de las causas es el bajo nivel educativo que existe en la población y que limita al individuo para realizar ciertas actividades económicas diferentes a las agrícolas. El cambio que se ha dado en la tecnología ha venido desplazando a las personas que antes desarrollaba alguna actividad manual y que no han tenido la oportunidad de capacitarse a tiempo.

Una causa más se refiere a la baja en la calidad de la enseñanza, los padres de familia se han dado cuenta de que sus hijos no tienen los conocimientos necesarios para su formación básica.

También los salarios bajos que no se corresponden con el ritmo de incremento que tienen los precios de los productos básicos para el consumo familiar.

La baja productividad de la tierra también es un factor que cada vez se ha venido manifestando con más fuerza, esto como resultado de una mayor aplicación de insumos químicos que repercute también fuertemente en la economía de la familia campesina.



Gráfica 1. Causas de la migración



Consecuencias de la migración

Favorables:

- Los beneficios de los recursos que llegan a la región impactan favorablemente al ingreso de las familias e indirectamente en el nivel de consumo de productos básicos y de insumos de la producción incentivando un movimiento comercial.
- El surgimiento de actividades que antes no eran muy comunes en la región, como los servicios mecánicos, eléctricos, de hospedaje y alimentación, que en su mayoría son financiados con recursos provenientes de las remesas.
- La construcción de casas de materiales industrializados y la compra de tierras para la producción comercial, principalmente para el cultivo del café o para la ganadería, que son adquiridas por los familiares del migrantes.



- Aunque con impactos menores, personas que se han ido y regresado han abierto negocios en donde brindan servicios derivados de los aprendizajes que obtuvieron afuera de la comunidad, por ejemplo los derivados del manejo de los medios electrónicos de comunicación.

Desfavorables:

- Las comunidades pierden lo mejor de su fuerza de trabajo al ser los jóvenes los que migran quedando personas mayores, mujeres y niños.
- Los jóvenes que se van son los que podrían formar el capital humano que sería capaz de tener una mayor participación en la producción de bienes básicos y en el impulso al desarrollo local comunitario.
- Con el aumento de la migración se han incrementado los precios de los insumos para la producción y han bajado los precios de los productos del campo, por lo mismo el abandono de la producción agropecuaria se ha intensificado haciendo de la población rural una masa cada vez más representativa para el consumo de bienes que antes producían y que ahora adquieren en los grandes centros comerciales.
- Se señalan también como factores desfavorables los grandes peligros que corren los migrantes durante su entrada al lugar donde van a trabajar, su permanencia y el regreso a su comunidad.
- También las nuevas costumbres, hábitos y actitudes que en su mayoría chocan y provocan la desaparición de los usos, costumbres, raíces y valores que son parte de su patrimonio cultural.

Afluencia migratoria actual

En los últimos diez años la presencia de inmigrantes en la región ha tenido un crecimiento sumamente considerable, las comunidades fronterizas de la región Sierra cada vez más son consideradas como espacios de recepción, estancia, establecimiento definitivo y punto de partida de grandes conglomerados de personas de centro y sudamérica que buscan mejores condiciones de vida, de éstos, un porcentaje importante, tiene la aspiración de llegar al norte del país y posteriormente a los Estados Unidos.³

³ Reflexión obtenida de los participantes en el Taller realizado el 2 de febrero de 2012 en el Auditorio Municipal de Motozintla, con funcionarios del H. Ayuntamiento Municipal Constitucional y personalidades de la cabecera municipal con la finalidad de conocer la problemática actual de la región.



Además los asistentes también reconocieron e informaron acerca del comportamiento de la población residente pues se ha registrado un ritmo creciente de movilización hacia el norte del país con el objetivo claro de llegar a los Estados Unidos. Muchos de los asistentes manifestaron que en su comunidad por lo menos había una o dos personas de su familia radicando ya en el vecino país del norte.

Las políticas públicas en el pensamiento de los actores comunitarios

Finalmente se ha hecho el esfuerzo para que a través de la opinión de los participantes de cada uno de los eventos puedan construir los elementos que ellos mismos consideran como ejes rectores para la incidencia en políticas públicas. Sus valiosas aportaciones se resumen en el listado siguiente:

Ejes rectores para el buen vivir

En relación con la rectoría del Estado

1. Que el Estado ejerza con responsabilidad la defensa de la soberanía nacional.
2. Que se consolide una relación política democrática gobierno-sociedad.
3. Que se planee la inversión racional y eficaz de los recursos públicos.
4. Que se practique una administración eficiente, flexible y dinámica.
5. Que se combata la corrupción en los niveles y áreas de gobierno.

