

En Escobar Sandoval Rodolfo Plinio, Pohlenz Córdova, Juan (Coordinadores), *Territorio, cultura y medio ambiente*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (México): Fray Bartolomé de Las Casas, A. C..

Apropiación y disputa del territorio en Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato.

Sánchez Álvarez, Miguel y Sánchez Gómez, Patricia Estela.

Cita:

Sánchez Álvarez, Miguel y Sánchez Gómez, Patricia Estela (2020). *Apropiación y disputa del territorio en Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato*. En Escobar Sandoval Rodolfo Plinio, Pohlenz Córdova, Juan (Coordinadores) *Territorio, cultura y medio ambiente*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (México): Fray Bartolomé de Las Casas, A. C..

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/miguel.sanchez/39>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pSak/9oU>



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>.

Territorio, cultura y medio ambiente

RODOLFO PLINIO ESCOBAR SANDOVAL
JUAN POHLENZ CÓRDOVA
COORDINADORES



TERRITORIO, CULTURA Y MEDIO AMBIENTE

TERRITORIO, CULTURA Y MEDIO AMBIENTE

RODOLFO PLINIO ESCOBAR SANDOVAL

JUAN POHLENZ CÓRDOVA

COORDINADORES

MÉXICO

UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DE CHIAPAS

2020

Cuerpo Académico Consolidado Patrimonio, territorio y desarrollo en la Frontera Sur de México (UNICH).

Grupo de Trabajo Fronteras, regionalización y globalización en América. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Territorio, cultura y medio ambiente

© Rodolfo Plinio Escobar Sandoval

© Juan Pohlenz Córdova

1ª edición 2020

ISBN: 978-607-8533-88-6

© UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DE CHIAPAS

Corral de Piedra No. 2, Ciudad Universitaria Intercultural

C. P. 29299

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Esta obra fue publicada con recursos del Programa de Fortalecimiento a la Excelencia Académica (PROFEXCE, 2020), Dirección de Planeación Institucional de la SEP, y fue dictaminada por pares ciegos.

Por cuestiones presupuestales, esta obra no contó con un proceso formal de corrección en su producción editorial. Puede tener errores ortotipográficos y de estilo en su contenido.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Índice

INTRODUCCIÓN		9
	Rodolfo Plinio Escobar Sandoval Juan Pohlenz Córdova	
PRIMERA PARTE: TERRITORIO		17
1	Apropiación y disputa del territorio en Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato	19
	Miguel Sánchez Álvarez Patricia Estela Sánchez Gómez	
2	Cambio social y transformación del territorio ante el proceso migratorio contemporáneo en tres comunidades indígenas de Chiapas, México	37
	Joaquín Peña Piña	
3	El espacio territorial en el desarrollo comunitario	49
	Sebastián Huacsh Pale	
SEGUNDA PARTE: CULTURA		65
1	El Buen Vivir como principio filosófico. Un acercamiento a las perspectivas indígenas de Chiapas	67
	José Luis Sulvarán López	
2	El uso ceremonial de plantas en contextos rurales: la experiencia en la Meseta Comiteca Tojolabal	81
	Antonio de Jesús Nájera Castellanos	
3	Lenguas originarias e interculturalidad	101
	Domingo Meneses Méndez	

TERCERA PARTE: MEDIO AMBIENTE

113

- 1 Teleconexiones entre sistemas socioecológicos y percepción socioambiental ante la actividad extractiva en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México 115

León Enrique Ávila Romero

Agustín Ávila Romero

José Luis Sulvarán López

- 2 Conocimiento etnoecológico del sat's (*Arsenura armida*) asociado al manejo tradicional de los sistemas agroforestales de café (*Coffea arabica*) 131

Mariano Hernández García

José Antonio Santiago Lastra

Luz Helena Horita Pérez

- 3 Aviturismo como una estrategia de conservación del Parque Nacional Cañón del Sumidero 151

Domingo Gómez López

Mónica Janeth Oseguera Ruiz

María Jane Rivas Damián

Introducción

RODOLFO PLINIO ESCOBAR SANDOVAL
JUAN POHLENZ CÓRDOVA

EN LOS TIEMPOS ACTUALES RESULTA DE NODAL IMPORTANCIA HACER UN ANÁLISIS de la estrecha relación del territorio como construcción social, con la cultura y el medio ambiente. Es el momento de aceptar que una de las máximas preocupaciones de la población del mundo es la crisis social y ambiental creciente, que cada día nos muestra con evidencias más notables que el ser humano ha venido perturbando más el entorno donde vive; al dejarse ver el alto nivel de crecimiento que tienen los espacios urbanizados, que en paralelo obligan al hombre a pensar en constantes procesos y más modernos sistemas de adaptación, buscando las formas más eficientes de continuar siendo sostenibles al costo económico, social, cultural o ambiental que se requiera. Para poder mantener operables las relaciones entre el espacio y la sociedad es necesario ir entendiendo cuál es el verdadero papel del espacio en el futuro de la conservación de los seres vivos; llámense plantas, animales y el propio ser humano.

El presente documento tiene la finalidad de poner en las manos de los estudiantes, profesores e investigadores —sobre los temas de territorio, cultura y medio ambiente— los elementos básicos necesarios para poder entender la problemática actual del planeta, pues la mayoría de la población sabe que cada vez reduce más sus posibilidades de continuarle dando al ser humano el mismo estado de confort. Se vive un creciente deterioro al exigírsele cada día mayores recursos naturales para satisfacer las necesidades de una población creciente y de una actividad económica desarrollada cada vez más exigente e irracional, demandante de insumos escasos y también creciente generadora de grandes cantidades de residuos no degradables que el planeta ya no puede asimilar al ritmo que se le exige.

El libro consta de nueve capítulos divididos en tres grandes apartados que responden a las palabras de su título y que son: territorio, cultura y medio ambiente,

a partir de los cuales se ponen a discusión temas provenientes de trabajos de investigación sustentados en procesos reales con respaldos bibliográficos accesibles.

En el primer apartado, relacionado con el estudio del territorio, entendido como el ámbito geográfico donde interactúan los diversos factores naturales, sociales, culturales, políticos y económicos, sobre los cuales el hombre va organizando el espacio donde habita, utilizando los recursos naturales y estableciéndose así una relación estrecha entre el hombre y el medio donde crea una identidad, **Miguel Sánchez Álvarez** y **Patricia Estela Sánchez Gómez** dan inicio haciendo referencia a la explicación de los procesos de apropiación y disputa del territorio en Misión de Chichimecas, municipio de San Luis de la Paz, Guanajuato, México, desde las estrategias y políticas públicas del gobierno mexicano, para integrar a los pueblos originarios y campesinos al modernismo dentro del sistema capitalista; por lo que en un primer momento tratan de explicar los modos de apropiación del territorio como la base principal de despliegue sociocultural; en un segundo momento, hablan de la forma como los chichimecas Jonaz han pasado por los tres modos de apropiación del territorio: el primario, secundario y terciario, y cómo en la actualidad enfrentan las dificultades de tipo organizativo y las formas de gobierno comunitario, en la pérdida del territorio por la influencia del modernismo y el sistema político-económico capitalista; hasta llegar a que las nuevas generaciones de chichimecas jóvenes pierdan el interés por mantenerse en alguna de las tres formas de apropiación del territorio, después de ser integrados al mercado laboral como fuerza de trabajo principal de empresas agrícolas privadas, así como incorporados en calidad de obreros en la industria transnacional maquiladora de textiles y ensamblado de aparatos electrodomésticos. Realidad que los pone en alto estado de vulnerabilidad política, económica, cultural y ambiental, con fuerte dependencia de las políticas públicas asistencialistas y paternalistas del Estado mexicano; estando siempre en peligro la pérdida de los valores socioculturales y el control del territorio.

Joaquín Peña Piña por su parte, analiza el cambio social y la transformación del territorio ante la influencia creciente de la migración de las últimas décadas, en tres comunidades indígenas de Chiapas: la comunidad Mam del ejido Pavencul, municipio de Tapachula; la comunidad Tseltal de Barrio Nuevo, de Chanal y la comunidad Tsotsil de Bashequén, municipio de Chamula, elegidas en trabajo de campo dentro del eje curricular de vinculación comunitaria de la UNICH; destacando que todas las sociedades sin distinción, están en un constante y continuo proceso de cambio social, derivado de sus condiciones sociales e históricas que poco a poco muestran cambios derivados de influencias externas en las formas de participar de los actores locales. Entre esos factores externos, destaca la migración, que por su influencia externa impacta en la dinámica territorial e identitaria de la comunidad,

causando cambios drásticos en lo personal, familiar, comunitario y territorial, que modifican la dinámica social, económica, cultural y ambiental, generando procesos de adaptación, conflicto o rechazo.

Los elementos de análisis considerados en estas comunidades, tienen su base en el vínculo con la tierra, la organización social, naturaleza y producción agrícola del territorio, que en conjunto conforman la identidad lograda a lo largo de su historia y riqueza cultural; por lo que el autor se plantea el objetivo de analizar la situación en las tres comunidades indígenas señaladas, que presentan en las últimas tres décadas la importante magnitud de la migración a destinos externos con cambios territoriales notables. El trabajo está organizado en tres partes: en la primera muestra sus características sociodemográficas, seguida de la discusión de los aspectos del cambio social y transformación territorial, para al final hacer el análisis de la relación de estos hallazgos con el patrimonio natural, cultural y el cambio social.

Sebastián Huacash Pale hace un análisis de la importancia que tiene el territorio, considerado como resultado de un proceso de construcción social y del desarrollo comunitario, considerado también éste como resultado de la magnitud y el nivel de movilización de los actores comunitarios, en dicha construcción social; es decir, a partir del conocimiento del espacio geográfico y su utilización, para tener acceso a espacios reales, que puedan dar paso a los procesos de desarrollo comunitario sustentable; pues destaca el autor que en la construcción más reciente del concepto de “territorio original” éste se toma como el espacio donde se desarrolla una vida social, de actividad económica propia, que se vincula a la organización política y cultural, que sustenta sus raíces, el presente y el futuro de la comunidad social basada en el desempeño de sus actores y el uso cuidadoso de los recursos naturales; hablando así de un espacio valorizado por la interacción económica, política, social y cultural de sus actores, su capacidad organizativa y colaborativa, su creatividad, innovación y adaptabilidad a las demandas externas, cuidando sus valores, tradiciones y organización; llegando así a la definición del concepto de comunidad, que en esencia se puede definir como “el conjunto de personas que persiguen fines comunes”; al ser la comunidad un sujeto que no acepta personas o grupos excluidos, con su nota distintiva de la concepción de dignidad de cada uno de sus miembros y un entorno donde se aprende a discernir y elegir el bien, los buenos hábitos de vida solidaria, la cohesión social que suple el individualismo, la división y la exclusión y, siendo a la vez espacio de formación para la actuación colectiva, el empoderamiento de los actores locales, la vigorización del capital humano y las instituciones propias de la comunidad.

Al reconocer que el territorio no es tan solo un espacio geográfico, sino también es una construcción histórico social, además de una práctica cultural; que hace que

en él se refleje claramente la identidad cultural de una comunidad o comunidades que lo sustenta.

En lo que toca al apartado de Cultura, **José Luis Sulvarán López** parte de considerar dos grandes perspectivas desde donde el Buen Vivir se constituye en principio filosófico universal, como parte central de las preocupaciones humanas: primera desde los antiguos griegos, en el pensamiento de Sócrates, Platón y Aristóteles, en que el capitalismo logra consolidarse y otra con visiones encontradas que emanan de las culturas periféricas al capitalismo, en que lucha por organizarlo para hallar la felicidad; derivando del análisis del pensamiento de los tres filósofos griegos, que la Vida Buena es algo que empieza en el interior del ser humano y se manifiesta necesariamente en actos concretos que contribuyen a la vivencia de la armonía y la justicia. Hace alusión al Capitalismo Neoliberal con predominio del individualismo, la libre competencia y la mercantilización de la realidad, con notables consecuencias en la crisis económica, política y ecológica, por lo que varios autores concluyen que el problema principal del planeta deriva de la exigencia cada vez mayor de recursos de la población y la gran empresa capitalista a la naturaleza, que ésta ya no está en condiciones de reproducir al ritmo que se le exige y, en paralelo el lanzamiento cada vez mayor de desechos inorgánicos que ya tampoco puede asimilar al ritmo que también se le exige; lo cual redundo en el deterioro ambiental que se vive. Sulvarán también se refiere al Buen Vivir de las comunidades indígenas, en países como Bolivia donde se conceptualiza como *Suma Qamaña* o “vida en plenitud”; mientras en Ecuador se define como *Sumak Kawsay*, que según Luis Maca *Sumak* significa: “plenitud, grandeza, lo justo, completo, superior”; mientras *Kawsay* es “vida en permanente realización, dinámica y cambiante”. Relaciona a la vez el concepto del Buen Vivir en lenguas originarias de Chapas, pues para los tsotsiles y tseltales el *lekil kuxlejal* es el modo de vida que “implica vivir en armonía consigo mismo, en comunidad, con la madre tierra y la naturaleza” (Sánchez, 2012b: 1); ideas filosóficas que a la vez están en sintonía con la concepción tojolabal de *La Vida Buena*, donde el “*jlekil altik*” significa vivir en armonía con los ciclos de la vida y del multiverso, en equilibrio con todas las formas de existencia y, en la región norte de Chiapas el Buen Vivir significa respeto mutuo, trabajo colectivo, respeto y saber cuidar “a la madre tierra, hacer bien el trabajo con el corazón, pedir permiso al talar un árbol, trabajar con tranquilidad, porque sin ella el cultivo no crece y la persona se puede lastimar” (Claudio, 2012: 72); mismo sentir en el caso de los zoques con el *wäpä jtkuy* “que significa vivir bien con lo necesario...contar con lo indispensable para sostener a la familia y los choles hablan de *weñ chumul* cuando las personas “tienen abundancia en sus cultivos y cría de animales en casa; creyendo que lo material es producto de la buena relación con la naturaleza, que tiene dueños (*Yum*)”.

Antonio Nájera Castellanos, centra su análisis de la relación humano-naturaleza que históricamente ha conducido a una interrelación dependiente que se manifiesta en las expresiones simbólicas de los pueblos urbanos, rurales e indígenas de la actualidad; señalando que en México donde existen con pleno reconocimiento más de 68 grupos etnolingüísticos, afrodescendientes y poblaciones mestizas, se concibe el vínculo con la naturaleza, con una importante urdimbre biocultural que constituye la megadiversidad biológica; misma que se relaciona en los contextos rurales, campesinos e indígenas con la vida religiosa, la dimensión espiritual y el ámbito simbólico; por lo que de ahí se deriva su interés por el uso sagrado y ritual que tienen las plantas silvestres, a partir de analizar tres casos particulares de la Meseta Comiteca Tojolabal de Chiapas: Para el primer caso tenemos la experiencia de que los encargados de la celebración de la Virgen Corazón de María del ejido Francisco Sarabia (Comitán de Domínguez, Chiapas) realizan un par de procesiones hacia el cerro sagrado en donde precisamente se encuentra el edificio 14 de la zona arqueológica de Tenam Puente. El segundo caso es la romería en honor al Padre Eterno quien “ocupa la jerarquía más alta entre los santos de la región y, por tanto, es el *b'ankil* (hermano mayor) de San Mateo” (Cuadriello y Megchún, 2006: 23). Puesto que del ciclo de romerías que se realizan antes de la temporada de lluvias, la peregrinación al Padre Eterno en el municipio de La Trinitaria es “sin duda la más concurrida y asisten cientos de comunidades y rancherías de todas las regiones tojolabales” (Ibid: 28) y conviene agregar que participan también decenas de comunidades rurales de los municipios de Comitán de Domínguez, La Independencia y Las Margaritas. Finalmente una tercera experiencia de la importancia en el uso de plantas en contextos indígenas de Chiapas la podemos encontrar entre indígenas tsotsiles de San Juan Chamula durante el cambio de autoridades llamado *k'exeltik*, en todo este proceso el oficial, que es uno de los tantos ayudantes que tendrá el nuevo candidato a ocupar el cargo, se encarga de “buscar a veinte personas para que lo [sic] ayuden el día de cambio de autoridades, busca a un *kuch nichim* (cargador de flores) que es el que se encarga de traer las plantas y orquídeas que han de adornar el altar del nuevo oficial” (Díaz, 2016: 35).

En su constante preocupación por las tendencias mostradas en los últimos años por el proceso acelerado de extinción de las lenguas originarias, **Domingo Meneses Méndez**, se refiere a este gran problema que a nadie o casi a nadie le preocupa, siendo cierto que cada vez hay menos hablantes en cada una de las lenguas que representan parte fundamental de la riqueza cultural del país y el estado. De esa manera afirma que si nos detenemos a cuestionar por qué viene sucediendo esto último, se llega fácilmente a determinar que se debe a las políticas lingüísticas

de exterminio, que han sido aplicadas a estas lenguas en nuestra historia; aunque, se diga que existen grandes proyectos de revitalización, aunque estos proyectos se encuentran lejos de los pueblos originarios.

Concluye que en realidad deben de haber nuevos retos por enfrentar al interior de cada pueblo indígena, que es donde se está viviendo el desmembramiento cultural y lingüístico que conduce a la destrucción del pensamiento propio de cada pueblo; siendo este un tema de importante análisis para poder comprender las formas de cómo impulsar la construcción de la sociedad intercultural que se requiere en México, primero a través de la educación en paralelo al logro de una mayor participación de la población en el diseño de su futuro.

Al reconocer que el territorio como ámbito geográfico donde interactúan los diversos factores naturales, sociales, culturales, políticos y económicos, sobre los cuales el hombre va organizando el espacio donde habita, utilizando los recursos naturales y estableciéndose así una relación estrecha entre el hombre y el medio donde crea una identidad; **León Enrique, Agustín Ávila Romero y José Luis Sulvarán**, abordan a través de la teoría de la teleconexión urbana de la tierra, que se refiere a las relaciones y el flujo de materiales que se va experimentando entre el campo y la ciudad, para analizar la percepción ambiental que en la población de San Cristóbal de Las Casas se tiene del creciente proceso de extracción de grava y arena, que desde finales de la década de los 90's las empresas de compra-venta de materiales de construcción están llevando a cabo; después de que existen evidencias de investigaciones relacionadas con la devastación ambiental que generan dichas empresas que han sido analizadas en otros países, como es el caso del estudio de la Dra. Erika Bradbury (2013) de la Universidad de Brown en EUA, donde se evaluó la cuestión económica, social, el ruido y las partículas suspendidas en comunidades cercanas a la explotación pétrea, y observó cómo dichas externalidades tienen un impacto negativo en las comunidades; teniendo a la par el caso brasileño donde Vasconcelos (2012) analiza los impactos ambientales de las minas de arena en la Sierra Velha del Estado de Minas Gerais, en el que mide los niveles de la erosión, la pérdida de la vegetación, los impactos en el drenaje superficial y la contaminación de acuíferos generados por la actividad minera; así como el caso del Bajo Rio Mekong en Malasia, en donde se realizó otro estudio sobre los impactos ambientales generados por la extracción de arena y grava, encontrando que las principales consecuencias de dicha actividad en el sureste asiático se centran en el incremento de la erosión, la pérdida de la biodiversidad y los impactos ambientales de las hidroeléctricas en la región. Bravard *et al.* (2013) junto con Brown (1998) analizaron el impacto de la extracción de grava en poblaciones de peces de los ríos, ya que el movimiento de materiales genera aguas turbias y reduce la oxigenación.

Por su parte **Mariano Hernández, José Antonio Santiago y Luz Helena Horita**, en su preocupación por el actual problema de la deforestación y la pérdida de la biodiversidad en bosques tropicales, debido a la expansión de la frontera agrícola, consideran necesario el surgimiento de estrategias de desarrollo sostenible en dichos paisajes agrícolas; por lo que consideran que los Sistemas Agroforestales son elementos que pueden contribuir a la conservación de la biodiversidad de aves, plantas, mamíferos terrestres e insectos, por medio de la reducción de la deforestación y la presión sobre los recursos del bosque, con el incremento del hábitat para especies nativas y la proporción de una matriz adecuada en paisajes fragmentados, para proteger los fragmentos de bosque, aumentar la cobertura arbórea de las parcelas, amortiguar y conectar las áreas protegidas (Schroth *et al.*, 2004); por lo que el trabajo de investigación realizado en la comunidad de El Naranjo Likilwi'ts del municipio de Chilón, Chiapas, se enfoca al análisis de las prácticas tradicionales y el conocimiento etnoecológico que se relaciona con los sistemas agroforestales de café que influyen en el ciclo de vida de la mariposa, que en estado larvario se le conoce con el nombre común de sat's (*Arsenura armida* Cramer, 1779; lepidoptera: saturniidae) y que permiten mantener la viabilidad del insecto en dichos sistemas agroforestales; porque se consume como alimento en distintos grupos étnicos de México, que lo incorporan a su dieta (Ramos-Elorduy, 2002); aprovechándolo en estado larvario como alimento tradicional dado el alto valor nutricional que posee (Chacón, 2007).

Las aportaciones de los autores terminan con el documento en que **Domingo Gómez López, Mónica Janeth Oseguera Ruiz y María Jane Rivas Damián** presentan su trabajo de análisis del potencial aviturístico del Parque Nacional Cañón del Sumidero, con el objetivo de impulsar actividades de turismo de naturaleza que contribuyan a la conservación de la diversidad biológica de dicho sitio; teniendo ya un registro de 218 especies que lo habitan, considerándolo factible porque dicho número supera en mucho a otros destinos de naturaleza, además de generar los impactos ambientales favorables que se necesitan conociendo que en Chiapas existen estudios relacionados con el turismo alternativo como una opción de desarrollo local para las poblaciones rurales y los pueblos indígenas, en los que se demuestran beneficios económicos aceptables para las familias y comunidades de los proyectos que en ellos operan (Gómez, 2015).

Primera Parte:

TERRITORIO

Apropiación y disputa del territorio en Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato

MIGUEL SÁNCHEZ ÁLVAREZ¹
PATRICIA ESTELA SÁNCHEZ GÓMEZ²

Resumen

EN ESTE CAPÍTULO SE EXPLICAN LOS PROCESOS DE APROPIACIÓN Y DISPUTA DEL territorio en Misión de Chichimecas, municipio de San Luis de la Paz, Guanajuato, México, generado por una serie de estrategias que el gobierno mexicano ha implementado mediante las políticas públicas para lograr la integración de los pueblos originarios y campesinos en el modernismo y capitalismo. Por ello, en primer momento se explican los modos de apropiación del territorio como la base principal de despliegue sociocultural, y en segundo momento, se explican cómo los chichimecas Jonaz han pasado en los tres modos de apropiación del territorio: primario, secundario y terciario, y cómo en la actualidad enfrentan dificultades en aspecto organizativo y formas de gobierno comunitario, así como en la pérdida del territorio debido a las influencias del modernismo y sistema de vida político y económico capitalista, y como consecuencia una parte de las nuevas generaciones de jóvenes chichimecas han perdido el interés en mantener alguna de las tres formas de apropiación del territorio y han sido integrados en el mercado laboral como principal fuerza de trabajo en empresas agrícolas privadas y recientemente incorporados

¹ Profesor investigador de la Universidad Intercultural de Chiapas-México.
Correo electrónico: miguesanalvarez@gmail.com

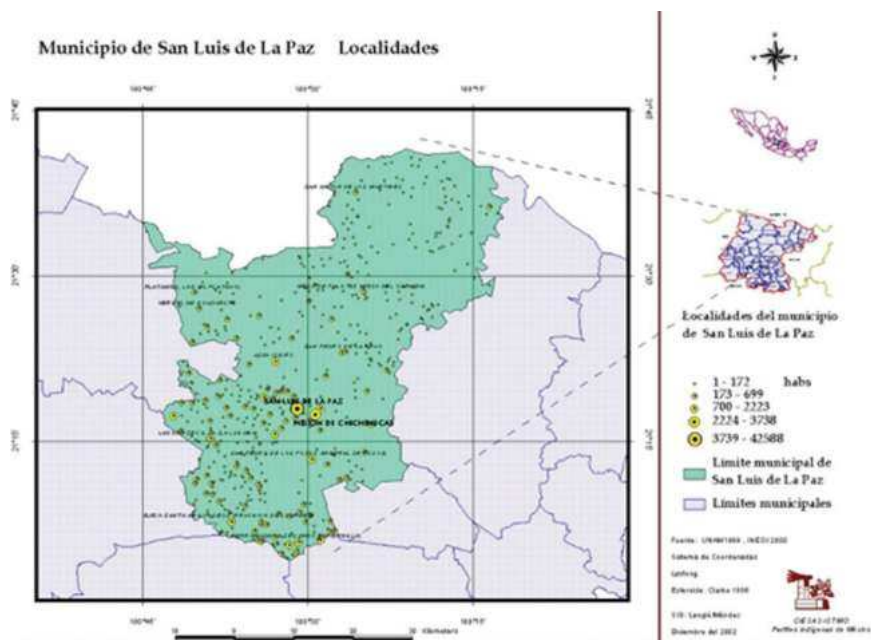
² Doctorante en Ciencias Agropecuarias y Sustentabilidad por la Universidad Autónoma de Chiapas.
Correo electrónico: mvz.paty.sanchez@gmail.com

como obreros y obreras en las industrias transnacionales de maquiladoras de textiles y de ensamblajes de aparatos electrodomésticos. Esta situación los coloca en estado de alta vulnerabilidad política, económica, cultural y ambiental y hacia una fuerte dependencia en las políticas públicas de tipo asistencialista y paternalista que ofrece el Estado mexicano; en resumen, existe el peligro en la pérdida de los elementos socioculturales y en la pérdida constante en el control del territorio.

Localización

La Misión de Chichimecas se localiza a 2 kilómetros al Oriente de la ciudad de San Luis de la Paz Guanajuato (González, 1967), pertenece al municipio de San Luis de la Paz y Distrito II de la Región Altos. Se ubica entre los 100°, 29', 20" longitud oeste y 21°, 17', 22" latitud norte (Véase mapa 1). Su altura es de 2030 msnm.

Mapa 1. Localización de Misión de Chichimecas, municipio de San Luis de la Paz, Guanajuato



Fuente: Perfiles Indígenas de México, CIESAS-ISTMO, 2002

Población e idioma

La Misión de Chichimecas ha experimentado constante aumento poblacional, en el año 1930 había 452 chichimecas (Soustelle, 1993), en 1960 fue de 750 habitantes, y en 2000 fue de 3,738 personas; según el CONAPO (2006), en 2010, la Misión de Chichimecas contó con 6,809 habitantes, en 2016 con 9,059 habitantes, y para el 2020 se proyecta a 10,877 personas. En cuanto a la situación del idioma, en 2016 en Misión de Chichimecas se estimó que hubo más de 6,000 personas que se identificaron o se consideran chichimecas, pero la población que conserva la tradición de hablar en su lengua materna se estima que apenas alcanza el 10% de la población total, esto debido a la discriminación y falta de valoración del idioma chichimeca Jonaz (Entrevista con Lira, 2016); en conjunto con la falta de transmisión de los conocimientos culturales y de la lengua chichimeca en la niñez.

Apropiación y disputa del territorio y de la naturaleza

La apropiación de la naturaleza y del territorio constituye una actividad humana primordial sobre la cual se cimenta toda forma de organización social y es base principal para la continuidad biológica y el despliegue cultural. En éstas se desarrollan relaciones sociopolíticas, productivas, delimitaciones territoriales, expresiones culturales y simbólicas, teniendo como base principal el territorio y el ecosistema. Para Boada y Toledo, 2003, el fenómeno de la apropiación implica la realización de seis acciones por las cuales los seres humanos organizados en sociedad se apropian, producen, circulan, transforman, consumen y excretan materiales o energías del mundo natural. Es importante diferenciar que la apropiación y la excreción constituyen actos del intercambio material hombre-naturaleza (*intercambio ecológico*), mientras que la producción, circulación, transformación y consumo son fenómenos de intercambios que realizan los seres humanos en las distintas sociedades (*intercambio económico*) (Boada y Toledo, 2003).

Dentro del proceso de interacción social con la naturaleza se pueden distinguir tres modos básicos de apropiación a través de la historia: primario, secundario y terciario. El modo de apropiación primario prevalece desde los orígenes de la especie humana y otros seres vivos (aproximadamente dos millones de años) acompañada de ciertos instrumentos y formas de domesticación de especies vegetales y animales. Se trata de las sociedades “cinegéticas” o extractivas, y comprende más de 90% de la historia de la especie humana. Su rasgo fundamental reside en el hecho de que la acción humana no alcanza a transformar la estructura y dinámica de

los ecosistemas, sino que se limitan a extraer sus medios de subsistencia por medio de la recolección de especies vegetales-animales y sus productos, la pesca y la caza. (Boada y Toledo, 2003).

El modo de apropiación secundario se da cuando los seres humanos logran transformar los ecosistemas. La acción del hombre se vuelve un factor fundamental para moldear los objetos naturales así como la domesticación de plantas y animales (protección, selección e hibridación de ciertas especies biológicas). El conocimiento en la transformación y uso de ciertos metales como el hierro y bronce permitió la elaboración de herramientas ligadas a la domesticación biológica: arados y otros aperos agrícolas, yugos, arneses y herraduras. De esta manera, la acción humana alcanzó a transformar suelos, topografías y microclimas.

El uso de la energía solar como recurso fundamental del proceso apropiativo secundario, logro la perfección y eficiencia de los organismos vivos tras controlar las horas luz. Ello mantuvo la acción humana sobre la naturaleza en una escala limitada de transformación ecosistémica por más de 100,000 años: desde las primeras sociedades domesticadoras de plantas y animales hasta el advenimiento de la Revolución industrial y científica en el siglo XVIII. En este largo periodo sucedió una extensa cadena de diversas configuraciones societarias, las cuales se mantuvieron y se reprodujeron bajo un mismo modo general de uso de la naturaleza (Boada y Toledo, 2003).

El tercer y último modo básico de apropiación de la naturaleza aparece cuando los seres humanos realizan la extracción de bienes naturales, movilizandole energía solar y otras formas de energía principalmente de origen fósil y mineral. El salto de una producción rural eminentemente solar a otra fundamentalmente basada en energía fósil o mineral, tuvo lugar a partir de la Revolución industrial, provocando un cambio cualitativo en el grado de transformación de los ecosistemas. De esta forma, el uso de máquinas movidas por energía no solar (tractores, bombas, auto-transportes) amplificó la capacidad transformadora sobre la superficie de tierras y de la naturaleza apropiada.

Por otra parte, el desarrollo de la investigación científica en la química de los suelos y de la genética, dio lugar a nuevas formas de manipulación de los componentes naturales al introducir fertilizantes químicos, pesticidas y nuevas variedades de plantas-animales. Al mismo tiempo, apareció un nuevo fenómeno de afectación ecológica provocado por los materiales generados en el último paso del proceso metabólico: la excreción de desechos, que provinieron de los procesos industriales, agroindustriales, y del crecimiento, la multiplicación y la concentración de los asentamientos urbanos.

Actualmente, el modo de apropiación terciaria está acompañado de la tecnología cibernética y robótica, permitiéndole al hombre realizar viajes a la luna y al espacio; a través de los sistemas satélites artificiales y computarizados se efectúan intercambios económicos, comercios, así como el despliegue de la información a grandes velocidades a distintas partes del mundo, situación que se acompaña del fenómeno de la globalización y modernización económica e ideológica del sistema capitalista (Sánchez, 2012). Estamos pues ante dos modos de apropiación de la naturaleza y concepción del mundo, en una lucha constante y disputa entre los pueblos originarios, campesinos y rurales tradicionales, o no modernos, frente a la sociedad del modernismo altamente tecnificada e industrializada de índole nacional y transnacional (Sánchez, *ibid*).

Siguiendo el proceso histórico en la apropiación del territorio por parte de la sociedad humana encontramos que en la actualidad existen dos modelos y visiones de la apropiación. Sánchez (2012) señala que para los pueblos originarios el territorio adquiere importancia y valor al desempeñar tres funciones fundamentales: 1. Base del despliegue sociocultural, 2. Fuente proveedor de medios de subsistencia (la Tierra como Madre que protege y sustenta), 3. Medio de inspiración y de expresión material, que alimenta el desarrollo intelectual y espiritual; éstos, a su vez, se estructuran en conceptos, categorías, planos, niveles y símbolos que se transmiten de generación en generación a través de los hechos sociales y del lenguaje. Tanto expresiones materiales y espirituales (tangibles y no tangibles) se traducen como la inteligencia, el Ser, el modo de vida y existencia de los pueblos originarios (Sánchez, *ibid*).

Los modos de apropiación del territorio y de la naturaleza están estrechamente relacionados con los conocimientos, la cosmovisión, los principios, los valores morales y éticos que tengan las sociedades para obtener resultados favorables o negativos en el ambiente y en la vida humana; el grado de afectación de la naturaleza depende de la intensidad y la lógica en que se presente la apropiación (Sánchez, 2012). De este modo, la naturaleza posee triple valor material para la sociedad: es la fuente de toda producción social, es la reserva final (y recicladora) de todo desecho generado por la sociedad, es el espacio ambiental que permite la regulación de los ciclos del aire, agua, nutrientes y la moderación de las temperaturas requeridas para los seres vivos.

Capitalismo, modernización y globalización en los pueblos originarios

El deterioro de la Madre Tierra, la pérdida de los conocimientos culturales y la degradación de las condiciones de vida de los pueblos originarios y campesinos en el

mundo y en México no solo concierne al aumento de la población, la migración y la poca disponibilidad de los productos, sino que tiene que ver con los modos de vida productiva, económica e ideológica, de cómo el hombre se relaciona con su entorno natural y con La Tierra; se puede señalar con suficientes argumentos que el modo de vida capitalista acompañado de la globalización y modernismo son las principales causantes de la destrucción y deterioro del ambiente, en una constante disputa del territorio entre particulares, empresas capitalistas nacionales y transnacionales hacia los territorios.

De acuerdo con Godelier (1997:99), las características de Occidente (al que le denominamos modernización o modernismo) nos permiten señalar que este proceso ha rebasado límites nacionales y continentales, se ha expandido en todo el mundo. Con frecuencia esta expansión ha sido impuesta, pero cada vez más ha sido el resultado de un cambio deseado por un sector particular de la población de las sociedades tradicionales. Así, el capitalismo y la modernización se presenta bajo la forma ideológica de la expansión continua del mercado, de la producción mercantil y la monetarización, es decir, el dinero se volvió un factor necesario e importante en las interacciones sociales, paulatinamente diversos aspectos de la vida social en el mundo han empezado a requerir dinero para funcionar y ampliarse.

La ideología de los derechos humanos que, según sea el caso, ha sustituido o complementado al cristianismo. Hasta finales del siglo XIX, los países occidentales, principalmente Europa y América del Norte, afirmaban haber aportado la “civilización” junto con la “religión verdadera”, al judeo-cristianismo. Hoy, el cristianismo dejó de ser un asunto de Estado para estos países y la carta constitutiva que ahora comparten es la de los derechos humanos, que también sirve de referencia a la Organización de las Naciones Unidas (Godelier, 1997: 98, 99).

Con la ideología del modernismo y capitalismo, no es casualidad que el mayor número de propaganda del protestantismo que se presenta en Chiapas y en otros países del mundo provengan de Estados Unidos de Norte América y llegan bajo el pretexto de traer la salvación y liberación del hombre de su pecado, pero a la vez promueven forma y estilo de vida económica cada vez más individualista y capitalista que rompe el sentido comunitario de los pueblos originarios y rurales del continente americano y del mundo. Y en concordancia con De Sousa Santos (en Velázquez, 2019), en estos momentos asistimos a dos amenazas regionales que están presentes, cuyas características son:

1. Un cambio en el imperio. Primero, se trata de una gran inversión en el sistema judicial latinoamericano, sobre todo en Colombia y Brasil para crear un sistema inquisitorial que ya no necesita a las fuerzas militares para mantener la he-

gemonía del imperio, ahora se trata de un conjunto de fuerzas financieras muy bien organizadas, un proyecto que se inició en el año 2000. Se trata, de hacer que el Poder Judicial sea muy conservador, cómplice de la iniciativa privada, de entrenar y formar a los magistrados en agencias de inteligencia como la CIA. Sin que nadie se dé cuenta, aparentemente, de lo que está pasando.

2. Y un segundo elemento que es muy importante son las iglesias evangélicas, pentecostales, sobre todo con una influencia mayúscula, con la inversión pública de los estadounidenses y financiamiento de la sociedad civil, o sea, lo que decíamos antes que era la CIA, los militares, ahora es otra cosa, agencias con nombres bonitos para promover la democracia, como las iglesias, y sin olvidar a los medios que están dentro de una estrategia muy bien identificada en un plan que se llama Atlas para intervenir, para lograr cambios de régimen sin necesidad de dictaduras militares porque tras la caída del muro de Berlín las dictaduras no tenían legitimidad. Se requería empobrecer, domesticar aún más.

Por eso, la apropiación y disputa del territorio en los pueblos originarios se relaciona con la modernización y el capitalismo que se caracterizan en:

- a. Pérdida del control de las tierras comunales y colectivas por la privatización de la tenencia de la tierra;
- b. Monetarización de la economía tradicional o de intercambio, el dinero y las mercancías entran en juego bajo intereses del mercado nacional e internacional,
- c. Consumo irracional de artículos y bienes materiales de origen industrial,
- d. Desorganización social y comunitaria por cuestiones de partidos políticos y religiosos, las comunidades pierden su forma de organización y cohesión social comunitaria,
- e. Desgaste y pérdida de las cosmovisiones, conocimientos y tecnologías tradicionales,
- f. Erosión de la lengua al ser desplazada y desvalorizada por la adopción de otros idiomas que supone de mayor prestigio,
- g. Dependencia cultural al ser un pueblo que pierde su capacidad en la toma de decisión social para decidir qué producir y reproducir sobre sus elementos culturales y ambientales.

Otro aspecto, es la globalización que se caracteriza por la aceleración de la economía y de los intercambios comerciales a través de las fronteras nacionales y regionales, acompañado del aumento de las migraciones humanas rurales hacia las grandes urbes en busca de mejores condiciones de vida. Lo que está sucediendo es

una revalorización territorial para dar soporte eficiente a la segmentación de procesos. Desde el punto de vista económico, el contexto territorial es ahora decisivo en la generación de competitividad de las unidades económicas insertas en la globalización. Por otro lado, en un mundo de globalización de las comunicaciones, en la “aldea global”, es esencial el mantenimiento de identidades culturales diferenciadas con el fin de estimular el sentido de pertenencia cotidiana a una sociedad concreta (Boisier, 2000).

Paradójicamente, en el año 2006, los políticos que conducen el poder político, económico y militar del vecino país Estados Unidos de Norte América, han adoptado una actitud de cerrar sus fronteras mediante la construcción de grandes y prolongadas murallas, así como la militarización de su frontera con México para evitar el paso de los emigrantes y de los indocumentados. El caso más reciente se dio en agosto de 2015 cuando Donald Trump publicó su política de inmigración, su primera propuesta formal como precandidato por el partido republicano a la presidencia de Estados Unidos planteó amurallar la frontera de Estados Unidos, para Trump, México deberá pagar el costo del muro ya que se ha beneficiado de millones de dólares por remesas de sus inmigrantes (INFORMADOR.MX, 2015), y en 2019 Donald Trump ya como presidente de Estados Unidos presionó a México mediante amenazas de imposición arancelaria para que frenara la emigración centroamericana hacia el vecino país.

El poder imperialista desea la globalización ideológica y económica, escudado bajo la bandera de “liberación para los países antidemocráticos” hace guerras sin importar la muerte de miles de personas en los diferentes países invadidos, así como la destrucción y contaminación de la naturaleza a causa de los grandes bombardeos; la globalización económica e ideológica no es más que la prolongación del dominio de los países industrializados hacia las naciones pobres y hacia los territorios de los pueblos originarios privilegiados en minerales, biodiversidad, agua y fuente principal de mano de obra por su fuerza de trabajo.

De ahí que nuestra preocupación y atención se centre en el respeto y reconocimiento de los derechos sobre la protección del territorio, de la naturaleza y en la revaloración de los conocimientos de los pueblos originarios. Afortunadamente, como señala (Morales, 2006) hoy los convenios internacionales y algunas legislaciones nacionales permiten la posibilidad de defender y exigir el respeto de los derechos de identidad, cultura, territorios y conocimientos. Sin embargo, los problemas sociales y ambientales en los pueblos originarios y campesinos continúan.

De acuerdo a lo expuesto, es de observar que los grandes problemas que sufre hoy la humanidad y la Madre Tierra no están en la carencia de las cosas y de recursos naturales o de productos, ni mucho menos en la falta de producción para satisfacer

las necesidades elementales para la vida; el problema está en un sistema de globalización económica e ideológica (política y religiosa) que desplazan las formas de vida propia de las sociedades y de los pueblos. Hay un modelo de vida social, económico e ideológico hegemónico que no respeta la supervivencia de la diversidad sociocultural y biológica, desvaloriza la humanidad y destruye a la Madre Tierra. Por todos los aspectos señalados, se planteó el siguiente:

Objetivo general

Explicar los factores de apropiación y disputa del territorio de los chichimecas Jonaz de San Luis de la Paz, Guanajuato, México.

Metodología

El trabajo de investigación se dividió en dos etapas y dos aspectos: gabinete y de campo, en el trabajo de gabinete se realizaron consultas bibliográficas, cartografías y en páginas web para obtener información sobre los chichimecas Jonaz, cabe aclarar que en esta parte se retomó gran parte de la información recabada en los años 2001-2002 y se complementó con trabajo de investigación de campo durante el año 2016; el cual procedió conforme al método cualitativo, se aplicaron talleres participativos, entrevistas dirigidas a hombres, mujeres y autoridades comunales y ejidales de la Misión de Chichimecas, así como recorridos de campo para observar el territorio, la naturaleza y la situación sociocultural.

Antecedentes históricos de los chichimecas

Época prehispánica

Las tribus chichimecas, denominadas teochichimecas, *chichimecas auténticos*, fueron grupos nómadas que ocuparon un extenso territorio: desde el río Colorado hasta el actual estado de Michoacán y desde la Sierra Madre Occidental hasta la Sierra Madre Oriental. En total eran nueve tribus; dos de ellas alcanzaron un grado de cultura superior y se marcharon, las restantes no sobresalieron y se separaron (Guerrero, 1963).

Las tribus chichimecas que se diseminaron por el territorio de México, se concentraron en la zona del Bajío y hacia el año 1476, tomaron posesión de la región

más montañosa y abrupta del territorio para defenderse del ataque de sus poderosos enemigos mexicas, dirigidos por Axayácatl, que deseaba extender su dominio hasta el territorio de los tarascos (Guerrero, 1963). En busca de refugio y alimento, los chichimecas se instalaron en la parte más inhóspita y accidentada de la serranía bajo el mandato de un jefe de tribu que obedecía a un rey (Majurrú) que tenía asentado su gobierno en un lugar desconocido de la Sierra Gorda, al norte de lo que hoy es el actual estado de Guanajuato (Guerrero, 1963).

Conquista

En el momento de la conquista española, en todo el norte de México, en lo que se conoce como región “Aridoamérica” o “Oasisamérica” habitaban varios grupos cazadores-recolectores que fueron conocidos bajo el nombre de chichimecas, que equivalía decir, “perro sucio e incivil”. Por lo general, la denominación chichimeca, equivalía decir, bárbaro o salvaje ya que se suponía que eran grupos de menor grado cultural en comparación con los pueblos de Mesoamérica; otro significado de la palabra chichimeca, se entendía por, “chupadores”, porque chupaban la sangre de los animales que cazaban.

Los chichimecas se extendían al norte desde Querétaro hasta Saltillo y de Guadalajara hasta San Luis Potosí. La llegada de los españoles se dio por los yacimientos de minerales que se ubicaban al norte de Querétaro, lo que provocó una guerra por más de medio siglo contra los chichimecas (Guerrero, 1963; González, 1967). El rey Majorrú, penúltimo gobernante de los chichimecas, dio guerra sin cuartel a los conquistadores y tuvo la satisfacción de morir libre, pues jamás se sometió a nadie y no sufrió la desesperante amargura y humillación de ver a su pueblo viviendo miserable y oprimido por gente que a todo trance trató de extinguirlo totalmente; como hasta la fecha ha sucedido con los pocos descendientes de aquellos valientes e indomables chichimecas (Guerrero, 1963).

Para asegurar la exploración de los yacimientos de minas de plata y oro en Zacatecas, San Luis Potosí y Guanajuato, la mayoría de las naciones chichimecas fueron perseguidas hasta su exterminio, mientras que otras fueron concentradas y reducidas en misiones para su control y evangelización. Por lo que en 1552 las tropas de Don Nicolás de San Luis Montañez, indio noble de Jilotepec, derrotaron a los chichimecas Jonaz del norte de Guanajuato; un tratado es concertado entre los chichimecas y los otomíes, éstos últimos representando al virrey de la Nueva España (Velázquez, t. II, p. XXX, citado por Soustelle, 1993:550; Soltero, 2001:5,7).

Colonia: pacto de paz y fundación de San Luis de la Paz

Tras la derrota de los chichimecas que se dio en el nombre de San Luis de la Paz, por el pacto de paz que se concretó con las tribus chichimecas que asediaban la región y por el santo del virrey, batalla que se llevó en el Cerro de las Cañas, punto situado entre San Felipe y San Miguel (Soltero, 2001) el 25 de agosto de 1552. Una de las condiciones bajo las cuales los chichimecas Jonaz aceptaron someterse fue que se les distribuyera regularmente maíz y carne (Velásquez, t. II, p. XXX, citado por Soustelle, 1993:550; Soltero, 2001:5,7). Sin embargo los grupos indígenas de esta región mantenían una lucha constante con el propósito de recuperar su territorio y mantener su independencia hasta finales del siglo XVI (González, 1967).

En principio la población estaba compuesta por indígenas, principalmente otomíes, que se ubicaron en cuatro barrios y una zona no indígena, para el año de 1595, el pueblo de San Luis de la Paz recibió gran cantidad de españoles, negros, mexicas, tarascos y otomíes, además de los chichimecas. El asiento de los chichimecas fue en San Luis de la Paz, con una posesión amparada por viejos Títulos que comprendía: 5 leguas al Oriente, 5 al Sur, 5 al Poniente y 15 leguas hacia la parte Norte. En la medida en que fue concentrándose y aumentando la población blanca y mestiza, los chichimecas Jonaz fueron desplazándose hacia el Oriente, lugar en que actualmente tienen su residencia; así llegaron a ocupar los promontorios o cerritos del Águila y las Auras (González, 1967).

Desarrollo y auge de la actividad minera

Mientras los chichimecas se mantuvieron en ciertas condiciones de aislamiento, con sus formas tradicionales de vida y en un hábitat geográficamente hostil, San Luis de la Paz fue constituyéndose en un importante centro minero, incrementado su población. El último cuarto del siglo XIX, la actividad económica de la explotación minera (oro y plata) se incrementó notablemente, dentro de las minas de Pozos y Santa Brígida, se establecieron cinco grandes haciendas beneficiadoras del mineral: San José, Cinco Señores, San Bernardo, Santa Elena y la del Ojo de Agua Grande (González, 1967).

Al principio de la colonia, el trabajo de los nativos estuvo relacionado con la extracción del mineral en las zonas periféricas (Santa Brígida y Palmar de Vega). Al caer la minería, los nativos trabajaron en las haciendas de los jesuitas y de los españoles dueños de estancias ganaderas. Las enseñanzas de los jesuitas respecto al cultivo de la vid, fueron su legado; además de dedicarse a la viticultura, tenían

hatos de ganado menor y algunas cabezas de ganado mayor. Su participación en la economía se centró en la agricultura, con el cultivo de la vid y el trabajo en las carboneras que los padres de la Compañía tenían en el pueblo (Lozano, *et al.*, 1999).

Para principios del siglo XVIII, el producto de las actividades de los indios está documentado. Los diezmos que empiezan a pagar revelan su alta participación en la cosecha de la uva; para los años de 1724 a 1727, las cantidades registradas muestran un elevado porcentaje (75 %) en comparación con los otros productos: gallinas, borregos, ganado cabrío y otros (Lozano, *et al.*, 1999). Para 1771-1773 la producción de la vid se redujo al 54 %, encargándose españoles (26 %) y jesuitas (20 %) del resto. Esta situación confirma que el pueblo había perdido, en un proceso ubicado en el último tercio del siglo XVIII, sus tierras para sementeras y quizá también una parte de sus huertas y con ellas, el control de la que había sido su actividad económica fundamental: la viticultura (Lozano, *et al.*, 1999).

En el siglo XIX, los minerales de Pozos y Santa Brígida llegaron a tener su época de bonanza, alrededor de los años de 1890-92. Pozos llegó a concentrar, en ocupación simultánea, aproximadamente 35,000 mineros bajo las minas de: Cinco Señores, Trinidad, La Anona. Mina Grande, Justicia, Argentina, Angustias, Dolores, Triángulo, El Pilar, Coloso, Potosina, Constancia, San Juan, Las Animas, San Rafael, Santiago Apóstol y Mina de Guadalupe. El mineral de Santa Brígida, tuvo las siguientes minas: Santa Brígida, El Tesoro, Tekuá San Joaquín y Garibaldi, con no menos de 15,000 mineros. Lo que indica la importancia de esos centros mineros ahora abandonados pero con vestigios de que fueron centros de numerosa población cuya actividad económica fue durante aquellos años la principal fuente de trabajo (González, 1967).

Decadencia de la actividad minera

Las posibilidades laborales desaparecieron cuando la extracción de mineral decayó, por la inseguridad relacionada con la revolución de 1910 y la guerra cristera. Sin embargo, información de archivo así como testimonios de varios ancianos chichimecas sugieren la existencia de un avanzado proceso de proletarización regional basado no sólo en la minería sino también en el trabajo como asalariados agrícolas (Uzeta, 1997b). Dentro del periodo comprendido entre 1920-25, quedó definitivamente paralizada y suspendida la explotación minera (González, 1967), y con ello el colapso económico. Los chichimecas buscaron la manera de resolver su problema de subsistencia y se dedicaron a cultivar las pocas tierras que conservaban en posesión. Al ser éstas insuficientes, solicitaron dotación ejidal en 1923 y fue concedida en 1928. Así se constituyó el primer ejido del municipio de San Luis de la Paz y uno de los primeros del Estado de Guanajuato. Posteriormente, en 1936 solicitaron Ampliación Ejidal, que fue aprobada por resolución presidencial en 1937 (González, 1967).

El reparto agrario supuso la configuración de las bases de trabajo de la comunidad y del mercado laboral regional, con ello se afirmó el acceso a la tierra como base de la organización social indígena. De la misma forma, el esquema ejidal, en tanto estructura política de enlace entre comunidad y Estado, se convirtió en punta de lanza para introducir formas de organización campesina en una comunidad que se había integrado económicamente a la región a partir de las actividades de sus jornaleros y de la minería (Uzeta, 1997).

El ejido formaba parte del proyecto cultural impulsado por el Estado posrevolucionario, en el que se incluían, planes para la producción agrícola y formas efectivas pero premodernas de control político. Ubicados en terrenos planos, los 258 ejidatarios que registran los documentos de la SRA tienen parcelas de calidad desigual que van desde las de riego hasta las de pastoreo y temporal. Aunque su importancia económica y política al interior de la comunidad es relevante, muchos habitantes de la Misión (hombres y mujeres, incluidos ejidatarios) continúan contratándose como jornaleros en los ranchos vecinos (Uzeta, 1997).

En esa existencia contradictoria ha transcurrido la vida cotidiana de la Misión de Chichimecas; desde la conquista, la colonia, el siglo XIX, a lo largo del periodo revolucionario y del estado benefactor, el cual desde 1968 se propuso integrar a los chichimecas a la modernidad, intentándolo durante más de 32 años de indigenismo, sin que haya alcanzado a modificar la imagen contrastante de la Misión de Chichimecas frente al pueblo de San Luis de la Paz y del resto de la sociedad nacional (Xichú de Indios, 1999). Así, los chichimecas Jonaz sobrevivieron en las distintas etapas históricas de la nación mexicana, con su fuerza de trabajo y productos agropecuarios sirvieron para alimentar las bases del colonialismo y del capitalismo incipiente hasta llegar en su forma actual de ser un México capitalista nacional y transnacional que sigue alimentándose a costa de la apropiación y explotación del territorio, recursos naturales, fuerza de trabajo y de los productos agropecuarios de los campesinos y pueblos originarios.

Apropiación y disputa del territorio comunal

Las condiciones económicas, materiales y culturales actuales de la población chichimeca han cambiado significativamente y se encuentra en proceso de integración en el modernismo y capitalismo. Nuevamente forman parte de la fuerza de trabajo barata, alimentan el mercado regional con sus pocos productos agropecuarios para mantener condiciones de permanencia de las numerosas industrias maquiladoras y ensambladoras que hicieron presencia en la primera década del 2000, afianzándose en los estados de Querétaro, Guanajuato, San Luis Potosí, Nuevo León, Tamaulipas y otros estados.

En los años 2001-2016 los chichimecas lograron el reconocimiento de 500 hectáreas de terrenos comunales ya que estaba en peligro de perderlo por la falta de título oficial, sin embargo, debido al debilitamiento de las autoridades comunitarias y por la desintegración y cohesión social comunitaria generados por ideologías partidistas y clientelistas del gobierno federal y estatal generó el desinterés por parte de las nuevas generaciones chichimecas hacia las tierras, considerando al campo como poca opción de calidad de vida, por lo que optaron por el trabajo asalariado como jornaleros agrícolas, lo que trajo el fraccionamiento y mercantilización de las parcelas comunales. A finales de los 90's e inicios del 2000 las parcelas comunales estaban bajo el acecho e intereses de particulares quienes veían como una oportunidad adquirir las tierras para fines de establecimiento de viviendas propias o bien para su reventa. Después del 2000, numerosos comuneros y posesionarios motivados por obtener recursos económicos para satisfacer sus necesidades decidieron vender sus parcelas a particulares, aspecto que se intensificó a partir del 2000 cuando lograron el reconocimiento oficial de los Bienes Comunales.

Los factores que atrajeron la atención de los compradores externos para adquirir terrenos en el poblado Misión de Chichimecas y que generó mayor fraccionamiento de las parcelas, son diversos, pero se pueden señalar los siguientes:

El sistema político y económico de tipo capitalista, generó condiciones para que los chichimecas se inclinaran en trabajos asalariados como jornaleros agrícolas, así como la incorporación de jóvenes y señoritas (obreros) en las fábricas de textiles y ensambladoras de aparatos industriales. Una parte de los jóvenes han visto como atractivo esta relación laboral y han perdido el interés de trabajar el campo para la producción agrícola para el propio consumo. Al respecto, Escutia (2015), señala que entre las transformaciones ocurridas del año 2000 al 2013 resultan las provocadas por las reformas en las políticas gubernamentales que dismantelaron los paquetes de apoyo al campo y en la integración a las poblaciones marginadas al mercado por medio de cualquier vía posible. La integración de los chichimecas se caracteriza por tres elementos centrales: la fuerza perversiva de la mercantilización, destrucción de los actores previos y el surgimiento de un nuevo tipo de intermediarios que deben simularse empresarios para integrarse a las dinámicas actuales.

Política agraria del PROCEDE. En 2006, los comuneros de la Población Misión de Chichimecas accedieron entrar en el Programa de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE), la política agraria generó altas posibilidades para que se fraccionaran más parcelas para su venta o al menos facilitó la titulación de los posesionarios que con anterioridad habían comprado.

Desintegración de los actores colectivos: comunidad vs grupos. El papel de los actores colectivos en el periodo de los años 2000 al 2013 se observa su erosión

o disolución ya que las políticas públicas no se destinan a grupos de población completos, como los ejidatarios anteriormente, sino que van dirigidas a proyectos individuales o pequeños grupos y autogestivos que los funcionarios o gobernantes en turno consideran viables en términos económicos. Con esto, todas las actividades de la vida cotidiana tienen la posibilidad de convertirse en proyectos apoyados por programas gubernamentales, aunque su impacto al mejorar las condiciones de la gente sea relativo. Acorde con Escutia (2015), la integración de la población chichimeca en el sistema capitalista orientó que la producción campesina tienda hacia dos vías:

- a. Opción campesina. “En este contexto de desatención a los actores colectivos previos persiste un grupo de ejidatarios que se ha esforzado por conservar la opción campesina y ha emprendido la producción de brócoli, sin embargo, ha sido a costa de mucho esfuerzo ya que incluso ha tenido que vender parte de sus tierras para poder producir, hecho que evidencia la fuerza y el acoso de la mercantilización de la tierra. Con estas condiciones nos situamos ante la sistemática erosión de los actores colectivos previos, lo que a su vez ha provocado el surgimiento de un nuevo tipo de actores” (Escutia, 2016:94).
- b. Conformación de grupos de trabajos o de microempresarios. “El tipo de intermediarios que emergen con esta nueva situación de imposición de la modalidad de proyectos se pueden caracterizar como microempresarios, pues se les pide desarrollar prácticas, habilidades y conocimientos en términos de una actitud empresarial. De este modo, para poder fungir como interlocutores o mediadores los líderes tienen que simular una modalidad empresarial y adoptar un nuevo perfil que les permita relacionarse con las instituciones del Estado, obtener el proyecto de la gente y jalar recursos y proyectos. De esta forma, los nuevos actores que han surgido como los maestros bilingües, las mujeres y los promotores culturales han tenido que adecuarse a este modelo y así, son interlocutores en la medida que organizan sus demandas en ese marco de los proyectos, para el cual la cuantificación representa el criterio más importante” (Escutia, 2015: 94, 95).

Una tercera vía, la proletarianización. El abandono de las actividades agropecuarias y la pérdida del control del territorio por parte de los chichimecas propiciado previamente por la integración de los hombres y mujeres jóvenes en el trabajo asalariado en ranchos agrícolas y más recientemente como obreros en las fábricas industriales, trajo como consecuencia la falta de interés en la producción agropecuaria para el propio consumo.

La cercanía con la zona urbana de la ciudad de San Luis de la Paz con Misión de Chichimecas facilitó condiciones para que año con año la zona urbana vaya invadiendo las tierras comunales; históricamente la periferia urbana ha ido avanzando a los poblados vecinos, siendo más notoria hacia el poblado Misión de Chichimecas debido por su carácter de tenencia ejidal y por ser una comunidad que históricamente se había resistido ser parte de la zona urbana. Además, las tierras ejidales y comunales resultan ser un atractivo debido a su bajo precio. Los lotes de terrenos de 10 X 20 m. están entre 70, 80, 90, 100 y 150 mil pesos, dependiendo de su ubicación y servicio que cuente.

Por lo que las instituciones gubernamentales del orden municipal, estatal y federal han generado un modelo de estructura de urbanización con traza de calles y avenidas que en su mayoría cuentan con servicio de drenaje, agua potable y energía eléctrica. El Poblado Misión Chichimeca se encuentra comunicado por dos principales vías de carreteras: la primera que parte de la ciudad de San Luis de la Paz y la segunda, que viene de Querétaro, San Miguel de Allende y Dolores Hidalgo con rumbo a Victoria y Xichú dividiendo al poblado Misión Chichimecas en dos partes: Abajo y Arriba. La pavimentación de la carretera o calle y avenida principal que comunica a los centros educativos de la Misión de Arriba es otro de los atractivos y motivos del por qué las personas se interesan en comprar terrenos en la Misión de Chichimecas.

Como servicios se encuentran: 1) Educación, dos Jardines de Niños (uno en la Misión de Abajo y uno en la Misión de Arriba), tres escuelas primarias, dos Telesecundarias, un Bachilleratos (en turno matutino y vespertino) 2) Centros deportivos, canchas de fútbol 3) Infraestructura religiosa. Se encuentran diversos templos y ermitas católicas que hacen interactuar a las personas y familias en los momentos de festividades y celebraciones religiosas.

Como se puede percibir, son diversos los factores que motivaron la venta, compra y reventa de los lotes de terrenos en el poblado Misión Chichimecas, se puede señalar que la apropiación y disputa del territorio se relaciona con los espacios políticos, económicos, culturales, con los servicios de educación, religión, salud, vivienda y con los programas o proyectos de apoyo que otorgan las instituciones gubernamentales. De acuerdo con Escutia (2016), en este nuevo contexto los chichimecas les ha permitido hacer uso instrumental de su identidad, su cultura y su condición étnica, lo cual se ve reflejado con el proceso de formación de los bienes comunales y también con la propuesta de creación de un nuevo centro de población para el ejido, en ambos casos se observa que los chichimecas ostentan delimitar su espacio como una forma de obtener los beneficios que ahora acaparan los ladinos, sin embargo, lo que ha estado en disputa es el territorio y con ello el riesgo en la pérdida

de conocimiento, identidad, autonomía, así como el divisionismo y la dependencia económica y alimentaria.

Bibliografía

- Boada Martí y Víctor M. Toledo, 2003, *El planeta, nuestro cuerpo. La ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 237 pp.
- Boisier, Sergio, 2000, "Globalización y territorio en el nuevo milenio: un único espacio o múltiples territorios de la geografía territorial a la geografía virtual". ¿Cómo será el mapamundi del siglo XX? en *Biorregionalismo: la última versión del cuento del traje del emperador*, Territorios, núm. 5, enero 2001, pp. 115-142. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35700507>
- CONAPO, 2006, Guanajuato: Proyecciones de población de localidades seleccionadas1, 2010-2030, http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Proyecciones_Datos
- Escutia Solís, Edith Regina, 2015, "Cambios y continuidades entre los representantes sociales de Misión de Chichimecas, 1970-2013, tesis de maestría en antropología social, División de Posgrado en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F., 227 pp.
- Godelier, Maurice, 1997, "El occidente, ¿espejo o espejismo de la evolución de la humanidad?", en Arizpe Lourdes (editora), *Dimensiones culturales del cambio global*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Cuernavaca, Morelos, 430 pp.
- González Ramos, Gildardo, 1967, *Misión de Chichimecas. Reseña Monográfica, San Luis de la Paz, Guanajuato*, (obra inédita) Instituto Nacional Indigenista, marzo, 58 pp.
- Guerrero Tarquín, Alfredo, 1963, "Leyendas y tradiciones de la tribu Chichimeca", síntesis de María Ortega Ruiz, ediciones del Gobierno del Estado de Guanajuato, mecanografiado, 5 pp.
- INFORMADOR.MX, 2015, "Por qué México debería pagar el muro fronterizo, según Trump". <http://www.informador.com.mx/internacional/2015/609597/6/por-que-mexico-deberia-pagar-el-muro-fronterizo-segun-trump.htm>, fecha de visita 15 de agosto 2015.
- Lozano Hernández, José Juan David, et al., 1999, "Proyecto San Luis de la Paz, Guanajuato, Catálogo de Monumentos Históricos Inmuebles", Tesis en Arquitectura. Universidad Iberoamericana León, Centro de Pastoral Universitaria, Centro de Servicio y Formación Social., León Guanajuato, Otoño. 28 pp.
- Morales, Braulio. 2006 "Desarrollo económico y medio ambiente", p. 267, en Memorias del Seminario Internacional Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas.

- Sánchez Álvarez, Miguel, 2012, *Territorio y culturas en Huixtán, Chiapas*, Universidad Intercultural de Chiapas, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Editorial Ediciones de la Noche, Guadalajara, Jalisco, México, 318 pp.
- Soltero Rodríguez, Ricardo, (Recopilador), 2001, San Luis de la Paz, Guanajuato, Colección Memorias Comunitarias, México, D. F., 113 pp.
- Soustelle, Jacques, 1993, *La familia otomí-pame del centro de México*, Instituto Mexiquense de Cultura y Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, 621 pp.
- Uzeta Iturbide, Jorge, 1997, "La comunidad Chichimeca en el contexto regional de la Sierra Gorda de Guanajuato", Centro de Investigación en Ciencias Sociales de la Universidad de Guanajuato, VIII/97.
- Velázquez, Miguel Ángel, 2019. "Si el proyecto de López Obrador fracasa, estaremos en la oscuridad", en La Jornada, Boaventura de Sousa Santos, en entrevista con *La Jornada*, 04 de agosto 2019. <https://www.jornada.com.mx/2019/08/04/politica/008e1pol>
- Xichú de Indios, A.C., Desarrollo Rural de la Sierra Gorda, 1999, Plan de Desarrollo Comunitario Misión de Chichimecas San Luis de la Paz, Guanajuato, Proyecto Estratégico 212: Planeación Participativa en 30 Comunidades Indígenas, Octubre, 42 pp.

Mapa

Municipio de San Luis de la Paz, Méndez Langlé, Perfiles Indígenas de México, CIESAS-ISTMO, Esferoide Clarke, 2002.

Entrevistado

Lira Montalbán, Ricardo, 2016, Director de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, San Luis de la Paz, Guanajuato, entrevista personal, 23 de febrero.

Cambio social y transformación del territorio ante el proceso migratorio contemporáneo en tres comunidades indígenas de Chiapas, México

JOAQUÍN PEÑA PIÑA

Introducción

EN ESTE CAPÍTULO SE ANALIZA EL CAMBIO SOCIAL Y LA TRANSFORMACIÓN DEL territorio ante la creciente influencia del fenómeno migratorio durante las últimas décadas. En todas las sociedades sin distinción, se encuentra un continuo y constante proceso de cambio social derivado de sus condiciones sociales e históricas que, de manera paulatina o rápida, van mostrando cambios con la participación de los actores locales y las influencias externas. Entre los factores externos destaca la migración que, por su influencia con el exterior, impacta en la dinámica territorial e identitaria de las comunidades rurales. Todo ello ha ocasionado cambios, en ocasiones de manera drástica, a nivel personal, familiar, comunitario y territorial, influyendo en la dinámica social, económica, cultural y ambiental, lo que ha desencadenado procesos de adaptación, conflicto o rechazo. Los elementos considerados en este análisis en comunidades indígenas, toman como base el vínculo con la tierra, la organización social, la naturaleza, y la producción agrícola acorde a su territorio, que en conjunto conforman una identidad tejida a lo largo de su historia y patrimonio cultural. El objetivo es analizar la situación en tres comunidades indígenas de Chiapas, que presentan durante las últimas tres décadas una importante magnitud en la migración a destinos foráneos con cambios notables en su territorio. El trabajo se organiza en tres partes: primero se muestran sus características sociodemográficas; enseguida, se discuten los aspectos relacionados con el cambio

social y la transformación del territorio y, finalmente, se relacionan estos hallazgos con el patrimonio y el cambio social.

Palabras clave: migración, territorio, cambio social, indígenas.

Antecedentes

La sociedad actual está sufriendo profundas transformaciones económicas y sociales, especialmente con el modelo neoliberal de las últimas décadas. El sistema político económico ligado a la globalización está incidiendo en los territorios y en la dinámica de los actores sociales, ocasionando pobreza, desigualdad, fragmentación de la sociedad y deterioro del ambiente. En especial, las sociedades rurales, están sufriendo un proceso de migración extra-territorial ante la falta de oportunidades locales, que están ocasionando cambios en lo personal, familiar, comunitario y territorial.

Los procesos migratorios actuales no pueden ser analizados sin tomar en cuenta los acontecimientos históricos. La sucesión de sistemas sociales formados en el transcurso de largos procesos de cambio social representan un eje conductor para explicar la dinámica migratoria y su relación con las actividades productivas, ambientales y el desarrollo local. El estudio de los procesos migratorios en México y, en particular de Chiapas, es complejo ya que requiere de la visión integral desde otras disciplinas y escalas de análisis. Su comprensión no puede ser analizada únicamente desde una disciplina como la demografía, que desde luego es fundamental, sino que demanda un enfoque multidisciplinario que tome en cuenta la sucesión de los sistemas histórico-sociales articulados en forma sistémica a través de los sistemas de producción y las políticas de desarrollo. El acelerado proceso de migración laboral extra-regional en Chiapas está transformando las relaciones sociales, especialmente entre los jóvenes, a múltiples niveles y por ello es necesario investigar desde su dimensión económica, social y cultural.

En este proceso migratorio pone en juego la perspectiva intercultural de los actores sociales ante la necesidad de establecer contacto con otros grupos sociales en los lugares de destino, lo que ha ocasionado cambios en las relaciones sociales de clase, género y etnia, en la dinámica familiar, comunitaria y territorial, y que se suelen traducir en situaciones de conflicto en la comunidad de origen, aunque también hay un proceso de adopción de otras formas de vida y de pensar que se integran a la vida comunitaria.

El cambio social en diversas regiones se ha caracterizado por transformaciones económicas y socioculturales manifiestos en los procesos productivos, las relaciones

sociales y en la cultura, especialmente sensible entre los jóvenes, bajo la influencia de los flujos migratorios nacionales e internacionales, que requieren de un análisis más detallado de lo que acontece en los territorios.

Metodología

El estudio se basa en un análisis sociodemográfico. Se cuenta con trabajo de investigación sobre la migración realizados de los últimos 20 años en diversas comunidades indígenas del estado de Chiapas. Asimismo, se cuenta con información cuantitativa levantada a través de encuestas derivadas del trabajo de campo realizado. Además, se cuenta con la información historias y trayectorias migratorias de diversas comunidades, así como entrevistas a los actores clave.

El territorio cultural de la investigación se centra en experiencias con la cultura mam (ejido Pavencul), tseltal (Barrio Nuevo, Chanal) y tsotsil (Bashequén, Chamula), elegidas entre un grupo de comunidades con trabajo de campo (Gómez y Pérez, 2012; Lúnez y Ruíz, 2017 y Peña, 2004), aunque el fenómeno migratorio ya se encuentra a lo largo del país y el mundo.

Resultados

Características generales de las comunidades de estudio

Las tres comunidades en estudio y sus características demográficas (Cuadro 1), muestran su pertenencia a las etnias mam, tseltal y tsotsil. La primera está ubicada en la zona alta del municipio de Tapachula (región Soconusco), la segunda en el municipio de Chanal (región Altos) y la tercera en el municipio de San Juan Chamula (región Altos). Todas se caracterizan por su marginación, pobreza, y escasa infraestructura, siendo beneficiarios de programas sociales. Su actividad económica principal es la agricultura en parcelas muy pequeñas de producción de maíz y frijol, que se destinan en especial al consumo familiar. Las tres comunidades cuentan con clima templado al ubicarse por arriba de los 2 mil metros sobre el nivel del mar. En relación con sus recursos naturales hay una amplia deforestación, erosión y, por lo mismo, escasez de agua y baja productividad agrícola.

Con respecto a la participación de la población en el proceso migratorio, la magnitud en las tres comunidades es amplia, con variaciones según el destino elegido, destacando la migración internacional a los Estados Unidos. Así tenemos que en el caso de Pavencul, la magnitud alcanza el 44.7 % tanto a los Estados Unidos

Cuadro 1. Caracterización de tres comunidades indígenas en estudio

Características demográficas	Pavencul, Tapachula (2012)	Barrio La Montaña Chanal (2012)	Bashequen San Juan Chamula (2018)
Municipio y Región de Chiapas	Soconusco	Altos	Altos
Grupo étnico	Mam	Tseltal	Tsotsil
Habitantes	4 mil 100	800	649
Viviendas	850	500	160
Superficie territorial (ha)	4 mil	3-5 ha	300
Partido gobernante y otros partidos	PRI	PRD	PVEM
Grado de marginación (INEGI)	Media	Alta	Muy Alta
Programas sociales			
Procampo	Sí	Sí	Sí
Oportunidades	Sí	Sí	Sí
Infraestructura educativa (No. de Planteles)	2	1	1
Jardín de niños y niñas	7	1	1
Primaria	2	No	No
Secundaria	1	No	No
Preparatoria u otro			
Infraestructura y servicios			
Pavimentación	Sí, barrio centro	Parcial, 50 %	Parcial, 30 %
Energía eléctrica	Todos	Sí	Todos
Agua entubada	Manguera	Parcial, 30 %	Sí, entubada
Mercado	Sí	No	No
Camino pavimentado	Sí	No	Sí
Clínica rural	Sí	No	Sí
Otras actividades económicas			
Comercio de abarrotes	Sí, amplio	Sí, poco	Sí, poco
Transporte público	Sí	Sí	No
RECURSOS NATURALES Y ACTIVIDADES AGRÍCOLAS			
Orografía	Serrano	Planicie	Serrana
Clima	Templado	Templado húmedo con lluvias en verano	Templado húmedo con lluvias en verano
Altitud (sobre el nivel del mar)	2 mil 250 m	2 mil 100	2 mil 070

Características demográficas	Pavencul, Tapachula (2012)	Barrio La Montaña Chanal (2012)	Bashequen San Juan Chamula (2018)
Condición de los recursos naturales			
Bosque	Deforestación	Deforestación alta	Deforestación media
Suelos	Erosión alta	Erosión	Erosión baja
Agua	Escasa	Escasa	Limpia
Nuevos cultivos	Café	No	No
Tenencia de la tierra	Ejidal	Comunal	Ejidal
Actividad agrícola principal			
Maíz	Alta	Media	Media
Frijol	Media	Media	Media
Hortalizas	Alta	Escasa	Media
Café	Alta	No	No
Calabaza	Baja	No	No
Uso de tecnología agrícola			
Uso de agroquímicos	Alta	Alta	Media
Semilla mejorada	No	No	No
Organizaciones sociales	Sí	No	No

Fuente: Elaboración personal con base en el trabajo de campo, 2019

como a destinos nacionales; Por su parte, en el barrio La Montaña en Chanal, los destinos internacionales representan el 52 % y los nacionales el 25 %; finalmente, en Bashequen, la magnitud de los destinos internacionales es del 52 % y los nacionales del 36 %, es decir, la magnitud de la migración a destinos extra-territoriales se ubica entre el 80 y 90 %, por los ingresos que representan esos destinos. La magnitud a destinos locales es realmente poco significativa y podría decirse que tiene un comportamiento normal que oscila entre el 5 y 10 %. Respecto al sexo, aunque la migración de los hombres es mayor que entre las mujeres, hay una creciente participación de estas últimas.

Ante este panorama, observamos que las comunidades indígenas en estudio tienen una fuerte influencia económica y sociocultural de las comunidades de destino migratorio, es decir, hay una influencia de otras culturas, normas y procesos económicos de otros territorios en el territorio propio. En general, podemos decir

que estas condiciones sociodemográficas locales están influyendo en la dinámica comunitaria y territorial, con influencia multidimensional a nivel personal, familiar, comunitaria y territorial. Sobre todo, porque en estas comunidades el proceso migratorio a destinos extra-territoriales inicio desde hace tres décadas y en la actualidad ya representa una tradición.

Las características sociodemográficas, confirman la situación marginal que ocupan en el proceso de desarrollo en su conjunto. Así se logra vislumbrar el grado de marginación que padece ante la falta de infraestructura, la baja productividad agrícola, deterioro de los recursos naturales y en general una economía de subsistencia que, ante la falta de un desarrollo local sustentable, detonan y promueven el proceso migratorio. Aunque las condiciones socioeconómicas han mejorado en la comunidad y las familias, aún persiste la pobreza y la marginación, a las cuales se han agregado conflictos con las costumbres y normas locales, la falta de cumplimiento de los cargos, el abandono del campo por los jóvenes, y en fin una serie de situaciones que ponen en juego lo tradicional y lo moderno. De este modo, la migración representa un catalizador del cambio social que, por promover procesos muy acelerados, ocasionan conflictos.

La transformación del territorio por efecto del fenómeno migratorio

En las comunidades indígenas el vínculo con la tierra es fundamental y forma parte de su identidad y patrimonio cultural. Con diversos grados de profundidad, representa la raíz de la vida y se le concibe como la Madre Tierra, una madre que se debe cuidar y respetar; sin embargo, el proceso de modernización actual ha ido cambiando esta concepción hacia el uso y manejo de los recursos naturales, mismos que deben utilizarse y explotarse para beneficio propio. Esta dualidad aún prevalece en las comunidades de estudio, y es por ello la importancia de identificar esta concepción que tienen las comunidades de la naturaleza y su entorno.

Algunas características socioculturales tienen sus variaciones en estas comunidades (Cuadro 2), donde prevalecen algunos aspectos tradicionales como pedir permiso a la tierra, la existencia de lugares sagrados, los rituales al agua o el uso del ciclo lunar para las actividades agrícolas.

Existen otros elementos del ámbito jurídico como la tenencia de la tierra, de tipo ejidal en dos de ellas y comunal en otra, lo que a su vez les da derechos de participación con voz y voto en las asambleas. Algunos productores están comprando parcelas propias en otras comunidades, iniciando un proceso de acumulación económica ya que por lo general se dedican a la producción de productos comerciales como el café.

Cuadro 2. Aspectos socioculturales de las comunidades de estudio

Características socioculturales	Pavencul	Barrio La Montaña	Bashequen
Municipio y región de Chiapas	Tapachula, Soconusco	Chanal, Altos	San Juan Chamula, Altos
Etnia	Mam	Tzeltal	Tsotsil
Tenencia de la tierra	Mayoría	Sí	Mayoría
Sólo hombres	Sí	No	Sí
Hombres y mujeres			
Relación Ambiente – Sociedad			
Pedir permiso a la Madre Tierra	No	Sí	Sí
Lugares sagrados	Sí	No	Sí
Ritual al agua	No	Sí	Sí, autoridades
Uso del ciclo lunar	No	Sí	Muy poco
Participación de la mujer			
En la producción agrícola	Sí	Sí	Sí
En asambleas	Poco	Sí	Poco
En el estudio	Mayoría	Sí	Mayoría
Elección de pareja			
Decisión de la mujer	Sí	Sí	Sí
Decisión de los padres	No	No	No

Fuente: Elaboración personal con base en el trabajo de campo, 2019

La organización social de una comunidad demuestra el vínculo con su gente y puede definir acciones del proyecto colectivo comunitario. Un aspecto destacado de eso es la participación de la mujer en diversos ámbitos como en la tenencia de la tierra, participación en las asambleas, y el derecho a estudiar. Cabe mencionar que hay un incremento creciente de la escolaridad, misma que se ha duplicado en las últimas dos décadas, manteniéndose aún en la educación básica.

La producción agrícola basada en el maíz y frijol, se dirige principalmente al consumo familiar. En todos los casos es una producción de maíz con bajos rendimientos menores a una toneda por hectárea y con un minifundismo extendido. Solo en el caso de pavencul, existe un producto comercial que es el café que marca una gran

diferencia por sus ingresos económicos con aquellos que no lo producen. Destaca en este proceso de cambio social la decisión propia de las mujeres para elegir pareja, a diferencia de lo que hacían los padres hasta hace unas décadas.

Los aspectos socioculturales han mostrado cambios que influyen en la noción de sustentabilidad en su sentido amplio. Hay un avance en la situación de la mujer como su mayor incorporación al estudio y en la elección de pareja, sin embargo, los hombres aún siguen con el control de la tierra.

Los aspectos socioculturales son los más sensibles ya que forman parte del modo de vida, la identidad y las costumbres que les da pertenencia al territorio. Así, la migración es un factor que puede ocasionar cambios rápidos en la cultura y eventualmente en una fragmentación de la comunidad y el territorio.

La transformación del territorio por efecto del proceso migratorio

Ahora bien, de manera específica el cambio social tiene implicaciones específicas que de manera general se manifiestan en cuatro aspectos: Los cambios en la economía familiar y regional, Las transformaciones ambientales, las transformaciones socioculturales y las participaciones intercomunitarias de los retornados, como se describe a continuación, los siguientes aspectos:

Los cambios y transformaciones en la economía familiar y regional

El acceso a nuevas infraestructura doméstica: Se manifiesta principalmente en la remodelación de las casas habitaciones, por sus mayores dimensiones y materiales de mayor calidad, con una tendencia de diseños de tipo americano.

Las nuevas formas de inversión económica: Se ha incrementado el comercio interno y regional, con la venta de productos de abarrotes, artículos de uso personal para higiene, vestido y calzado, así como productos comestibles como las frutas, verduras y productos cárnicos.

Las transformaciones ambientales

El paisaje y sus transformaciones: La modificación del paisaje se basa en la transformación de las casas que han pasado a un proceso de modernización. Sin embargo, existen otras transformaciones en el paisaje que corresponden a la transformación de los recursos naturales, uso y manejo de los suelos, (transformaciones de sistemas forestales en aprovechamiento agrícola o explotación forestal).