En la aspiración por la paz y la reconciliación

1. Que se procuren las condiciones para hacer posible un acuerdo de paz.
2. Que se recupere la confianza de la sociedad por las instituciones.
3. Un Estado de derecho que asegure y proteja a la sociedad.
4. Que se respeten los derechos humanos y las garantías individuales.
5. Una política cultural que respete la pluralidad y la diversidad.

En la búsqueda del desarrollo económico y social

1. Impulsar el desarrollo incluyente regional y del Estado.
2. Garantizar la libertad de expresión y el derecho a la información.
3. Integrar a la mujer en la vida pública y productiva en equidad de género.



4. Acercar las instancias gubernamentales a la población.
5. Rediseñar la organización administrativa y el reparto presupuestal.

En la construcción del desarrollo local

1. Fortalecer la autonomía, democracia e innovar los métodos de trabajo.
2. Crear y mantener actualizada la normatividad administrativa.
3. Elevar la inversión pública con respecto al gasto corriente.
4. Planear la distribución y crecimiento poblacional equilibrado.
5. Elevar la calidad de la vivienda, la infraestructura y los servicios.

En el combate frontal a la pobreza

1. Disminuir los índices de marginación y pobreza en zonas indígenas.
2. Impulsar el desarrollo de los grupos prioritarios y vulnerables.
3. Elevar la calidad y cobertura de los servicios públicos.
4. Impulsar programas en los que permeen las políticas públicas transversales.
5. Una política cultural que impulse y respete la pluralidad y la diversidad.

Referencias bibliográficas

- Acosta, Alberto (2010). “El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi”. En *Policy Paper*. Fundación Frederich Ebert Stieftung. Quito.
- Alberto Acosta, Edgardo Lander, Eduardo Gudynas y otros (2009). *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Abya-Yala. Quito.
- Gifford, R. (1987). *Environmental Psychology*. Massachusetts. En: <http://alainet.org/publica/445.phtml>.
- Kisnerman, Natalio (1990). *Teoría y práctica del trabajo social*. Editorial Hvmantas. Buenos Aires.
- Mendizábal, Verónica (2011). *La colonialidad del Poder*. Monografias.com.
- Terry Gregorio (2012). “Aproximación al concepto de comunidad como una respuesta a los problemas del desarrollo rural en América Latina”. En *Contribuciones a las Ciencias Sociales*. Octubre.
- TORTOSA, J. M., (2009). *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante. España.

T'ijpani: una experiencia en la construcción de subjetividades cooperativas y la búsqueda de la solidaridad

*Claudia Guadalupe Valadez Sánchez
Antonio Mendoza Hernández*

Introducción

Compartir experiencias de vida y de trabajo construidas desde las grietas de la lógica mercantil representa la posibilidad de ir generando intercambios a partir de la vida cotidiana, con la finalidad de que la esperanza se ancle en el vivir ahora y la utopía del mañana. Se trata de dibujar desde la praxis los contornos de los intersticios que contagien y provoquen formas de relacionarnos de manera diferente.

También la experiencia compartida puede generar intercambios de miradas que visibilicen las formas nuevas que van surgiendo entre las otras



y otros que están presentes y con sus enfoques fortalecer las voluntades del hacer-pensar otros mundos.

La invitación es que los mundos de vida y de trabajo construidos desde la lógica de la cooperación y la solidaridad revitalicen la teoría y que desde el hacer prefiguren perspectivas que den consistencia buscando sean acompañadas y fortalezcan los horizontes de transformación societal en el “buen vivir”.

Deseamos compartir la vida y experiencia construida desde la Cooperativa T'ijpani a lo largo de sus ocho años. T'ijpani además de producir alimentos ha buscado llegar a acuerdos básicos de reproducción económica y de cuidados entre las y los socios además de todas aquellas compañeras y compañeros que han participado, de tal modo que a la vez de ser un espacio de reproducción social que representa la posibilidad de resolver parte de la base material, también ha logrado integrarse a nuevos procesos de construcción social y humana en donde lo significativo es el vínculo social y afectivo entre los participantes.

El propósito de éste escrito es doble: compartir las experiencias de T'ijpani como una organización colectiva de vida y de colaboración, también la posibilidad de contribuir con los aprendizajes socializados a la construcción de alternativas orientadas al buen vivir.

Para ello se ha dividido en tres miradas lo escrito. En la primera se destaca que una cooperativa representa la opción de incidir en los diferentes ámbitos económicos para satisfacer necesidades comunes, esto es, que desde la organización de la vida colectiva se generan prácticas productivas y formas sociales no mercantiles que buscan garantizar el sustento de las necesidades sentidas de quienes la integran, en ese sentido se destaca que la construcción de subjetividades cooperativas es el desafío que enfrentan los espacios de reproducción social y colectiva en el co-hacer y de con-vivir, ya que se entregan a la relación con los demás para encontrarse a sí mismos, para co-nacer con el otro. En la construcción de los mundos por venir no existen planos ni caminos trazados, es en este co-nacer con el otro de donde nacerán de manera colectiva muchos mundos y formas de vida.