Los migrantes y los recursos naturales: Los migrantes retornados en muchas ocasiones hacen mal uso de los recursos naturales, llegando a una sobreexplotación de dichos recursos, principalmente los recursos forestales mediante el aprovechamiento del bosque con destino a la comercialización en forma de madera para la construcción de viviendas, sin embargo, los recursos forestales principalmente se comercializan en forma de leña. No obstante no siempre sucede este fenómeno, ya que el uso y manejo de los recursos naturales se encuentran bajo control de los progenitores de los migrantes. El control de los recursos naturales pasa a ser totalmente a los migrantes hasta recibir parte de su herencia, y esto sucede hasta que el progenitor llega a fallecer.

La visión de la Madre Tierra: Estas prácticas se encuentran sujetas a la enseñanza de las prácticas culturales que se transmiten de padres a hijos, de generación en generación, influyen mucho las relaciones intrafamiliares. Mientras mayor sea la enseñanza cultural y las prácticas relacionadas con la conservación de la madre tierra, las personas desarrollarán una mayor importancia en la conservación de la cultura en relación con su entorno natural, arraigando más las relaciones humanas y ambientales (una visión más conservacionista).

Las transformaciones socio-culturales

La transformación a nivel individual y familiar: Los procesos de cambios que surgen en las comunidades en el ámbito social a causa del fenómeno migratorio, principalmente se deben a un primer nivel, el cual corresponde a la transformación individual, en donde la persona migrante es el principal agente de cambio el cual pasa por un proceso de cambio en su forma de percepción hasta llegar a un cambio en su actitud, que posteriormente se verá reflejado en sus prácticas y relaciones sociales, por lo cual los individuos más próximos a transformar son las personas más cercanas a ellos (esposa, hijos, etc.).

Los cambios en la alimentación: El migrante al poseer mayor acceso económico, tiende a cambiar su dieta por alimentos industrializados. A mayor precepción económica, mayor es el poder la adquisición de productos externos a la comunidad (gaseosas, productos enlatados, comida instantánea).

Uso de la vestimenta e importancia en la identidad: A pesar del proceso migratorio la vestimenta se ha mantenido en cierto grado, es importante mencionar que han sufrido cambios, no drásticos, ya que siguen poseyendo gran parte de los

elementos culturales, lo único en que puede variar es en la calidad y el mayor accesos a ellas. La vestimenta sigue afirmando en cierto grado la identidad cultural de la presente etnia, ya que se sigue usando y no se han dejado atrás dichos elementos culturales.

El uso y la práctica de la lengua originaria: Es uno de los elementos culturales más fortalecidos a pesar del fenómeno migratorio presente en la comunidad, ya que por lo general la lengua originaria es la única lengua practicada para la comunicación en la comunidad, a pesar de enseñanza del castellano en la escuela, esta no ha llegado a ser un elemento transformador ni totalitario en la comunidad, ya que las personas únicamente utilizan su lengua materna como medio de comunicación absoluto, y en muchos casos el castellano puede llegar a ser mal visto, manifestando así que no hay personas mestizas en la comunidad. En el caso de los migrantes practican en ocasiones especiales el manejo del inglés, sin embargo, estos son momentáneos y únicamente en algunos casos o castellanizando las palabras del inglés al español.

La participación intercomunitaria de los migrantes retornados

Sin duda alguna la integración comunitaria de los migrantes retornados es uno de los elementos que se pueden enfatizar. Ya que son personas que en cierto tiempo se desligaron de su comunidad de origen para abrirse a un mundo de nuevas experiencias y practicas ajenas a su cultura. A pesar de haber pasado por dicho proceso, los migrantes retornados no se hacen inmunes a las prácticas comunitarias que están relacionadas con la toma de decisiones y la participación en la comunidad; es decir, así como el resto de las personas que son contribuyentes (cooperantes) en la comunidad, también están sujetas a la ejecución de cargos comunitarios. Cabe destacar que los migrantes retornados no manifiestan una objeción a la hora de tomar un cargo ya que manifiestan que es parte del servicio comunitario siendo parte de la sociedad en la que pertenecen.

Conclusiones

El cambio social es un proceso que se presenta de manera continua a través del tiempo. Las sociedades van adoptando y generando cultura y actividades sociales en la medida de la interacción propia y externa. Sin embargo, existen factores que cambian la dinámica del proceso, influyendo en el proyecto colectivo y en su identidad

propia, ya sea manteniéndolo por un tiempo, retrasándolo o acelerándolo. Como menciona Wallerstein (1998): “El cambio es eterno, nada cambia jamás” ya que, en relación con el cambio social, ambos tópicos son ciertos, sobre todo en la realidad actual en que los procesos económicos de la globalización son más acelerados, debido a la velocidad de acumulación del capital. Una consecuencia relevante de este proceso de desarrollo es la migración de las comunidades rurales a destinos con diferente cultura e identidad.

La migración se define como un proceso donde una persona o un grupo de personas se desliga de su lugar de origen, sus actividades económicas y su cultura para relacionarse con otro tipo de actividades y cultura diferentes. En este proceso, la migración ocasiona cambios en el migrante ubicado en las comunidades de origen y destino, que en este caso se refiere a este punto ante la necesidad de no contar con las posibilidades económicas para reproducir su modo de vida, especialmente campesino. Es especialmente relevante en nuestro análisis ya que la comunidad rural, ya sea campesina e indígena, tiene un modo de vida de gran riqueza cultural y social, así como una estrecha relación con la naturaleza, que le ha logrado su permanencia por su escasa relación con el capital. Al relacionarse con destinos fuertemente capitalistas, las comunidades de destino, suelen ocasionar cambios en la cultura original de los migrantes que, en ocasiones, generan conflictos en las comunidades de origen con el retorno migratorio. Estos cambios están analizados de manera detallada por Lúnez y Ruíz (2017) en una comunidad indígena tsotsil de Los Altos de Chiapas. Por su parte, Wabgou (2008), analiza lo contrario, y dice que los migrantes ocasionan cambios en las comunidades de destino, una gran influencia en la estructura social, el tiempo y en su historia. Desde nuestro punto de vista, esto también aplica en las comunidades de origen y representa un parteaguas en la historia de la comunidad, conformando las comunidades transnacionales.

Tal vez, lo más sensible en esta influencia de la migración es sobre las normas de comportamiento cultural y algunos valores como el respeto, la convivencia y la identidad. Sin embargo, la interculturalidad promueve el reconocimiento a la diversidad, y en ese sentido, los nuevos comportamientos causan conflicto al socializarse de manera muy acelerada. Es decir, que la migración a destinos extra-territoriales actúa como un catalizador del cambio social, ocasionando transformaciones a diferentes escalas: individual, familiar, comunitaria y territorial. Son precisamente las comunidades indígenas las que mantienen una serie de normas y valores, manejando de manera más cercana, lo que conocemos como relaciones interculturales, donde tiene cabida la diversidad.

Por lo anterior, el cambio social y la transformación son construcciones sociales que seguirán presentes en la dinámica de desarrollo actual, modificando el pa-

trimonio y las normas comunitarias. El reto es lograr un punto de confluencia en esta sociedad en constante movimiento y tomar lo que beneficie y acepten las comunidades dentro y fuera de su ámbito, con ello se estará avanzando en términos de sustentabilidad e interculturalidad.

Bibliografía

- Gómez López Delfina y Anatalio Pérez Ton (2012). Migración internacional y cambio socio-cultural en los jóvenes del barrio La Montaña, municipio de Chanal, Chiapas. Tesis de Licenciatura en Lengua y Cultura. Universidad Intercultural de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Lúnez López José Julián y Javier Ruíz Pérez (2017). La conformación territorial y comunitaria por el proceso migratorio en Bashequen, San Juan Chamula, Chiapas. Tesis de Licenciatura en Desarrollo Sustentable. Universidad Intercultural de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Peña Piña Joaquín (2004). Migración laboral de las mujeres y estrategias de reproducción social en una comunidad indígena Mam de la Sierra Madre de Chiapas, México. Tesis de doctorado en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable. El Colegio de la Frontera Sur. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Portes, Alejandro (2009). Migración y cambio social: algunas reflexiones teóricas. *Revista de Estudios Sociológicos* No. 12, pp 9-37.
- Wabgou, Maguemati (2008). Migraciones internacionales y cambio social en las sociedades modernas. *Revista Colombiana de sociología* No 31, julio-diciembre de 2008, pp 93-113. Universidad Nacional de Colombia.
- Wallerstein, Immanuel (1998). Sobre el estudio del cambio social, en *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI Editores, p. 7.

El espacio territorial en el desarrollo comunitario

SEBASTIÁN HUACASH PALE

1. Territorio y desarrollo comunitario

EL CONOCIMIENTO DEL ESPACIO GEOGRÁFICO Y SU UTILIZACIÓN, HAN MOSTRADO avances en el desarrollo de la ciencia y la tecnología, pudiendo sintetizar los múltiples elementos de análisis para tener mejor acceso a los espacios reales, facilitando comprender la complejidad de la diversidad territorial en escalas diferentes y, aportando soluciones en los procesos de desarrollo sustentable, en la búsqueda del mejoramiento del bienestar común y de la convivencia pacífica de la sociedad (Zoido, 2007: 19).

El *territorio* toma muchos significados en el tiempo y se ha utilizado para referirse al espacio ocupado por cierta vegetación, lugar habitado por determinado tipo de especie silvestre, área de alta explotación de productos distinguidos en el espacio local, o bien área de influencia de un mercado local, regional, nacional o externo; también se puede referir al espacio habitado por cierto grupo organizado, pueblo o sociedad diferenciada. En su distribución política, la idea del territorio parte del lugar que se ocupa, su alcance limítrofe y la influencia que desde ahí se ejerce, en lo económico, político, social, cultural o administrativo que desde ahí se constituye, en elementos relevantes que lo distinguen: el volumen y tipología de su población, su cultura, sus normas de convivencia humana y su vida comunitaria.

Políticamente se vincula al territorio por su delimitación y grado de influencia con el municipio, la provincia, el departamento, la región y el estado, pero la actual concepción actual de la territorialidad, se asocia más con la naturaleza intrínseca de la sociedad, su dinámica económica, política, social y cultural, expresas en sus formas de vida, destacando los derechos y deberes que aseguran el cumplimiento de las normas y códigos de comportamiento, que asocian la territorialidad y la pertenencia como parte del espacio, la comunidad o sociedad que comparten fines

comunes; por lo que territorio y territorialidad en la comunidad rural y los pueblos originarios se liga al derecho sobre la tierra, más complejo que el reconocimiento solo de la posesión colectiva, al también aparecer el reconocimiento de las garantías políticas, sociales y culturales, como parte del derecho territorial y razón por que la lucha de los pueblos indígenas de las últimas décadas se centra en la defensa del territorio original, haciendo necesario construir la política del concepto e insistir en el reconocimiento de los demás derechos colectivos, para la práctica de las formas tradicionales de trabajar la tierra, con la potestad colectiva de los recursos naturales, la protección de los sitios sagrados, el ejercicio de gobiernos autónomos y su concepto propio del desarrollo.

En la construcción reciente del concepto de “territorio original” se toma como aquel espacio donde se desarrolla una vida social, de actividad económica propia, que se vincula a la organización política y cultural, que sustenta sus raíces, presente y futuro de la comunidad social basada en el desempeño de sus actores y el uso cuidadoso de los recursos naturales; que *“más allá de la delimitación geográfica simple, el espacio rural se refiere a todo un tejido económico y social formado por el conjunto de personas, territorios, culturas y actividades diversas;*¹ por lo que desde ahí en palabras del autor, el territorio es un sistema activo en evolución continua y primera referencia para impulsar el desarrollo; pues Albuquerque afirma que *la globalización y las transformaciones radicales en las formas de producir y organizar la actividad económica y la gestión privada o pública, hacen considerar las relaciones de la economía con el territorio; viendo a éste como una matriz de organización y desarrollo de interacciones sociales, sin tomarlo ya como espacio abstracto poseedor de recursos o receptáculo de actividades* (Albuquerque, 1999) y ver al espacio valorizado por la interacción económica, política, social y cultural, su capacidad organizativa-colaborativa, su creatividad, innovación y adaptabilidad a las demandas externas, cuidando sus valores, tradiciones y formas de organización.

2. El desarrollo comunitario sustentable

El desarrollo comunitario tiene más de medio siglo al ponerse en práctica después de la Segunda Guerra Mundial, al plantear la UNESCO intervenir en los países del

¹ El Manifiesto de Figaredo es un documento consenso suscrito por los departamentos de Geografía de 15 universidades españolas, en relación con el desarrollo rural.

Tercer Mundo, para sacarlos del retraso económico, laboral, educativo, sanitario, cultural, social en que estaban (Nogueiras, 1996); combinando los valores de la comunidad con los conceptos teóricos del desarrollo sustentable en 1987, detrás del Informe Bruntland (World Commission on Environment), naciendo ahí el manejo de conceptos conducentes a uno nuevo con tintes sustentables ideados para crear habilidades y entendimientos colectivos, combinando el conocimiento científico y el tradicional para transformar el medio con la participación armónica y aplicación de políticas cuyos beneficios se reflejen en la comunidad, logrando que el uso de los recursos naturales sea en favor de los territorios y sus actores. Por lo tanto, el desarrollo local comunitario ya implica la necesidad de articular proyectos locales con las políticas nacionales y globales que buscan el desarrollo económico e institucional del país, viendo que *“para que la política sea eficiente, es conveniente que se produzca una sinergia entre las acciones que van de arriba hacia abajo promoviendo el desarrollo estructural y las que van de abajo hacia arriba, surgidas de la especificidad de cada localidad y territorio”* (Vázquez Barquero, 2001: 10); siendo la comunidad un sujeto que no acepta personas o grupos excluidos, con su nota distintiva de la concepción de dignidad de cada uno de sus miembros y un entorno donde se aprende a discernir y elegir el bien, los buenos hábitos de la vida solidaria, la cohesión social que supera el individualismo, la división y la exclusión y, espacio de formación para la actuación colectiva, el empoderamiento de los actores locales, vigorización del capital humano y las instituciones comunitarias.

3. El desarrollo comunitario, proceso de cambio

3.1 La comunidad como sustento del desarrollo

La comunidad es un conjunto de individuos que comparten elementos y fines comunes, tales como el idioma, las costumbres, las tareas, valores, la visión del mundo, la ubicación geográfica, la pertenencia al entorno, el estatus social, etc. La comunidad es un espacio de creación de una identidad por la diferenciación que se establece, respecto a los demás grupos sociales y que tiende a ser compartido, socializado y apropiado por quienes la conforman. La comunidad se forma con la unión de individuos cuando es común a todos resolver las necesidades o alcanzar objetivos planteados por ellos, que pueden ser buscando el bien común, pero al no ser esto preciso, la sola identidad es suficiente para hacer la comunidad.

La comunidad formada en base al territorio, es una *entidad de la población muy singular, diferenciada y conocida por una específica denominación que la identifica*

y responde a los motivos de su origen.² La *mancomunidad*,³ es la libre asociación de gobiernos locales (municipios en el marco jurídico nacional), que *logra crear una entidad local de nivel superior, encargada de las funciones y competencias que la ley le atribuye, para la gestión de beneficios comunes para sus miembros; ejemplo de un suburbio*,⁴ al tratarse de un barrio o sector urbano, de actividad económica importante y servicios básicos para resolver las necesidades. Cuando se habla en términos de trabajo con fines productivos, la *comunidad puede hallarse en una empresa*, donde la participación y la cooperación de sus miembros permiten elegir los proyectos dirigidos a resolver las contradicciones potenciadoras de su autodesarrollo. Por su parte la comunidad local se refiere a esa integración de fuerzas que residen cerca unas de otras, como la comúnmente llamada *comunidad de lugar*, integrada por miembros que mantienen relaciones entre sí; ya sean de experiencias, valores o intereses compartidos, por los que tienen que interactuar unos con otros, con el compromiso y preocupación del bienestar de todos en igualdad de circunstancias; siendo lazos interpersonales en áreas donde se comparten recursos entre miembros comunitarios y existe el constante cambio por aumento del conocimiento y apren-

2 “Cualquier área de un territorio municipal, habitada o excepcionalmente deshabitada, claramente diferenciada dentro del mismo y que es conocida por una denominación específica que la identifica sin posibilidad de confusión”. Estas entidades singulares pueden estar constituidas por varios núcleos de población, uno o incluso ninguno, y/o un diseminado, que engloba a las edificaciones o viviendas que no pueden incluirse en el concepto de núcleo. En caso no existir ningún núcleo se considera toda la entidad singular como diseminado. Cada entidad singular de población posee una categoría que es la calificación otorgada, o tradicionalmente reconocida, tal como ciudad, villa, lugar o aldea, y a falta de ella, la que responde a su origen y características, como caserío, poblado, barrio, monasterio, centro turístico, zona residencial, urbanización y otras.

3 La mancomunidad, hace referencia a la asociación libre de municipios, dentro del marco jurídico nacional, que crea una entidad local superior y a la que los municipios asociados delegan parte de las funciones o competencias que la ley les atribuye, al objeto de que se preste un servicio conjuntamente para todos sus miembros. Las mancomunidades son formas asociativas de municipios no territoriales y por lo tanto no requieren que los municipios que las componen sean colindantes. Requieren, eso sí, que se fije con claridad el objetivo, que exista un presupuesto propio y unos órganos de gestión igualmente propios y diferenciados de los participantes. Las mancomunidades gozan de personalidad jurídica propia para el cumplimiento de sus fines, y pueden existir sin límite de tiempo, o ser creadas únicamente por un tiempo determinado y para la realización de una o más actividades concretas.

4 Suburbio, es un barrio, sector o comuna alejado del centro de la ciudad, específicamente, ubicado en la periferia de ésta. Para que sea un suburbio, debe de contar con la suficiente disponibilidad de industrias y servicios (hospitales, clínicas, escuelas, colegios, universidades, centros comerciales, transporte interno, etc.) que hagan que el habitante suburbano no tenga que viajar hasta el centro de la ciudad para obtener las mismas prestaciones.

dizajes puntuales, información, difusión, adopción de innovaciones y mezcla del conocimiento extensivo a toda la sociedad.

Resumiendo, en el concepto generalizado, se entiende por comunidad al “*conjunto de personas que persiguen fines comunes*”; que crean las instituciones necesarias para garantizar la vida comunitaria; entre las que resultan importantes el hogar, la familia, la escuela, la iglesia, la autoridad local y demás formas como la sociedad busca comunicarse e integrarse, para lograr resultados, productos y beneficios de interés común; posibilitando crear una identidad que permite diferenciarse respecto de otras comunidades y lograr la unidad en razón de objetivos y metas para el bien común (Vázquez Barquero, 2001: 16). Nietzsche,⁵ dice que cuando “*se vive en comunidad, se disfruta de sus ventajas*” (Nietzsche, 1887). Las comunidades subsisten por el trabajo diario que realizan, *en el medio rural es la agricultura, la producción artesanal, la pequeña empresa familiar o comunal, que hacen posible la autosuficiencia de los medios de producción y la capacidad de defensa y, la interrelación comunitaria* (Nietzsche, 1887), planteandose una misión y objetivos precisos, en un proceso de desarrollo sustentable local. Necesita a la vez diseñar su funcionalidad, la estructura que garantice la aspiración de los actores, el apego a planes y programas de gobierno y definir las necesidades básicas a satisfacer; pues la comunidad formada para el desarrollo, afirma “*el sentimiento comunitario*”, que afiance la convivencia y la colaboración (Nietzsche, Friedrich. 1887).

3.1.1 Los elementos que sustentan la vida comunitaria

3.1.1.1 Las instituciones de la comunidad

Las comunidades tienen su base fundamental en la familia, célula básica de la sociedad, que forma en su seno al individuo y construye las bases conductuales para la vida comunitaria solidaria, unida y progresista. Como institución principal y base de la comunidad, urge reflexionar los elementos que le dan ese papel tan relevante; siendo la familia el conjunto de personas organizadas en roles fijos de padre, madre, hermanos, viviendo bajo un mismo techo, vínculos consanguíneos o no, modo económico y social común de existencia y sentimientos afectivos que los unen y aglutinan, desde el nacimiento, crecimiento, reproducción, decadencia y trascendencia; ciclo vital de vida familiar que da nuevos individuos a la sociedad. Al respecto, conviene apuntar lo que autores como Javier Albo dicen al clasificar a la familia en tres tipos: la *familia nuclear*, formada por el padre, la madre y los hijos; la *familia*

⁵ Nietzsche, F. La genealogía de la moral.

extensa, que teniendo como base a la familia nuclear, puede adicionar otra familia dentro de ella, al casarse alguno de los hijos y tener hijos, viviendo en la misma casa, cuando se habla ya de dos o más familias y, la otra es la *familia ampliada*, cuando bajo un mismo techo viven padres con hijos solteros, hijos casados sus esposas e hijos, más la presencia de abuelos, tíos, sobrinos o particulares en forma de adopción. En el análisis de autores que tocan el tema de la familia, se destaca que es en la *familia nuclear* donde se fundan la ética y los buenos modales que son las bases de la buena ciudadanía y la democracia (Albo, 2008: 165-167), pues la autoridad del hogar está en manos directas del padre y la madre, con la convivencia afectiva por consanguinidad y el desarrollo físico, psíquico y espiritual individual, basado en la seguridad de satisfacer oportuna y puntual las necesidades básicas y problemas. En la *familia nuclear* participan todos generando el ingreso familiar y se forman los hijos al cuidado y amparo cotidiano de los padres. Sin embargo, la *familia extensa* puede tener problemas de nivel actitudinal individual, al ya haber en el hogar agentes externos: nueras o yernos, que pueden chocar con los suegros o cuñados, sobre todo en las formas de cuidar y educar a los hijos. Si éste es uno de los problemas que presenta la *familia extensa*, la *familia ampliada* puede presentar otros mayores, al tratarse de seres más diversos y con diferente relación parental la que forma el hogar.

De esta manera, el autor afirma que comunidades o sociedades organizadas, progresistas y consolidadas son las que tienen en su estructura familiar mayores porcentajes de *familias nucleares*, formadas por padres e hijos, aclarando que los hogares donde solo existe el padre o la madre, también presentan problemas de inestabilidad familiar que se reflejan en la comunidad.

3.1.1.2 La sociedad como institución comunitaria

La sociedad es la institución de la comunidad, que aporta las normas morales y la toma de decisiones conjuntas a que la comunidad se ajusta, para compartir el territorio, aprovechar los recursos y resolver los problemas comunes, a partir de donde el hombre como ser social por naturaleza, de instinto gregario y capaz de formar parte activa de la sociedad; define a la sociedad como “*Sistema o conjunto de relaciones que se establecen entre los individuos y los grupos, con la finalidad de constituir una colectividad, estructurada en campos definidos de actuación, que regula los procesos de pertenencia, adaptación, participación, comportamiento, autoridad, burocracia, conflicto y otros*”; pasa a ser una institución comunitaria con capacidad de construir una vida sana y agradable y enlace de las las experiencias y los saberes económicos, políticos, sociales, culturales, para la reproducción y la innovación del conocimiento y los aprendizajes para mejorar la vida y el bienestar.

El siglo XXI se vive en una sociedad capitalista (Marcuse, 2008: 21-22), que controla territorios, recursos y voluntades, sin la sociedad mundial justa y equitativa (Alvares Villaverde, 2008: 66), que es el anhelo de la humanidad; sin embargo, la esperanza de alcanzarla está en impulsar la innovación del conocimiento e incorporar nuevos aprendizajes, el uso inteligente de los recursos y establecer una relación más amable con la naturaleza. Trátase de una sociedad sustentable que combine el uso pleno de los recursos con habilidades creativas, actitudinales, principios y valores de una cultura basada en el respeto para una nueva sociedad (Castillo, M. 1990).⁶

3.1.1.3 El gobierno y la organización comunitaria

El gobierno es la institución comunitaria que formaliza e instituye las conductas y valores sociales a favor de los intereses comunitarios; se encarga de mejorar el estatus social, fortaleciendo la soberanía, la credibilidad y la legitimidad. Opera a través de órganos oficiales que diseñan, actualizan, articulan y coordinan las políticas públicas de orientación y admisión de responsabilidad legislativa y ejecutiva por jurisdicción. Imparte la justicia social, conforme a normas y leyes que rigen la conducta de la sociedad, en el sistema político. “Las leyes son reglas sociales obligatorias emanadas de la autoridad competente, con las que se aplican sanciones formales diseñadas previamente por los gobiernos, que son principios que los ciudadanos deban respetar, y se aplican a quienes no se ajustan ellas” (Giddens, Antony; 2000). Su aplicación se hace donde hay delito, tomando a éste como toda forma de comportamiento que vulnera la ley” (Giddens, Antony; 2000).

Buen Gobierno Comunitario es el que cuidando el orden, respeto entre individuos, las familias, los bienes y la integridad, tiene capacidad de organizarla, promover su participación social e impulsar el desarrollo económico, social, cultural y ambiental del territorio; logrando que cada individuo participe y se convierta en principal autor de su propio desarrollo. Una comunidad organizada con liderazgo natural de su gobierno, es la que más llega a conocer sus potencialidades y sus ventajas

⁶ Pero la conversión a nivel personal es sólo el punto de partida. Hay que ir más lejos y llegar hasta el *nivel comunitario*. Con esto quiero decir que para el logro de la nueva sociedad es necesario que se formen comunidades de fe, en las que se empiecen a vivir los valores y los planteamientos de esa sociedad que anhelamos... Porque sólo en una comunidad se pueden empezar a vivir y hacer realidad los valores de la nueva sociedad... el problema esencial de la evangelización no es tanto conseguir que haya individuos santos, sino sobre todo lograr que se formen comunidades sanas y auténticas... Porque la comunidad cristiana no es una realidad aislada, sino que vive y se realiza en la sociedad. Por eso es necesario pasar al *nivel social*. Es decir, se trata de pasar a la acción y al compromiso en la sociedad.

comparativas, para convertirlas en competitivas y lograr condiciones de desarrollo local sustentable, surgidas de la iniciativa de sus actores; siendo estos, valores que se heredan por generaciones y se diferencian de los procesos contruidos o inducidos. Son atributos que tienen los pueblos originarios en sus costumbres, tradiciones, tecnologías y formas de organización, producto de su cultura milenaria heredada de padres a hijos sin ser estos, aprendizajes de modelos adaptables.

3.1.1.4 Escuela en la comunidad

En concepto más conocido, la escuela es el lugar donde se imparte todo género de enseñanza. En la comunidad la escuela comunitaria es la de educación primaria, pues preprimaria y la pos-primaria dejan de tener la concurrencia de toda la comunidad, porque a la vez de ser el espacio donde se recrea la doctrina que forma al hombre, se reúnen los intereses comunitarios, se crean espacios de convivencia donde se comparten los intereses comunes del territorio y, la escuela de hoy responde con validez a cualquiera de las cinco acepciones siguientes:

- a. El lugar, el edificio o el local donde se enseña y aprende.
- b. La institución u organismo creado con el objeto de impulsar la educación.
- c. El conjunto de profesores y alumnos de un mismo tipo de enseñanza.
- d. Las diversas concepciones metodológicas para elevar niveles educativos.
- e. La corriente de pensamiento que agrupa a los que siguen una doctrina de enseñanza-aprendizaje.

Sin embargo, la escuela rural tiene muchos más significados notables, desde la lucha comunitaria de gestión de la institución, el objetivo social de constituir la escuela para la comunidad y la comunidad para la escuela (Corona, M., 1963). Lo anterior significa involucrar a todos los vecinos, entre los que destacan los niños y niñas, hombres y mujeres adultos, jóvenes, ancianos, todos buscando que además de lugar de la enseñanza, sea un espacio de congregación de todos los individuos sin distinción, estableciendo vínculos de solidaridad y fraternidad, siempre con el interés de la colectividad en su desarrollo operativo. En segundo lugar, desde la economía comunitaria en la escuela se aprende a realizar y mejorar con menos esfuerzos y mayor apego al adecuado uso de los recursos, la actividad productiva, cultivando el hábito de asociación, cooperación y la nueva cultura de promoción del bienestar de la comunidad (SEP, 1947). Desde la moral, en la escuela se aprende a formar hombres libres, con iniciativa propia, prácticos y con clara visión de futuro; con la responsabilidad en el dominio de sí mismos. La escuela es lugar de afirmación de las convicciones, el amor a la patria y a sus instituciones (Loyo, 1993). Finalmente,

en la escuela se desarrolla el intelecto del individuo, mediante la impartición de conocimientos crecientes en grados de enseñanza, preparando a los niños para la vida y desarrollando en el individuo los hábitos de higiene para formar hombres fuertes y vigorosos físicamente (De la Peña, G., 1998).

En la escuela rural comunitaria, se incluyen las prácticas ligadas a la vocación productiva, la dinámica social y cultural del entorno además de la enseñanza de aula; destacando la agricultura que se realiza en los campos de cultivo, huertos y granjas escolares. Sobresalen también las pequeñas industrias agrícolas donde se procesan excedentes comunitarios, con fines de enseñanza y mejora de la vida de la población. Existen además las artes y oficios locales, donde niños y población pueden aprender una actividad económica que diversifique su actividad agrícola y pecuaria; sin olvidar las actividades domésticas de las niñas en su formación como mujeres, en el aprendizaje de artes culinarias, tejidos, bordados, diseño de ropa y la elaboración de artesanías propias de manos femeninas.

Pero lo más representativo de la escuela en la colectividad comunitaria, es que en ella se reúnen los padres de familia y ciudadanos en general resolviendo los problemas comunes, con la guía del o los maestros; lográndose esos consensos, los compromisos de trabajo a través de los que han podido hacer la obra que está al servicio de la comunidad, con la utilización de sus formas tradicionales de organización para el trabajo colectivo como las siguientes:

- El tequio es un término derivado del náhuatl *téquitl*, que significa trabajo o tributo y, es una forma organizada de trabajo en beneficio colectivo, que hace que los integrantes de una comunidad, aporten materiales o fuerza de trabajo para realizar la obra comunitaria: una escuela, un pozo, una barda, un camino, etc. Al tequio también se le denomina Faena y se resume en “el trabajo colectivo que todo vecino del pueblo debe a su comunidad”.
- La fajina se puede definir como el conjunto de tareas que se tienen que realizar en un tiempo determinado, por un compromiso adquirido; es decir, a cambio de un pago cualquiera que sea éste.
- La mano vuelta, es la forma de trabajo comunitario, por medio de la cual la comunidad resuelve sus problemas comunes, que a pesar de que no les competen a todos, de manera solidaria los involucra para poder dar la mejor solución obteniendo los mejores resultados; por lo que cada ciudadano sabe que espera recibir los mismos beneficios cuando verdaderamente lo necesite. Ejemplo: 50 hombres pueden acudir y en dos días limpiar el terreno de uno de ellos, para que cuando lo necesite otro, el beneficiario también se incorpore a colaborar en la misma forma.

- La solidaridad compartida se practica en cualquiera de los casos anteriores cuando alguien lo necesita, únicamente que aquí es sin esperar que haya una correspondencia más adelante, puede que no la pueda haber. Ejemplo: un individuo que tiene que cumplir con su tequio se enferma y lo suple su vecino, sin esperar que cuando se recupere se lo pague.

Todo lo anterior existe en la escuela comunitaria que sigue respetando el trabajo educativo de estrecha vinculación con la vida, el quehacer, los problemas y formas de trabajo conjunto para resolver problemas comunes. Esta fue la base del espíritu que creó y puso en marcha el modelo educativo de la Escuela Rural Mexicana; sobre la cual en el año de 1926, el investigador John Dewey escribió después de conocerla: “...no hay en el mundo movimiento educativo que presente mayor espíritu de unidad íntima entre las actividades escolares y la comunidad, que el que se halla en la nueva escuela rural mexicana” (De la Peña, G., 1998).

3.1.2 Recursos y potencialidades de la comunidad

Se reconoce a la comunidad por sus recursos potenciales disponibles, por lo que el desarrollo de sus relaciones sociales de producción, culturales, y ambientales, estarán en función de la capacidad de sus pobladores de hacer uso inteligente de esos recursos, dependiendo de ahí sus impactos en justicia social;⁷ siendo ésta la plataforma básica para alcanzar condiciones de desarrollo, para que la población eleve sus niveles de vida, con apego a su pensamiento, sentimiento y creencia, para enfrentar los cambios de visión y percepción de las relaciones fundamentales con el entorno. Los recursos de un territorio (IIPA, 2001),⁸ se pueden clasificar en: económicos, naturales, capital humano, patrimonio y valores culturales; de cuyo análisis puede visualizarse el camino a seguir (Castillo Rodríguez, 2006).

Los recursos económicos: son los que representan la primera potencialidad de un territorio, porque de su buen aprovechamiento dependerá siempre el futuro de la vida comunitaria. Ya sea que se encuentren intactos por la falta de condiciones para su explotación o se encuentren en proceso de explotación, siempre será

⁷ Desarrollo sostenible: decrecer para crecer, Alumno de Ingeniería Industrial, Universidad de Cantabria, 2009. 17 pp.

⁸ La elaboración de la propuesta de Zonificación Ecológica Económica de la Región de Madre de Dios, ha sido financiada por: Consejo Transitorio de Administración Regional de Madre de Dios, Banco Interamericano de Desarrollo, International Resources Group-IRG/proyecto BIOFORD-USAID. Comisión Ambiental Regional de Madre de Dios-CONAM, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.

necesario pensar en su aprovechamiento racional y planificado, para garantizar su durabilidad en el caso de los recursos no renovables o su reproducción, en el caso de los recursos renovables; procurando que sus beneficios tiendan a impactar en el en el mejoramiento del bienestar de la población.

Recursos naturales: es el conjunto de elementos que se encuentran en la naturaleza en forma no modificada y que resultan ser escasos con relación a su demanda actual o potencial. Se pueden dividir en renovables, que se refieren a los organismos vivos que crecen y se pueden renovar o reproducir, como: la flora y la fauna. Los no renovables, son los que tienden a agotarse con su explotación, como: el petróleo y los yacimientos de minerales; mientras no se encuentre una forma económicamente eficiente de fabricarlos; sin embargo, la alternativa de prolongación de su existencia está en la producción de sustitutos.

Todo empieza a cambiar, cuando en la comunidad ya no todos dependen del trabajo de la tierra, cuando se adoptan otras actividades como el comercio, la prestación de servicios, que permiten que cierto sector de la población comience a tener contacto con el exterior, adquiera nuevas formas de vivir, adopte nuevas tecnologías que vengán a facilitar la jornada de trabajo y descubra en los recursos naturales que con anterioridad eran para la subsistencia, un carácter comercial. Es a partir de ahí que los recursos naturales comienzan a verse amenazados, sobre todo porque se enfrentan a una fuerte tendencia a la sobreexplotación, sin pensar en la contraparte que sería su reposición o reproducción; pues mientras un árbol tarda de 15 a 20 años en crecer, la motosierra tarda 30 minutos en hacerlo astillas. De aquí proviene la afirmación que las Naciones Unidas plasman en la Carta de la Tierra, que el problema económico, social y ambiental del planeta es que: *“por una parte la humanidad demanda del planeta una cantidad de recursos naturales tan creciente, que éste ya no puede reproducir y, por la otra, descarga sobre él una cantidad cada vez más creciente de desechos, que el propio planeta ya no tiene la capacidad de digerir”*. Ante tal situación, solo las comunidades organizadas, con una tradición histórica en la resolución conjunta de sus problemas comunes, capaces de desarrollar procesos de concientización, pueden sobrevivir ante estos amenazantes procesos de cambio, pueden impulsar el uso inteligente de sus recursos, en beneficio del desarrollo de su sociedad. Está demostrado que las sociedades que han logrado sobrevivir al capitalismo y la globalización son las que con una cultura heredada en milenios y las indígenas la tienen.

Capital humano: Formar capital humano fortalece el desarrollo de capacidades de los individuos, a partir de la identificación de sus habilidades, haciendo uso del conocimiento científico y los conocimientos tradicionales, para dar la calificación acorde a las demandas de recursos humanos de las actividades productivas poten-

ciales de un territorio determinado; todo ello, para cumplir los objetivos precisos, que redunde en beneficios directos a la población en la generación de oportunidades de empleo y hacia el mejoramiento de las condiciones de bienestar.

La formación del capital humano incide directamente en la preparación adecuada de los actores económicos, políticos, sociales y culturales del territorio o comunidad. Entre ellos destacan los productores rurales, los agentes individuales y actores sociales estratégicos, dentro de una perspectiva de desarrollo con la tendencia a buscar la sostenibilidad económica y la sustentabilidad social cultural y ecológico ambiental. De allí que la formación de recursos humanos no solo debe de considerar el desarrollo de habilidades productivas para lograr competencias, sino también el desarrollo de una consciencia que les permita actuar con una visión a futuro, pensando en el impacto social y ambiental de los procesos.

La educación ha sido siempre factor esencial del desarrollo. El desarrollo del conocimiento es un elemento definitivo y factor básico para transformar ventajas comparativas en competitivas. Es a través del desarrollo del conocimiento que se logran asociar los intereses por la investigación, el estudio y el desarrollo tecnológico, con el desarrollo de las capacidades de reconocer, estudiar e incorporar los saberes locales, para diagnosticar y establecer respuestas reales a los difíciles problemas económicos y sociales del entorno territorial. Los componentes básicos del capital humano de un territorio, no se circunscriben a la valoración de la fuerza de trabajo simplemente; sino más bien en base a ésta se le incorporan en su formación los elementos siguientes:

- **La fuerza de trabajo:** la fuerza de trabajo, es el elemento principal para la formación del capital humano del territorio y la representa la población que está entre los 12 y los 65 años de edad, por considerar que dentro de este rango están los mayores porcentajes de individuos con la capacidad de desarrollar una actividad económica productiva.

Esta fuerza de trabajo puede clasificarse en dos grupos: la económicamente activa (PEA), que es la que se encuentra en condiciones físicas, laborales y legales plenas, para el trabajo y, la económicamente inactiva (PEI), que es la que no puede trabajar por la edad, impedimentos físicos, laborales o legales que la limiten sea temporal o definitivamente.

Siguiendo con la población económicamente activa (PEA), que representa la mano de obra disponible, para su análisis se divide en dos grupos también: la PEA Ocupada, registra a todo individuo que tiene un trabajo permanente o cuando menos que no haya durado en la última ocasión más de un mes en

volverse a ocupar; mientras que la PEA Desocupada, es la que reporta que ha buscado y no ha conseguido trabajo en un plazo mayor de un mes.

Afinando un poco más el procedimiento de análisis, la PEA Ocupada suele clasificarse, para saber el porcentaje de la población ocupada que le corresponde a cada sector productivo; es decir, el primario, el secundario y el terciario. De esta manera se puede caracterizar un territorio determinado por su mayor porcentaje de población en un sector, el agropecuario, industrial o donde impera la actividad comercial o los servicios.

- **Organización social tradicional**, es otro elemento de peso en la valoración del capital humano de un territorio. Una población organizada históricamente para la resolución de sus problemas comunes y la toma de decisiones a base de consensos, tiene mayores ventajas comparativas que aquella en donde la relación social es aleatoria y la apatía de sus habitantes permite que se apeguen a las decisiones tomadas por pequeñas cúpulas y reglamentaciones centralistas impuestas por sistema.

La organización social tradicional es un elemento que eleva el capital humano, porque proviene de un aprendizaje que se adquiere desde el hogar y se hereda de generaciones en generaciones. También es un elemento fundamental que forma parte de la urdimbre del tejido social y constituye la base del concepto más sencillo y claro de la comunidad, entendida como el conjunto de personas que persiguen fines comunes.

- **Formas de trabajo colectivo comunitario**, la organización tradicional por lo regular contribuye a hacer la distinción sobre el grado de desarrollo y aplicación del trabajo colectivo alcanzado por una comunidad o grupo social determinado, desde la definición de sus objetivos y metas, para mejorar las condiciones de vida de la población. El grado de madurez del trabajo colectivo se mide por el grado de apropiación de cada una de las formas que en las propias comunidades se han aplicado, como mecanismos para lograr la participación social, alcanzar la resolución del problema, la construcción de la obra o servicio o bien culminar con los resultados de la gestión. Las comunidades en este sentido le otorgan un uso y un valor determinado al tequio, la fajina, la mano vuelta, la tarea, la guelaguetza, etc. El grado de desarrollo que tenga cada forma de trabajo comunitario siempre formará parte de la determinación del nivel de avance del capital humano.
- **Conocimientos y saberes locales**, estos son los que de manera individual como colectiva los miembros de una comunidad aplican cotidianamente, como mejores formas de hacer las cosas y de obtener mayores beneficios del esfuer-

zo de su trabajo. Los conocimientos y saberes locales siempre han sido componente fundamental del desarrollo rural comunitario. En nuestros días hay conocimientos milenarios que están en peligro de perderse, por la imposición de técnicas modernas de agricultura, ganadería, agroindustria, artes y oficios, artesanías, etc. centradas en una mayor productividad y el lucro; pero que no siempre responden a los intereses de los campesinos de las comunidades rurales; sin embargo, el desarrollo científico y tecnológico también puede orientarse para poderle aportar beneficios y mejoras importantes al trabajo del productor rural, siempre que no lesione su relación con la naturaleza, con sus usos, costumbres y tradiciones.

- **Aprendizajes adquiridos**, el capital humano de una comunidad se verá incrementado y fortalecido, cuando ésta adquiera la capacidad propia de rescatar los saberes y culturas tradicionales para mantenerlos vivos, como una necesidad comunitaria; cuando adquiera la capacidad de decidir y operar en su beneficio, la manera de complementar el desarrollo de sus actividades con los nuevos aportes científicos y técnicos; cuando sepa compartir estos conocimientos con las demás comunidades para su beneficio; cuando con el uso de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, aprenda a sistematizar e intercambiar conocimientos, para apoyar sus propios sistemas de producción y comercialización.
- **Competencias desarrolladas**, la importancia de la formación y necesidad de mantenerse actualizado, es algo que forma parte esencial del capital humano comunitario; sobre todo si se considera que “el aprendizaje no solo debe darse en el aula, sino que tiene que podere llevar a la práctica y servir como base para la mejora continua” (Cris Bolivar, 2000). Sin embargo, para alcanzar los resultados esperados, se necesita algo más que mantener actualizados los conocimientos; es necesario desarrollar las competencias y mantenerlas alineadas a las necesidades del rol y del entorno desde la integración de la vida productiva de los miembros de la comunidad.

Bibliografía

Albó, Xavier, 25 años de democracia, participación campesino-indígena y cambios reales en la sociedad, en: (Gobierno de la República), Bolivia, 25 años construyendo democracia, La Paz: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). Páginas 39- 2008.

- Albuquerque, Francisco. Identidad y Territorio, en Pierre Veltz. "Mundialización, ciudades y territorios", Editorial Ariel, Barcelona, 1999. Madrid, 16 de mayo de 1999.
- Álvarez Villaverde, Servando A. América Latina: Economía, Estado y Sociedad en el Siglo XXI. Universidad Simón Bolívar, Venezuela. E-mail: avilla@usb.ve. HAOL, Núm. 16 (Primavera, 2008), 65-73. ISSN 1696-2060. Junio 2008.
- Bolívar, Cris. "El impacto del capital intelectual y la gestión del conocimiento en las organizaciones". Barcelona, 2000.
- Castillo Rodríguez, 2006; Los pies en la tierra, Reflexiones y experiencias hacia un movimiento agroecológico; Límites y perspectivas tras 14 años de la asociación de Consumidores y Productores de Productos Ecológicos, Artesanos y Alternativos «El Encinar» (Granada).
- Corona M., Enrique. Cfr. Al servicio de la escuela popular. México, IFCM, 1963, p.44; Guillermo de la Peña, "Educación y cultura en el México del siglo XX", en Un siglo de educación en México, V.I, México, FCE/CONACULTA/FEIRZ, 1998.
- De la Peña, Guillermo. "Educación y cultura en el México del siglo XX", en Un siglo de educación en México, V.I, México, FCE/CONACULTA/FEIRZ, 1998.
- Giddens, A. 2000; Manual de sociología, ISBN. 84-206-8176-8, Depósito legal: M-21792-2000.
- Loyo, Engracia. "Educación de la comunidad, tarea prioritaria, 1920-1934", en Historia de la alfabetización y de la educación de adultos, T.2, México, SEP, El Colegio de México, 1994.
- Marcuse, Herbert; Cultura y Sociedad, 2008. La organización de este mundo, a través del proceso capitalista del trabajo, transformó el desarrollo del individuo en competencia económica e del mercado la satisfacción de sus hizo depender necesidades. 22-23 p.
- Nietzsche, Friedrich. 1887. La genealogía de la moral – Un tracto polémica (Traducido al Inglés por Ian Johnston de Malaspina University-College, Nanaimo, Columbia Británica.
- Nogueiras Mascareñas, Luis M. la práctica y la teoría del desarrollo comunitario. Descripción de un modelo. Página. 9. Narcea, S. A. de Ediciones, 1996. Madrid, España.
- SEP, Estudio acerca de la educación fundamental en México. México, 1947, T.I
- Vázquez Barquero. ¿Qué entendemos por desarrollo social? Primera conferencia electrónica del proyecto Alianzas Estratégicas para el desarrollo local, Septiembre-Noviembre de 2001. Página 10.
- Zoido Naranjo, Florencio. Territorialidad y gobierno del territorio, hacia una nueva cultura política, en Territorialidad y buen gobierno para el desarrollo sostenible: nuevos principios y nuevas políticas en el espacio europeo. Pp. 19. Coord. por Joaquín Farinós i Dasí, Joan Romero González, 2007.

Segunda Parte:

CULTURA

El Buen Vivir como principio filosófico. Un acercamiento a las perspectivas indígenas de Chiapas

JOSÉ LUIS SULVARÁN LÓPEZ

EL PRESENTE TRABAJO TIENE COMO OBJETIVO FUNDAMENTAL DILUCIDAR QUE EL buen vivir o la vida buena constituye un tema filosófico universal porque está en el núcleo mismo de las preocupaciones humanas. Hay dos grandes perspectivas al respecto: una que se remonta a los antiguos griegos y se consolida en el capitalismo y otra que tiene su origen en las culturas periféricas al capitalismo. Ambas posturas implican visiones encontradas acerca del mundo y de cómo organizarlo para que las personas vivan contentas y felices. Frente a la polarización social y aumento de los pobres, en un sistema donde la mayoría “mal vive”, las visiones de las comunidades y pueblos indígenas con respecto al buen vivir pueden revitalizar a nuestra agónica y cansada civilización.

I. El buen vivir en la filosofía griega

A) Sócrates

Para Sócrates el buen vivir se centra de manera especial en la práctica de la virtud entendida ésta como el conocimiento del bien. Para nuestro filósofo quien conoce el bien actúa correctamente pues la razón nos impulsa permanentemente a practicarlo (Arnau, H. *et al.*, 2001: 55). Las personas que actúan mal lo hacen por ignorancia, no por mala voluntad o perversidad. En realidad, “Sócrates... trata de someter la vida humana y sus valores al dominio de la razón” (Reale y Antiseri, 2004: 89). La visión socrática peca de un exagerado optimismo intelectual pues el pensar que una per-

sona que conozca el bien actuará siempre rectamente es desconocer el mundo de las pasiones humanas o creer excesivamente en la bondad del hombre. Sin embargo, el filósofo nos da una lección importante: hay que actuar conforme a la razón. Quien actúa racionalmente crea un mundo mejor. Él actuó en consecuencia, dado que prefirió morir antes que traicionar sus ideales éticos.

B) Platón

Platón concibe el buen vivir en dos dimensiones: una individual y otra social. La primera consiste en que las clases sociales,¹ en términos generales, cumplan cada una con su función. Los que son de condición inferior deben cumplir con tareas productivas, comerciales y artesanales; los guardianes deben proteger a la sociedad de los enemigos internos y externos y los gobernantes trabajarán por el bien común gobernando y legislando sabiamente con una buena dosis de prudencia (Reale y Antiseri, 2004: 55).

En el ámbito social, el buen vivir consiste en vivir en estados justos. Un Estado de esta naturaleza se caracteriza por la armonía existente entre individuo y sociedad a semejanza del orden cósmico y la armonía que se vive en el mundo de las ideas. Platón considera que el fin último del hombre y la sociedad son la felicidad. Las personas logran la eudaimonía mediante la posesión del bien supremo consistente en una combinación moderada de sabiduría y placer; mientras que la sociedad logra su fin último cuando existe una armonía entre las clases sociales, cuando hay paz que desencadena una vida estructurada en torno al orden y la justicia (Reale y Antiseri, 2004: 63-64).

C) Aristóteles

Aristóteles considera que la vida buena consiste en ser feliz, pero la mayoría de los hombres identifica la felicidad con el placer y el gozo; otros la fincan en el honor o la acumulación de riquezas; sin embargo, el honor es algo extrínseco que depende de otros y no de la propia persona y la riqueza es un medio y no un fin en sí mismo. El estagirita plantea que el hombre es fundamentalmente razón aunque el alma tiene algo que no corresponde a la razón pero participa de ella. Vale la pena recordar que en la concepción de nuestro filósofo el ser humano tiene una porción sensitiva, la que corresponde al deseo o a los apetitos. El dominio de esta parte del alma y el sometimiento de esta a los dictados de la razón es la virtud ética.

¹ Gobernantes, guardianes, campesinos y comerciantes.

La vida buena o virtud ética se adquiere mediante el hábito. Esto significa que en la medida que se repitan comportamientos positivos se convertirán en algo permanente en el sujeto. Por ejemplo, realizando acciones justas aprendemos a ser justos y ejecutando acciones valerosas nos convertimos en personas valientes. “Los impulsos, las pasiones y los sentimientos tienden al exceso o al defecto”. Por lo tanto, la razón “debe indicar cuál es la justa medida”; por ejemplo, “la liberalidad es el justo medio entre la prodigalidad y avaricia” (Reale y Antiseri, 2004: 185-186). Así, pues, el justo medio es la virtud y entre las virtudes éticas la justicia ocupa la cima. Aristóteles afirma que existen dos virtudes propiamente dianoéticas. Estas son la prudencia y la sabiduría:

La prudencia consiste en dirigir bien la vida del hombre... deliberar con corrección acerca de lo que es el bien o el mal para el hombre. La sabiduría, en cambio, es el conocimiento de aquellas realidades que están por encima del hombre: la ciencia teórica y, de un modo especial, la metafísica. Precisamente en el ejercicio de esta última virtud, que constituye la perfección de la actividad contemplativa, el hombre alcanza la máxima felicidad y llega a rozar lo divino (Reale y Antiseri, 2004: 185-186).

En otras palabras, nuestros filósofos plantean la vida buena como algo que empieza desde el interior del ser humano y que tiene su manifestación necesaria en los actos concretos que vienen a contribuir con la vivencia de la armonía y de la justicia. Sin embargo, estas posturas están por lo regular atravesadas por una importante realidad social estamental que resulta ser anclada de manera muy sólida en aquella sociedad griega que les tocó vivir; pues esta sociedad se encontraba constituida por los esclavos y la nobleza, en donde los primeros eran los que se encargaban del trabajo del campo y correspondiente al servicio doméstico. Los segundos eran los encargados del gobierno y de la alta reflexión filosófica.

II. El buen vivir en el capitalismo neoliberal

A) La triada: individualismo, libre competencia y mercantilización de la realidad

En el capitalismo neoliberal se nos inculcan valores que supuestamente nos van a encaminar hacia la consecución de un hombre exitoso, que viva bien, confortablemente. En este sistema económico, los valores que llevan a las personas a vivir holgadamente son el individualismo, la libre competencia y la mercantilización de todo.

El centro de la vida es el sujeto individual. Lo social no tiene tanta importancia; incluso, puede morir. Si alguien siente el deseo de ayudar a los demás lo puede hacer creando una asociación filantrópica, sin tocar el entramado sociopolítico, así será funcional al sistema y contribuirá a la paz social. En el orden jurídico, hay una con-

cepción de los derechos que los reduce a lo individual donde lo colectivo no tiene cabida. Por lo tanto, hay que homogeneizarlo todo, construyendo un único metarelato de nación y creando las condiciones necesarias para que las diferentes culturas del entorno acepten un único sistema económico, jurídico y cultural.

El motor que mueve el progreso de los hombres y de los pueblos es la libre competencia. Gracias a ella existen pueblos desarrollados, con altos niveles de vida. La libre competencia supone actores individuales: consumidores y productores libres que eligen a quien comprar y a quien vender. Por tanto, no se aceptan injerencias de instancias externas a estos sujetos. La economía debe estar regida por el mercado mediante la ley de la oferta y la demanda y no por alguna instancia gubernamental. El Estado sólo debe intervenir en el libre mercado con una finalidad bien definida: evitar la existencia de monopolios. La metafísica del mercado, como realidad totalizante, somete al ser humano a la hegemonía de un sistema asimétrico que da como resultado una alta polarización social y económica.

El capitalismo ha sido exitoso porque todo lo convierte en mercancía. Así como en el amanecer de los tiempos el rey midas todo lo que tocaba lo convertía en oro, actualmente todo lo que toca el capitalismo lo convierte en mercancía. Por lo tanto, todo está a la venta, sujeto al capital. La naturaleza es concebida de manera instrumental (Sulvarán y Ávila, 2014: 36. Está subordinada a la compra y venta asegurando un negocio que traerá consigo, hipotéticamente hablando, riqueza para todos. Talar un árbol, abrir las entrañas de la tierra para que dé a luz minerales preciosos, industrializar sin importar el daño que se pueda causar a nuestro hábitat genera riqueza y confort. Los bienes civilizacionales como la electricidad, climas artificiales, casas grandes y lujosas, vehículos, consumo de combustibles fósiles nos colocan en la lógica del bienestar porque todo lo que el mercado ofrece es para que las personas vivan mejor.

B) Consecuencia del neoliberalismo

Pero este vivir mejor es más un deseo que una realidad para millones de personas pues el sistema financiero actual está provocando un colapso en diferentes aspectos de la vida como en lo económico, lo político y lo ecológico.

1. Crisis económica

La crisis económica y política se manifiesta en el crecimiento exponencial de la deuda externa de los países de la periferia del capitalismo. Con dicha deuda, se ha hipotecado prácticamente la vida de las generaciones futuras. El incremento a escala global de la economía informal es una realidad preocupante porque ya no alcanza

para funcionar dentro de los canales institucionales del mercado. Se experimenta una pérdida real del poder adquisitivo de los salarios de la clase trabajadora con los cuales no se compra prácticamente nada. El fantasma que recorre actualmente el mundo entero es el desempleo creciente junto con la profundización de la brecha económica y social que favorece a un reducido número de magnates a escala internacional (Aguirre, 2005: 40-41). Esta situación amenaza a la humanidad con un caos de dimensiones impresionantes.

2. La crisis política

Se ha enquistado en la sociedad una profunda polarización social con un incremento desmedido del crimen organizado: Guerrero, Michoacán, Sinaloa y Veracruz son ejemplos nítidos de bandas constituidas que se especializan en narcotráfico, secuestro y extorsión sembrando el terror en poblaciones enteras. El Estado se encuentra actualmente rebasado e incapacitado para brindar a sus poblaciones un poco de seguridad social y mantener siquiera una mínima legitimidad (Aguirre, 2005: 41). De ahí que comunidades enteras, ante la ausencia del Estado, opten por establecer sus propias guardias comunitarias o mecanismos de seguridad, con todo lo que esto implica en el ámbito de la conflictividad social.

3. La crisis ecológica

La crisis cosmológica se manifiesta en distintos síntomas que indican que nuestro planeta está enfermo. Existe una mayor contaminación del aire en las grandes metrópolis, la capa de ozono de la atmósfera experimenta cada vez más un daño severo; mientras que los ríos y mares padecen una creciente contaminación. Los cementerios de residuos atómicos son una realidad al igual que la constante destrucción de selvas, bosques y especies enteras. Asistimos, también, a la desertificación de amplias zonas del mundo y a cambios climáticos que trascienden lo propiamente local para colocarse como una problemática a escala global que afecta al conjunto de la humanidad (Aguirre, 2005: 39).

Todo parece indicar que la crisis no sólo afecta a lugares determinados o específicos sino a todo el planeta. Continuar con esta dinámica de desarrollo es caminar irremediabilmente hacia el colapso:

Nos encontramos sin lugar a dudas ante una autentica crisis no solo cosmológica sino de civilización. Pero la racionalidad técnico capitalista no es el único meta relato existente. Existen pequeños relatos en torno al hombre y la naturaleza diseminados en las periferias del mundo capitalista. Estos micros relatos nos presentan otra manera de entender al hombre y a la naturaleza (Sulvarán y Ávila, 2014: 36).

III. El buen vivir en las comunidades indígenas

A) Origen del buen vivir

Las comunidades indígenas mantienen aún una filosofía entorno a la buena vida o buen vivir. Su origen se encuentra en la región andino amazónica de sud América. Particularmente en Bolivia y Ecuador. En el primer país se conceptualiza el buen vivir como *Suma Qamaña* o “vida en plenitud”; mientras que en el segundo se le define como *Sumak Kawsay*, donde según Luis Maca *Sumak* significa: “plenitud, grandeza, lo justo, lo completo, lo superior”; mientras que *Kawsay* hace alusión a “vida en permanente realización dinámica y cambiante”. “La vida así entendida, desde lo integral, es la esencia de todo ser vital, por lo tanto, *Kawsay* es un estar siendo lo cual puede interpretarse sólo en la armonía de la existencia humana y natural” (Sánchez, 2012a: 42).

B) El buen vivir en Chiapas

Para los tsotsiles y tseltales de Chiapas el *lekil kuxlejal* es un modo de vida que “implica vivir en armonía consigo mismo, con su comunidad, con la madre tierra y con la naturaleza” (Sánchez, 2012b: 1). Estas ideas filosóficas están en sintonía con la concepción tojolabal de la vida buena. El concepto *jekil altik* “significa vivir en armonía con los ciclos de la vida y del multiverso y en equilibrio con todas las formas de existencia”. Esta visión:

“forma parte de una cultura que no tiene como eje la acumulación material y/o capitalista sino tiene que ver con una relación de respeto con la madre tierra, con una cultura que como construcción colectiva introduce normas y reglas comunitarias que hacen frente a las dinámicas de cambio sociocultural y que construyen subjetividades indias emergentes ante la crisis civilizatoria” (Ávila, 2012: 12-13).

En San Andrés Larráinzar el *lekil kuxlejal* tiene que ver no sólo con el respeto a la naturaleza sino con “el respeto entre los seres humanos”. Supone la satisfacción de necesidades básicas como la salud, alimentación, techo, estudio, trabajo y la vivencia de la armonía familiar y social (Ortelli; Gómez, 2012: 40, 59). En la región norte de Chiapas el buen vivir se traduce en el respeto mutuo, en el trabajo colectivo, en el respeto “a la madre tierra, saberla cuidar... hacer bien el trabajo con el corazón... pedir permiso al talar un árbol... trabajar con tranquilidad... porque sin tranquilidad el cultivo no crece y la persona se puede lastimar” (Claudio, 2012: 72).

Los zoques se refieren al buen vivir con el término *wäpä jtkuy* “que significa vivir bien con lo necesario...contar con lo indispensable para sostener a la familia. Contar con casa, comida, ropa, salud, educación y trabajo. Se toma lo necesario de la naturaleza para subsistir”. El buen vivir implica, también, “una relación de respeto a las divinidades o dueños de la naturaleza. En la medida en que se le ofrenda o se le pide permiso para sembrar, cazar un animal se obtiene la bendición...es decir, se obtiene lo que se pide para satisfacer las necesidades. Los seres sobrenaturales proveen de lo necesario. No permiten que pase nada malo o que las personas entren en crisis”. El buen vivir es un vivir hermosamente y “se vive hermosamente cuando se cumplen las normas comunitarias, cuando se lleva una vida ordenada...y cuando no se altera la tranquilidad de la comunidad”. El vivir hermoso implica “reciprocidad”, “respeto, paz” y la crítica constructiva (Sulvarán, 2012: 115-116).

Los choles hablan de *weñ chumul* cuando las personas “tienen abundancia en sus cultivos. Las que cosechan maíz, frijol, verduras. Las que crían animales en la casa. Lo material es producto de la buena relación con la naturaleza. Una naturaleza que tiene dueños (*Yum*)”. Cuando el hombre se separa de la naturaleza y la convierte en mercancía “viene, como consecuencia, una decadencia social pues la naturaleza —tierras, plantas, animales, el mismo hombre— se convierten en objetos”. “En la medida que la persona rompe relaciones con la naturaleza, con los dueños y con la comunidad se desestructura internamente” (Sulvarán, 2012: 117). Todas las personas deben vivir con lo necesario, nadie debe enriquecerse por encima de los demás. Si esto sucede entonces empieza el mal vivir.

C) Enseñanzas a partir del buen vivir

Podemos inferir algunas enseñanzas fundamentales a partir de la filosofía del buen vivir de las comunidades indígenas. Estas enseñanzas, que pueden revitalizar a nuestra agónica civilización, son las siguientes:

1. En el orden de la filosofía de la naturaleza

Los pueblos indígenas nos aportan, desde su propia cultura, una filosofía de la naturaleza diametralmente opuesta a la existente en el capitalismo neoliberal. Para las comunidades autóctonas el mundo de lo que nace y muere no es un mero artefacto sujeto a la compra y venta. Es un ser vivo que siente como nosotros, por eso se le denomina “nuestra madre”. Cada terreno, cueva, río, árbol está custodiado por un dueño de orden espiritual o por un Dios al cual hay que pedir permiso para usufructuarlo. Los rituales en las cuevas, las milpas y los ojos de agua nos hablan de

una relación interpersonal con la naturaleza. Por eso los tatuches se dirigen a los dueños con las siguientes palabras:

Te pido buena cosecha
no me quites lo que estoy logrando
que no se vaya la vida del cultivo
si maltrato a la madre tierra no es por gusto
es por necesidad, pues el hambre
es difícil soportarlo
te encenderé velas
y te daré lembal” (Meneses, 2011).

Existe, también, una familiaridad entre los hombres y los animales. Este parentesco se pone de manifiesto en los diferentes mitos. Como ejemplo el relato de las tuzas:

“Había una vez un señor que tuvo dos hijos: un niño y una niña. De repente, se murió la mamá de los niños y quedaron huérfanos. El hombre buscó otra mujer y se casó con ella. La nueva esposa del señor no quería a los niños, no les daba de comer, no les lavaba sus ropas. No los atendía, pues, en la casa. Durante un tiempo, el papá de los niños tuvo necesidad de salir a trabajar; de esta manera, los dos hermanitos quedaron desprotegidos.

Los niños tenían hambre, querían comer, pero su madrastra no les daba alimentos. La señora los sacó fuera de la casa; y los mandó a la huerta, a los sembradíos de plátano, de camote, de ñame y chayotes. Les dijo: “si quieren comer coman lo que hay en la huerta”. Había bastante chayotes, ¡Estaban bien crecidos y frondosos! Entonces, los niños empezaron a escarbar para encontrar la raíz del chayote, una vez que la encontraron comenzaron a comérsela cruda, con todo y tierra. A los niños les gustó la raíz del chayote, por este motivo se quedaron a vivir en la huerta; ya no regresaron a la casa. Cuando el papá regresó de trabajar, preguntó por los niños. La esposa le dijo que los había regalado, que los había mandado con otra persona a otro pueblo. Le dijo además, que sus hijos ya no iban a regresar. El señor creyó que sus hijos habían encontrado otra familia. Pero en realidad sus hijos estaban viviendo en la huerta.

Como los niños estaban comiendo cosas crudas, y las raíces que hay en el suelo, les fueron creciendo las uñas y los dientes. Sus cuerpos se cubrieron de pelos como el de los animales. Empezaron a escarbar y a meterse adentro de la tierra. Así fue como se convirtieron en tuzas. Dicen que las tuzas son huerfanitos que en tiempos pasados fueron

despreciados, fueron tirados, echados fuera de la casa y que por eso cuando matas una tuza chilla como un niño”²

El relato pone de manifiesto que los animales, como las tuzas o cualquier otro animal, son parientes de los hombres porque están dotados de la misma sangre. De ahí que la relación con ellos sea de cuidado para perpetuar nuestra mutua existencia. Esta idea de parentesco cobra su máxima expresión en la noción de alma. Por ejemplo, para los zoques el Kojama o alma de los seres humanos está constituida por animales. Una persona puede tener más de un alma. Dicha alma, puede estar constituida por animales, plantas o algún otro elemento de la naturaleza. Esto significa que en el corazón del hombre está la naturaleza y en el corazón de la naturaleza está el hombre. Hay, pues, una implicación mutua o una relación vital. De tal manera que si se atenta contra la naturaleza sucumbe el mismo hombre. Por lo tanto, hay un deber ético y ontológico en el cuidado de nuestro planeta. Este deber es intrínseco e insoslayable porque el mundo del cual formamos parte está interrelacionado. Si la conexión se rompe, como se hace en la visión de desarrollo capitalista, nuestro destino final es la muerte como planeta.

2. En el orden de la filosofía política

Las culturas autóctonas detentan una filosofía política de orden colectivo. Las tomas de decisiones aún se dan por el consenso excepto donde existe una profunda polarización social debido a la guerra de baja intensidad que se libra en los territorios indígenas desde 1994. El consenso implica entrar en el circuito de las tomas de decisiones las cuales son una prerrogativa de la comunidad, reunida en asamblea, y no un asunto exclusivo de las autoridades.

Tomar una decisión conlleva un proceso complejo de involucramiento de las personas. Los asuntos sobre los cuales se va a tomar alguna decisión pasan por el juicio argumentado de la familia, los vecinos hasta llegar a la asamblea general. Las mujeres comentan el asunto, lo mismo los vecinos de tal manera que las personas que asisten a la asamblea dan la última argumentación para la toma de decisión colectiva.

El consenso se constituye en un nivel de democracia impresionante. Democracia deliberativa y participativa que involucra, en diversos niveles, al conjunto de la comunidad:

² Narrado por Francisco Álvarez Pablo de la comunidad de Nuevo Francisco León, municipio de Ocosingo, Chiapas.

Claro que puede haber abuso; pero ahí la comunidad está controlando el proceso. Acá no. Acá su majestad, el ejecutivo, es el que decreta las cosas. Ahí no hay manera de moderar el asunto por parte de la comunidad. El sistema democrático de los indígenas, de administración de justicia, de gobierno como servicio, del compartir y tender a la igualdad, como mecanismo social de justicia, todo eso lo viven en un nivel y lo experimentan en un nivel muy superior al que se vive en la sociedad nacional (Robles, 2000).

El buen gobierno consiste en una vinculación profunda entre comunidad y autoridades. La comunidad tiene el derecho a la rendición de cuentas de parte de los que ejercen el poder entendido como servicio y el derecho inalienable de nombrar o destituir a sus representantes. El modo colectivo de ejercer la autoridad garantiza el bien común y en consecuencia la buena marcha de la sociedad. Esta manera de operar el mecanismo colectivo de toma de decisiones obedece, fundamentalmente, a una tradición cultural comunalista y está en sintonía con el principio zapatista de “mandar obedeciendo”. En otras palabras:

“el poder está en el pueblo, por eso es que yo hablo de democracia directa, no es que el poder no haya existido al interior de los pueblos; ahora bien lo que si se está cuestionando es entonces la forma en cómo, en occidente, se entiende el poder, el poder depositado en un individuo, el poder depositado en un órgano, el poder depositado en una cúpula y el poder arrebatado al pueblo” (Regino, 2000).

La tradición cultural indígena sobre el poder nos remite a los auténticos depositarios de la soberanía: el pueblo. Podemos aprender de la filosofía política indígena y de su estructura de gobierno. Su visión nos puede ayudar a poner en su justa dimensión el poder. El cual consiste en un ejercicio colectivo y no en una actuación netamente individual, despegada de los ciudadanos.

3. En el orden de la filosofía social

A pesar de que el Estado intentó por todos los medios incorporar a los indígenas al modelo civilizatorio capitalista, aún pervive la filosofía social centrada en la reciprocidad. Esta filosofía está en sintonía con el orden cósmico entendido como un sistema equilibrado de relaciones. En la vida de los seres humanos se tiene que mantener el equilibrio en la posesión de los bienes para la subsistencia. No respetar este equilibrio conduce necesariamente al mal vivir. La reciprocidad se da en diversos actos de la vida cotidiana:

i. Trabajos comunitarios

Los miembros de la comunidad trabajan colectivamente para mantener limpios y en buen estado las brechas que señalan los límites entre una comunidad y otra, los caminos y centros de reunión. Estas labores se realizan para contribuir al bien común. Por lo tanto, no implican remuneración económica alguna.

ii. La mano vuelta

Existen comunidades donde las personas se ayudan mutuamente en las labores del campo. Un día la persona invita a todos sus conocidos a trabajar en la milpa: a chapear, sembrar o cosechar. Al finalizar la faena comparte con todos ellos la comida producto de su trabajo responsable. Esta persona tiene conciencia que ayudará a sus vecinos cuando lo convoquen a trabajar en el campo.

iii. La economía solidaria

Las personas comparten con sus vecinos algunas frutas o verduras cosechadas durante el ciclo agrícola. Envían naranjas, chayotes, plátanos, etcétera. La persona que recibe estos regalos envía a su vez los productos que cosechó. Generalmente son frutas o verduras distintas a las recibidas. El trueque es una forma de apoyarse para que nadie pase necesidad.

En la década de los setentas diversos antropólogos, entre ellos Henry Favre (1973), hablaron de democracias de pobreza en las comunidades indígenas. Si una persona empezaba a enriquecerse era vista con malos ojos pues se pensaba que estaba robando o que tenía un pacto con las fuerzas sobrenaturales. Encontramos aquí una idea fundamental encaminada a la nivelación económica.

Reflexión final

El vivir bien, en occidente, se ha traducido en la posesión material de la riqueza. En la medida en que se tenga mayor propiedad privada se vive más confortablemente. Sin embargo, este confort se obtiene a costa del deterioro progresivo de la naturaleza y del egoísmo humano individual. El sistema económico que nos rige concentra la riqueza, crea polarización social y económica y destruye a nuestro planeta y sus especies.

Volver los ojos hacia las comunidades indígenas, para retomar su visión de naturaleza, su filosofía política y social es un reto que debemos afrontar si queremos

humanizarnos. Es la única posibilidad que tenemos para garantizar nuestra sobrevivencia. Si queremos ubicarnos en la filosofía del buen vivir de las comunidades indígenas es necesario decolonizar nuestro sistema de vida actual y enriquecerlo con las perspectivas que nacen en la periferia del capitalismo contemporáneo.

Bibliografía

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2005). "Prefacio. Immanuel Wallerstein y la perspectiva crítica del análisis de los sistemas-mundo", en Wallerstein, Immanuel. *La Crisis estructural del capitalismo*. 1ª ed. México. Centro de estudios, información y documentación Immanuel Wallerstein; *Contra historia, la otra mirada de Clío*, pp. 9-56.
- Álvarez Pablo, Francisco, entrevista en la comunidad de Nuevo Francisco León, municipio de Ocosingo, Chiapas.
- Arnau, H; Brial L; San Juan A; Baig, A; Estany, A; De la Fuente, P; Tibau (2001). *Temas y textos de la filosofía*. Pearson Educación de México. México.
- Ávila Romero, Agustín (2012). "El buen vivir: Una alternativa a la crisis civilizatoria actual" en Claudio Sartorello, Stefano; Ávila, León Enrique; Ávila, Agustín. *El buen vivir: Miradas desde adentro de Chiapas*. UNICH-IESALC-UNESCO, México., pp. 9-39.
- Claudio Sartorello, Stefano (2012). "El lekil kuxlejal: una interpretación colaborativa desde abajo y desde adentro" en Claudio Sartorello, Stefano; Ávila, León Enrique; Ávila, Agustín. *El buen vivir: Miradas desde adentro de Chiapas*. UNICH-IESALC-UNESCO, México., pp. 72-101).
- Favre, Henri (1973). *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. Siglo XXI, México.
- Meneses, Domingo (2011). Entrevista.
- Ortelli, Paola; Gómez López, Marcos (2012). "Lekil Kuxlejal en San Andrés Larráinzar" en Claudio Sartorello, Stefano; Ávila, León Enrique; Ávila, Agustín. *El buen vivir: Miradas desde adentro de Chiapas*. UNICH-IESALC-UNESCO, México., pp. 40-59.
- Reale, Giovanni; Antiseri, Darío (2004). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo primero, antigüedad y edad media. Trad. Juan Andrés iglesias. Herder.
- Robles, Ricardo (2000). *Narrativa sobre el Congreso Nacional Indígena y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. Sologuichi, Chihuahua.
- Regino M., Adelfo (2000). Entrevista. Oaxaca, Oaxaca.
- Sánchez Álvarez, Miguel. (2012b). "Introducción a las bases conceptuales del lekil kuxlejal o buen vivir" en Claudio Sartorello, Stefano; Ávila, León Enrique; Ávila, Agustín. *El buen vivir: Miradas desde adentro de Chiapas*. UNICH-IESALC-UNESCO, México., pp. 1-8.

- Sánchez Ramos, Fabián (2012^a). La cosmovisión Quichua en Ecuador: una perspectiva para la economía solidaria del buen vivir. Cuadernos americanos: nueva época, vol. 4, No. 142, pp. 39-51.
- Sulvarán López, José Luis; Ávila Romero, Agustín (2014). “La idea de naturaleza entre los zoques de Chiapas. Hacia la diversidad epistémica” en Economía y sociedad. Año XVIII, No. 30, enero-junio de 2014. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Economía Vasco de Quiroga, pp. 33-45.
- Sulvarán López, José Luis (2012). “El buen vivir como alternativa al modelo civilizatorio centrado en el capital” en Claudio Sartorello, Stefano; Ávila, León Enrique; Ávila, Agustín. El buen vivir: Miradas desde adentro de Chiapas. UNICH-IESALC-UNESCO, México, pp. 102-120).

El uso ceremonial de plantas en contextos rurales: la experiencia en la Meseta Comiteca Tojolabal

ANTONIO DE JESÚS NÁJERA CASTELLANOS¹

Introducción

LA RELACIÓN HUMANO-NATURALEZA HA ESTADO PRESENTE DESDE TIEMPOS remotos, lo que ha conducido a una interrelación dependiente que se manifiesta a través de múltiples expresiones simbólicas entre los pueblos urbanos, rurales e indígenas que se mantienen hasta nuestros días. En México con la presencia de los más de 68 grupos etnolingüísticos, afrodescendientes y poblaciones mestizas la diversificación de formas de concebir la existencia y el vínculo con la naturaleza genera una urdimbre biocultural que pone de manifiesto la importancia tanto de las múltiples culturas coexistiendo en el México del siglo XXI como de la megadiversidad biológica con la que cuenta. El ámbito natural desde contextos rurales, campesinos o indígenas nos lleva necesariamente a su vida religiosa cotidiana, a la dimensión espiritual y en consecuencia al ámbito simbólico. Por ello, el presente artículo gira en torno al uso sagrado y ritual que poblaciones rurales contemporáneas le han dado a las plantas silvestres desde el análisis de tres casos particulares en la Meseta Comiteca Tojolabal en el estado de Chiapas.

¹ Profesor de Tiempo Completo. Universidad Intercultural de Chiapas. Temas de interés: religiosidad popular, rituales y etnografía.

Uso y simbolismo de las plantas en México

Las flores y plantas en México tienen una amplia historia de uso y conservación en la cultura y cotidianidad de pueblos indígenas y mestizos, tan es así que las flores las podemos encontrar en la poesía de los pueblos precolombinos y contemporáneos, en la pintura mural prehispánica, en los mitos o en el arte indígena conventual como en el caso de Malinalco cuya temática central es la importancia de la botánica entre los pueblos prehispánicos; de allí que por poner un solo ejemplo se ha considerado que “las orquídeas son uno de los recursos florísticos con mayor riqueza de especies y elevado valor cultural y económico que en México ha utilizado desde tiempos precolombinos por varios grupos mesoamericanos para satisfacer necesidades sociales de importancia médica, ceremonial, alimenticia y como fuente de ingreso” (Emeterio et al, 2016: 198) pues sus múltiples usos han estado presentes entre las culturas prehispánicas del México actual.

Sin lugar a dudas, una gran diversidad de especies de plantas que se consideran sagradas para los pueblos en México, han tenido utilidad principalmente para la adivinación y la curación de enfermedades. Así podemos encontrar que desde las crónicas de los evangelizadores del siglo XVI y XVII ponen de manifiesto el uso de diversas plantas y otros recursos botánicos en rituales de carácter religioso colectivo,

Imagen 1. Figura de Xochipilli



la relevancia en el uso de las plantas se ve configurada en la escultura de *Xochipilli*² como una deidad dedicada a la botánica entre las culturas precolombinas en México.

Múltiples son las experiencias que podemos encontrar en la práctica cotidiana de las culturas antiguas, tan es así que en el Códice Florentino en el libro II anunciaba que “a los niños que mataban:³ componíanlos con ricos atavíos para llevarlos a matar y llevarlos, en unas literas, sobre los hombros: y las literas, iban adornadas con plumajes, y con flores” (foja 125), es decir, el uso ornamental de las flores entre los antiguos mexicas se vinculó fuertemente con deidades relacionadas al agua y la fertilidad. Sin embargo, actualmente siguen teniendo vital importancia las flores e cuanto al adorno de coronas, guirnaldas o ramilletes entre los habitantes y peregrinos que visitan el santuario de Chalma en el Estado de México (Emeterio et al, 2016) por mencionar un mero ejemplo en pleno siglo XXI.

Por su parte, en el área maya la presencia ritual y sagrada del uso de plantas se puede encontrar en los Cantáres de Dtzibalché. Estos cantares se convirtieron en textos con una importante carga espiritual que de alguna manera plasman parte de la memoria y cosmovisión de los antiguos pueblos mayas de la península con claras tendencias del pensamiento evangelizador pero con importantes reflejos de ideas cíclicas del antiguo pensamiento. Estos cantares permitieron reconstruir y comunicar una forma de ver y vivir el universo, de esta manera en al menos los cantares 4 y 7 exponen un rico significado de la flor, como elemento de amor, placer, reproducción, es decir, de fertilidad, de allí que a continuación se expongan ambos cantares:

2 Xochipilli se caracterizó como una deidad vinculada fuertemente al ámbito de las plantas y demás recursos botánicos, particularmente se consagró como la divinidad exclusivamente de las flores al que se le denominó “Príncipe de las Flores. Para ampliar más en este tema puede consultarse Fernandez, Justino (1959). Una aproximación a Xochipilli. Estudios de Cultura Nahuatl, vol. I y Gordon Wasson, R. (1982). Xochipilli, príncipe de las flores. Una nueva interpretación. Revista de la Universidad de México, núm. 11.

3 El sacrificio a los infantes se consideró como un medio de regeneración del ciclo anual entre los mexicas, tal como lo plantea Alejandro Díaz (2012), al mencionar que “los sacrificios de niños entre los mexicas cumplían con un doble papel, por un lado se encontraban destinados a la petición de lluvias necesarias para los cultivos, a partir de la inmolación de víctimas a las deidades, siendo este su aspecto descubierto, mientras que por otro lado, su función intencional era la de restituir el tiempo anual” (2012: 23).