La segunda mirada se posa en destacar que en la organización de las sociedades humanas la solidaridad es otra de las forma de actuación que busca desarrollar alternativas a la sociedad de mercado capitalista emancipando las lógicas de actuación establecidas por el mercado, su punto de partida es la aceptación recíproca como individuos sociales y reconocerlo también en su situación social, es decir, como un sujeto colectivo.



La mirada tres es la propia y aspira poder vernos a través de nuestros ojos para seguir caminando en el sendero de la búsqueda de libertad, autonomía y cuidado de los mundos mejores que están siendo en el ahora y nos mueven hacia un futuro que ya es presente, es nuestro tiempo de vida y nos toca vivir y construir de manera diferente, en el imaginario utópico de trascender al capital.

Cooperar- cooperación-cooperativa: hacia la construcción de una subjetividad cooperativa

Una cooperativa representa *un espacio de posibilidades y desafíos de trascender el capitalismo* en muchas dimensiones.¹ Por un lado es la oportunidad de que nuevamente los medios de producción regresen a aquellos de los que fueron despojados con el capitalismo ya que la cooperativa como tal es una propiedad jurídica formal que como base tiene el ser propietaria real de la producción elaborada por un trabajo colectivo. En ese sentido representa una forma social de producción subordinada a la sociedad de productores asociados. Es por esto que la producción organizada por los trabajadores requiere que se apropien del proceso de producción, que participen en la organización aportando ideas y conocimientos a través de la práctica.

También es la posibilidad de que se convierta en una de las bases materiales de la sociedad poscapitalista ya que puede incidir en los diferentes ámbitos económicos para organizar la producción y satisfacer necesidades y fines comunes locales por medio de una sociedad de productores asociados. Se trata de una cooperación y combinación del trabajo que puede contribuir tanto con actividades productivas como con actividades de organización de la vida colectiva generando redes entre cooperativas y comunidades.

Por otro lado también da la oportunidad de producir diferentes valores de uso dependiendo de las diversas necesidades sociales, por ejemplo, generando prácticas productivas y formas sociales no mercantiles que busquen garantizar el sustento de las necesidades sentidas de quienes

¹ Siguiendo a Michael A. Lebowitz (2005), Elmar Alvater (2011), Jerome Baschet (2015) y Marta Harnecker (2015).



la integran y, a partir de las redes que se generan, poder enfocarse en las necesidades de otros.

Y por último, trata de producir subjetividades de maneras de ser y sentir a través del cooperar modificando comportamientos en la comunidad humana logrando otro tipo de reacciones para modelar conductas y que formen la base de la producción de la cooperativa.

Es el desafío que presentan los espacios de reproducción social y colectiva (las cooperativas) en el co-hacer y de con-vivir entregándose a la relación con los demás para encontrarse a sí mismo y co-nacer con el otro en una nueva sociedad: la sociedad de los productores asociados bajo una lógica de cooperación y solidaridad en la reproducción de la vida y la existencia.

La cooperación representa la posibilidad de la construcción de seres humanos que en su unidad reconozcan sus diferencias, en su singularidad individual su colectividad y en la cooperación el desafío de que la solidaridad está en el mismo núcleo de la relación social de trabajar juntos.

Se trata de entender que en la subjetividad cooperativa está involucrado un doble proceso interrelacionado, interdependiente e indisoluble lo cual es la base de su propia libertad.

La solidaridad como lógica de actuación en la reproducción social de la vida

Siguiendo a Marcos Arruda (2004) la noción de solidaridad surgió en la historia económica como reacción a la cultura del egoísmo, el individualismo y de la ficción del *homo economicus*. La solidaridad puede ser definida como una relación social que está centrada en el ser humano y en su trabajo emancipado y creativo, y no en la explotación-ganancia-acumulación en donde la naturaleza y el trabajo son sometidas a una lógica de rentabilidad y productividad.

Se reconoce a la solidaridad como parte de la naturaleza del ser humano y motiva valores como el diálogo y la reciprocidad para la construcción de unanimidades que respeten la diversidad, promoviendo relaciones al mismo tiempo económicas y afectivas, técnicas y solidarias capaces de crear las bases materiales que permitan el desarrollo cada vez más pleno de las potencialidades humanas y sociales (Arruda, 2004).

El principio de solidaridad busca instituir nuevos modos de organización del trabajo y de la producción en donde el acompañamiento sea una práctica



en las relaciones de colaboración las cuales ponen al ser humano como sujeto y finalidad de la actividad económica en una lógica de actuación² (Arruda, 2004, Altvater, 2011).