Cantar 4 Vamos al recibimiento de la Flor	Cantar 7 Canto de la Flor
1. Alegría 2. Cantamos 3. Porque vamos 4. Al Recibimiento de la Flor. 5. Todas las mujeres 6. Mozas, 7. [tienen en] pura risa 8. Y risa 9. Sus rostros, en tanto que saltan 10. Sus corazones 11. En el seno de sus pechos. 12. ¿Por qué causa? 13. Porque saben 14. Que es porque darán 15. Su virginidad femenil 16. A quienes ellas aman. 17. ¡Cantad La Flor! 18. Os ayudarán (acompañarán) 19. El Nacom y el 20. Gran Señor Ah Kulel 21. Presentes en el cadalso. 22. El Ah Kulel canta: 23. "Vámonos, vámonos 24. A poner nuestras voluntades 25. Ante la Virgen 26. La Bella Virgen 27. Y Señora 28. La Flor de las Mozas 29. Que está en su alto cadalso, 30. La señora . . . 31. <i>Suhuy Kaak</i>. 32. Asimismo [ante] la Bella 33. X <i>Kanleox</i> 34. Y [ante] la Bella X Z 35. <i>Oot</i> y la Bella 36. Señora Virgen 37. X <i>T'oot' much</i>. 38. Ellas son las que dan el Bien 39. A la Vida aquí sobre 40. La Región, aquí sobre 41. La Sabana y a la redonda 42. Aquí en la Sierra. 43. Vamos, vamos, vámonos 44. Jóvenes; así 45. Daremos perfecto regocijo 46. Aquí en <i>Dziti</i> 47. <i>Piich, Dzitiil Balche</i>.	1. La bellísima luna 2. Se ha alzado sobre el bosque; 3. Va encendiéndose 4. En medio de los cielos 5. Donde queda en suspenso 6. Para alumbrar sobre 7. La tierra, todo el bosque. 8. Dulcemente viene el aire y su perfume 9. Y su perfume 10. Ha llegado en medio 11. Del cielo; resplandece 12. Su luz sobre 13. Todas las cosas. Hay 14. Alegría en todo 15. Buen hombre. 16. Hemos llegado adentro 17. Del interior del bosque donde 18. Nadie 19. <nos> mirará 20. Lo que hemos venido a hacer. 21. Hemos traído la flor de la Plumeria 22. la flor del <i>chucum</i>, la flor 23. del jazmín canino, la flor de . . . 24. Trajimos el copal, la rastrera cañita <i>ziti</i>, 25. así como la concha de la tortuga terrestre. 26. Asimismo el nuevo polvo de calcita 27. dura y el nuevo 28. hilo de algodón para hilar; la nueva jicara 29. y el grande y fino pedernal; 30. la nueva pesa; 31. la nueva tarea de hilado; 32. el presente del pavo; 33. nuevo calzado, 34. todo nuevo, 35. inclusive las bandas que atan 36. nuestras cabelleras para 37. tocarnos con el nenúfar; 38. igualmente el zumbador 39. caracol y la <i>ancia</i>. 40. <i>na</i> [maestra]. Ya, ya 41. estamos en el corazón del bosque, 42. a orillas de la poza en la roca, 43. a esperar 44. que surja la bella 45. estrella que humea sobre 46. el bosque. Quitaos 47. vuestras ropas, desatad 48. vuestras cabelleras; 49. quedaos como 50. llegasteis aquí 51. sobre el mundo, 52. vírgenes, mu- 53. <i>jeres</i> mozas. . .

De alguna manera los cantares dedicados a la flor desde la reflexión de Martha Illia Nájera (2007) “nos aclara que el júbilo que describe el canto [4] se refiere al inicio, para la mujer, de la vida en pareja para cumplir con designio de los dioses: la reproducción humana, que es equivalente a la regeneración de la naturaleza. Igualmente señala que el simbolismo contenido en el canto y la mención de los dioses proyectan el acto de la reproducción al ámbito de lo divino” (Limón, 2008:226).

De esta manera, la flor adquirió diversos usos y sentidos simbólicos entre los múltiples pueblos durante la época precolombina, de allí que entre los mexicas pasaran “de la afición a la floricultura, y con base en la horticultura que se practicaban en las chinampas, surgió en el siglo XV la jardinería en suelo firme, durante el tiempo de Moctezuma I o Ilhuicamina (1440-1469) quien fundó los jardines reales de Tenochtitlán” (Cetzal y Noguera, 2014:109), este es solo un ejemplo de la importancia que adquirió y tiene el recurso florístico, tan es así que:

“los mexicas contaban con una clara denominación para los diferentes tipos de jardines: se usaba el vocablo náhuatl Xoxochitla (“lugar de flores”) para nombrar aun jardín en general, sin embargo, de igual forma se empleaba para el lugar de cultivo de muchas flores, y Xochitepanyo para los jardines amurallados...los jardines también se clasificaron

y nombraron de acuerdo a la organización social, cada clase tenía sus restricciones y privilegios...para las clases humildes se usaba Xochichinancali para nombrar los sitios de flores que estaban cercados por una barda hecha de cañas o ramas, y en el caso de las clases gobernantes se empleaba el nombre Xochiteipancalli o palacio de flores”(Ibid).

Sin lugar a dudas el uso y manejo de plantas y flores ha perdurado a través del tiempo, ya que muchas de las prácticas hechas por los pueblos precolombinos se han mantenido vigentes hasta nuestros días, de allí que se recupere la concepción que tenían los antiguos nahuas del centro de México y que quedaron registrados en el Códice Florentino en el libro quinto y en particular en los tres primeros capítulos de este, mismos que mencionan que:

“ay una flor que le llaman Omixuchitl, de muy buen olor: parece al jazmín en la blancura y en la hechura: hay también una enfermedad que parece como almorranas que se cría en las partes inferiores de los hombres y de las mujeres: y dicen los supersticiosos antiguos, que aquella enfermedad se causa de haber olido mucho esta flor arriba dicha, de haberla orinado, ó de haberla pisado”

Por otra parte, las flores también han tenido una presencia importante entre los pueblos indígenas como símbolo de distinción frente a quienes representan una jerarquía diferente que a la del grueso de la población, usadas en el ámbito político en forma de collares, pero también con un carácter simbólico como es el caso de los graniceros de la Sierra Nevada de México al momento de formar parte de la “corporación de los graniceros”, es decir, aquel nuevo integrante como especialista ritual pasará por un proceso especial de reconocimiento por sus pares puesto que estos “se encargan de recibirlo y coronarlo –con una corona de flores o de papel- en una ceremonia, y lo presentan a los espíritus de los trabajadores temporales ya muertos para que lo reconozcan” (Bulnes, 2015: 110).

Particularmente la *Plumeria rubra* L. conocida en:

“la Península de Yucatán como “flor de mayo” o “campechana”, es uno de los árboles más comúnmente cultivados en la zona. Se la precia por sus hermosas flores, y por su facilidad de cultivo y rápido crecimiento, para el que requiere relativamente poca agua y mucho sol... las flores de *Plumeria rubra* constituyen uno de los elementos fundamentales en la confección de los “lei” (las coronas de flores) en Hawái. La especie es la flor nacional de Nicaragua, donde es llamada Sacuanjoche. La agradable fragancia de sus flores se empleó en una época para preparar un perfume, que era confeccionado por la familia italiana Frangipani (Fernández, 2012: 58).

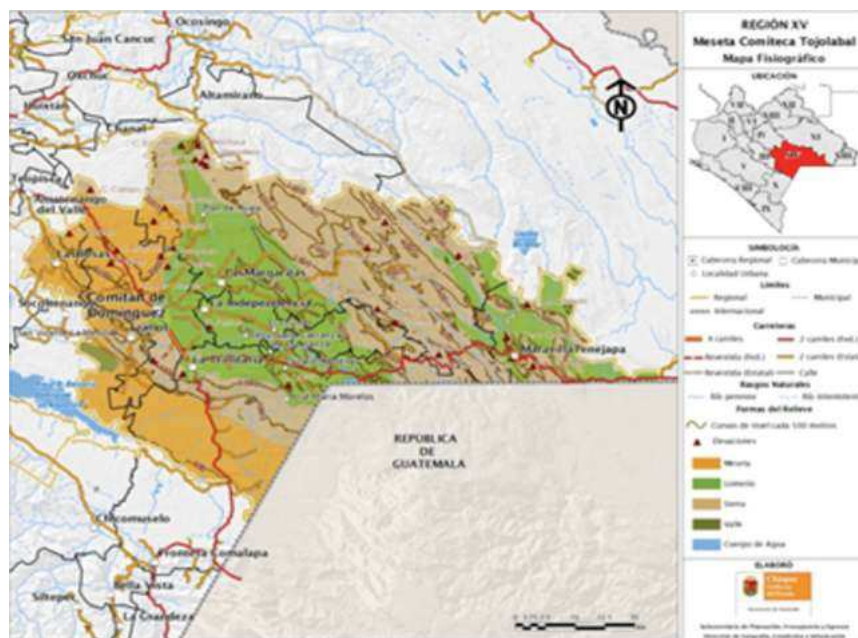
Jutúz nombrada en la región de la Meseta Comiteca Tojolabal sigue teniendo una importante utilidad entre las poblaciones rurales de la región, por un lado, se ha podido documentar la confección de collares y coronas de estas flores que son impuestas a diversas autoridades político-religiosas de la región en algún evento público, sin embargo, lo que aquí nos compete es su carácter simbólico y ritual que juega esta flor como ofrenda a ciertos santos patronos, tal es el caso del Padre Eterno del municipio de La Trinitaria, Chiapas santo patrón⁴ al que se le ha vinculado tener “poderes” naturales, junto con San Mateo en Ixtatán, Huehuetenango, Guatemala, de la lluvia y el acceso a cosechas abundantes. De allí que collares de *Plumeria rubra* L. Forma parte del adorno y ofrenda ritual de los nichos de las cinco imágenes del Padre Eterno que peregrinan entre mayo y junio de cada año tanto en localidades del municipio de La Trinitaria como en la Independencia, Las Margaritas y Comitán de Domínguez, Chiapas.

El uso ceremonial de las plantas en contextos rurales de la Meseta Comiteca Tojolabal

La Meseta Comiteca Tojolabal es una de las 15 regiones socioeconómicas en las que se ha dividido el estado de Chiapas, está integrada por los siete municipios que se enlistan: Comitán de Domínguez, Las Margaritas, La Trinitaria, La Independencia, Las Rosas, Tzimol y Maravilla Tenejapa. En la Meseta Comiteca Tojolabal se pueden identificar perfectamente por lo menos cuatro formas de relieve que le permiten dar las características importantes de región que se le conocen; de tal manera que en ella se pueden encontrar las mesetas, lomeríos, serranías y valles que están ocupando un territorio total de 7,424.73 kilómetros cuadrados, que representan el 10.12% de la superficie del estado, tomando como referencia al Programa Regional de Desarrollo de la región XV Meseta Comiteca Tojolabal (2012) (ver Mapa No. 1).

Esta región se destaca por realizar actividades mayoritariamente productivas en el sector primario (incluyendo agricultura, ganadería, silvicultura, caza y pesca), seguido del sector terciario (transporte, gobierno y otros servicios) y finalmente el sector secundario (destacándose los servicios de construcción). Su composición etnolingüística de la región le da a la región una diversidad cultural que se expresa en la multiplicidad de prácticas culturales y sociales que se expresan en la cotidiana-

⁴ La idea de santo patrón se está asociado a la paternidad del pueblo y su proceso de fundación a partir de estos personajes que son parte la hierofanía del pueblo.

Mapa 1. Fisiografía de la Meseta Comiteca Tojolabal

Fuente: Gobierno del Estado de Chiapas

nidad de los pueblos que la conforman, de allí que los principales grupos culturales que conforman a la región son: Tseltales, Tsotsiles, Choles, Zoques, Tojolabales, Mame y Kanjobales.

Para el caso de Chiapas, tenemos que “cada región fisiográfica y sus formaciones forestales asociadas cuentan con una flora diversa y única de epífitas... algunas especies se usan ocasionalmente en el campo, como en el caso de los bulbos de ciertas orquídeas recolectadas para aliviar la sed, otras se utilizan como plantas ornamentales... donde las epífitas más notables son las bromeliáceas, varias especies del género *Tillandsia* son usadas por la población local para fines ceremoniales y ornamentales” (D. Wolf y Flamenco, 2005: 153-155). En Chiapas podemos encontrar diversas experiencias emblemáticas donde las flores juegan un papel importante, como es el caso de la romería al Niño Florero de Chiapa de Corzo con la “topada de la flor” de los niños floreros, en la que cuadrillas de personas de origen zoque viajan en peregrinación a la región de Los Altos de Chiapas con la intención de coleccionar y cargar

en forma de penitencia un tercio de plantas sagradas⁵ principalmente de *Tillandsia guatemalensis* que será llevada como ofrenda ante el pesebre del niño Dios en vísperas de su nacimiento. Sin embargo, no es únicamente cumplir con la promesa u ofrecimiento, sino que la importancia que adquiere la flor en la peregrinación como motivo de relación con el territorio y el medio natural, pone de manifiesto que esta práctica va más allá de las fronteras políticas o étnicas que se han establecido. Más bien la flor los motiva a establecer y re-establecer un código vigente de relación humano-naturaleza.

Otro ejemplo peculiar que conviene traer a la reflexión es la actividad que realizan los ramilleteros chiapanecas, quienes simbólicamente a través de la ofrenda de flores se vinculan con la fertilidad. Para el caso de Copoya, las cuevas juegan otro papel importante, puesto que “flores y cuevas se asocian siempre, de hecho los dibujos de los ramilletes de Copoya, se encuentran pintados en una cueva y es allá que los ramilleteros deben irse, ejecutando el ritual, para copiar los dibujos que los antepasados les han dejado. Lo mismo vale para la albaca, de la cual se utilizan tanto las flores como las ramas y se usa en varios rituales zoques de purificación y de limpieza, pues representan la integridad y la fertilidad femenina más pura” (Venturoli, 2009: 431).

Finalmente una tercera experiencia de la importancia en el uso de plantas en contextos indígenas de Chiapas la podemos encontrar entre indígenas tsotsiles de San Juan Chamula durante el cambio de autoridades llamado *k'exeltik*, en todo este proceso el oficial, que es uno de los tantos ayudantes que tendrá el nuevo candidato a ocupar el cargo, se encarga de “buscar a veinte personas para que lo [sic] ayuden el día de cambio de autoridades, busca a un *kuch nichim* (cargador de flores) que es el que se encarga de traer las plantas y orquídeas que han de adornar el altar del nuevo oficial” (Díaz, 2016: 35).

Para el caso de los tsotsiles de Chamula, el uso de plantas consideradas sagradas y de carácter ritual está presente a lo largo de todo el año, tan es así que durante el cambio de autoridades (en los 3 últimos días del año) como se hizo mención con anterioridad se hace uso de diversas especies de bromelias que son colectadas por los *nichim* o *kuch nichim* y que de acuerdo con Díaz (2016) en determinados tiem-

⁵ En este caso “los tercios recolectados por lo Niños Floreros están integrados por cuatro especies de bromeliáceas, tres de ellas provistas de inflorescencias vistosas: *Tillandsia imperialis* Morren, mazorca, *niluyarilo*, flor del niño; *Tillandsia guatemalensis* L. B. Smith, pluma, *indiyularilo* y *Tillandsia eizii* L. B. Smith o *nulirrosas* y finalmente la cuarta especie es el conocido “heno” o “pashte”, *Tillandsia usneoides* Linneo, con flores verdosas poco conspicuas” (Beutelspacher y Farrera, 2007: 111-112).

pos se irán renovando estas plantas por nuevas como es el caso de las vísperas de la semana santa, el 3 de mayo, 24 de junio día de San Juan Bautista y 21 de septiembre día de San Mateo, fechas en las que se colecta una cantidad considerable de diversas especies de bromelias que han de ser ofrendadas a los santos patrones y deidades que forman parte del panteón tsotsil.

Sin lugar a dudas en la Meseta Comiteca Tojolabal la presencia de pueblos indígenas se convierte en una característica peculiar que permite visualizar la importante diversidad biocultural que compone esta región de Chiapas. De entre estos pueblos, los tojolabales se han distinguido por ser uno de los pueblos chiapanecos que mejor organización tiene en relación a las romerías que realizan a lo largo del ciclo de peregrinaciones que conforman su calendario ritual. Así podemos encontrar que cerca de 8 peregrinaciones de mayor importancia son las que componen el ciclo ritual tojolabal, como es el caso de la peregrinación a San Mateo Ixtatán en Guatemala, Santo Tomás en Oxchuc, San Bartolo en Venustiano Carranza, Padre Eterno en La Trinitaria, Santa Margarita en Las Margaritas, San Miguelito en La Trinitaria, San Caralampio en Comitán de Domínguez y San Carlos en Altamirano todas estas en el estado de Chiapas.

De estas peregrinaciones centraremos nuestra atención en dos de estas y una más que se circunscribe particularmente en el ejido Francisco Sarabia del municipio de Comitán de Domínguez, la fiesta a la virgen Corazón de María. El carácter sincrético de esta última experiencia permite traer al análisis los múltiples elementos simbólicos que se presentan a lo largo del desarrollo de la festividad, evidenciando los conocimientos culturales que mantienen los pueblos si entendemos a los primeros como “el referente por el cual vivimos nuestra vida comunitariamente de un modo particular y característico... el modo como vivimos nuestra vida en comunidad” (Limón, 2010:20).

San Caralampio Mártir y su festividad en Comitán de Domínguez

La fiesta en honor a San Caralampio tiene lugar el 10 de febrero de cada año, como uno de los santos católicos de mayor devoción entre los habitantes de Comitán de Domínguez. De acuerdo con las fuentes y reconstrucciones socio-históricas Comitán “se conformó como un pueblo de indios y fue producto de las congregaciones llevadas por los dominicos. Fue el asiento de españoles y misioneros, así como centro rector económico a partir de la fundación de haciendas, la mayoría de ellas, en manos de los dominicos en los llanos perteneciente a este pueblo” (Solís y Culebro, 2003: 89). La tradición oral y la memoria colectiva de los comitecos y pueblos circunvecinos

hacen mencionan que la importancia adquirida de este santo católico ortodoxo se debe principalmente al agradecimiento que tuvieron los habitantes de la región de los Llanos de Comitán frente a una peste acaecida en el siglo XVII (Ruz, 1992) y cuya intercesión divina del santo, la región fue protegida de este mal que diezmo en gran medida otras poblaciones cercanas a los Llanos comitecos.

Esta suerte benévola del santo, hizo que “vecinos del entonces pueblo de Comitán y los trabajadores de la hacienda en respuesta a tan divina obra, encabezados por el hacendado propietario de la imagen del santo, iniciaron la construcción de un templo en honor del dicho santo” (Solís y Culebro, 2002 en Solís y Culebro, 2003: 90). Sin lugar a dudas, la intervención oportuna de este santo frente a la catástrofe vivida en la región propiciaría una veneración religiosa de las más importantes en los Llanos de Comitán, tan es así que la fama alcanzada por el mártir San Caralampio llegaría hasta tierras guatemaltecas, de allí que actualmente se vean familias guatemaltecas (particularmente chuj) visitando el recinto del santo en las fechas de la fiesta patronal. Tal importancia adquirió san Caralampio que Rosario Castellanos en su Balún Canán le dedica algunas líneas mencionando que “en Comitán celebramos varias fiestas anuales. Pero ninguna tan alegre, tan animada como la de San Caralampio. Tiene fama de milagroso y desde lejos vienen las peregrinaciones para rezar ante su imagen” (Castellanos, 2007:35).

Resulta interesante que el punto de reunión de la peregrinación o entrada de velas y flores en honor a este santo es un árbol de Amate (*Ficus padifolia* HBK) denominado *ch'umix* en la lengua tojol-ab'al, mismo que se convierte en un punto de referencia con características simbólicas desde la cosmovisión indígena mesoamericana, pues junto a este se encuentra una cruz del milagro vinculada a nacederos de agua⁶ que hoy en día son utilizados como suministros de agua entubada para la población urbana de Comitán de Domínguez. Los peregrinos provenientes de múltiples localidades rurales de Comitán de Domínguez y municipios aledaños como Las Margaritas, Altamirano y La Trinitaria se congregan junto al árbol de *ch'umix* con tambores, carrizos y flores.

De entre las plantas sagradas que llevan los peregrinos se pueden identificar el *jiljilnichim* (*Tillandsia eizii*) que será una de las ofrendas rituales más importante que tendrá san Caralampio particularmente porque este tipo de bromelia para el mes de febrero ya ha alcanzado su maduración y su inflorescencia está lista para ser cortada y ofrecida al santo patrón. Sin embargo, no es la única de su especie que

⁶ De hecho, a escasos 100 metros se encuentra una de las áreas estratégicas de captación y re-bombeo de agua potable para la población de la cabecera municipal de Comitán de Domínguez.

se entregara como ofrenda, en menor cantidad encontraremos la *Tillandsia lucida* misma que para estas fechas no ha alcanzado la maduración correspondiente para ver su inflorescencia del color magenta, puesto que esta *tillandsia* está inmadura y su coloración aún es verde. A lo largo del recorrido de la peregrinación se encontraran parte de la estructura de las *Tillandsias* como son las hojas rosetadas (vainas y láminas) que son denominadas en la lengua tojol-ab'al como *ek* o bien aquellas que tienen una coloración rojiza denominadas *chakal ek*.⁷ Todas estas plantas serán bendecidas en la cruz del milagro y ofrendadas en el santuario de san Caralampio, mismas que finalmente serán colocadas en la enramada en el atrio de la iglesia como se muestra en la imagen 2.

Imagen 2. Atrio de la iglesia de San Caralampio, Comitán de Domínguez, Chiapas / Archivo personal



Las Tillandsias y el culto al Padre Eterno en La Trinitaria, Chiapas

El segundo caso es la romería en honor al Padre Eterno quien “ocupa la jerarquía más alta entre los santos de la región y , por tanto, es el *b'ankil* (hermano mayor) de San Mateo” (Cuadriello y Megchún, 2006: 23). Puesto que del ciclo de romerías que se realizan antes de la temporada de lluvias, la peregrinación al Padre Eterno

⁷ De chak = rojo en la lengua tojol-ab'al.

en el municipio de La Trinitaria es “sin duda la más concurrida y asisten cientos de comunidades y rancherías de todas las regiones tojolabales” (Ibid:28) y conviene agregar que participan también decenas de comunidades rurales de los municipios de Comitán de Domínguez, La Independencia y Las Margaritas. Parecería que la importancia de este santo patrón se circunscribiría a una devoción regional, sin embargo, tal relevancia podemos encontrarla en experiencias ecuatorianas donde...

“la fiesta del Padre Eterno se celebra desde el primero hasta el último sábado del mes de agosto, cuando la fiesta llega a su clímax. La organización de la fiesta está a cargo de los mestizos y de los migrantes de las ciudades de Quito, Guayaquil, Ambato, entre otras...El Padre Eterno, como protector de la tierra, está inserto en los corazones de la mayoría de los peregrinos y devotos. Esta fiesta tiene una profunda relación con las cosechas: los andinos creen que con la producción se da gracias a la bondad y cariño de la Pachamama. Entonces, se agradece, se pide perdón y se retribuye por todo lo recibido; sabiamente, se ha asumido la celebración dentro del proyecto de vida y la experiencia religiosa dentro del calendario litúrgico popular; se la celebra desde la lógica propia de los lugareños andinos” (Oluoch, 2015: 8).

Para el caso de la peregrinación o romería al Padre Eterno en el municipio de La Trinitaria, Chiapas la *Tillandsia Lucida* se convierte en una de las bromelias con un sentido ritual amplio, se convierte en una ofrenda ritual de suma importancia entre los peregrinos, particularmente de tojolabales que visitan el santuario del santo patrón. La *Tillandsia Lucida* como menciona Guess y Guess (2002: 99) que “*The species is readily identified by this stately inflorescence, the branches of which open outward in a candelabra-like fashion as the flowers develop. Its rosette of soft green, mottled leaves, deep purple to dark brown on the underside and lighter green on the upper surface, serves as another distinguishing characteristic*”, a pesar de que es una de las *tillandsias* menos conocidas en Chiapas, para los tojolabales es una de las principales ofrendas destinadas a ciertos santos patronos. Sin embargo, resulta interesante identificar que la ofrenda de flores se diferencia de acuerdo al “rango” o “poder de intercesión” que tiene el santo patrón, pues se han logrado identificar hasta al menos cuatro especies de bromelias que tienen un sentido simbólico y sagrado entre la población indígena y campesina para ser ofrendadas a santos patronos como san Caralampio, Padre Eterno, Santa Margarita de Antioquia, San Miguelito y San Mateo, los primeros cuatro santos en la región de la Meseta Comiteca Tojolabal en Chiapas y el último en los Altos Cuchumatanes guatemaltecos, mismos que han adquirido “fama” de santos con poderes vinculados a la fertilidad y las lluvias.

La inflorescencia de la *Tillandsia Lucida* es nombrada en la lengua tojol-ab'al⁸ como *nichim* cuya traducción es flor, sin embargo, entre el pueblo tojolabal para nombrar al conjunto de bromelias le han dado el nombre de *ek'*, pero también este mismo termino *ek'* o *ech* nombra a las hojas rosetadas (vainas y láminas) que forman parte de la *Tillandsia*.

La *Tillandsia Lucida* (*nichim*) y la *Tillandsia guatemalensis* denominada en lengua tojol-ab'al como *yech mut* cuya traducción es uña o garra de gallina, de *yech*: uña y *mut*: gallina (*Tillandsia guatemalensis*) 5325oint) utilizado en clase. listas de asistencia, al presente otros recursos florigaci acompañad, son dos de las especies que tienen mayor presencia en la fiesta del Padre Eterno. Para este 2019 se lograron contabilizar hasta 535 plantas de *nichim* (*Tillandsia Lucida*), 6 plantas de *yech mut* (*Tillandsia guatemalensis*), 2 *ek'* y 3 *mojaras*⁹ (*Tillandsia lampropoda*). Aunque también acompañan otro tipo flores con un rango de importancia en la ofrenda menor que la que se han enlistado con anterioridad, por ejemplo: las gladiolas (*Gladiolus hortulanus*), nube (*Gypsophila paniculata* L.) y dalias (*Dahlia pinnata*).

Desde por lo menos una semana antes de la fecha establecida para asistir a la peregrinación, las familias tojolabales se disponen iniciar con la colecta de la *Tillandsia Lucida* principalmente, porque es entre los meses de mayo y junio cuando alcanzan su maduración y florecimiento, sin embargo, la búsqueda de esta flor tiene una fuerte interrelación con la apropiación y conocimiento del territorio de los devotos. Ya que este recurso florístico se ha de encontrar principalmente a lo largo de los sistemas forestales comunitarios, como se aprecia en la imagen 3.

Sin embargo, para el caso de la *Tillandsia guatemalensis* (*yech mut*) en la peregrinación en honor al Padre Eterno, su presencia es menor debido a que su maduración aún está en proceso, sin embargo, para las fiestas de día de muertos será una de las flores que tendrán un valor importante como ofrenda en el campo santo, como se muestra en la imagen 4.

Finalmente, todas estas flores se cuelgan al finalizar la peregrinación en el jacal o enramada que se ha construido a la entrada del templo. Sin embargo, el recurso florístico adquiere una dimensión simbólica bastante importante, ya que los peregrin-

⁸ Con base en la normalización de la lengua tojol-ab'al (2011) se escribirá de esta forma cuando se haga referencia la lengua y tojolabal cuando se haga referencia al pueblo a la cultura.

⁹ Resulta interesante que para el pueblo tojolabal, la forma de nombrar los objetos depende principalmente de la forma que tienen, en este caso la *Tillandsia lampropoda* es nombrada como *moraja* cuya traducción sería mojarra por la forma que tiene esta planta a la de un pez.

Imagen 3. *Jiljilnichim* en su estado natural



Fotografía: Archivo personal

Imagen 4. *Tillandsia guatemalensis* como ofrenda en el campo santo tojolabal



Fotografía: Archivo personal

nos por una parte ofrendan al santo patrón las diversas especies de *tillandsias* que llevan cargando a lo largo del peregrinar, pero por otra, estos mismos llevan cargando manojos de manzanilla (*Matricaria chamomilla*) cuya bendición en el santuario del santo visitado permitirá tener y llevar al hogar un relique que podrá ser usado ante alguna enfermedad o algún suceso imprevisto que tome por sorpresa a la familia.

Resulta muy interesante el uso del recurso florístico y su sentido simbólico entre pueblos indígenas contemporáneos como es el caso de los tojolabales de la Meseta Comiteca Tojolabal, quienes tienen un conocimiento amplio en torno a los usos útiles que pueden tener las plantas que se integran al territorio que han apropiado de manera significativa.

La fiesta en honor a la Virgen Corazón de María y las plantas rituales

La riqueza que tiene el pensamiento mesoamericano hasta nuestros días, presupone una interrelación entre múltiples elementos que de alguna manera se encuentran amalgamados unos y otros lo que permite visualizar la importancia de los antiguos pueblos que han dejado su legado hasta los pueblos contemporáneos. Si bien los sitios arqueológicos cumplieron una función sustantiva en las formas organizativas de las culturas precolombinas, también continúan siendo espacios sagrados (Eliade, 1957) entre múltiples pueblos indígenas del área maya, puesto que estos espacios son vistos como “un lugar singular que tiene una función de sacralizar lo mundano, de hacerlo diferente al resto del mundo, de hacerlo santo, sagrado, digno” (Menchú, 2013: 487) como es el caso de la región de los Altos, algunas regiones de Guatemala como el Petén y poblaciones mestizas como es el caso de Francisco Sarabia en Comitán de Domínguez, Chiapas, México.

Particularmente los pobladores del ejido Francisco Sarabia, que tienen sus orígenes en el pueblo tojolabal y mantienen múltiples formas rituales que se expresan visiblemente en las festividades del 3 de mayo en conmemoración al día de la Santa Cruz y de la peregrinación que realizan en honor a la Virgen Corazón de María patrona del lugar durante el mes de agosto, misma que se caracteriza en una romería que culmina precisamente visitando una cruz de madera que se encuentra en un esquinero de la estructura 14 de la zona arqueológica de Tenam Puente.

En ambas celebraciones las ofrendas que llevan los peregrinos son diversas, desde los cohetes, tambores y carrizos hasta las velas, veladoras y flores cultivadas y silvestres. Estas últimas son las que adquieren un profundo sentido ritual, tan es así que el tzenam se ha convertido en una planta sagrada que actúa a partir de dos funciones: 1) como ofrenda a las deidades (principalmente a aquellas vinculadas a la

lluvia) y 2) como planta con poderes curativos hacia quien tiene algún desequilibrio de las fuerzas que pueblan el cuerpo. La primera función particularmente la podemos ver en sitios muy peculiares como zonas arqueológicas, cuevas y minas de sal. Para el primer caso tenemos la experiencia de que los encargados de la celebración de la Virgen Corazón de María del ejido Francisco Sarabia (Comitán de Domínguez, Chiapas) realizan una par de procesiones hacia el cerro sagrado en donde precisamente se encuentra el edificio 14 de la zona arqueológica de Tenam Puente.

Imagen 5. Edificio 14, zona arqueológica de Tenam Puente



Fotografía: Archivo personal

Es en la estructura 14 de este centro ceremonial en donde se ubica una cruz de madera, que de alguna manera mantiene una histórica relevancia simbólica para los pobladores, motivo por el cual “ algunas de las fiestas más importantes que se realizan en el ejido Francisco Sarabia, giran en torno a dicha cruz que se encuentra colocada en este edificio. El 3 de mayo, día de la Santa Cruz, la cruz se adorna con hojas de laurel y orquídeas, ztenam, que son recolectadas por todas las personas mayores; lo cual se relaciona con la petición de lluvias que siempre se realiza para obtener buenas cosechas” (INAH, s/f), por tanto, el tzenam aparece como una planta que juega un papel importante como ofrenda porque permitirá junto con las oraciones hechas por los rezadores que la petición central del culto agrícola pueda generar lluvias suficientes y cosechas abundantes.

Esta bromilacea no ha sido sustituida por algún otro recurso florístico, pues su carácter simbólico y sagrado la mantiene como una planta con una carga energética importante, capaz de limpiar el espacio en donde se desarrolla el ritual de algún “mal aire” y el de quitar el “mal aire” que ha poseído el cuerpo de alguno de los peregrinos que han asistido a la peregrinación.

Imagen 6. La triada: estructura 14, cruz y virgen Corazón de María



Fotografía: Archivo personal

Por otra parte, el tzenam como planta de uso ritual ha adquirido una importancia sustancial a nivel personal o familiar que ha caracterizar principalmente el agradecimiento, peticiones, curaciones o “retiros” de energías que estarían desequilibrando la salud del individuo a través de la presencia de alguna enfermedad o algún maleficio que requiera una pronta atención a través de algún especialista ritual. Mientras que como ofrenda ceremonial ha de ofrendarse 9 pares de tzenam con su respectivo par de velas, pues son nueve los puntos “principales” que han identificado los pobladores de la localidad y cuya importancia radica en continuar con la tradición que permita por un lado asegurar la producción agrícola y por el otro, el equilibrio en la armonía comunitaria.

Reflexiones finales

Finalmente, el estudio de la etnobotánica y el carácter simbólico que las poblaciones le dan a las múltiples especies de flores cada vez adquiere mayor importancia con la intención de comprender el complejo entramado cultural que los pueblos han construido a lo largo de las generaciones. Por ello, podemos afirmar que el uso de flores en los diferentes rituales que podemos encontrar en la región de la Meseta Comiteca Tojolabal de Chiapas aunado al culto que realizan las poblaciones indígenas a las cuevas, pueden considerarse como símbolos de matriz materna, es decir, se trata pues de elementos vinculados a la fertilidad y en consecuencia al culto agrícola como eje rector que propiciará bienestar a través de cosechas abundantes y mantener un equilibrio de armonía a nivel comunitario.

Por otra parte, si bien las diversas especies con importancia simbólica y ritual que se han manifestado anteriormente se utilizan anualmente en diversas ocasiones por los pobladores, pone de manifiesto la necesidad de generar propuestas y alternativas de conservación de dichas especies, puesto que la colecta de dichas especies puede poner en riesgo la continuidad en la reproducción y supervivencia de estas. Así mismo, será interesante dar continuidad a este tipo de estudios que permitan hacer una evaluación en torno a la continuidad en el uso de los recursos florísticos en estos rituales y el número de especies que se siguen ofrendando.

Referencias de consulta

- Beutelspacher, Carlos R. y Óscar Farrera Sarmiento (2007). Tradición vs conservación: La Topada de la Flor. En Lacandonia, Revista de Ciencias de la UNICACH, año 1, vol. 1, núm.1
- Bulnes Petrowitsch, Juan (2015). Tradición de los graniceros de la Sierra Nevada de México. En El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cetzal Ix, William y Eliana Noguera Savelli (2014). Jardines prehispánicos de México. Herbario Centro de Investigación Científica de Yucatán A. C (CICY).
- Cuadriello Olivos, Hadlynn y Rodrigo Megchún Rivera (2006). Tojolabales. Pueblos indígenas del México Contemporáneo. CDI. México
- D. Wolf, Jan H. y Alejandro Flamenco Sandoval (2005). Distribución y riqueza de epífitas de Chiapas. En González Espinosa, Mario y Coordinadores. Diversidad biológica en Chiapas. ECOSUR/COCYTECH/Plaza y Valdés. México

- Díaz Barriga, Alejandro (2012). El sacrificio de infantes como medio de regeneración del ciclo anual entre los mexica. *Revista Estudios Mesoamericanos*, año 7, número 13.
- Díaz Méndez, Andrea (2016). Plantas, rituales y turismo en la cabecera de Chamula, Chiapas. Tesis de Licenciatura en Turismo Alternativo. Universidad Intercultural de Chiapas.
- Eliade, Mircea (1957). *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Paidós Oriental. Barcelona.
- Emeterio Lara, Aucencia et al (2016). Uso y comercialización de orquídeas silvestres en la región sur del Estado de México. *Revista Polibotánica*, núm. 42.
- Fernández Concha, Germán Carnevali (2012). *Plumeria rubra* o Flor de Mayo, una embajadora parcial. *Hernario CICY*, Centro de Investigaciones Científicas de Yucatán, A.C.
- Gobierno de Chiapas (2012). Programa Regional de Desarrollo. Región XV Meseta Comiteca Tojolabal. Secretaría de Hacienda.
- Limón Olvera, Silvia (2008). Los cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana. *Estudios de cultura maya*, 31, 222-228. Recuperado en 07 de marzo de 2019, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018525742008000300011&lng=es&tlng=es.
- Menchú, Julio David (2013). Los materiales ceremoniales que se usan en los ritos de la espiritualidad maya de Guatemala. En XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2012. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- Venturoli, Sofia (2009). Todo lo que uno pide lo concede: la petición ritual en la cueva. En Lee Whiting, Thomas E. y otros (Coodinadores). *Medioambiente, antropología, historia y poder regional en el occidente de Chiapas y el Itsmo de Tehuantepec*. Editorial Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Colección Selva Negra. México.

Lenguas originarias e interculturalidad

Domingo Meneses Méndez¹

Resumen

EL PROCESO ACELERADO DE EXTINCIÓN DE LAS LENGUAS ORIGINARIAS, ES UN gran problema que a nadie, o casi nadie, le preocupa, pues es cierto que cada vez hay menos hablantes en cada una de estas lenguas. Si nos detenemos a cuestionar porqué esto, encontramos que se debe a las políticas lingüísticas de exterminio aplicadas a estas lenguas, aunque, por otro lado, se dice que hay grandes proyectos para revitalizarlas, por ahora, esos proyectos aún están lejos de los pueblos originarios.

Efectivamente hay nuevos retos que hace falta enfrentar al interior de cada pueblo indígena, pues es ahí donde se vive el desmembramiento cultural y lingüístico que los conduce directamente a la destrucción total del pensamiento propio de cada pueblo originario. Por lo que considero importante analizar este tema para comprender la construcción de la sociedad intercultural en México, mediante la educación principalmente, pues hoy en día todavía se guardan muchas preguntas sobre la interculturalidad que debemos construir.

Palabras clave: desmembramiento cultural y lingüístico, revitalización lingüística, de las lenguas originarias.

¹ Profesor de Tiempo Completo y Coordinador del Centro de Revitalización y Estudio de las Lenguas. Universidad Intercultural de Chiapas.

El inicio del caos

Los pueblos originarios de México, siglos atrás venían construyendo una historia propia, como pueblos venían formando una historia de acuerdo a sus procesos sociales, políticos, tecnológicos, culturales y lingüísticos. Sin embargo, en los últimos cinco siglos, este proceso evolutivo toma un nuevo rumbo cuando la cultura hispana se hace presente en este continente.

Desde entonces, inició el desarrollo de una historia de estos pueblos originarios bajo el dominio de la cultura *kaxlan*;² es decir, en vez de seguir con la evolución de una historia propia como pueblos, ahora es una historia inducida a partir del dominio de la otra cultura, que los ha conducido a la desaparición paulatina como ha ocurrido hasta ahora con muchos pueblos. Esta historia continuó desarrollándose con mayor intensidad en la época de la colonia, en el México independiente, hasta finales del siglo pasado, es decir, que los pueblos indígenas de México han sido objetos de discusiones interminables dentro de los ámbitos oficiales para ser asimilados a la sociedad nacional, el sistema de educación en el medio indígena jugaba un papel central para este fin, pues era nada menos la responsable de combatir las lenguas originarias mediante la castellanización y, cumplir con las metas oficiales de tener un país monolingüe y monocultural en vez de un país plurilingüe y pluricultural.

“En muchos estados nacionales el proceso partió de una orientación hacia el monoculturalismo como política oficial que negaba rotundamente todo espacio a la diversidad cultural, étnica y lingüística. Esta posición causó y sigue causando gravísimos conflictos en vastas regiones del mundo. Las orientaciones transitaron posteriormente por un estadio de multiculturalismo, donde la diversidad puede ser reconocida, inclusive como generadora de ciertos derechos, pero sigue siendo considerada como un problema, lastre o barrera para el desarrollo. Puede desembocar finalmente en una situación de pluriculturalismo, donde los segmentos más significativos de la sociedad no sólo reconocen la diferencia como derecho del grupo e individuo indígena, sino que la conciben, por el contrario, como un recurso sociocultural que enriquece el estado y el conjunto de la nación”. (Hamel; s.f.:3)

2 *Kaxlan*, es la palabra “castellano” que se deformó al momento de pasarse a las lenguas mayas de Chiapas, cabe recordar que los españoles pronuncian la /s/ como /sh/ así también, el español del siglo XV se pronunciaba la doble “ll” como una “l” alargada, o sea, que esta palabra se escuchaba más o menos como “*kashtilan*” o “*Kashtilano*”. Como se puede notar, esta palabra no es en ningún momento ofensivo para los mestizos.

Este proceso de enajenación de los pueblos mayas, zoques, náhuatl, mixtecos o zapotecos, es operado a lo largo de la historia de los pueblos originarios, no es poco el tiempo de la negación, donde se negó todo, se les negó a los niños y adultos que hablaran y pensarán en sus propias lenguas, se les negó el valor de las lenguas y culturas propias en todos los ámbitos sociales e institucionales, al grado que ninguna o poca institución de educación superior tuviera entre sus proyectos de estudio las lenguas originarias del país, y las pocas que existían tampoco eran muy conocidas entre la población indígena, pues solo tenían acceso a ciudadanos nacionales y extranjeros que tienen el interés de conocer y aprender las lenguas indígenas mexicanas. “En muchos casos, la desaparición de las lenguas es el producto de las acciones políticas, de una lucha de grupos étnicos por la hegemonía política, económica y cultural. La desaparición es consecuencia de un desplazamiento, o en términos del sociolingüista francés, Louis-Jean Calvet (1974), de una “glottophagie”. (Zimmermann, 1999: 97).

Esta negación total, hizo que los propios hablantes de lenguas nativas tuvieran un rechazo total a sus propias lenguas, tanto que no tuvieron el menor deseo de seguir aprendiendo para hablarla y mucho menos para estudiarla, al grado que ellos mismos consideraban a sus lenguas como algo negativo, que no tenían ninguna utilidad para su vida social y por supuesto no era algo digno de estudiarse, pues no les aportaría ninguna ventaja para desempeñarse en el ámbito profesional.

Estas lenguas que han sido objeto de negación, hoy se encuentran desmembradas estructuralmente, ahora presentan diferentes niveles de unidad como lengua, pues una gran cantidad de jóvenes hablantes de estas lenguas originarias hablan mejor el castellano que sus propias lenguas, por ello, las lenguas originarias son consideradas cada vez más como *lenguas que están próximas a su desaparición*, tanto en México, como en países donde hay una presencia numerosa de lenguas originarias. Las razones de este proceso de extinción son diversas, o por lo menos dos; la primera cuando es producto de un proceso natural que toda lengua padece, por ser entes vivos que simplemente están cumpliendo su ciclo de vida natural, nacen, crecen, se reproducen y se mueren, en este caso solo nos queda aceptar el mandato de una ley natural.

Una segunda razón, cuando lenguas que no están en este proceso de cumplir su ciclo de vida, desaparecen por una presión externa, inducidas a una muerte obligada, situación que todas las lenguas amerindias padecen, en unas más y en otras menos. “...son frecuentes los casos en que, en diversas circunstancias y con múltiples motivaciones, hay personas, sociedades y Estados que tratan de imponer su propia lengua prohibiendo las de sus minorías y acosando a quienes pretenden mantener viva la suya...

En el continente americano, antes del encuentro con gente del viejo mundo hubo pueblos que lograron imponer en diversos grados sus lenguas sobre otros vencidos por ellos. Ello ocurrió con los Incas en el ámbito andino (...) facilitando así la imposición del quechua. A su vez, en Mesoamérica los aztecas o mexicas, tras someter a muchos señoríos, introdujeron sistemas de organización económica y política imponiendo como medio de comunicación su lengua, el náhuatl.

A otra experiencia importa entender. Es ella la de los indígenas del Nuevo Mundo, hablantes de una gran variedad de lenguas. Consumada su conquista, la corona de Castilla desarrolló una ambivalente política lingüística. Numerosas reales cédulas y otros ordenamientos muestran que, en tiempos de los Austrias, unas veces se legisló en el sentido de que los evangelizadores de los indios debían conocer sus lenguas. Pero también se insistió con frecuencia en que los nativos debían aprender la lengua castellana. (...)

Y cual si se hicieran eco de esa orden altos funcionarios en el gobierno de México independiente, hasta hace pocas décadas, insistieron en la necesidad de imponer el castellano entre los indígenas bajo la consideración de que, solo logrando que todos hablaran la lengua española que se llamó “nacional” —cual si los idiomas indígenas fueran extranjeros— podría alcanzarse la unidad del país”. (León Portilla; 2014: 41-43).

En este sentido me parece importante discutir que la desaparición de las lenguas originarias es un tema complejo, pues no desaparecen por cumplir su ciclo de vida natural, sino porque viven bajo una presión política, social, cultural, surgidas desde el poder del estado, en donde imponen a toda la población indígena una lengua de mayor prestigio, canalizadas a través de las diversas instituciones públicas. Hoy en día encontramos muchas lenguas originarias de México y en particular las lenguas mayas que tienen un reducido número de hablantes, al que denominamos lenguas en proceso de extinción, como son el mam (en el lado mexicano), mochó, kakchikel (tektiteko), jacalteco (popti), chuj, kanjobal y el maya lacandón.³ “Durante la colonia, incluyendo el siglo XVIII, subsistió la pugna entre quienes querían cristianizar en las lenguas indígenas, y la Corona española, que en varias ocasiones intentó prohibir el uso de las lenguas aborígenes. Hoy podemos concluir que, gracias a que, en el periodo colonial, sobre todo debido a los intereses de los clérigos de seguir educando y cristianizando en lenguas indígenas, lograron subsistir nuestros grupos lingüísticos americanos, aunque cada vez más marginados, aislados y empobrecidos.

3 Catálogo de las lenguas indígenas nacionales, del Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas.

La independencia y todo el siglo XIX (...) propiciaron la imposición absoluta y radical del español para todos los habitantes de México. Para resumir, solo diremos que ni Vicente Guerrero ni Benito Juárez —ellos mismos indios— propiciaron la vida de las minorías lingüísticas dentro de una nación hispano-parlante.

En cuanto al siglo XX, por ahora solo quiero destacar que hemos tenido dos hitos fundamentales en cuanto al reconocimiento de las lenguas indígenas. El primero se dio después de la Revolución, hacia los años veinte, cuando se empezó a buscar la originalidad del pueblo mexicano en sus raíces prehispánicas. El interés por nuestras culturas indígenas llevó, en general, a la cultura y a la mayoría de las artes (pintura, escultura, música, gran parte de la literatura) a indagaren las milenarias y avanzadísimas culturas mesoamericanas. El otro hito lo estamos viviendo ahora, y acaba de ahondarse en años pasados, a partir de enero de 1994, con el levantamiento en Chiapas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que ha ayudado muy evidentemente a avanzar en el respeto del uso real de las lenguas indígenas y en la revaloración de las costumbres de esos pueblos". Garza Cuarón; 1997: 8-9)

Los hablantes de estas lenguas son únicamente adultos mayores en su mayoría, mientras que los niños y jóvenes su lengua de comunicación es el castellano. No obstante, la lengua que emplean los adultos se encuentran altamente fragmentados, es decir, en su vocabulario se reflejan una cantidad enorme de préstamos léxicos del castellano, lo que indica que el vocabulario propiamente maya se encuentra a la baja, mientras el vocabulario del castellano está cada vez en aumento.

Un camino frágil para andar

Ante este panorama desalentador, hoy podemos percibir una brecha, aunque todavía muy frágil al interior de las instituciones gubernamentales, para discutir y plantear un proyecto orientado a construir las bases para fortalecer, revitalizar o fomentar las diversas lenguas originarias del país. Digo pequeña brecha porque hay muchos vacíos sobre el trabajo lingüístico por hacer dentro de cada institución, y más aún cuando nos encontramos con pocas experiencias para el trabajo de la revitalización de las lenguas originarias.

El camino para avanzar en el desarrollo de las lenguas originarias, es todavía nuevo por lo tanto frágil, que requiere todo un proyecto amplio para su desarrollo y su fortalecimiento, pues como sabemos muy bien, este reconocimiento de la diversidad lingüística en México, se da a partir del decreto de la Ley General de Derechos

Lingüísticos de los Pueblos Indígenas el 13 de marzo de 2003, resultado de la lucha de los pueblos indígenas concretamente en el año de 1994, cuando un grupo de indígenas mayas de Chiapas organizados como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se levantaron en armas para reclamar al gobierno mexicano el reconocimiento de sus derechos lingüísticos y culturales.

Por lo tanto, el trabajo lingüístico realizado hasta hoy no es suficiente para retribuir a las lenguas originarias su prestigio o estatus social entre la población hablante y no hablante, y los pocos que se dedican a trabajar sus lenguas maternas, no todos tienen el perfil profesional para generar procesos de fortalecimiento, mientras que, los que sí tienen el perfil se encuentran adscritos dentro de una institución para cumplir funciones docentes o administrativas.

Ante esta realidad quiero mencionar las dos líneas de trabajo lingüístico que existen en México. Por un lado, un trabajo que es totalmente científico, que ha sido desarrollado por instituciones de gran presencia, como la misma Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) o el mismo Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y de un sinnúmero de instituciones extranjeras, que no lo desacredito, pero en mi modesta opinión considero que todo estos trabajos sirven principalmente para enriquecer la teoría de la ciencia del lenguaje, a partir del análisis exhaustivo que han realizado en cada una de las lenguas originarias, en donde han encontrado rasgos estructurales propios de cada lengua y que han pasado a ser parte fundamental para nutrir, ampliar y fortalecer la teoría del lenguaje. Esto quiere decir, que las lenguas originarias ya han dado muchos aportes significativos a la ciencia del lenguaje. Ante esta razón planteo la siguiente pregunta ¿y qué aportes ha dado la teoría del lenguaje a cada una de las lenguas originarias para su fortalecimiento?

Los estudios científicos hechos en cada una de las lenguas originarias, han sido de gran relevancia para proyectar la importancia de estas lenguas que antes habían sido deploradas por su situación de subordinación, debido a las razones históricas que todos conocemos. Hoy en cambio han sido consideradas importantes dignas de ser parte de un proyecto institucional a nivel nacional, aunque no deja de ser un problema latente al interior de las comunidades indígenas, como todos sabemos estos pueblos han resistido los embates políticos del que ha sido objeto a lo largo de más de cinco siglos atrás, y de alguna forma ha logrado generar un desmembramiento cultural y lingüístico en todos los pueblos originarios, al grado que ahora la mayoría de los pueblos indígenas, se quedan como simples testigos para contemplar su acelerada desaparición. Esto debido a la construcción de la identidad negativa a la que se refiere Colombres,

“En un primer momento este conflicto de valores no afectará mayormente la identidad, pero al afianzarse los mecanismos de dominio el indígena empezará a dudar de sí, a verse con los ojos del blanco o del mestizo, a juzgarse en base a patrones ajenos. Así, en su propio concepto, los valores de su cultura se van tornando negativos, indeseables, inferiores, una verdadera representación del mal, de lo que merece condena, de lo que hay que negar y extirpar. Y al internalizar su “inferioridad” internaliza la “superioridad” del opresor, legitimando la relación colonial (...) Pero la formación de la identidad negativa no ocurre en un día, demanda un largo proceso signado por la ambivalencia, por situaciones mentales de marcada ambigüedad alimentados por la necesidad de salvar la distancia social” (Colombres; 1984: 69).

Con esto, es claro que casi todas las lenguas originarias tienen una pérdida paulatina de uso entre sus hablantes, cada vez más encontramos en nuestro vocabulario léxicos innecesarios que provienen del castellano. Incluso hay sectores de los pueblos originarios que abusan de los préstamos lingüísticos, debido a las condiciones de subordinación en que se encuentran frente al castellano como lengua dominante, los préstamos lingüísticos tienden a ser un problema muy sutil que propicia el desplazamiento como tal. El fenómeno de los préstamos lingüísticos sé que es normal en cualquier lengua del mundo, pero el caso de las lenguas originarias creo que merece una atención especial.

¿Qué hacer entonces para que los propios hablantes vuelvan a tener esa actitud valorativa hacia su propia lengua y cultura? Considero que es necesario explorar una segunda línea del trabajo lingüístico, una línea paralela al estudio científico realizado hasta ahora con las lenguas originarias. Para esto se requiere igual de una discusión bastante amplia, pues también se vuelve muy complejo toda vez que no contamos aun con la experiencia necesaria para dirigir nuestra mirada al interior de las comunidades, y sobre todo para discutir el proceso de fortalecimiento lingüístico que tanto deseamos. Es cierto que muchos estamos involucrados a esta tarea, pero de forma descontextualizada, pues lo hacemos como un trabajo académico en las instituciones donde pertenecemos, como las escuelas principalmente, por lo que considero que es todavía insuficiente para alcanzar el fortalecimiento que tanto discutimos, pues nos hace falta toda una infraestructura al servicio de nuestras lenguas, nos faltan los profesionistas en este campo, y nos falta generar las experiencias para el tratamiento lingüístico que nos lleve al fortalecimiento de nuestras lenguas propias.

No dudo que habrá quien me diga que este no puede ser el camino a seguir, pero si nos asomamos un poco para ver el proceso de desarrollo que han seguido las lenguas modernas, encontramos que estas lenguas no se fortalecieron solas, sino que

por el contrario es el resultado de un trabajo profesional de sus propios hablantes, formados para ese propósito que se dedicaron a proponer las normas de escritura, dedicados al análisis de las diversas formas de habla, dedicados al análisis y a la discusión de los complejos procesos gramaticales, para que éstos a la vez sean dosificados e incluidos como contenidos en los programas de enseñanza como L1 o L2.

Las lenguas originarias, un campo de trabajo

Derivado del reconocimiento jurídico de las lenguas originarias, es necesario replantear nuevas formas de trabajo hacia estas lenguas, es decir, no basta con continuar realizando el mismo procedimiento de antes. Pues el inicio del trabajo de los escritores indígenas consistía en la recopilación de la tradición oral de las comunidades y, con escritores empíricos, pues no había mayor formación que las que ya tenían; o sea, el esquema del español para reproducir el texto en las lenguas originarias; se requiere renovar nuestra visión y conciencia para forjar el trabajo lingüístico en cada lengua local.

Actualmente en cada uno de los pueblos originarios se construyen nuevos campos del conocimiento, hay organizaciones sociales con objetivos muy concretos para el desarrollo comunitario. Y desde el interior de cada una de las organizaciones sociales pueden orientarse también acciones para despertar la conciencia lingüística entre los propios hablantes.

A manera de ejemplo, traigo a discusión el tema del lenguaje, que dentro de cada organización social pueden contribuir en el desarrollo o el fortalecimiento de las lenguas locales, desde la redacción de sus documentos de trabajo, actas, acuerdos, pero también pueden hasta generar los términos que requieran la disciplina en donde corresponda sus actividades. Pues la generación de nuevos términos o tecnicismos es una actividad profesional para consolidar la disciplina y también la misma lengua.

Para ello, es necesario que una primera actividad nuestra consiste en visitar las diversas instituciones públicas que tienen presencia dentro de la comunidad, como iglesias, escuelas, oficinas de gobierno, la radio como el medio de comunicación que tiene un enorme poder para despertar la conciencia lingüística desde los núcleos familiares, y hay muchas organizaciones civiles dedicadas a proyectos productivos, organizaciones políticas o sociales que podrían invitarse para que de nueva cuenta usen su lengua materna para sistematizar y construir nuevos conocimientos en la actividad que realiza.

Si en cada organización tuvieran un equipo de trabajo sobre el tema lingüístico, podría ser la garantía para crear el lenguaje propio para cada campo de conocimiento

y la creación de los conceptos en su lengua materna que se empleara en la comunicación especializada. Podría ser el principio para la formación de un equipo dedicado al trabajo académico o lingüístico en cada pueblo, pues desde mi experiencia en muchos pueblos cada vez hay más organizaciones civiles dedicadas a cuestiones productivas o políticas, pero pocas o ninguna dedicadas a la cuestión académica.

Un recurso urgente para nuestro fin, pero que aún se encuentra lejos de lograrlo, son los profesionistas indígenas en diversas disciplinas, aunque hoy ya contamos con abogados, ingenieros agrónomos, ingenieros en informática, tenemos médicos, tenemos teólogos y muchos otros. Pero también es cierto que todos nuestros profesionistas procesan, analizan o reflexionan la construcción de sus conocimientos desde su segunda lengua, es decir, que su actividad profesional está pensada en y para el mundo occidental, porque las condiciones así se los permiten. Esto quiere decir, que nos falta alcanzar otro nivel de ejercicio profesional, intentar el ejercicio de pensar, analizar y sistematizar todo desde nuestras lenguas propias, desde este momento estaríamos contribuyendo a retomar ese sistema de pensamiento propio de cada pueblo, y este sería el principio del fortalecimiento de nuestras lenguas originarias. Es decir, remover conciencias para impulsar una reflexión lingüística desde el interior de cada disciplina.

Vale decir que en esta nueva etapa histórica, existe ya una base que apunta al desarrollo de una propuesta de reivindicación de las lenguas y culturas originarias, pues la Ley General de Derechos lingüísticos de los Pueblos Indígenas, es un instrumento jurídico que permite el reconocimiento de la diversidad de lenguas en el país, y permite una discusión dirigida a la reconstrucción de un país incluyente de la diversidad cultural y lingüística, condición necesaria para construir los proyectos lingüísticos que requerimos, además las Universidades Interculturales de hoy tienen entre sus propósitos establecer una relación de vinculación con las diversas comunidades lingüísticas, a fin de cumplir con el fortalecimiento de las lenguas y culturas originarias.

En este sentido discuto el papel de las lenguas originarias frente a los programas de desarrollo local o comunitario que se han planteado hasta ahora, percibo que las lenguas originarias aun no alcanzan cumplir su objetivo de ser instrumentos de transmisión de conocimientos o de propuestas para el desarrollo desde el interior de las poblaciones con quien tenemos relación, pues falta explorar nuevas dimensiones de uso de las lenguas originarias con presencia en cualquier contexto social, para hacer que estas lenguas cumplan una función de ser el instrumento de transmisión de los conocimientos científicos y de reconstrucción de los conocimientos locales.

Para restituir a los pueblos originarios el pensamiento propio como lo fue en algún momento de su historia, se requiere que renovemos nuestra visión sobre el

tratamiento de sus lenguas, es decir, convertir a las lenguas originarias en un campo de trabajo para los propios hablantes y poder responder esta enorme responsabilidad con las lenguas originarias, de conducir a su revitalización o fortalecimiento, como he dicho que ninguna lengua del mundo se fortalece sola de la noche a la mañana, sino que es producto de grandes esfuerzos dedicados durante largos tiempos por los propios hablantes de cada lengua. Eso es una de las grandes tareas que están pendientes con nosotros, pues es cierto que no hemos alcanzado la forma de conducir el desarrollo cultural, el desarrollo lingüístico, el desarrollo tecnológico, el desarrollo sustentable, o sea un desarrollo dirigido por esa fuerza interior comunitaria.

Hasta ahora no es clara la función de las lenguas originarias en los diversos campos del conocimiento, quizás debe cumplir una función más allá para lo que fue creado para cada licenciatura en las universidades Interculturales. Hay mucho por hacer en cada lengua originaria, se requiere del planteamiento de nuevos proyectos de desarrollo cultural y lingüístico, pues al interior de los pueblos indígenas hay un detrimento muy acelerado de la conciencia étnica y lingüística sobre todo con las nuevas generaciones, mientras que la población adulta vive con una preocupación y tristeza por la pérdida paulatina de la lengua y cultura. Los jóvenes y los profesionistas indígenas puedo decir aquí, que es un nuevo fenómeno social que amenaza con la extinción de estas lenguas y sean finalmente reemplazadas por el Castellano.

Como podemos notar hay una enorme tarea de todos los que discutimos el asunto de las lenguas originarias. Este sería un campo de trabajo interminable para los pueblos indígenas, discutiendo el desarrollo local, el desarrollo comunitario y el desarrollo lingüístico que deben ser actividades paralelas para el fortalecimiento de la identidad cultural como pueblo.

Para plantear el desarrollo de los pueblos indígenas debe ir más allá de los simples proyectos productivos, es decir, considerar varios aspectos que le dé una nueva presentación a los proyectos de desarrollo local o comunitario, si los proyectos productivos es lo prioritario en todos los pueblos indígenas, pues al interior de cada uno de esos proyectos incluir la tarea de analizar, sistematizar, reflexionar, construir y escribir los nuevos conocimientos que se vayan generando producto de sus actividades comunitarias y profesionales.

Vale decir también que el dominio de los jóvenes con las lenguas originarias, es el lenguaje coloquial, y en su mayoría tienen un dominio muy frágil e inseguro de su lengua materna, ya que en estos últimos tiempos las lenguas maternas han servido solo para pláticas muy coloquiales de temas muy comunes, pero no para reflexionar o discutir un tema técnico académico, pues esto ha sido una tarea ya común que se realiza en castellano. En este sentido considero a las lenguas y culturas originarias como un motor para impulsar el desarrollo local sustentable, de lo contrario

seguiremos estando lejos de nuestras metas de construir la interculturalidad dentro de un mundo diverso y plural, concebido desde los planteamientos de Sapir-Worf en su hipótesis del “relativismo lingüístico”, por lo que conviene que analicemos si nuestra tarea de ahora está dirigida a plantear el desarrollo esperado o, simplemente seguimos colaborando de manera muy sutil en el camino de la aculturación trazado desde los inicios del México independiente.

Como podrán notar, el tema lingüístico es el instrumento principal para construir el diálogo entre pueblos y entre culturas para contrastar visiones y conocimientos, debe ser pilar para construir la interculturalidad que aspiramos en estos tiempos, pues no solo es ver al otro como diferente sino cómo construir conocimientos y pensamientos en común.

Fuentes bibliográficas

- Colombres, Adolfo. (1984). *La hora del bárbaro; bases para una antropología social de apoyo*. La red de Jonas – Premia Editora. Puebla México.
- Garza Cuarón, Beatriz. (1997). “Las políticas lingüísticas en el mundo de hoy: Panorama general” en *Políticas lingüísticas en México*. La Jornada Ediciones – Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM. México D. F.
- HAMEL RAINER, Enrique. (sin año de edición). “Políticas del lenguaje y educación indígena en México. Orientaciones culturales y estrategias pedagógicas en una época de globalización”. Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, UAM-Iztapalapa.
- INALI. (2009). *Programa de revitalización, fortalecimiento y desarrollo de las lenguas indígenas nacionales 2008-2012*. PINALI, Gobierno Federal.
- INALI (2012). *Ley General Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*. INALI, México D. F.
- León Portilla, Miguel. (2014). “Guerra de lenguas o valoración de un tesoro” en *Lengua oficial y lenguas nacionales en México*. Academia Mexicana de la Lengua. México, D. F. Coordinador Diego Valadés.
- ZIMMERMAIN, Klaus. (1999). *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios*. Vervuert, Alemania.

Tercera Parte:

MEDIO AMBIENTE

Teleconexiones entre sistemas socioecológicos y percepción socioambiental ante la actividad extractiva en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

LEÓN ENRIQUE ÁVILA ROMERO
AGUSTÍN ÁVILA ROMERO
JOSÉ LUIS SULVARÁN LÓPEZ

Introducción

LA EXTRACCIÓN DE MATERIAL PÉTREO, DE GRAVA Y ARENA, ES UN FENÓMENO que ocasiona la modificación del paisaje, y genera fuertes impactos sociales y ambientales.

En el presente artículo mediante la implementación de la teoría de la teleconexión urbana de la tierra, que estudia las relaciones y el flujo de materiales entre el campo y la ciudad, analizaremos la percepción ambiental que tienen los habitantes de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en el estado mexicano de Chiapas sobre la extracción de grava y arena, que realizan desde finales de la década de los 90 las empresas de compra-venta de materiales de construcción.

Las investigaciones sobre los procesos de devastación ambiental que generan dichas empresas, han sido analizadas en diferentes países, tal es el caso del estudio realizado por la Dra. Erika Bradbury (2013) de la Universidad de Brown en EUA, la cual evaluó la cuestión económica, social, el ruido y las partículas suspendidas en comunidades cercanas a la explotación pétreo, y observó cómo dichas externalidades tienen un impacto negativo en las comunidades. En el caso brasileño Vasconcelos (2012) analiza los impactos ambientales de las minas de arena en la Sierra Velha del

Estado de Minas Gerais, mide la cuestión de la erosión, la pérdida de la vegetación, los impactos en el drenaje superficial y la contaminación de acuíferos generados por la actividad minera. En el bajo río Mekong en Malasia, se realizó otro estudio sobre los impactos ambientales generados por la extracción de arena y grava, encontrando que las principales consecuencias de dicha actividad en el sureste asiático se centra en el incremento de la erosión, la pérdida de la biodiversidad y los impactos ambientales de las hidroeléctricas en la región (Bravard *et al.*, 2013). Brown (1998) analizó el impacto que tiene la extracción de grava en poblaciones de peces de los ríos, ya que el movimiento de materiales genera aguas turbias, y entorpece los procesos de oxigenación.

“Extracción de arena y grava puede resultar en una serie de efectos físicos, químicos y biológicos en secuencias de minado. La arena, grava y minería pueden cambiar la estructura geomorfológica de los arroyos (Sandecki 1989; Kondolf 1994), a menudo dando por resultado la degradación del canal y la erosión de las operaciones mineras situadas en una cuenca. La corriente de la minería normalmente altera la geometría del canal, incluyendo los cambios locales en las tasas de gradiente y ancho a la profundidad de corriente. La minería aumenta un gradiente durante las inundaciones. Reubicación de vaguada puede ocurrir cuando inundaciones conecta la corriente a las minas aluviales. La erosión puede ocurrir como resultado de la velocidad del agua mayor y carga de sedimentos disminuida asociada a zonas minadas” (Meador y Lahyer: 1998: 8).

Ashraf *et al.* (2011), nos explica los impactos que ha tenido la extracción minera de arena en la cuenca del río Selangor en Malasia, utilizando un software denominado *The Hydrologic Engineering Centers River Analysis System (HEC-RAS)*, ubico impactos significativos en el río, por la movilización de sedimentos y la consecuente polución ambiental.

En el texto de Woldai y Fabbri (2002: 345), sobre el impacto de la minería en el ambiente en la provincia de Huelva, en el estado Español, muestra que los vertidos mineros se han efectuado en cualquier terreno disponible, se ha expandido la actividad minera de 1973 al 2002, los cambios fueron evidentes dentro de la vegetación arbustiva, conocida como “jara” en España y las zonas de cultivo de eucaliptos, los cuales rodean las minas y existe una marcada falta de preocupación por la rehabilitación del daño ambiental.

En Indonesia, en la cuenca del río Jeneberang, Anas *et al.* (2013), analiza la sustentabilidad de la actividad minera, y para su análisis lo divide en aspectos sociales, económicos, ambientales, e institucionales. Dada la relevancia de este enfoque de incorporación de medidas de sustentabilidad a la actividad minera, describiremos

los principales atributos de medición. En el caso indonesio, de acuerdo con Anas (2013: 193) en el análisis de los atributos sociales muestra que el valor del índice de sostenibilidad es 44,95 %. Esto significa que la dimensión social de la gestión de la minería es menos sostenible. En la cuestión económica el índice se queda también en 45.77 %, lo que significa que posee una sustentabilidad débil, en el aspecto ambiental, el análisis de los diez atributos muestra que el valor del índice de sostenibilidad es 66.02 %. Por lo que para Anas (2013: 194) la dimensión ambiental de la gestión de la minería es en la categoría de muy sostenible y en ese mismo sentido se encuentra la dimensión institucional, la cual alcanza el 53.59 %. Esta aproximación al análisis de la actividad minera es de reciente creación y sirve para evaluar el comportamiento de las empresas que se dedican a dicha actividad, se ha incorporado en el discurso minero de generación de “buenas prácticas”, y la “sustentabilidad” de dicha actividad (Epstein, M. J., & Buhovac, A. R, 2014).

En Japón, Sakai *et al.* (2012), nos explica que en su país existe una Ley Básica para el Control de la Contaminación Ambiental la cual establece que los operaciones de excavación a cielo abierto de arena / grava, se deben hacer responsables de la prevención de daños a la salud humana y al medio ambiente por lo que se encuentran regulados los siguientes aspectos: 1) la contaminación del aire, 2) la contaminación del agua, 3) la contaminación del suelo, 4) ruido, 5) la vibración, y 6) el hundimiento del suelo resultante de la excavación.

La reactivación de la explotación de los minerales en el mundo se debe a un espectacular incremento en los precios de los metales, pero en especial de los metales preciosos, que se han encarecido notablemente desde el año 2000. Por ejemplo, en los diez años recientes el oro aumentó en 325 por ciento y la plata en 412. Ello se debe a varios factores como el crecimiento de la demanda (sobre todo de China e India). A partir del 2008, la crisis financiera global y la depresión de la economía de Estados Unidos hicieron que los inversionistas y especuladores financieros se refugiaran en estos metales.

Este auge trajo como práctica extractiva la técnica de tajo a cielo abierto, que se caracteriza por excavar y mover grandes cantidades de material férreo para trasladarlos a patios en los que se extrae el mineral. Esta técnica es barata y reduce los tiempos para obtener el metal, pero es altamente destructiva del medio y requiere del uso intensivo de recursos como el agua, para acelerar los procesos de extracción del mineral, usando patios de lixiviación, en los que se aplican químicos como el cianuro para extraerles el mineral de oro.

Este proceso implica la destrucción del hábitat pues modifica la morfología del terreno y altera las microcuencas; se elimina la flora y fauna, y se remueve la capa fértil, lo que impide el cultivo posterior de plantas y árboles. Los materiales de de-

secho alteran los cauces naturales de los escurrimientos de aguas. También existen problemas por la contaminación en los suelos y mantos freáticos.

Actualmente las empresas extractivas en Chiapas ofrecen algunos empleos temporales como chóferes y trabajadores en la mina. Sin embargo, pronto se han visto las primeras incomodidades en las comunidades ante las características destructivas de la minería como: la presencia de grandes polvaredas causadas por el paso de los camiones pesados, el ruido cotidiano, la basura (desecho de aceites lubricantes) y la destrucción de la montaña.

Con la presente investigación buscamos observar la percepción socioambiental (Lezama, 2004) que tienen los habitantes de San Cristóbal de Las Casas sobre la actividad minera a cielo abierto que se presenta a sus alrededores y a partir de ahí extraer algunas conclusiones.

En lo referente a las alternativas a la cuestión minera, es interesante el discurso de la sustentabilidad y la incorporación de buenas prácticas de minería que permiten una explotación “sustentable”, Muthy (2014) plantea la sustitución de la extracción de arena y la generación de nuevos materiales para la construcción de casas y edificios a partir del reciclaje.

En esta postura de favorecer el reciclaje, los flujos de energía y materiales, se encuentra la teoría de la teleconexión, de la cual hablaremos a continuación.

La teleconexión urbana de la tierra

La teoría de la teleconexión viene originalmente de las ciencias atmosféricas, y se ha utilizado para entender fenómenos que suceden a grandes distancias, y como una fuente virtual de distancias entre dos plazas, y está creciendo su utilización para entender la creciente separación entre plazas de producción y de consumo (Yang Yu *et al.*, 2013: 1178).

Su aplicación se ha dado para el análisis de fenómenos globales como puede ser la deforestación, el “land grabbing” ocasionado por la producción de agro combustibles, y se ha aplicado a la degradación de tierras en África (Friis y Reenberg, 2010), la deforestación tropical (Bettwy, 2005) y la apropiación humana de la producción primaria neta (AHPPN) (Haberl *et al.*, 2009a).

De acuerdo a Seto *et al.* (2012):

“El descenso virtual por las distancias entre las zonas urbanas y no urbanas, debido a (tele) comunicación y las tecnologías de transporte y la creciente separación entre los

lugares de consumo (por ejemplo, energía, alimentos y recursos minerales) y la producción han dado lugar a teleacoplamiento de los sistemas socio-ecológicos. En este sentido, las teleconexiones de suelo urbano (ULT) representan los flujos distales y las conexiones de las personas, los bienes económicos y servicios, y uso de la tierra que responden a la urbanización (Seto et al., 2012: 7690)”

De acuerdo con Qureshi, S., & Haase, D, (2014: 2), nos dicen que la ULT tiene que ver con la hibridez urbana, que son los lugares que fueron colonias y que actualmente se manifiestan en un incremento en el crecimiento de sus ciudades, y conflictos sociales por el uso y la propiedad de la tierra (por ejemplo, la gentrificación, el desalojo por motivos étnicos y una cierta “limpieza” espacial), que también afectan a las ciudades.

Por ejemplo, para el geógrafo David Harvey:

“La conclusión de este proceso suelo expresarla de la siguiente forma: el capital, por naturaleza, crea ambientes físicos a su imagen y semejanza únicamente para destruirlos más adelante, cuando busque expansiones geográficas y desubicaciones temporales, tratando de solucionar las crisis de sobreacumulación que lo afectan cíclicamente. Esta es la historia de la destrucción creativa (con toda suerte de negativas consecuencias sociales y económicas) inscrita en la evolución del entorno social y físico del capitalismo” (Harvey, 2003: 3).

Esta aseveración de Harvey implica la necesidad de trasladar la producción y favorecer el movimiento de capitales, generando procesos de desregulación en los países del tercer mundo, los cuales posteriormente favorecerán la llegada de los capitales a ciertos sectores estratégicos. Y el consecuente desplazamiento de pobladores originarios de tierras, barrios y colonias por la nueva fuerza de trabajo, o por profesionistas de mayores ingresos económicos.

En ese sentido, hay que ubicar los procesos que se están desarrollando en México, que se enmarcan en el desarrollo de procesos extractivistas, que tienen como finalidad principal generar un cumulo de ganancias en corto plazo.

El extractivismo en México

La nueva ley agraria mexicana, reformulada en 1992 (López y Eslava: 2011), permite la compra-venta y renta de tierras ejidales y comunales; esto aunado a un nuevo

ciclo de acumulación capitalista basado en los elevados precios de algunos metales y en el desarrollo de nuevas tecnologías de explotación minera (Machado, 2011), favorecieron un “boom” de concesiones en nuestro país (Delgado, 2010)

Tenemos en la práctica la imposición de un modelo de desarrollo, que busca obtener ingresos de la actividad pétrea, dicha manera de generar empleos, imposibilita la obtención de un proceso de vida digna para la población, porque los empleos estarán hasta que exista el material, una vez agotado, migrarán las inversiones hacia otros horizontes, dejando una estela de abandono y un fuerte impacto en los ecosistemas y en la arquitectura del paisaje.

El extractivismo que se vive en el Valle de Jovel del municipio chiapaneco de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, lo podemos considerar de forma clásica, de acuerdo a Gudynas:

“Se designa un estilo de desarrollo, basado en la apropiación de la naturaleza, que alimenta un entramado productivo escasamente diversificado, y muy dependiente de una inserción internacional como proveedores de materias primas” (Gudynas, 2009: 188).

Para Bebbington (2013), la diferencia fundamental entre el nuevo y el clásico extractivismo, es la posibilidad de mezclar recursos públicos en obras de infraestructura y el destino fundamental de las materias primas es la exportación.

La actividad minera en Chiapas

Es así que en el estado de Chiapas se han otorgado un total de 97 concesiones para la actividad minera, desde el año 2000 hasta agosto del 2013 lo que da un total de 1 115 130.447 hectáreas que representan el 15.21% del territorio estatal. 37 de las 97 concesiones —el 38 % del total— son vigentes hasta la década del 2050. (REMA, 2010).

En Chiapas existen inversiones mineras de 2 países extranjeros claramente identificados: Chile y Canadá, esta última cuenta con 4 empresas trasnacionales presentes en la entidad a las cuales se les otorgaron 53 concesiones mineras ubicadas en 29 municipios chiapanecos abarcando un total de 656 mil 198 hectáreas. De todas estas concesiones canadienses 223,954 hectáreas expiran hasta la década del 2050; las empresas canadienses cuentan con 15 proyectos mineros ubicados en 11 municipios de la entidad: Ocozocoautla, Chicomuselo, Ángel Albino Corzo, Venustiano

Carranza, Villa Flores, Copainalá, Pichucalco, Rayón, Amatenango del Valle, Villa Comaltitlán y Motozintla.

Las empresas canadienses con presencia en Chiapas son Froteer de México SA de CV (Fronteer Dev.Group), Linear Gold Corp Linear Gold Corp, Blackfire LTD, Geometales del Norte (Geonorte SA de CV) (Roblero, 2012).

En el municipio de San Cristóbal de Las Casas del estado mexicano de Chiapas, se ha impulsado una actividad minera a cielo abierto, en la que sobresale la explotación de grava y arena, y la amenaza se cierne para la región Altos, Selva y Sierra de Chiapas, con el cambio significativo de patrón de vivienda que ha generado los procesos de modernidad en las comunidades indígenas, en el que la construcción en base a cemento y block se ha incrementado de forma significativa.

En el estado de Chiapas junto con lo que conocemos como Mesoamérica que abarca desde Centroamérica hasta Sinaloa, puede visualizarse una serie de corredores de recursos donde coinciden la existencia de una diversidad biológica creciente con la existencia de grandes yacimientos de minerales. Las regiones del trópico combinan su alta incidencia de biodiversidad con las altas concentraciones de minerales. Juntas a nivel mundial representan importantes centros de producción de minerales con el 17.4 por ciento del hierro, 14.2 del cobre, 2.2 por ciento del oro y 50.4 por ciento de bauxita. Por ejemplo, el traslape de tales corredores se identifica en el biodiverso estado de Chiapas donde hay sustanciales yacimientos de petróleo, uranio y otros minerales y cuantiosas reservas de agua. En Guatemala, “coincide” la densa selva maya, la abundancia de ríos y lagos del Petén y los yacimientos petroleros del noroeste (región de la Laguna del Tigre). En Nicaragua, están los yacimientos de oro y los bosques de la región Este; así como la cuenca petrolera marina del Atlántico, justamente en zona de arrecifes de coral —límite marítimo con Honduras—, y punto de confluencia de zonas terrestres megadiversas (Mosquitia, Honduras y Misquitos, Nicaragua). Los yacimientos de cobre de Honduras se dispersan en la zona boscosa de pino del oeste y parte de las montañas de Comayagua. Las minas de cobre (Cerro Colorado) se empalman con la alucinante riqueza biótica e hídrica de la Comarca Ngöbe Bügle en Panamá, etcétera (Delgado, 2003).

Tan sólo entre 2002 y marzo de 2011 el gobierno federal otorgó más de 120 concesiones para exploración y otras tres para explotación minera en Chiapas, donde la actividad en esta rama industrial es incipiente, por un total de 550 mil hectáreas. Tan sólo dos transnacionales canadienses, ambas buscadoras de oro, *Linear Gold* y *Fronteer Development Group*, concentran concesiones para explorar 284 mil 942 hectáreas.

Metodología

Contexto geográfico y metodológico

La ciudad de San Cristóbal de Las Casas está situada en la región de Los Altos de Chiapas, es la tercera ciudad en importancia económica y poblacional de dicha entidad y a partir del siglo XXI ha sido considerada un punto importante de atracción turística dentro del modelo terciario exportador que impulsa el gobierno del estado.

Los principales impactos de la minería en la diversidad biocultural se encuentran en los siguientes niveles:

- a. En la preparación del sitio y el inicio de la actividad minera cuyas principales implicaciones son: el desmonte de terrenos forestales, la presencia de envolturas plásticas por la comida de los trabajadores, la contaminación de los ríos por aguas residuales, y contaminación auditiva, atmosférica, por vibraciones y térmica.
- b. La vegetación natural será afectada por las actividades consideradas en la obra minera debido a:
 1. Ocupación del suelo para la construcción de las principales obras y adicionales,
 2. Incremento de la presencia humana derivada de la mayor accesibilidad al sitio donde se establecerá la mina,
 3. Incremento del riesgo de incendios, y
 4. Efectos que se puedan registrar sobre la vegetación por los compuestos y sustancias utilizadas durante la construcción y durante el mantenimiento de las obras (sales, herbicidas, biocidas, etc.) y los contaminantes atmosféricos. La minería afecta sensiblemente a especies de flora y de fauna que están amenazadas por dicha actividad, entre las cuales sobresalen el pavón, venado cola blanca, numerosas orquídeas y helechos, entre otras.

Todos estos efectos que trae la minería a cielo abierto sobre el entorno natural de San Cristóbal de Las Casas es percibido de manera creciente por la población; pero pese a ello no se ha impedido el deterioro del paisaje natural y los problemas de contaminación que esta industria extractiva trae consigo.

Para llevar a cabo esta investigación se utilizó la metodología de Investigación y Acción Participativa (IAP).¹ Esta es una forma de investigar la realidad con el fin de poder transformarla como sus activos participantes, el problema surge de la gente y exige soluciones colectivas, rechaza ciertas técnicas que exigen la separación del sujeto del objeto, recupera al conocimiento popular a través de la oralidad y exige el conocimiento de la comunidad lo mejor posible (Park, 1990: 138-169).