La lógica de actuación³ es un modo de relación social que a lo largo de la historia de la humanidad ha existido para satisfacer sus necesidades materiales, se trata de diversas formas de coordinación entre economía y sociedad en variadas culturas y épocas de la historia las cuales han constituido sistemas económicos diversos pues lo económico aparece siempre enredado e incrustado con lo social, lo cultural, lo geográfico y lo político, con intereses privados, públicos y comunitarios diferenciados pero a la vez relacionados entre sí.

Desde éste sentido la solidaridad busca ser recuperada de manera consciente en cada momento y en cada acto de la existencia del ser humano como individual y social para desarrollar alternativas a la sociedad de mercado capitalista “emancipando las lógicas de actuación establecidas por el mercado” (Altvater, 2011) y en donde el punto de partida sea el colectivo

2 Siguiendo a Karl Polanyi (2014) existen otras tres formas de intercambio en la organización de la vida material: el intercambio, la reciprocidad y la redistribución. 1) En el intercambio predomina el valor de cambio como forma de relación social de la mercantilización de la vida. 2) La reciprocidad que presupone un trasfondo social de agrupaciones simétricas y horizontales que mantienen intercambios con un nivel de reciprocidad interpersonal, por ejemplo, el cambio por medio de dones (a un regalo le sigue un compromiso) entre grupos de parentesco como la familia y las agrupaciones. 3) La redistribución que supone la emergencia de una institución, en la mayoría de los casos, aunque no siempre, organizada de forma jerárquica, como el Estado, que se apropia de los recursos y los distribuye de forma centralizada y las realiza siguiendo costumbres, leyes o decisiones *ad hoc*.

3 Se trata de lógicas de actuación mediadas por instituciones sociales y políticas que organizan lo económico (Altvater, 2011) y que “no representan etapas de desarrollo, pues no implican ningún orden de sucesión en el tiempo. Junto con la forma dominante pueden presentarse varias formas subordinadas, incluso aquéllas pueden sufrir eclipses y reparaciones” (Polanyi, 2014: 199-200), por ejemplo “en sociedades modernas dominadas por el mercado, la competencia y el intercambio, la reciprocidad asegurará más bien el principio de equivalencia y el mecanismo de mercado en vez de obtener un significado independiente con respecto a ellos” (Altvater, 2011: 255). La reciprocidad se encuentra subordinada a la lógica de intercambio por medio de equivalencias (Altvater, 2011; Caillé, 2009; Polanyi, 2014).



de aceptación recíproca de individuos “que acoge al otro porque es diferente y por lo tanto complementario a sí mismo” (Arruda, 2004).

Para Marcos Arruda (2004: 374-375) es necesario un trabajo cultural para que emerja la solidaridad consciente la cual “incluye el reconocimiento, la acogida y el respeto por el otro como parte intrínseca del mundo de cada individuo, [...] consecuentemente convoca a que haya una co-responsabilidad”. Las relaciones solidarias generan un sistema alternativo al capitalismo “que se construye a través del florecimiento de redes horizontales y verticales de producción e intercambio de bienes y servicios, [...] en el seno de esas redes florecerían unidades productivas donde el trabajo humano sería el valor central y la colaboración solidaria en la propiedad común y la autogestión el principal modo de relación social” (Arruda, 2004: 380-381).

El modo de relación social, como una lógica de actuación, es un proceso que es necesario situar en su marco histórico como parte de las pulsaciones de la vida material del conjunto de la vida económica de una civilización. Siguiendo a Braudel (2002: 121-125) ésta es movimiento en todas sus facetas: rápido, lento, casi inmóvil, y en el fluir de la historia hay movimientos de tal lentitud que parecen inmóviles, casi fuera del tiempo histórico, como en las realidades de la cultura y la geografía.

Es necesario que el movimiento cooperativista, como un modo de relación social solidario, rebase el ámbito de unidad de reproducción social y contribuya a sostener un movimiento capaz de trascender al capitalismo fortaleciendo prácticas de colaboración solidaria en la reproducción social de la vida: en la producción y en el intercambio de bienes y servicios, mediante monedas sociales, sistemas de finanzas solidarias y creación de mercados sociales.

Las miradas que aspiran a mirarnos en la mirada de nosotras y nosotros

Y mientras vamos construyendo la unicidad entre el cooperar, la cooperación y el cooperativismo con la solidaridad, a través de la puesta en práctica de los conceptos buscamos concretar de la mejor forma esos pensamientos de transformación; sin embargo la materialidad de nuestra realidad se nos impone, tenemos enfrente nuestros límites, están las estructuras que por tantos años han funcionado, pese a ello trabajamos en lo nuevo, en lo que vamos haciendo para co-nacer.