El presente proyecto se realizó desde la aplicación práctica de la investigación acción-participativa, por lo que se busca generar procesos de reflexión entre los diversos actores sociales implicados, y buscar comprender las relaciones que establecen entre ellos y los impactos originados por los mismos. La investigación se realizará de forma interdisciplinaria, centrándose en los estudios ambientales, comunicación intercultural, la biodiversidad y el desarrollo rural.

El método principal que se utilizaron en la investigación fueron las técnicas cualitativas/método cualitativo de investigación social (Valles, 2007). Y se usaron las siguientes herramientas: documentación visual (fotografías, mapas, documentos, videodocumentales, artículos periodísticos y académicos), observación participante, diario de campo, entrevistas semiestructuradas, (encuestas y por último se realizó la sistematización de la información, análisis de los resultados, interpretación de datos y presentación de los resultados

En la ciudad de San Cristóbal de Las Casas se efectuaron Para la realización de la presente investigación se aplicaron 1016 encuestas domiciliarias en 18 colonias del casco urbano de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Las colonias fueron determinadas en función de su diversidad cultural, estrato socioeconómico y puntos geográficos de la ciudad, tomando como aspecto fundamental su cercanía a las minas de arena.

Las colonias en las que se aplicó el instrumento fueron: San Juan de los Lagos, María Auxiliadora, San Ramón, 31 de Marzo, Relicario, El Cerrillo, San Diego, Revolución Mexicana, Campanario, Mexicanos, La Garita, Santa Lucía, Bosques del Pedregal, La Hormiga, Guadalupe, La Merced, Bosques del Sol, Cuxtitali.

La encuesta consta de cinco apartados: a) datos sociodemográficos, B) problemas ambientales, C) problemas de salud, D) impactos locales en la colonia, e) ámbito ecológico f) alternativas de preservación del medio.

Aunque la mayoría de la población tiene conciencia sobre los graves problemas ambientales que ha traído consigo la minería a cielo abierto —en el caso de San

¹ En la práctica no es tan sencillo trabajar con este método, pero considero que la información obtenida es más profunda y la relación con los actores es más humana.

Cristóbal de Las Casas las minas de arena— no tiene información para saber los efectos que la misma ha acarreado en su calidad de vida y sobre todo en su salud.

Resultados

Percepción socioambiental en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

La primera pregunta que realizamos a los habitantes fue relativa a si conocían los problemas ambientales que ocasiona la actividad extractiva, de manera sorprendente el 58 % de los encuestados afirmó que conoce la problemática ambiental que traen consigo las minas de arena.

Al preguntarles si más allá de los problemas ambientales ellos percibían un efecto sobre su vida como personas, la respuesta se amplió a un 60 % de los encuestados, lo cual nos dice como estudio de percepción de que casi dos terceras partes de la población entrevistada percibe de manera negativa a la actividad minera en relación al medio ambiente y a su vida cotidiana.

El ayuntamiento y el gobierno del estado de Chiapas han justificado las inversiones en minería a cielo abierto hablando de que las mismas generan empleos y una derrama económica creciente en torno a las regiones donde se desarrollan estos enclaves mineros. Lo cierto es que por el ámbito de la división del trabajo en que las compañías mineras se circunscriben suelen tener un bajo efecto multiplicador sobre las economías regionales. (Delgado Wise, 2001) Ello es percibido por la mayoría de los encuestados ya que casi el 70 % afirma que la actividad minera no genera ningún beneficio para sus vidas.

Y es que esa es una característica de lo que se ha venido llamando capitalismo extractivista que postula por responder, en primer lugar, a las fluctuaciones y demandas del mercado mundial. Cuando aumenta la demanda de determinada materia prima, suben los precios de dichos bienes y de manera correspondiente se ejerce una mayor presión selectiva sobre especies minerales o vegetales, en tanto materias primas de valor comercial. En ningún caso dicho modelo se plantea el procesamiento o transformación de dichos bienes ni la incorporación de valor agregado. Tampoco fomenta procesos productivos ni posibilita la redistribución de beneficios económicos en el lugar de origen; por tanto, no promueve ni asegura, en caso alguno, el desarrollo regional o local. Muy por el contrario, posibilita simplemente procesos de recuperación acelerada de inversiones de capital, así como su reproducción ampliada y, con ello, el fortalecimiento de un pequeño bloque de poder que controla el proceso.

Además, es claro que los Estados nacionales que dependen de exportaciones de petróleo y minerales, según las Naciones Unidas (PNUD, 2004) se encuentran

entre los más desafortunados a nivel global, con índices excepcionalmente lentos de crecimiento económico, con instituciones generalmente débiles y regímenes políticos autoritarios; y, en casos como el del continente africano, presentan un mayor número de situaciones de violencia armada. Todo esto comparado con Estados que no disponen de los mismos recursos naturales. El modelo extractivo ha estado además vinculado de manera directa al proceso de liberalización de capitales, lo cual no significa modificación alguna en las condiciones de vida de la mayoría pobre (Ortiz, 2011).

Esta percepción de que la minería no ha generado algún beneficio a los habitantes de San Cristóbal de Las Casas por más de dos terceras partes de los encuestados, tiene que ver con la respuesta a una pregunta mucho más específica sobre si las minas han ocasionado problemas a los habitantes de la ciudad, donde afirman el 67 % que han tenido problemas a partir de la extracción de arena en esta ciudad.

Un informe de la Organización del Trabajo (OIT) afirma que la minería es uno de los sectores más peligrosos en el mundo y causa más de 15 mil muertes al año. Pero además, en el terreno ambiental, la extracción de minerales conlleva un abrumador uso de todo el proceso y su derrame en el ambiente. El tema de la contaminación ambiental y de la precarización laboral no es un tema menor, por que devasta comunidades enteras, ambientes históricos ricos en flora y fauna y se lleva consigo a obreros que mueren a cada minuto que se encuentran expuestos a las condiciones más precarias de trabajo.

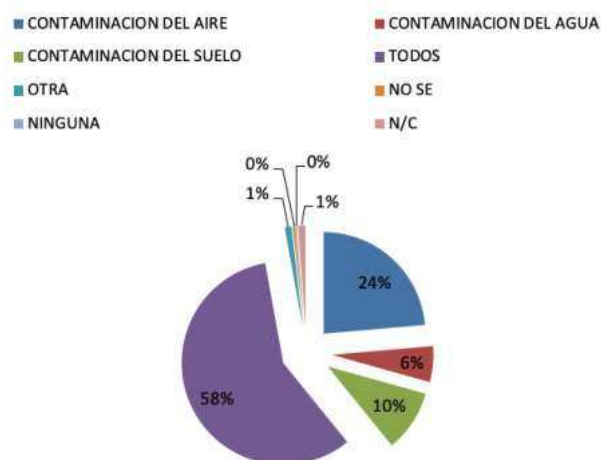
En el caso de San Cristóbal de Las Casas hablamos de minas a cielo abierto, en los cuales los bancos de arena de San Cristóbal de Las Casas han sido explotados durante muchos años y esa explotación ha traído lamentables consecuencias para el medio ambiente. Hay excavaciones que semejan gigantesco cráteres además de una deforestación que, de 1980 a la fecha, se realizó sobre una extensión de centenas de hectáreas de la zona de bosques que rodea la ciudad.

Es una explotación que se ha desarrollado a lo largo del tiempo y continúa efectuándose porque antes no estaba en vigor una legislación efectiva para preservar el medio ambiente, existen normativas a nivel federal, posteriormente estatal, pero los permisos los da la autoridad local. La arena es materia indispensable para la construcción y los bancos de los que se extrae no pueden cancelarse de manera definitiva y así parecen concebirlo las autoridades de la Secretaría del Medio Ambiente y Vivienda del gobierno de Chiapas, porque lo que se busca es que quienes explotan los bancos de arena, cumplan con la normatividad vigente. En San Cristóbal de Las Casas hay 52 bancos de grava y arena en explotación que abastecen a 66 municipios desde hace 50 años, diariamente salen alrededor de 600 camiones que no solo transportan el material a las regiones de Los Altos, sino a otras ciudades de la entidad.

Sólo uno por ciento de los encuestados considera que no existe ningún tipo de contaminación por la extracción de arena en San Cristóbal de Las Casas, lo cual indudablemente señala que las actividades de minería a cielo abierto que se presentan en este lugar son percibidas como contaminadoras por el grueso de la población.

Figura 1. Tipos de contaminación que produce la extracción de arena en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

¿Qué contaminación produce la extracción de arena en San Cristóbal?



Fuente: Elaboración propia en base a investigación de campo (2017)

Una gran crítica que se realiza en torno a los bancos de arena de San Cristóbal de Las Casas es el hecho de que para la extracción de minerales se utilizan explosivos que hacen cimbrar las construcciones de las colonias del sur de dicha ciudad, ello es sumamente grave y distorsionador del equilibrio ambiental

Al preguntar a los encuestados, la mayoría afirmó que no conoce las enfermedades relacionadas con la extracción de arena a cielo abierto, aunque según diferentes estudios ocasiona enfermedades respiratorias y gastrointestinales.

Para el 88 % de los entrevistados no están de acuerdo en que la empresa siga trabajando ahí, ello ha conformado un gran movimiento socioambiental en contra de la presencia de los bancos de arena que piden la cancelación de dichos bancos y la restauración del paisaje de San Cristóbal de Las Casas.

Discusión

En Chiapas, los recursos naturales son amplios y diversos, el agua, el gas, la minería, se encuentran en el centro de la disputa territorial, es así, que desde el sexenio de Vicente Fox (2000-2006), se ha llevado a una situación de clímax, la penetración del capital trasnacional, cerca del 15 % de la superficie estatal, se encuentra concesionada a empresas mineras, existen hasta el año 2009 más de 97 concesiones a empresas canadienses, que esperan las condiciones y el momento para extraer a cielo abierto la barita y el oro que se ubican en el suelo chiapaneco. El boom minero promete un desarrollo de corte agresivo, la generación de empleos y riquezas que detonarán un crecimiento sin parangón en el estado. Con el paso del tiempo la realidad local, nos deja otro escenario, destrucción ambiental, abandono de tierras, ruptura del tejido social, asesinato de opositores y una fuerte vulnerabilidad social y ambiental en las nuevas regiones mineras (Ávila, 2012).

La actividad minera en Chiapas, ha cambiado la geografía del territorio generando procesos de disputa entre habitantes preocupados por el medio ambiente y el carácter económico y político de las empresas mineras, en el caso específico de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, el impacto en la arquitectura del paisaje y en el contorno natural del Valle de Jovel es significativo. Por lo que la presente investigación, profundizó en el sentir, en la percepción que tienen los habitantes de la ciudad sobre la problemática de la actividad minera.

Producto de esta investigación, podemos observar que la actividad de las minas de arena, no les preocupa significativamente a los habitantes de la ciudad, tienen conciencia de que genera problemas ambientales, como contaminación del aire, agua, ruido, pero no forma parte de sus preocupaciones cotidianas en una sociedad profundamente precarizada.

Esta investigación aporta datos, en la importancia de impulsar procesos de acompañamiento que aporten información a la sociedad y poder frenar procesos de deterioro ambiental.

Bibliografía

- Anas, A. V., Suriamihardja, D. A., Pallu, M. S., & Irfan, U. R. (2013), "Sustainability Analysis of Mining Management on Construction Material in Jeneberang River, South Sulawesi", In *International Journal of Engineering Research and Technology*, Vol. 2, No. 12, December-2013. ESRSA Publications.
- Ashraf, M. A., Maah, M. J., Yusoff, I., Wajid, A., & Mahmood, K. (2011). "Sand mining effects, causes and concerns: a case study from Bestari Jaya, Selangor, Peninsular Malaysia". *Scientific Research and Essays*, 6(6), 1216-1231.
- Avila, Leon. 2014. *Los programas ambientales universitarios en México. Entre el discurso ambiental y los negocios verdes*. Sociedad y Ambiente, [S.l.], v. 1, n. 3, mar. 2014. ISSN 2007-6576.
- Avila, Leon . 2013. "La disputa por el patrimonio biocultural, la economía verde y sus impactos en los pueblos indígenas". En Carambula, Matias y Avila. Leon. *Patrimonio biocultural, territorio y sociedades afroindoeamericanas en movimiento*. CLACSO
- Ávila Romero León Enrique. (2011) "Movimiento socioambientales y resistencia campesina en México". En *Movimientos y conflictos sociales en el México contemporáneo 1943-2010*. Ed. Uníos. México. Pp. 169-190.
- A.G. Fabbri eta' (eds.), *Deposit and Geoenvironmental Models/or Resource Exploitation and Environmental Security*, 151-169. © 2002 U.S. Government.
- Bebbington, A. (2013). *Natural resource extraction and the possibilities of inclusive development: politics across space and time*. Available at SSRN 2386711. <http://www.ssrn.com/en/> (Fecha de consulta. 20 de febrero 2014).
- Bradbury, Erika. 2013. *A Community-Level Assessment of the Economic, Social and Community Health Impacts of Aggregate Extraction in Rhode Island*. Brown University Center for Environmental Studies.
- Bravard Jean Paul, Goichot March, Gaillot Stephane. 2013. *Geography of sand and gravel mining in the lower Mekong River*. Echogeo 26 (2013)
- Brown, A. V., Lyttle, M. M., & Brown, K. B. (1998). "Impacts of gravel mining on gravel bed streams". In *Transactions of the American Fisheries Society*, 127(6), 979-994.
- Delgado Wise Raúl y Rubén Del Pozo Mendoza.(2001). "Minería, Estado y gran capital en México". En *Revista Economía e Sociedade, Campinas*, (16): 105-127, jun.
- Delgado Ramos, Gian Carlos. (2010) "América Latina y el caribe como reservas estratégicas de minerales". En Delgado, Carlos. *Ecología política de la minería en América Latina*. CIICH-UNAM. México, DF. Pp. 17-57
- Drew, L.J., Langer, W.H., & Sachs, J.S. (2002). Environmentalism and natural aggregate mining. In *Natural Resources Research* 11(1): 19-28.

- Epstein, M. J., & Buhovac, A. R. (2014). *Making sustainability work: Best practices in managing and measuring corporate social, environmental, and economic impacts*. Berrett-Koehler Publishers.
- Espluga, J., Farré, J., Gonzalo, J., & Capdevila, A. (2007). "Conflictos socioambientales latentes: Percepciones y vivencias sociales de los riesgos petroquímicos en Tarragona". In *IX Congreso de la FES*.
- Friis, C., Reenberg, A., 2010. "Land grab in Africa: Emerging land system drivers in a tele-connected world", GLP Report No. 1. In *The Global Land Project, Copenhagen*.
- Garibay Orozco, Claudio. (2010). "Paisajes de acumulación minera por desposesión campesina en el México actual". En Delgado Ramos, Gian Carlo. *Ecología política de la minería en América Latina*. CIICH-UNAM. México, DF. Pp. 133- 182
- Gudynas, Eduardo. (2009) "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contexto y demandas bajo el progresismo actual". En Schuldt, Jurgen et. Al. *Extractivismo, política y sociedad*. Quito, Ecuador. CAAP y CLAES.
- Haberl, H., Erb, K.-H., Krausmann, F., Berecz, S., Ludwiczek, N., Martiñez-Alier, J., Musel, A., Schaffartzik, A., 2009. *Using embodied HANPP to analyze teleconnections in the global land system: conceptual considerations*. Geografisk Tids-skrift: Danish Journal of Geography 109, 119–130.
- Kondolf, G. M. (1997). PROFILE: hungry water: effects of dams and gravel mining on river channels. In *Environmental management*, 21(4), 533-551.
- Lezama José Luis. (2004) *La construcción social y política del medio ambiente*. Ed. El Colegio de México. México. DF.
- López Barcenas, Franciso y Eslava Galicia, Mayra Monsterrat. 2011. *El mineral o la vida. La legislación minera en México*. Centro de orientación y asesoría a pueblos indígenas, Red-IIPIM, Ed. Pez en el árbol, México.DF 87 pp.
- Maneja, R., Boada, M., Barrera-Bassols, N., & McCall, M. K. (2007). "Interpretación de las percepciones socioambientales infantiles y adolescentes: propuestas de implementación a escala local y regional, La Huacana, Michoacán, México". In *Comunicação apresentada no V Congresso Europeo de Latioamericanistas: Las relaciones triangulares entre Europa y las Américas en el siglo XXI: expectativas y desafio*. Brussels.
- Machado Aráoz, Horacio. (2011). "El auge de la minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo" En Alimonda, Hector. *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Ediciones CICCUS y CLACSO. Buenos Aires, Argentina. Pp. 135- 180.
- Meador, M. R., & Layher, A. O. (1998). "Instream sand and gravel mining: environmental issues and regulatory process in the United States". In *Fisheries*, 23(11), 6-13.

- Murthy, A. (2014). "Sand Mining: Curbing the Evil to the Environment Through Sustainable Substitution And Legislative Action". In *OIDA International Journal of Sustainable Development*, 7(3).
- Ortiz, Pablo. (2011) "Capitalismo extractivo, minería y derechos ¿pueden cohabitar?" *Revista Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. No. 39, Enero .ISSN 1390-1249 Vol. 15, Issue 1, January, 2011 Quito - Ecuador
- Park, Peter. (1990). Qué es la Investigación Acción Participativa. *Perspectivas*.
- PNUD (2004). *Informe sobre el Desarrollo Humano 2004. La Libertad Cultural en el Mundo Diverso de Hoy*. New York: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (UNDP).
- Qureshi, S., & Haase, D. (2014). "Compact, eco-, hybrid or teleconnected? Novel aspects of urban ecological research seeking compatible solutions to socio-ecological complexities". In *Ecological Indicators*, 42, 1-5.
- Roblero, Marín. 2012. El despertar de la serpiente, la sierra madre de chiapas en riesgo: comunidades étnicas en resistencia ante la extracción minera en Chicomuselo, Chiapas. Tesis de maestría en Desarrollo Rural Regional, Universidad Autónoma Chapingo.
- Sakai, Y., Shimada, H., Sasaoka, T., Matsui, K., "堺義明, 島田英樹, ... & マツイキクオ. (2012). Study of Present Situation and Future Prospect of Environmental and Safety Measures in Suburban Aggregate Mines in Japan". In *Memoirs of the Faculty of Engineering, Kyushu University*, 72(1), 1-22.
- Seto, K.C., Reenberg, A., Boone, C.G., Fragkias, M., Haase, D., Langanke, T., Marcotullio, P., Munroe, D.K., Olah, B., Simon, D., 2012a. Urban land teleconnections and sustainability. *Proc. Natl. Acad. Sci. U. S. A.* 109 (20), 7687–7692.
- T. Woldai and A. O. Fabbri. 2012. Impact of mining on the environment. a case study from the tharsis-lagunazo mining area, province Huelva, Spain. In Fabbri et al. (eds.), *Deposit and Geoenvironmental Models for Resource Exploitation and Environmental Security*, 345-364. © 2002 Kluwer Academic Publishers.
- Vasconcelos, V. V. (2012). "From zoning to territorial environmental management: environmental vulnerability mapping to the mining impacts in Minas Gerais northern region–Brazil–doi": 10.4025/bolgeogr.v29i2.12370. In *Boletim de Geografia*, 29(2), 59-74.
- Yu, Y., Feng, K., & Hubacek, K. (2013). "Tele-connecting local consumption to global land use". In *Global Environmental Change*, 23(5), 1178-1186

Conocimiento etnoecológico del sat's (*Arsenura armida*) asociado al manejo tradicional de los sistemas agroforestales de café (*Coffea arabica*)

MARIANO HERNÁNDEZ GARCÍA
JOSÉ ANTONIO SANTIAGO LASTRA
LUZ HELENA HORITA PÉREZ

Introducción

En América Latina, y en particular en los países de alta diversidad biológica, los pequeños productores representan un mayor porcentaje de las unidades agropecuarias totales, mantienen sistemas altamente diversificados que constituyen verdaderos modelos de conservación in situ de la biodiversidad y que producen la mayor parte de los alimentos que necesitan nuestros países (Gianella *et al.*, 2009).

Ante el actual problema de la deforestación y pérdida de la biodiversidad en bosques tropicales debido a la expansión de la frontera agrícola, surge la necesidad de implementar estrategias de desarrollo sostenible en paisajes agrícolas. Tradicionalmente, los estudios y esfuerzos de conservación de la biodiversidad se han enfocado en los ecosistemas ya sean bosques naturales o fragmentos de bosque, ignorando las posibilidades que se encuentran en hábitats agrícolas o agroecosistemas (Daily, 2001). Estudios recientes indican que una proporción considerable de la biodiversidad original puede persistir dentro de los agroecosistemas si estos retienen una cantidad suficiente de cobertura arbórea (fragmentos de bosque, cercas vivas, árboles dispersos, sistemas de policultivos) y si el paisaje mantiene cierto grado de conectividad debido al efecto de aditividad (Daily, 2001; Harvey *et al.*, 2006). Por ejemplo, los sistemas agroforestales (SAF's), son formas de uso y manejo de los recursos naturales en las cuales, especies leñosas (árboles y arbustos), son utilizados

en asociación deliberada con cultivos agrícolas, en un arreglo espacial (topológico) en el tiempo (cronológico) o en rotación con ambos.

Los cafetales, cacaotales y sistemas silvopastoriles con una mayor complejidad estructural y florística son hábitats que ayudan a la conservación de la biodiversidad en comparación con sistemas de producción más intensivos, de menor complejidad estructural y florística (Harvey *et al.*, 2004; Schulze *et al.*, 2004; Harvey *et al.*, 2006). En este sentido, los SAF's ofrecen potencialmente una alternativa viable para la producción y la conservación dado que combinan en distintos grados de complejidad la interacción biológica entre plantas leñosas perennes y cultivos agrícolas (McNeely y Scherr, 2003; McNeely, 2004; Schroth *et al.*, 2004), compuesto por especies manejadas por el hombre y silvestres (Schroth *et al.*, 2004). Los cultivos agrícolas, los pastizales, los bosques manejados y otros hábitats con intervención humana pueden proporcionar un gran aporte a la conservación de la biodiversidad global.

Los SAF's pueden contribuir a la conservación de la biodiversidad, particularmente de aves, plantas (arbóreas, arbustivas, herbáceas y epífitas), mamíferos terrestres, (tejones, tigrillos, pecarí y monos) e insectos (hormigas, mariposas y escarabajos), esto mediante la reducción de la deforestación y presión sobre los recursos del bosque, el incremento del hábitat para especies nativas y la proporción de una matriz adecuada en paisajes fragmentados, con la finalidad de proteger los fragmentos de bosque, aumentar la cobertura arbórea en las parcelas y amortiguar y conectar las áreas protegidas (Schroth *et al.*, 2004). Los cafetales bajo sombra diversificada son agroecosistemas que pueden conservar la biodiversidad de mariposas en distintos grados dependiendo del sistema de producción en particular, la intensidad de manejo y su ubicación en el paisaje. Además, es mayor la probabilidad de encontrar especies de amplia distribución geográfica en cafetales que especies de distribución restringida a bosques. Específicamente, la riqueza de mariposas frugívoras disminuye conforme aumenta la intensidad de manejo de los cafetales, esto significa que este gremio es favorecido por cafetales de mayor diversidad florística y estructural como los sistemas rústicos y policultivos tradicionales evidenciado en Chiapas, México (Mas y Dietsch, 2003; Perfecto *et al.*, 2003). El grupo taxonómico de los lepidópteros ha sido poco estudiado en SAF's modernos con café (sombra especializada o monoespecífica), considerados como hábitats de poca importancia para la conservación de mariposas diurnas (Mas y Dietsch, 2003; Perfecto *et al.*, 2003) a pesar de ser buenos indicadores de disturbios ecológicos y el monitoreo de aprovechamientos forestales.

El presente trabajo de investigación se enfocó en analizar las prácticas tradicionales y los conocimientos etnoecológicos relacionados en los sistemas agroforestales de café que influyen en el ciclo de vida de la mariposa, que en estado larvario se le

conoce con el nombre común de sat's (*Arsenura armida* Cramer, 1779; Lepidoptera: Saturniidae) y que permiten mantener la viabilidad del insecto en dichos sistemas agroforestales. El interés particular por esta especie de insecto se debe a que es un recurso natural que ha sido aprovechado como alimento por distintos grupos étnicos de México, incorporándolos en la dieta alimentaria (Ramos-Elorduy, 2002). En específico, es comestible para varias comunidades del estado de Chiapas; sus pobladores lo aprovechan en estado larvario como un recurso alimenticio tradicional, por lo cual es un complemento importante en la dieta de muchas familias debido al alto valor nutricional que poseen (Chacón, 2007). Por lo tanto, también se documentó el proceso de recolección y preparación del sat's, en la comunidad El Naranjo Likilwi'ts del municipio de Chilón, Chiapas, como una forma de contribuir a conservar esos conocimientos tradicionales referentes al uso comestible de este insecto. El conocimiento local generado tiene potencial para contribuir en el bienestar humano y el desarrollo económico rural, ya que parten de los conocimientos locales relacionados al uso y conservación de los recursos naturales.

Principalmente se estudió el sistema de policultivo tradicional, que consiste en un sistema de manejo modificado de bosques nativos, en el cual se establece el café (*Coffea arabica*) en el estrato bajo, pero a diferencia del sistema rústico, la sombra tiene un mayor manejo debido a que se introducen especies de interés para los caficultores. Es el resultado del conocimiento tradicional en el manejo de los recursos florísticos de pueblos originarios. Los sistemas tradicionales de producción de café (sistemas rústico o policultivo tradicional) se basan en una estrategia de aprovechamiento integral de recursos locales, se desarrollan en pequeñas superficies de producción, por lo general emplean mano de obra familiar y el ingreso económico no sólo depende de la producción del café sino también de los beneficios obtenidos del componente de la sombra diversificada (frutal, medicinal, maderable, entre otros).

Biodiversidad en sistemas agroforestales de café

Los sistemas agroforestales de café han sido motivo de diversos estudios sobre la conservación de la biodiversidad (Horner-Devine *et al.*, 2003), debido a su importancia económica (O'Brien y Kinnaird, 2003), así como por el empleo tradicional de sombra con árboles frutales y maderables, y la coincidencia de las regiones de producción con áreas de importancia mundial para la conservación (Myers *et al.*, 2000; Somarriba *et al.*, 2004). Estos estudios han demostrado la importancia de los SAF's con café en la conservación de especies arbóreas, aves, mamíferos terrestres, artrópodos, anfibios y reptiles (Somarriba *et al.*, 2004; Florian, 2005). Los resultados

son consistentes con el principio ecológico general del incremento de la riqueza y diversidad de especies animales con el aumento de la diversidad estructural y florística del hábitat, pero también indican que la estructura de comunidades cambia con el aumento de disturbios en el hábitat. Así mismo, el componente arbóreo de sombra varía en su aptitud como hábitat para la vida silvestre, dependiendo de la especie, tamaño del cafetal y distancia del cafetal a fragmentos de bosque natural (Donald, 2004). Y la pérdida de especies en los SAF's es mínima comparada con la enorme pérdida en otros sistemas de producción con mayor intensidad de manejo. Además, pueden proveer refugio para muchas especies a escala de paisaje, fomentar el control biológico de plagas con depredadores naturales como hormigas y arañas (Perfecto *et al.*, 2003; Somarriba *et al.*, 2004) y funcionar como una zona de amortiguamiento para áreas naturales protegidas o fragmentos de bosque (Philpott y Dietsch, 2003).

Los sistemas tradicionales de producción de café resultan de las diversas composiciones estructurales, diferentes tipos y manejos de las sombras. En el caso de México, principalmente en las zonas rurales del sureste mexicano (Chiapas y Veracruz) se practica el sistema rústico tradicional a partir de la modificación de los sistemas naturales utilizando árboles para sombra que además son frutales, maderables, leguminosas y medicinales, y se basan en una estrategia de aprovechamiento integral de los recursos locales, se desarrollan en pequeñas superficies de producción, por lo general emplean mano de obra familiar, y el ingreso económico no sólo depende de la producción del café sino también de los beneficios obtenidos del componente de la sombra diversificada.

De acuerdo a la complejidad estructural, composición florística e intensidad de manejo se han realizado clasificaciones de los diferentes sistemas de producción de café predominantes en Latinoamérica. La combinación de estos factores da como resultado un gradiente continuo de sistemas de producción de café que comprenden desde el sistema rústico de policultivo al monocultivo sin sombra (Somarriba *et al.*, 2004). En un estudio comparativo entre plantaciones intensivas de café (bajo sol o sombra especializada) y una reserva natural (Estación Biológica Las Cruces) en Costa Rica, Horner-Devine *et al.* (2003) determinó que las especies de mariposas no frugívoras son más comunes de encontrar en las plantaciones de café que en hábitats de bosque. Además, es mayor la probabilidad de encontrar especies de mariposas de amplia distribución geográfica en cafetales bajo diversos tipos de sombras que especies de distribución restringida a bosques. Por otra parte, se han identificado a la subfamilia Satyrinae y Saturniidae perteneciente al gremio de las frugívoras como la más abundantes y de mayor distribución entre los SAF's con café (Horner-Devine *et al.*, 2003; Mas y Dietsch, 2003).

En los sistemas agroforestales de café, la conservación de la flora y fauna nativa dependen de una variedad de factores, que incluyen la diversidad estructural y funcional de la sombra, la densidad de árboles, la presencia de plantas silvestres en el dosel bajo, el manejo de la plantación, y la composición y estructura del paisaje circundante (Somarriba *et al.*, 2004). Los SAF's de café pueden funcionar como hospederos de insectos que se alimentan de especies herbáceas o especies arbóreas. Los cafetales con mayor diversidad de sombras y estratos ofrecen una gran variedad de fuentes alimenticias y hábitat, los cuales permiten tener una gran diversidad de insectos (Monterrey *et al.*, 2001; Rojas *et al.*, 2001). Particularmente, el número de especies de mariposas en cafetales bajo sombra es influenciado por la abundancia y diversidad de plantas silvestres que proveen fuentes alimenticias para las orugas (Somarriba *et al.*, 2004). Se han encontrado que los SAF's con café de mayor complejidad estructural y florística, como el sistema rústico, mantienen una riqueza de especies de mariposas frugívoras similar a la de bosques naturales. Por lo que podemos deducir, que las especies nativas en la composición florística de la sombra de cafetales son un factor importante para favorecer una mayor diversidad de mariposas frugívoras (Perfecto *et al.*, 2003).

Generalidades de la etnoecología

El termino etnoecología fue utilizado inicialmente por Harold Conklin en el año de 1954 en sus estudios sobre los Hanunoo de Filipinas en los cuales, en donde planteaba que ciertos pueblos horticultores tradicionales poseían un conocimiento particularmente detallado de su entorno natural, y unos sistemas de conocimiento y de clasificación claramente diferenciados del modelo científico occidental (Espinar, 2007). A lo largo de los años posteriores el término fue siendo adoptado de forma creciente, aunque no siempre con un mismo significado, y diversas investigaciones procedentes de diversas disciplinas en el terreno científicos fueron aportando elementos que contribuyeron a enriquecer la nueva óptica etnoecológica, como la antropología social, sociología humana y la sociología ambiental, más centradas en las relaciones de las comunidades con su entorno en el marco de las sociedades.

En las décadas de 1960 y 1970, los primeros estudios en etnoecología se centraron en documentar cómo diferentes grupos indígenas clasificaban elementos de su medio ambiente (plantas, animales, hongos, rocas, suelos). A mediados de la década de 1980, la revalorización internacional del conocimiento ecológico local generó un creciente interés académico en el tema, centrado en estudiar el conocimiento eco-

lógico local sobre el manejo de las especies de plantas y animales como una posible herramienta en la gestión sostenible de los recursos naturales. En la década de 1990 se propuso el reconocimiento internacional del valor potencial del conocimiento indígena, el conocimiento local que se había considerado como rudimentario retoma importancia en los documentos políticos, principalmente en la Convención de la Diversidad Biológica (1992). En las dos últimas décadas, la etnoecología ha buscado entender y promover el papel de los sistemas locales de conocimiento ecológico en la conservación y el desarrollo sustentable, presentándolos como resultados y estrategias de la adaptación humana hacia el medio ambiente (Berkes *et al.*, 2000; Toledo, 2003; Carson y Maffi, 2004). De esta manera el concepto de etnoecología ha tomado fuerza y ha evolucionado, como un campo joven relacionado con el estudio de los pueblos indígenas, que se nutre de varias disciplinas de las ciencias sociales, ciencias biológicas y de la interpretación.

Es así como la etnoecología, por su enfoque holístico y multidisciplinario, ha permitido el estudio del complejo integrado por el conjunto de creencias (cosmos), el sistema de conocimientos (corpus) y el conjunto de prácticas productivas (praxis), lo que hace posible comprender cabalmente las relaciones que se establecen entre la interpretación o lectura, la imagen o representación y el uso o manejo de la naturaleza y sus procesos (Toledo, 2003). En este sentido, los trabajos etnoecológicos generados ayudan a fundamentar procesos y brindan información sobre las formas de aprovechamiento y manejo los sistemas naturales y modificados de tal forma que sea posible fomentar un uso sustentable y establecer nuevas oportunidades para repercutir positivamente en el desarrollo social y económico de las comunidades (Reyes-García *et al.*, 2007). Por lo tanto, es necesario entender el modelo de conservación y uso de los sistemas agrícolas basados en los conocimientos y saberes tradicionales de la población, pues como se ha mencionado con anterioridad, en el caso específico de los sistemas agroforestales con café, son sistemas agrícolas que albergan diversos organismos claves para la conservación de la biodiversidad y los servicios ambientales que ellos brindan, tal es el caso del sat's, para los tseltales de Chiapas.

Metodología

La investigación se realizó en la localidad de El Naranjo Likilwit's del municipio de Chilón, Chiapas. A 720 metros de altitud sobre el nivel medio del mar, la comunidad

presenta un clima cálido húmedo con lluvias todo el año (Af(m)) con temperaturas mínimas promedio de 12° C y máximas promedio de 34.5° C, con una precipitación media de 350 mm en los meses secos de noviembre a abril y 2,300 mm en promedio para los meses de mayo a octubre (CEIEG, 2012). Cuenta con una vegetación secundaria de selva alta perennifolia, pues la mayor parte de sus 97 habitantes se dedican al cultivo de maíz, frijol y café. Este último es el sistema productivo que predomina en la comunidad y es el agroecosistema que sirve de hábitat para el sat's.

El primer paso de la investigación consistió en recorridos de campo y la elaboración de “transectos” para identificar el uso del territorio y la vegetación existente, y que permitió ubicar a este insecto a partir de su hospedero, el árbol de jonote blanco o joolol (*Heliocarpus donnellsmithii*) y la relación que existe con los elementos del agroecosistema. También permitió identificar el potencial de recursos existente (agua, suelo, bosque) conocer el agroecosistema y el conocimiento local sobre el mismo.

El siguiente paso metodológico consistió en aplicar una encuesta a una muestra representativa de 23 habitantes de la comunidad (90 % de confianza de no cometer error mayor al 15 %) seleccionados mediante la estrategia de “conveniencia de sitio” (Santiago, 2018), con el objetivo de identificar informantes claves, es decir, miembros de la comunidad poseedoras del conocimiento tradicional sobre el sat's. Una vez identificados dichos informantes claves, se procedió a aplicar una entrevista semi-estructurada enfocada a documentar los conocimientos y prácticas tradicionales relacionadas al insecto y su hábitat, hasta lograr una “saturación de la información” con seis entrevistas.

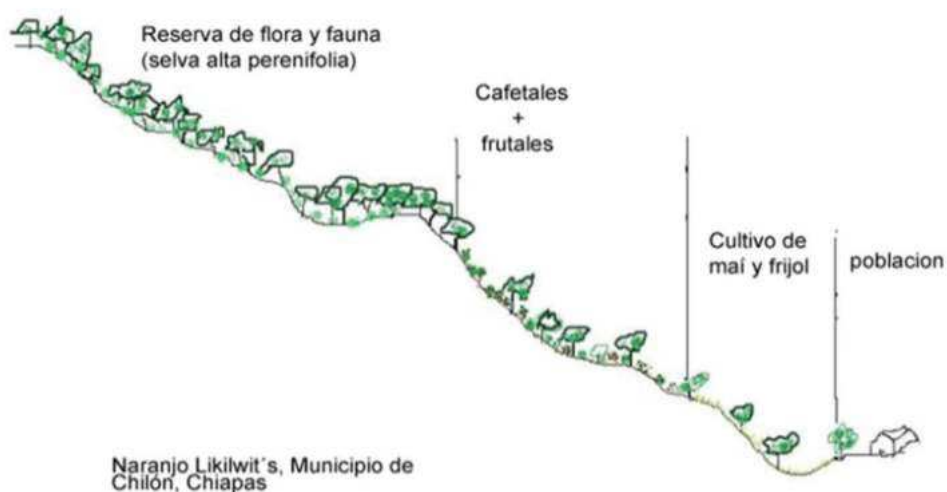
El proceso de investigación se completó con un conjunto de tres talleres participativos con grupos de mujeres y hombres de la comunidad, para indagar aspectos relacionados con las percepciones, creencias, conocimientos y usos locales del sat's. Mediante la herramienta de “línea de tiempo” se rescató información etnoecológica sobre el insecto en el agroecosistema de café, así como las prácticas y conocimientos tradicionales del sistema productivo que permiten el aprovechamiento de este insecto. Con la “calendarización de actividades productivas” se elaboró una lista detallada de actividades que generan ingresos y esto permitió definir el nivel de ocupación y actividades relevantes para la población, e identificar y ordenar las actividades agrícolas más importantes durante el año con un enfoque de género. Finalmente, la “lista de tradiciones y costumbres” permitió identificar las prácticas tradicionales de manejo, recolección, preparación y consumo del sat's, y las prácticas religiosas que se realizan en el sistema agroforestal.

Resultados y discusión

Los sistemas de producción de El Naranjo Likilwit's

Con base en los recorridos de campo realizados, la composición del sistema productivo se integra por policultivos de maíz-frijol, platanales, zonas de aprovechamiento de la madera parcelas de cultivos de café, tierras en descanso y zonas de conservación de selvas altas (Figura 1). Los de arreglos espaciales son determinados a partir de las condiciones del terreno y por el tipo de vegetación existente, de esta manera se determina el tipo de cultivo que se cultivará en la fracción de terreno. Estas decisiones y prácticas productivas surgen a partir del conocimiento y experiencias generadas en la localidad, cuyos aprendizajes y creencias han fluido por generaciones.

Figura 1. Transecto interpretativo del uso de suelo y vegetación en la localidad de El Naranjo Likilwit's



- a. **El uso del suelo:** Se caracteriza por los cultivos de café, árboles frutales, maíz, frijol, verduras, chayotes así como tubérculos como la cueza, la cebolla y el camote. La zona forestal está dedicada a la obtención de madera, leña, plantas medicinales, así como la caza de animales. En los traspatios se practica una ganadería intensiva y diversificada de ovinos, caprinos y porcinos; además de aves de corral como gallinas, patos y guajolotes. Y en zonas de pastizales se tiene ganado bobino y equino.

- b. **Vegetación:** Predomina la selva mediana perennifolia aunque en la actualidad es común encontrar vegetación de acahual, cultivos agrícolas y potreros (Rzedowski, 2006). En donde la selva se caracteriza por vegetación cuya altura media de la masa forestal dominante es superior a 25 metros con algunos árboles emergentes de hasta 50 metros. En el Cuadro 1 se enlistan las principales especies de árboles y arbustos presentes en la comunidad.
- c. **Fauna:** A la vegetación presente en la comunidad se encuentra asociada un tipo de fauna, de la cual los pobladores hacen uso mediante cacería, pero cuidan los ciclos de reproducción de estos animales silvestres (Cuadro 2) por lo que es común verlos entre la vegetación natural y entre los cultivos agrícolas. Entre los animales domesticados que poseen las familias destacan las aves de corral (gallinas, patos y guajolotes), animales de compañía (perro y gato), caballos, puercos y ganado vacuno.