El punto de partida para el nacimiento de la Cooperativa T'ijpani fue potenciar dos ámbitos, uno era el trabajo en conjunto de nueve compañeros para que pudieran producir condiciones económicas que les permitiera transitar a otra forma de vida, y el segundo, producir alimentos que además de cuidar la salud de las personas también se considerara el cuidado del planeta, pensando también en la necesidad de establecer vínculo directo con los productores.

Estar frente a los medios de producción y producir para la vida, y no para “sobrevivir”, implica mirarse uno, mirarnos entre todos, saber que estás, contigo y con los demás, y cuando producimos nos reproducimos, pasamos procesos de transformación cuando nuestras manos tocan la masa. Una de nuestras compañeras⁴ que ha sido partícipe en los procesos productivos dice que “al tipo de organización que posibilita el trabajo productivo de T'ijpani le daría por nombre ‘organización de ritmo empático’ pues el conocimiento de nuestra labor, de nosotras mismas y de las otras nos permite entrar en un tiempo compartido en el que podemos de forma amorosa, consensual, creativa, pedagógica y divertida, laborar conjuntamente”.

El hecho de ponernos frente a la posibilidad de producir diferentes valores de uso y con ello poner en práctica procesos productivos con lógicas de relaciones humanas basadas en la colectividad es poder acercarnos a la posibilidad y poco a poco trazar otros caminos distintos a los establecidos por éste modo de producción capitalista, despacio se va recuperando el cuidado de *nuestra casa-cuerpo-territorio-planeta-vida*.

Es así como la cooperativa en sus ocho años de vida ha trabajado en las tres formas que Polanyi refiere; el intercambio, la reciprocidad y la redistribución. Además el colectivo ha establecido y ofrecido el espacio productivo con todos los instrumentos para compañeros afines a la construcción de otra forma de vida. Pero quizá la manera en la que ha incidido de forma más contundente es el momento en que se volvió un laboratorio-taller para los jóvenes que querían saber y conocer estas otras formas de organizarse y producir.

4 Diana Moreno de 30 años, diseñadora gráfica de profesión, ha participado en la cooperativa por más de ocho meses, compartiendo su vivencia en el proceso de producción y externando lo que le ha significado e impactado en su vida esta experiencia.



Entonces la gente joven universitaria empezó a desfilarse por ese local-taller que visto desde afuera es sólo un lugar donde se ve que producen una vez a la semana alimentos para “gente enferma, alimentos vegetarianos para las pobres, para personas que ya no pueden comer carne”. Ahora el taller está lleno de nuevas sonrisas, nuevos ritmos, nuevos enojos, nuevos pensamientos, que nos hacen saber que T’ijpani les ayudó en la transformación de su construcción como sujetos. La misma compañera antes referida nos comparte: “es mágico cuando nos empezamos a conocer entre nosotras, a entender las destrezas de cada una, las preferencias y las velocidades, se empieza a posibilitar un tipo de organización del trabajo que tiene más que ver con la empatía y la integración, que con un esquema de labores”.

Justo con reflexiones de éste tipo le encontramos sentido al planteamiento de Marcos Arruda (2004: 374-375) cuando nos introduce en el mundo de la solidaridad consciente que a decir de él: “[...] incluye el reconocimiento, la acogida y el respeto por el otro como parte intrínseca del mundo de cada individuo, [...] consecuentemente convoca para que exista una corresponsabilidad”.

Pero las reflexiones vertidas no se quedan sólo ahí, otra compañera universitaria⁵ de la Facultad de Economía de la UNAM y participante en la cooperativa por más de un año nos dice que:

T’ijpani es una escuela de vida ya que ha sido en esta cooperativa donde he podido reencontrar la teoría y la práctica como una unidad. En la escuela, en las universidades te enseñan a separar lo teórico de lo práctico, los economistas nos quedamos en un mundo abstracto de categorías y conceptos generando modelos en los que las variables estudiadas son las que afectan y lo demás se mantiene constante. Estos modelos en general son incapaces de explicar las complejas realidades de nuestro país, de nuestro mundo al suponer que éste es estático cuando sabemos que el mundo siempre está en movimiento. Y es así como a pesar de pasarnos la carrera hablando de producción, distribución

5 Henet Musalen de 23 años de edad, cursando los dos últimos semestres de la licenciatura en la Facultad de Economía de la UNAM, da cuenta con este largo testimonio-reflexión la forma en la que integra y modifica su formación como economista y la hace parte de su vida cotidiana, de tal manera que hablar de la utopía es ya lo posible, como nos dice Marcos Arruda.



y consumo casi nunca llegamos a saber cómo funciona esto, lo que vuelve nuestro conocimiento infértil pues es incapaz de explicar realidades concretas. Por eso T'ijpani es una escuela en donde es a partir de la práctica que podemos construir las bases teóricas para el entendimiento de otras economías. Al producir un objeto estamos proponiendo una forma de vida, una forma de reproducción vital y social y al consumirlo estamos aceptando esa propuesta. Ya que la producción de objetos implica hacer política al decidir qué producir, cómo producir y qué contenido tiene ese objeto ya que al ser interpretado por el que lo disfruta/consume (sin olvidar que la producción siempre tiene un sentido y no es neutral) este se está reproduciendo como sujeto, mediante un objeto que ha sido creado con cierta intención según la ideología que guía nuestra propuesta de vida. Por lo que producir también nos permite transformar nuestras relaciones sociales al reconocernos como personas capaces de imaginar, organizar y transformar la realidad en la que vivimos.

La propuesta que nos hace el sistema dominante es de destrucción, en los valores de uso generados se niega la vida ya sea porque se deshecha el medio para adquirirlos (el dinero) o por el hecho de que lo que consumimos nos enferma, nos destruye (y aquí también hablo de la naturaleza ya que somos parte de ella), esto es muy visible en la alimentación, los alimentos producidos bajo la lógica del sistema nos llenan pero no nos nutren, se producen en grandes cantidades a costa de la destrucción de la naturaleza pero se desperdicia una tercera parte de ellos cada año (según la FAO), en cambio la propuesta que hace T'ijpani a través de la producción de alimentos que cuidan nuestra salud pero al mismo tiempo cuidan la tierra, es una propuesta de transformación en nuestra reproducción como sujetos en cuanto a nuestro entorno y al como lo transformamos y es una muestra de que las alternativas al sistema no sólo son posibles si no que ya están en marcha. Aquí la teoría y la práctica quedan unidas y es así que nuestro conocimiento se vuelve fértil, capaz de crear y transformar.

Y con este recorrido de nuestra compañera nos acercamos al pensamiento de Marcos Arruda que nos dice que las relaciones solidarias generan un sistema alternativo al capitalismo:

[...] que se construye a través del florecimiento de redes horizontales y verticales de producción e intercambio de bienes y servicios, [...] en el seno de esas redes florecerían unidades productivas, donde el trabajo humano sería el



valor central y la colaboración solidaria en la propiedad común y la autogestión sería el principal modo de relación social. (Arruda, 2004: 380-381)

A la par de lo que sucede al interior de la cooperativa entre producción de alimentos y de sujetos, también se construyen y tienden puentes con más colectivos empáticos, logrando que el grupo también haya sido trastocado con nuevas relaciones de convivencialidad y transformación. Es en los mercados de multitrueque (Mixiuhca y Fausto), en la Ciudad de México, donde a partir del intercambio de bienes y/o servicios buscamos satisfacer nuestras necesidades en ocasiones mediadas por un facilitador (moneda comunitaria) o bien mediante el simple intercambio en donde las necesidades de las colectividades son vitales.

Y tal parece que todo va fluyendo en armonía y, aunque algo de eso sucede, también pasa lo contrario, pasa que hay relaciones amorosas, amistosas y afectivas que no salieron avante y se quedaron en el camino con la promesa de que algún día las cosas mejorarían.

A manera de conclusión

A partir de este caso práctico podemos decir que es posible construir subjetividades que se encaminen en el proceso de la solidaridad como lógica de actuación de vida, de tal manera que esta forma de organización, entre muchas otras, puede ser un instrumento que contribuya a sostener un movimiento capaz de trascender el capitalismo, fortaleciendo prácticas de colaboración solidaria en la reproducción social de la vida: en la producción y en el intercambio de bienes y servicios, mediante monedas sociales, sistemas de finanzas solidarias y creación de mercados sociales.

Por ello decimos que no presentamos un hermoso cuadro de las alternativas ya que este proceso nace y se va haciendo en medio de tensiones y adversidades en donde lo alternativo no pide permiso, desea formar parte de la tradición, memoria e historia de todas las luchas de los trabajadores contra el capitalismo impulsada por sus necesidades y aspiraciones de transformación y mutación contra una existencia inhumana. En la construcción de los mundos por venir no existen planos ni caminos trazados, es en este co-nacer con el otro donde nacerán, de manera colectiva, muchos mundos y formas de vida.



Referencias bibliográficas

- Alvater, Elmar (2011). “Alternativas convincentes dentro de la sociedad: solidaridad y sostenibilidad”. En *El fin del capitalismo tal y como lo conocemos*. El viejo topo. España.
- Arruda, Marcos (2011). “Economía: el arte de cuidar la casa”. En *Hacer real lo posible*. Icaria. España.
- Aubry, Andrés (2011). “Otro modo de hacer ciencia”. En Baronet, B.; Mora, M.; R. Stahler-Sholk (Eds.). *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. UAM Xochimilco. México.
- Braudel, Fernand (2002). “Historia y economía: el problema de la discontinuidad”. En *Las ambiciones de la historia*. Crítica. Barcelona.
- Caillé, Alain (2009). “Sobre los conceptos de economía en general y de economía solidaria en particular”. En José Luis Coraggio (Org.). *¿Qué es lo económico?* Ediciones CICCUS. Argentina.
- Cattani, Antonio (2004). *La otra economía*. Editorial Altamira. Argentina.
- Cattani, Antonio (2009). *Diccionario de la otra economía*. Editorial Altamira, CLACSO. Argentina.
- Ceceña, Ana Esther (2008). “El mundo y sus percepciones”. En *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*. Siglo XXI, CLACSO. México.
- Etxezarreta, Miren (2004). *Crítica a la economía ortodoxa*. Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona.
- Foster, John Bellamy (2013). *The epochal crisis*. Monthlyreview. En: <http://monthlyreview.org/2013/10/01/epochal-crisis/>.
- Galbraith, John Kenneth (2004). *La economía del fraude inocente: la verdad de nuestro tiempo*. Crítica. Barcelona.
- Kaletsky, Anatole (2009). “Goodbye, homo economicus”. En *Prospect Magazine*. En: <http://www.prospectmagazine.co.uk/other/anatole-kaletsky-goodbye-homo-economicus>
- Llistar, Bosch David (2009). *Anticooperación*. Icaria, Antrazt. España.
- Marx, Karl (2008). *El Capital. Libro segundo: El proceso de circulación del capital*. Siglo XXI. México.
- Pérez, Carlota (2004). *Revoluciones tecnológicas y capital financiero: la dinámica de las grandes burbujas financieras y las épocas de bonanza*. Siglo XXI. México.
- Polanyi, Karl (2014). “La economía como actividad institucionalizada”. En *Los*



límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia. Capitán Swing. Madrid.

Reygadas, Luis (2014). “Más acá y más allá de la utopía. Dilemas y potencialidades de las economías alternativas”. En *Economías Alternativas. Utopías, desencantos y procesos emergentes*. UAM, Juan Pablos. México.

Robinson, Joan (2004). *La economía hoy. Crítica a la economía ortodoxa*. Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona.

Santana, María Eugenia (2008). *Reinventando el dinero. Experiencias con monedas comunitarias*. Tesis para obtener el grado de Doctora en Ciencias Sociales. CIESAS. México.

Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. CLACSO, Siglo XXI. México.

Soto, Roberto (2013). “América Latina. Entre la financiarización y el financiamiento productivo”. En *Problemas del Desarrollo*. 44 (173). UNAM. México.

Williamson, John (1990). *Latin American adjustment. How much has happened?* Institute of International Economics. Washington D. C.

Zemelman, Hugo (2005). “Conocimiento, necesidad de pensar y desafíos éticos.” En Gómez, Marcela (Ed.). *Conocimiento social. Desafío de las ciencias sociales*. Pax. México.

——— (2007). *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana*. Anthropos. España.

——— (2011). “Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social.” En Zemelman, Hugo (Ed.). *Configuraciones Siglo XXI*. México.

Sobre los autores

Agustín Ávila Romero

Doctor en Ciencias sociales y desarrollo rural. Profesor titular de la Universidad Intercultural de Chiapas. Unidad Académica Multidisciplinaria Las Margaritas, Chiapas, México. Miembro del cuerpo académico Patrimonio, territorio y desarrollo en la frontera sur de México. Candidato al Sistema Nacional de Investigadores.

Email: agustinavila@yahoo.com

Claudia Guadalupe Valadez Sánchez

Antonio Mendoza Hernández

La primera es socia fundadora de la Cooperativa T'ijpani, el segundo es colaborador. Participan en redes de economía social practicando y difundiendo el uso de dinero comunitario (Red Tláloc, Feria de Multitruque Mixiuhca y el Fausto), son miembros del taller-seminario de Economía solidaria, UNAM.



Como profesores de la Facultad de Economía de la UNAM forman parte de la academia de Historia y desarrollo y del área de Investigación y análisis económico.

Email: savala11@hotmail.com; antoniom@economia.unam.mx

Edith Pérez Chávez

Licenciada en Ciencias de la educación, Instituto de Ciencias de la Educación, UABJO. Directora de Políticas públicas para la igualdad entre hombres y mujeres (Instituto de la Mujer Oaxaqueña). Ha sido jefa del departamento de Planeación y desarrollo de proyectos en el Instituto de la Mujer Oaxaqueña. Asistente de investigación en el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca. Desde el 2014 cuenta con distintas ponencias y publicaciones en libros y revistas abordando temas de género, educación y cambio climático.

Email: thide_o6@gmail.com

Emanuel Gómez Martínez

Doctor en Desarrollo rural por la UAM Xochimilco. Sus líneas de investigación se derivan de su vinculación con organizaciones indígenas y campesinas de Oaxaca y Chiapas donde trabaja desde 1994. Entre sus publicaciones destacan libros y artículos sobre los pueblos de los chimalapas, mixtecos, zapotecos del Istmo. Profesor investigador de la maestría en Ciencias en desarrollo rural regional de la Universidad Autónoma de Chapingo, sede Chiapas. Activista de la campaña Sin Maíz No Hay País. Candidato al Sistema Nacional de Investigadores.

Email: pinotzin@gmail.com

Eduardo Martínez Ávila

Estudiante de maestría en el programa de posgrado de Estudios latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de la facultad de Economía de la UNAM. Miembro del taller-seminario de Economía solidaria por la misma institución académica.

Email: eduardomtzavila@gmail.com

**Gillian E. Newell**

Catedrática CONACyT, Facultad de Humanidades de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Email: newell@unicach.mx

Isabelle Sophia Pincemin Deliberos

Docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas. Maestra en Historia por la UNACH y la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas; doctora en Estudios regionales. Líder del cuerpo académico Estudios mesoamericanos de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNACH.

Email: sophiamayas@gmail.com

Jacinto Gómez Sántiz

Unidad Académica Multidisciplinaria Oxchuc, Universidad Intercultural de Chiapas. Camino a Piedra Escrita s/n, Oxchuc, Chiapas.

José Antonio Santiago Lastra

Profesor de tiempo completo de la Universidad Intercultural de Chiapas. Miembro del cuerpo académico Alternativas de desarrollo y conservación del medio y miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I.

Email: jlastra@unich.edu.mx

José Luis Sulvarán López

Doctor en Ciencias sociales y humanística. Profesor de tiempo completo en la Universidad Intercultural de Chiapas. Su temas de investigación son cultura, interculturalidad y problemas sociales y políticos de México. Miembro del cuerpo académico Patrimonio, territorio y desarrollo en la frontera sur de México, Candidato al Sistema Nacional de Investigadores.

Email: jsulvarn@gmail.com

León Enrique Ávila Romero

Doctor en Ciencias agrarias. Profesor titular de la Universidad Intercultural de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Miembro del cuerpo académico Patrimonio, territorio y desarrollo en la frontera sur de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I (SNI).

Email: leonavilaromero@yahoo.com.mx

**Luis González Placencia**

Profesor investigador tiempo completo en el Centro de Estudios Jurídico-Políticos de la Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Email: luisgonzalezplacencia@gmail.com

Luz Helena Horita Pérez

Profesora de tiempo completo de la Universidad Intercultural de Chiapas. Miembro del cuerpo académico Alternativas de desarrollo y conservación del medio.

Email: lhorita@unich.edu.mx

Mayra Carolina Molina Nery

Departamento de Conservación de la Biodiversidad de El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Email: mayris_c@hotmail.com

Miguel Sánchez Álvarez

Doctor en Ciencias de planificación de empresas y desarrollo regional y Antropología social. Profesor investigador de la Universidad Intercultural de Chiapas. Miembro del cuerpo académico Patrimonio, territorio y desarrollo en la frontera sur de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Líneas de investigación: territorio, patrimonio biocultural y procesos socio-históricos. Entre sus publicaciones destacan libros y capítulos de libros sobre los pueblos originarios de México.

Email: miguesanalvarez@gmail.com

P. Rosset

Investigador en El Colegio de la Frontera Sur. Chiapas.

Email: rosset@ecosur.mx

Rodolfo Plinio Escobar Sandoval

Profesor de tiempo completo de la Universidad Intercultural de Chiapas. Miembro del cuerpo académico Patrimonio, territorio y desarrollo en la frontera sur de México. Temas de investigación: relaciones transfronterizas en la frontera Sierra Mariscal de Chiapas.

Email: alpescobar@yahoo.com.mx

**Rosendo Sántiz Méndez**

Unidad Académica Multidisciplinaria Oxchuc, Universidad Intercultural de Chiapas.

Rubén Camilo Solís Pacheco

Licenciado en Literatura latinoamericana, Facultad de Ciencias Antropológicas Universidad Autónoma de Yucatán. Coordinador de los Talleres Recreativos 13BalamKaan, realiza actividades interactivas de promoción de la lectura, cultura y convivencia. Ha presentado ponencias a nivel nacional e internacional en cuanto a estudios literarios, historieta, educación y cotidianidad.

Email: frente74@gmail.com

Salomón Nahmad y Sittón

Profesor investigador titular del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, Unidad Pacífico Sur.

Email: snahmad@prodigy.net.mx

V. Galicia-Luna

Investigador de El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Email: vjgalicia@gmail.com

COLOFÓN