De esta manera los cultivos agrícolas adquieren una gran importancia ya que forman parte de la biodiversidad local a partir del agroecosistema construido. Los agricultores seleccionan las semillas que estén mejor adaptadas. Toledo (2003) menciona que este tipo de modificación da como resultado una modalidad de manejo de la naturaleza donde el productor posee la capacidad de ajustar el modo, la intensidad y la escala de la apropiación a los cambios observados, percibidos o intuitos. En este sentido, el patrón tradicional de subsistencia de las familias de El Naranjo Likilwit's se basa en el uso múltiple de la tierra y del sistema policultivo tradicional, en el cual se aprovechan varias zonas ecológicas; la milpa, la selva y el acahual. En los terrenos agrícolas que se encuentran en descanso o barbecho se practica la caza, la recolección de leña y madera para la construcción de casas o instrumentos agrícolas. El uso combinado de estas diversas áreas proporciona a los habitantes de la localidad la posibilidad de aprovechar una extensa variedad de productos animales y vegetales.

Manejo del cafetal y su influencia sobre el sat's

Los campesinos de la comunidad El Naranjo Likilwit's, han establecido cultivos agrícolas en las selvas medianas mediante la incorporación árboles frutales transformando los sistemas naturales en agroecosistemas. El café (*Coffea arabica*) ha sido incorporado principalmente en las variedades Arábica, Borbón y Mundonovo. Además, este agroecosistema se compone de árboles frutales, maderables y de uso medicinal, de los cuales destacamos al jonote blanco (*Heliocarpus donellsmithii*), la anona (*Annona* Sp.) y el guázimo (*Guazuma ulmifolia*) por ser los principales hospederos del insecto sat's (*Arsenura armida*).

Cuadro 1. Árboles y arbustos presentes en remantes de selva y acahuals arbóreos en la comunidad El Naranjo Likilwit's.

NOMBRE COMÚN	NOMBRE CIENTÍFICO	NOMBRE COMÚN	NOMBRE CIENTÍFICO
Selva mediana		Acahuals arbóreos	
Bari	<i>Calophyllum brasiliense</i>	Achiote de monte	<i>Ampeloce rahottlei</i>
Can Shan	<i>Terminalia amasonia</i>	Anona	<i>Annona Sp.</i>
Canacoite	<i>Bravaisia integerrima</i>	Balso	<i>Ochroma lagopus</i>
Candelero	<i>Cordia alliodora</i>	Café	<i>Coffea arabica</i>
Caoba	<i>Swietenia macrophylla</i>	Cordoncillo	<i>Pipera duncum</i>
Castarrica roja	<i>Guarea trompillo</i>	Guázimo	<i>Guazuma ulmifolia</i>
Chicozapote	<i>Manilkara achras</i>	Hoja santa	<i>Piepera uritum</i>
Cochimbo	<i>Platymiscium yucatanum</i>	Jonote blanco	<i>Heliocarpus donnellsmithii</i>
Corozo	<i>Attalea butyracea</i>	Jonote colorado	<i>Heliocarpus apendiculatus</i>
Frijolillo	<i>Cojoba arborea</i>	Margarita gigante	<i>Podachaeni umeminens</i>
Guanacastle	<i>Enterolobium cyclocarpum</i>		
Guapaque	<i>Dialium guianense</i>		
Guatope de bajo	<i>Inga Sp.</i>		
Hoja fresca	<i>Dendropanax arboreus</i>		
Jobo	<i>Spondias mombin</i>		
Jolmashté	<i>Talauma mexicana</i>		
Masculis	<i>Tabebuia rosea</i>		
Molinillo	<i>Quararibe afunebris</i>		
Palo mulato	<i>Bursera simaruba</i>		
Palo pichu	<i>Schizolobium parahybum</i>		
Pelmash	<i>Aspidosperma megalocarpon</i>		
Pío	<i>Licania Platypus</i>		
Ramón	<i>Brosimum alicastrum</i>		
Shate	<i>Chamaedorea Sp.</i>		
Tinco	<i>Vatairea lundellii</i>		
Zapote prieto	<i>Diospyros digyna</i>		
Zopo	<i>Guatteria anomala</i>		

Cuadro 2. Animales silvestres asociados a la selva medianay acahuals arbóreos en la comunidad El Naranjo Likilwit's

ANIMALES	NOMBRE EN TSELTAL	NOMBRE CIENTÍFICO
Ardilla	Chuch	<i>Sciurus Sp.</i>
Armadillo	l'b	<i>Dasyus novemcintus</i>
Mapache	Sme'el	<i>Procyon lotor</i>
Mico de noche	Woyó	<i>Potos flavus</i>
Pecarí	Jamal chitam	<i>Tayassu pecari</i>
Puercoespín	Chí'xuch	<i>Coendu mexicanus</i>
Sarahuato	Bat's	<i>Alouatta pigra</i>
Tejón	Kojtom	<i>Nasua narica</i>
Tigrillo	Seschoj	<i>Leopardus wiedii</i>
Tlacuache	Uch'	<i>Philander opossum</i>
Venado	Chij	<i>Mazama americana</i>
Zorro	Sorro	<i>Urocyon cinereoargenteus</i>

Las prácticas de manejo están fundamentadas a partir de las experiencias adquiridas y de compartir el conocimiento de forma oral, incluso entre generaciones, con el fin de mejorar la producción, en este caso del café. Este tipo de prácticas son las que mantienen las condiciones necesarias para que los ciclos biológicos del sistema se mantengan (Concheiro y Tarrío, 2006). El manejo del café comienza a principios de cada año, con las podas de las plantas de café y de los árboles que proveen sombra, es por ello que los cafeticultores han observado que la planta de café no dará frutos si ésta se encuentra muy alta y con demasiadas ramas y hojas, además, si las hojas adquieren el color rojizo y amarillo los cafeticultores desechan estas plantas y es sustituida por otra. Cuando una planta de café es atacada por una plaga también es retirada de la parcela y quemada para evitar que las demás plantas se contaminen, de esta manera se han seleccionado las mejores plantas adaptadas al agroecosistema.

En este agroecosistema los árboles que proporcionan sombra son muy importantes, pero si proveen demasiada sombra al cultivo principal que es el café, se podan con la finalidad de que permita el paso de luz solar entre los cultivos de café, esta práctica se realiza después de las podas de las plantas de café. Estas son algunas de las prácticas realizadas por los cafeticultores de la localidad para mejorar su pro-

ducción y evitar plagas en el agroecosistema. De esta forma, el uso de los agroquímicos es prácticamente nulo, principalmente debido al manejo antes descrito, pero también en parte por la falta de recursos económicos para poder adquirirlos, pues en los últimos años no han contado con apoyos para el cultivo de café.

El manejo cultural realizado por los cafeticultores y por el uso de sombra diversificada de árboles frutales y maderables, específicamente del jonote blanco (*Heliocarpus donellsmithii*) ha influido positivamente para que el sat's habite en este agroecosistema y se reproduzca año con año (Figura 2), ya que el 78 % de los productores consideran que las prácticas agrícolas que realizan en el cafetal favorecen la reproducción de este insecto. En la actualidad se mantienen en las parcelas los árboles de los principales hospederos del insecto como el jonote blanco, la anona y el guázimo y se han diversificado las sombras incorporando árboles frutales, con la única finalidad de que aumente las poblaciones de este insecto y sean aprovechados como un subproducto del sistema agroforestal de café.

Figura 2. Hojas del árbol jonote blanco (*Heliocarpus donellsmithii*), principal hospedero del sat's



Por la valoración que hacen los habitantes de la comunidad sobre el sat's, y entender la importancia de un agroecosistema diversificado para la reproducción este insecto, los cafeticultores y la población en general, han tomado conciencia acerca del uso de los recursos naturales y han aplicado normas para el ejido en este aspecto. Las prácticas que imponen como normas en las parcelas del ejido son: 1) la incorporación de árboles frutales en las parcelas, 2) no tirar árboles hospederos del

sat's durante su reproducción, 3) no cortar frutos ni árboles en parcelas ajenas, y 4) no cazar animales silvestres en temporadas de apareamiento.

Los conocimientos y prácticas generadas en los sistemas agroforestales de café, han influido a que los productores no tengan pérdidas considerables por plagas en los cafetales, quizás esto sea el principal motivo para que los cafecultores mantengan el sistema de policultivo tradicional y que la conservación de estos espacios permita una mayor biodiversidad.

Conocimiento etnoecológico del sat's

La larva del sat's (*A. armida*) es conocida por los pueblos indígenas de habla tseltal y es apreciada ya que es un insecto comestible, el 91 % de los habitantes entrevistados y participantes de los talleres afirmaron haber consumido el sat's al menos una vez. En su estado adulto la mariposa ha sido observada por los campesinos desde antes de que se establecieran en la comunidad El Naranjo Likilwit's. De acuerdo a las observaciones realizadas por los campesinos, indican que es una mariposa grande de color café oscuro con pequeños círculos blancos en las alas, y depositan sus huevecillos principalmente en las ramas del jonote blanco en dos períodos, el primero entre junio y julio y el segundo entre octubre y noviembre (Manuel Gómez Sánchez, habitante de la comunidad de El Naranjo Likilwit's, 59 años de edad).

Figura 3. Larvas de sat's (*Arsenura armida* Cramer, 1779)



Los huevecillos que fueron ovipositados en el primer período eclosionan y a mediados de julio las larvas ya miden aproximadamente entre 12 a 15 centímetros, por lo que se les consideran que ya están “macizas”, es decir, listas para ser recolectadas y consumidas. Las larvas que eclosionan durante el segundo período generalmente

están listas para recolectarse y prepararse para ser ofrecidas en las fiestas del día de muertos (Sk'in ch'ulelal), es decir en los primeros días de noviembre. La observación de los habitantes de la comunidad indica que para que las larvas alcancen la madurez necesaria para ser recolectados y ser consumidos es aproximadamente entre 20 a 30 días en los árboles hospederos, en los cuales la larva ha aprovechado a alimentarse de las hojas, una vez alcanzada dicha madurez, la larva puede ser recolectada durante 10 a 20 días máximo, pues una vez transcurridos esos días, durante la noche las larvas caen al suelo y se entierran para formar la pupa que luego se transformará en su estado adulto (Manuel Gómez Sánchez, habitante de la comunidad de El Naranjo Likilwit's, 59 años de edad).

Los campesinos han observado que el insecto tiene como principal depredador natura al búho, ya que ambas especies son nocturnas. Pero la disminución de las poblaciones de este insecto en los sistemas agroforestales lo atribuyen principalmente a la falta de árboles hospederos en las parcelas, a los cambios ambientales presentados en los últimos 20 años y a la recolecta excesiva por parte de los habitantes de la comunidad. Por lo cual han tomado medidas para mantener la viabilidad del insecto y la de su hospedero, por ejemplo, no talar árboles hospederos, sembrar más árboles hospederos y sobre todo dejar insectos en los hospederos para que alcance la madurez necesaria y cumplan su ciclo de vida completo.

Prácticas tradicionales entorno al uso del sat's

Proceso de recolección:

Con anterioridad la forma de recolectar el sat's consistía en tumbar el árbol hospedero si éste era muy alto y generaba demasiada sombra para las plantas café; sin embargo esta técnica de recolección ya no se realiza en la comunidad, pues han que ha disminuido el insecto y su hospedero en los sistemas agroforestales. Por lo tanto, en la actualidad la técnica de recolección consiste en amarrarse a la altura de los tobillos con un lazo suave dejando un espacio entre los tobillos para subirse hospedero amoldándose al diámetro del árbol, una vez estando arriba del árbol se lleva consigo un morral para depositar las larvas recolectadas.

Proceso de lavado:

El lavado se realiza con agua tomando la larva de la cabeza y se exprime en dirección hacia el ano para expulsar las vísceras, pero sin exprimir demasiado para que no se pierda el sabor característico del sat's, durante el lavado se le retiran la cabeza y el ano (Figura 2). Una vez ya lavadas las larvas se agrega, en un recipiente, sal

Figura 4. Recolecta de larvas de sat's trepando en árbol de jonote blanco



Figura 5. Proceso de lavado y preparación del sat's



y cilantro (Sebastiana Guillen Demeza, habitante de la comunidad de El Naranjo Likilwits, 69 años de edad).

Modos de preparación:

Se pone al fuego un litro de agua, aproximadamente, en una cacerola, cuando esta comienza a hervir, se introducen el sat's ya con sal y hojas de cilantro, dependiendo de la cantidad y madurez de las larvas recolectadas, se deja que se cocine durante 30 a 60 minutos, una vez cocidos el caldo se sirve acompañado con tortillas, chile y limón al gusto. O si se prefiere, una vez hervidas las larvas se escurren para luego freírlas con manteca cerdo, para ser consumidas doradas y acompañadas con frijoles (Sebastiana Guillen Demeza, habitante de la comunidad de El Naranjo Likilwits, 69 años de edad).

El conocimiento local generado acerca de los fenómenos agroecológicos está fuertemente ligado a los procesos prácticos, producto de los conocimientos y experiencias del manejo de los elementos del agroecosistema, es por ello importante fomentar un mecanismo de conservación de estas prácticas y conocimientos que incorporan los modos tradicionales de vida, en toda su riqueza y diversidad (Soria, 2006).

Conclusiones

Se encontró que los sistemas agroforestales en la localidad de El Naranjo Likilwits se establecieron a partir de la modificación de las selvas medianas, incorporando y estableciendo parcelas de maíz, frijol y café de sombra con árboles frutales, maderables o multipropósitos, entre ellos especies que son los hospederos sat's.

El manejo que dan los cafecultores a estos sistemas diversificados permiten la viabilidad de hábitats para la fauna silvestre, entre ella el caso específico de la mariposa *Arsenura armida*, y esto se debe a la conservación de los principales hospederos favoreciendo la reproducción del insecto. El uso que dan los habitantes de la comunidad al sat's en estado larvario es exclusivamente comestible, motivo por el cual mantienen conocimientos y prácticas agroforestales que no perjudican los procesos biológicos del insecto, por el contrario, la incorporación de árboles frutales atraen insectos, permitiendo la polinización de las plantas que convergen favoreciendo así la biodiversidad y sustentabilidad ambiental en estos paisajes agrícolas.

Literatura citada

- Berkes, F., Colding, J. and C. Folke. 2000. Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management. *Ecological Applications* 10: 1251-1262.
- Carlson, T. and Maffi, L. 2004. Ethnobotany and Conservation of Biocultural Diversity. In: *Advances in Economic Botany*. Vol. 15. New York Botanical Garden Press.
- CEIEG (Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica). 2012. Disponible en: <http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/perfiles/PHistoricoIndex.php?region=031&option=1>.
- Chacón, S. 2007. *La construcción de los agroecosistemas a base de Arsenura armida armida (Cramer, 1779) (Lepidoptera Saturniidae: Arsenuridae) de Simojovel y San Fernando, Chiapas, México*. Tesis de Maestría. Universidad Autónoma de Chiapas. Facultad de Ciencias Agronómicas.
- Concheiro, L. y Tarrío, M. 2006. Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural. En: *El conocimiento Tradicional. Un Recuento*. CDRSSA. México.
- Daily, G. 2001. Ecological forecasts. *Nature* 411: 245.
- Donald, P. 2004. Biodiversity impacts of some agricultural commodity production systems. *Conservation Biology* 18(1): 17-37.
- Espinar, C. 2007. Etnoecología y Desarrollo Sostenible. *Ecodesarrollo y Caixa*. Universidad del Rosario de Bogotá (Colombia) y el Departamento de Sociología de la Facultad de Económicas de la Universidad Complutense de Madrid.
- Florian, E. 2005. *Tropical bird assemblages in coffee agroforestry systems: exploring the relationships between landscape context, structural complexity and bird communities in the Turrialba-Jiménez Biological Corridor, Costa Rica*. Tesis Mag. Sc. Turrialba, CR. CATIE. 87 p.
- Gianella, T., Pinzas, T. y R. Ugas. 2009. Diversidad de la agricultura. *Revista de Agroecología*, Volumen 25. Número 1.
- Harvey, C., Medina, A., Merlo, D., Vílchez, S., Hernández, B., Saenz, J., Maes, J., Casanoves, F. and F. Sinclair. 2006. Patterns of animal diversity in different forms of tree cover in agricultural landscapes. *Ecological Applications* 16: 261-289.
- Harvey, C., Tucker, N. and A. Estrada. 2004. Live fences, isolated trees, and windbreaks: Tools for conserving biodiversity in fragmented tropical landscapes. In: Schroth, G., Fonseca, G., Harvey, C., Gascón, C., Vasconcelos, H. and A. Izac (Eds.) *Agroforestry and biodiversity conservation in tropical landscapes*. Washington, DC. Island Press. pp: 15- 32.
- Honer-Devine, M., Daily, G., Ehrlich, P. and C. Boggs. 2003. Countryside biogeography of tropical butterflies. *Conservation biology* 17: 168-177.
- Mas, A. and Dietsch, T. 2003. An index of management intensity for coffee agroecosystems to evaluate butterfly species richness. *Ecological Applications* 13(5):1491-1501.

- McNeely, J. and Scherr, S. 2003. *Ecoagriculture: Strategies to feed the world and save wild biodiversity*. Washington DC, US. Island Press. 323 pp.
- McNeely, J. 2004. Linking shade coffee certification to biodiversity conservation: butterflies and birds in Chiapas, México. *Ecological Applications* 14(3):642-654.
- Monterrey, J., Suárez, D. y M. González. 2001. Comportamiento de insectos en sistemas agroforestales con café en el Pacífico Sur de Nicaragua. *Agroforestería en las Américas* 8(29):15-21.
- Myers, N., Mittermeier, R., Mittermeier, C. and Fonseca, G. 2000. Biodiversity hotspots for conservation priorities. *Nature* 403:853-858.
- O'Brien, T. and Kinnaird, M. 2003. Caffeine and conservation. *Science* 300:587.
- Perfecto, I., Mas, A., Dietsch, T. and J. Vandermeer. 2003. Conservation of biodiversity in coffee agroecosystems: a tri-taxa comparison in southern Mexico. *Biodiversity and Conservation* 12:1239-1252.
- Philpott, S. and Dietsch, T. 2003. Coffee and conservation: a global context and the value of farmer involvement. *Conservation Biology* 17(6):1844-1846.
- Ramos-Elorduy, J. 2000. La etnoentomología actual en México en la alimentación humana, en la medicina tradicional y el reciclaje y alimentación animal. En: Memorias XXXV. *Congreso Nacional de Entomología*. Acapulco, Gro. México.
- Reyes-García, V. y M. Sanz. 2007. Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura. *Ecosistemas* 16 (3): 46-55.
- Rojas, L., Godoy, C., Hanson, P., Kleinn, C. and L. Hilje. 2001. Hopper (Homoptera: Auchenorrhyncha) diversity in shaded coffee systems of Turrialba, Costa Rica. *Agroforestry Systems* 53(2):171-177.
- Rzedowski, J. 2006. Vegetación de México. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. México.
- Santiago-Lastra, J. 2018. *Estadísticas con manzanas. Un enfoque para el aprendizaje en espacios interculturales*. Amek Club Koica, A. C. Universidad Intercultural de Chiapas. Edit. Fray Bartolomé de Las Casas. México. 97 pp.
- Schroth, G., Fonseca, G., Harvey, C., Vasconcelos, H., Gascon, C. and A. Izac. 2004. Introduction: The role of agroforestry in biodiversity conservation in tropical landscapes. In: Schroth, G., Fonseca, G., Harvey C., Gascon, C., Vasconcelos, H. and A. Izac (Eds.) *Agroforestry and biodiversity conservation in tropical landscapes*. Washington, DC. Island Press. pp: 1-22.
- Schulze, C., Waltert, M., Kessler, P., Pitopang, R., Shahabuddin, V., Veddeler, D., Mühlenberg, M., Steffan-Dewenter, I., Gradstein, S. and T. Tschardtke. 2004. Biodiversity indicator taxa of tropical land-use systems: comparing plants, birds and insects. *Ecological Applications* 14(5):1321-1333.

- Somarriba, E., Harvey C., Samper, M., Anthony, F., González, J., Staver, C. and R. Rice. 2004. Biodiversity conservation in neotropical coffee (*Coffea arabica*) plantations. In: Schroth, G., Fonseca, G., Harvey C., Gascon, C., Vasconcelos, H. and A. Izac (Eds.) *Agroforestry and Biodiversity Conservation in Tropical Landscapes*. Washington, DC. Island Press. pp: 198-226.
- Soria, M. 2006. Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural. En: Concheiro, L. y López-Bárcenas, F. (Coordinadores). *La propiedad intelectual y sus efectos sobre las patentes*. CDRSSA. México.
- Toledo, V. 2003. *Ecología, espiritualidad y conocimiento. De la sociedad de riesgo a la sociedad sustentable*. México, D.F. Universidad Iberoamericana.

Aviturismo como una estrategia de conservación del Parque Nacional Cañón del Sumidero

DOMINGO GÓMEZ LÓPEZ
MÓNICA JANETH OSEGUERA RUIZ
MARÍA JANE RIVAS DAMIÁN

Resumen

EL PRESENTE TRABAJO SE REALIZÓ EN EL PARQUE NACIONAL CAÑÓN DEL SUMIDERO, como parte de la línea investigación turismo y sustentabilidad de la Universidad Intercultural de Chiapas. Trata del estudio y análisis de la diversidad de aves que pueden observarse en el interior del Parque Nacional y su posible aprovechamiento en actividades ecoturísticas.

El objetivo principal de la investigación es analizar el potencial aviturismo para desarrollar actividades de turismo de naturaleza, que coadyuve con la conservación de la diversidad biológica del Parque Nacional Cañón del Sumidero.

La investigación se realizó con una metodología mixta, por un lado, la cualitativa para el análisis documental del tema estudiado y la de trabajo de campo, que corresponde a lo cuantitativo, tomando en cuenta el conteo de las aves a través un checklist, para identificar las diferentes especies de avifauna que habitan en el Parque Nacional.

Se busca con esta investigación la detección de actividades ecoturísticas diversas posibles de realizar, aprovechando la diversidad de aves con un registro de 218 especies que habitan en el Parque Nacional Cañón del Sumidero. Se considera, por lo tanto, que es un alto número en comparación con otros destinos de naturaleza; por lo que, es muy factible para la práctica del aviturismo. Esta actividad demuestra ser capaz de generar un mínimo impacto ambiental, lo mismo que de elevar los ni-

veles de consciencia de los participantes en un proyecto de esta naturaleza, acerca del cuidado de su entorno natural.

Desde el ángulo económico, el aviturismo es de las actividades mejor remuneradas en el mundo, porque los avituristas suelen alcanzar cierto nivel de conciencia de los costos que ocasiona la actividad; además de que contribuyen con la conservación de los destinos.

En conclusión, las actividades del aviturismo bien planificadas generan beneficios en el destino, tales como la valoración y conservación del medio ambiente, la derrama económica que se puede generar y la preservación de las especies que ahí se encuentran.

Palabras claves: Turismo sustentable, turismo alternativo, ecoturismo, aviturismo, Cañón del Sumidero.

Introducción

En el presente trabajo se pretende dar a conocer el potencial natural del Parque Nacional Cañón del Sumidero, a través de la línea investigación “Turismo y sustentabilidad” del Cuerpo Académico “Diversidad y Sustentabilidad” de la Universidad Intercultural de Chiapas, donde se puede observar y valorar la diversidad de aves que existen en su interior, para su futura incorporación al diseño de productos ecoturísticos a partir de evaluar su potencial para el desarrollo de actividades de turismo de naturaleza con enfoque territorial que impacten en un mejor cuidado y conservación de la diversidad biológica y el fortalecimiento de la consciencia ecológica de los habitantes locales y los visitantes.

El documento está estructurado de la siguiente forma: 1) marco geográfico de la zona de estudio, 2) fundamentación teórica donde se analiza diferentes definiciones sobre los temas de esta investigación, 3) metodología de la investigación, 4) análisis y discusión de resultados, 5) conclusiones y 6) referencias bibliográficas.

De acuerdo a esta investigación sobre el Aviturismo como una estrategia de conservación del Parque Nacional Cañón del Sumidero, es posible concluir que si es factible la implementación de diferentes actividades ecoturísticas de manera favorable. Después de analizar arduamente los resultados obtenidos, se sabe con certidumbre que dicha actividad contribuye a la conservación del parque, dado que los avituristas tienen una gran sensibilidad con el entorno natural.

Finalmente, la formación del capital humano para el desarrollo de las actividades turísticas, particularmente en la observación de aves, es imprescindible para los guías turísticos que ofrecen sus servicios en este lugar.

Marco geográfico de estudio

Entre la Sierra Madre y Altos se localiza la Depresión Central, se conoce también como cuenca alta del Río Grijalva. Su origen se encuentra asociado a los levantamientos del Macizo Central y a los de la Sierra Madre de Chiapas, antiguamente era conformada por una sola región la Sierra Madre, la Depresión Central y la Meseta Central.

Así mismo, por movimientos de la corteza terrestre, surgió una fracturación del terreno lo que actualmente conocemos como los Altos de Chiapas y conformaron a la Depresión Central, la cual se caracteriza por rocas sedimentarias de origen marino y en menor cantidad por sedimentos recientes, en donde el Río Grijalva recibe gran número de corrientes que bajan de la Sierra Madre y Meseta Central (Secretaría de Educación Pública, 1996).

El Parque Nacional Cañón del Sumidero tiene una superficie de 21,789.41 has (217.89 km²) y se ubica entre dos regiones fisiográficas del estado de Chiapas, donde finaliza la Depresión Central e inicia la Altiplanicie de Chiapas, abarcando los municipios de Tuxtla Gutiérrez, San Fernando, Osumacinta, Soyaló y Chiapa de Corzo. Sus coordenadas geográficas, se ubican entre 16° 44' y 16° 57' de latitud Norte y 93° 00' 12" y 93° 10' 54" de longitud Oeste (Diario Oficial de la Federación, 1980).

Desde el punto de vista turístico, existen dos entradas hacia el Parque Nacional Cañón del Sumidero; por un lado, en la parte noreste de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez que conduce a sus cinco miradores, y por otro lado, en la ciudad de Chiapa de Corzo para el paseo en lancha sobre el Río Grijalva entre los paredones.

Fundamentación teórica

El turismo es un fenómeno global que está en proceso de cambio, del turismo convencional a un turismo más responsable con el entorno natural y respeto a la cultura local conocido como el nombre de turismo alternativo, este cambio obedece por la misma demanda de los turistas.

Por lo tanto, el turismo alternativo debe entenderse como los viajes que tienen como propósito realizar actividades en contacto con la naturaleza y con las expresiones culturales de cada destino, donde el visitante asume una actitud y compromiso de respetar y disfrutar el patrimonio cultural y de naturaleza (SECTUR, 2004).

En la actualidad existen tendencias que pretenden confrontar a la economía con el medio ambiente, en las que se dice que el término desarrollo humano sustentable podría verse muy lejano. Sin embargo, y a pesar de todo, se puede concebir la

existencia de un desarrollo humano sustentable en donde de manera simultánea se protegen los empleos y el entorno natural. Algunos especialistas sostienen que no se puede alcanzar una verdadera calidad de vida sin la preservación del medio ambiente, ni mucho menos pensar en empleos en el futuro sin él (Zamorano, 2007). En Chiapas, se han realizado estudios sobre el turismo alternativo como una opción de desarrollo local para las poblaciones rurales indígena y no indígenas, dichos resultados demuestran que los beneficios económicos han sido aceptables para las familias o comunidades donde operan dichos proyectos (Gómez, 2015).

Es así como el turismo alternativo se convierte en un eje de desarrollo a través del aprovechamiento racional de sus recursos naturales y culturales para la actividad turística donde la población local lo gestiona. A través de los beneficios adquiridos de esta actividad está contribuyendo al desarrollo sustentable (Orgaz, 2015).

En este sentido, la práctica del turismo alternativo se divide en tres modalidades: Ecoturismo, turismo de aventura y turismo rural.

El tema de aviturismo se inserta en la modalidad de ecoturismo, entendido este último como la práctica del turismo en espacios naturales protegidas o no. El aviturismo es la observación de aves y por lo tanto, se puede desarrollar tanto en los espacios naturales y en particular, en los parques nacionales, que coadyuvan a la conservación del mismo.

Antes de analizar el concepto de aviturismo, es necesario conceptualizar el término de ecoturismo entendido como:

Aquella modalidad turística ambientalmente responsable, consistente en viajar o visitar áreas naturales relativamente sin disturbar con el fin de disfrutar, apreciar y estudiar los atractivos naturales (paisaje, flora y fauna silvestres) de dichas áreas, así como cualquier manifestación cultural (del presente y del pasado) que puedan encontrarse ahí, a través de un proceso que promueve la conservación, tiene bajo impacto ambiental y cultural y propicia un involucramiento activo y socioeconómicamente benéfico de las poblaciones locales (Ceballos, 1998, pág. 7).

Por otro lado, la Sociedad Internacional de Ecoturismo (TIES, 2019) define al *“ecoturismo como un viaje responsables a áreas naturales que conservan el ambiente, sostienen el bienestar de la población local e implica interpretación y educación.”*

Por otra parte, existen numerosas estrategias para conservar el entorno natural y la cultura local, el aviturismo es una de ellas, dado que en la observación no solo incluye la parte biológica sino el significado de los mensajes que lo emiten. Algunos autores mencionan que es importante conocer las diferentes estrategias empleadas para evaluar si los proyectos mantienen una orientación hacia la conservación de

los recursos naturales y si consideran la sustentabilidad social y cultural en los espacios donde se desarrolla (Enriquez, 2010).

Un parque nacional es un espacio territorial que conjuga diferentes características naturales y peculiares para su conservación. Es así como en el artículo 30 de la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente de México (LGEEPA, 2012), establece que:

Los parques nacionales se constituirán, tratándose de representaciones biogeográficas, a nivel nacional, de uno o más ecosistemas que signifiquen por su belleza escénica, su valor científico, educativo, de recreo, su valor histórico, por la existencia de flora y fauna, por su aptitud para el desarrollo del turismo, o bien por otras razones análogas de interés general (LGEEPA, 2012:37).

Es evidente que el turismo bien planificado puede ser una oportunidad para la conservación de los parques nacionales, en particular al turismo de naturaleza que respeta la biodiversidad del destino.

De hecho, según la LGEEPA, establece los parámetros para la realización de actividades dentro de los parques nacionales, aludiendo lo siguiente:

...sólo podrá permitirse la realización de actividades relacionadas con la protección de sus recursos naturales, el incremento de su flora y fauna y en general, con la preservación de los ecosistemas y de sus elementos, así como con la investigación, recreación, turismo y educación ecológicos (LGEEPA, 2012:37)

De esta forma, una propuesta para la conservación de estos espacios naturales es el aviturismo o la observación de las aves dentro de los parques nacionales. Esta actividad, ha llamado la atención de los seres humanos y es posible encontrar numerosas publicaciones con relación a la descripción de las aves. Por otra parte, existen estudios que han clasificado las especies conocidas (Burton, 1976). Además, existen libros tan especializados como las aves rapaces, donde hacen una descripción detallada de la vida de las diferentes especies (Frost, 2007).

En el mundo, está aceptado de manera general que existen 9,600 especies de aves, de estas 8,700 viviente y 900 fósiles (Austin, 1994).

En México existen 1100 especies de aves y representan aproximadamente el 11 % de la avifauna del planeta. De las 9600 especies conocidas a nivel mundial, 111 especies endémicas viven en México (Nahuat, 2015).

Es decir, para la observación de aves, existen suficientes especies para apreciarlo, es una actividad recreativa que genera gran atracción a personas que desean

estar en contacto con la naturaleza. Por lo que el perfil del turista ornitológico o aviturista varía según su procedencia, conocimientos en la materia y experiencia de campo. Al aumento del número de interesados en la observación de aves, ha ayudado el incremento de la sensibilización de la sociedad en general hacia el medio ambiente y la conservación de la fauna, por el fácil acceso a la información en Internet (Grima, 2013).

Bajo esta perspectiva, el aviturismo puede conceptualizarse de la siguiente manera:

Es una de las actividades turísticas que implica desplazarse de un lugar a otros con la finalidad de observar aves en su entorno natural, sin alterar el medio en que viven, como actividad el aviturismo no solo es observar si no también al mismo tiempo se puede practicar la fotografía ya que es uno de las maneras más eficientes para un observador para identificar una especie o llevarse un recuerdo del ave. ((Nahuat, 2015, pág. 3).

Para implementar dicha actividad, se requiere recabar información sobre las especies de aves que podemos encontrar dentro del área de influencia del segmento estudiado y de las zonas que reúnen condiciones para el desarrollo del turismo ornitológico (Almendras, Ferrari, & Diez, 2015). Es de suma importancia que se realice un inventario de las diferentes especies de aves que existe en la zona de estudio.

Los observadores de aves como avituristas, son muy educados, tanto en términos de la enseñanza convencional, así como en los términos de los conocimientos ecológicos y su mayor conciencia sobre la cuestión de conservación (Sekercioglu, 2002).

En Chiapas, hay 694 especies de aves (Rangel *et al.*, 2014, pág. 330), tan solo en el Parque Nacional Cañón del Sumidero existen aproximadamente 218 distintas especies de aves de acuerdo a la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP, 2009), a pesar de este número de especies aves, regularmente no son percatadas por los turistas, esto se debe a que su principal atractivo es lo imponente de la falla geológica.

Metodología de la investigación

La investigación realizada forma parte del proyecto de investigación denominado “Aviturismo como una estrategia de conservación del Parque Nacional Cañón del Sumidero”. Tiene como objetivo principal analizar el potencial aviturístico para de-

sarrollar actividades de turismo de naturaleza que coadyuven a la conservación de la diversidad biológica en el Parque Nacional Cañón del Sumidero.

La metodología utilizada es desde el enfoque mixto, utilizando la investigación documental como base para recopilar información que aporta a la presente investigación y trabajo de campo en periodo vacacional, que se realizó a través de una muestra de 200 turistas que realizaban el recorrido en lancha y a los turistas encontrados en Chiapa de Corzo, a quienes se les aplicaron una encuesta, siendo 96 hombres y 104 mujeres; 116 encuestas a los prestadores de servicios turísticos del Parque, lo que permitió generar actividades de aviturismo como estrategia de conservación del Parque Nacional Cañón del Sumidero. Las técnicas de investigación fueron las siguientes:

1. Diario de campo, descripción de las especies de las aves, las actitudes y comentarios de los turistas que hacen durante el recorrido por lancha al Parque Nacional Cañón del Sumidero.
2. Observación participante, en el trato del turista por parte de los anfitriones turísticos y viceversa de la zona de estudio.
3. Realización de Checklist para identificar las especies de aves que se encuentran en el Parque Nacional Cañón del Sumidero.
4. Realización 316 encuestas para la obtención de datos (200 con turistas y 116 con prestadores de servicios turísticos).
5. Análisis y sistematización de datos cualitativos y cuantitativos dentro de la investigación.

El trabajo documental, ha permitido encontrar el trabajo de investigación del Dr. Rangel, J.L. (2014), en el que demuestra la información que permite conocer las variables con las que se hace la descripción de estas especies, a partir de un listado debidamente bien clasificado por orden, familia, género, especie, con los nombres en el idioma inglés y el nombre común; dos aspectos sobresalientes para entender el contenido básico de esta materia.

A través del instrumento de Checklist y a partir de datos generales de la zona de estudio, hora de inicio y hora de término de la observación, número de parcela, especie, número de individuo y observaciones, se diseñó el trabajo que permitió la captura de fotografías e información sobre estatus de conservación, endemismo y distribución de cada especie, para cuantificar e identificar las aves (corredoras o voladoras) que se encuentran en el Parque Nacional Cañón del Sumidero.

Análisis y discusión de resultados

Existen aproximadamente 1,061 especies de aves en todo México. De estas especies, en Chiapas se encuentran 695, de las cuales 218 fueron identificadas por el Dr. José Luis Rangel en el Parque Nacional Cañón del Sumidero.

De acuerdo a la clasificación del orden avifaunístico, podemos catalogar a estas aves por su tipo, de las cuales una pertenece a las aves corredoras; de las voladoras, dependiendo su clasificación, 18 son rapaces, 81 trepadoras, siete gallináceas, 71 zancudas, cinco palmípedas, 22 pájaros, ocho palomas, dos carroñeras y tres omnívoras.

El Parque Nacional Cañón del Sumidero es un área natural protegida desde 1980; sin embargo, no se conserva como tal, ya que existen distintos factores que lo han destruido, como la deforestación en el área perimetral por intereses económicos de la sociedad en general.

Por otra parte, la información que los lancheros brindan al turista es limitada por su escaso y limitado conocimiento sobre el sitio con relación a la flora y fauna silvestre del lugar, en particular sobre la observación de aves. Así mismo, los guías de turistas generales explican las características geológicas del Cañón del Sumidero y, en algunas ocasiones, el avistamiento de cocodrilos.

La baja o nula de la actividad sobre la observación de las aves, influye directamente a los turistas sobre su decisión de regresar o no a este lugar. Por otro lado, la permanencia de mayor tiempo de los turistas en el destino, permite generar mayor derrama económica que favorece a la población local en general y en particular a los prestadores de servicios turísticos.

Para generar la discusión y análisis de resultados de esta investigación, se partieron de las siguientes tres preguntas:

1. ¿El aviturismo sería una buena alternativa para la conservación del Parque Nacional Cañón del Sumidero?
2. ¿Qué beneficio generaría en el ambiente natural, económico y turístico?
3. ¿Qué perfil de turistas estaría interesado en la observación de aves?

Para el análisis de resultados se basó en las encuestas realizadas con 200 turistas cuyas procedencias eran 70 % nacionales y 30 % extranjeros, 70 % mujeres y 30 % hombres; interés de los turistas se centra en un 90 % en el recorrido en lancha y 10 % se interesa en hacer un recorrido en el centro histórico de Chiapa de Corzo; interés sobre el avistamiento de aves representa el 80 % interesados y 20 % no les llama la atención. Interés por recibir recorrido con guías locales, 60 % mencionan que sí y el 40 % no.

En relación con el costo del servicio de observación de aves, el 60 % de la población están dispuesto a pagar entre \$200.00-\$500.00, por lo que es muy factible desarrollara actividades especializadas en aviturismo.

Por otro lado, se aplicaron 116 encuestas para prestadores de servicios en Chiapa de Corzo, para identificar las áreas de oportunidad con relación al diseño de actividades ecoturísticas. En este sentido, se observó que los prestadores turísticos se capaciten en turismo de naturaleza en general y, en particular, sobre la observación de aves. De esta manera, es necesario la formación de recursos humanos especializados en el tema para ofrecer servicios diferenciados y únicos en el destino.

Con los datos obtenidos, se generaron las respuestas de las preguntas de investigación, en este sentido se encontró que el aviturismo como alternativa para la conservación del Parque Nacional Cañón del Sumidero es buena opción ya que genera mayor conciencia ambiental entre los turistas que visitan el lugar y se llevan ideas que influyen en su propio entorno.

Entre los beneficios que se obtienen por la práctica del aviturismo están: menor impacto ambiental, ya que el número de avituristas no sobrepasan de cinco personas, ofrece experiencias únicas e inolvidables para todos. Desde el punto de vista económico, genera una derrama mayor que cualquier otra actividad turística, ya que los avituristas pagan el servicio mayor que del promedio de servicios turísticos. Por otra parte, los mismos avituristas están conscientes, que parte de su retribución debe contribuir a la conservación del Parque Nacional Cañón del Sumidero.

Las actividades aviturísticas a desarrollar como propuestas tanto en el recorrido en lancha sobre el Río Grijalva como en los cinco miradores son:

1. Identificación de nombres comunes y científicos de las diferentes especies de aves.
2. Observación de aves a través de binoculares.
3. Fotografía de aves en su hábitat natural.
4. Apreciación de los sonidos de las distintas especies de aves.
5. Grabación de sonidos de las distintas especies de aves.
6. Realización de dibujos de las diferentes especies de aves.
7. Talleres de educación ambiental relacionadas con las aves.

En cuanto al perfil de los turistas interesados e independientemente de su edad en la observación de aves, en definitiva quieren estar en contacto con la naturaleza, aventurarse en la identificación de algunas especies nuevas para su propio registro, posee suficiente tiempo para realizar la actividad, tiene alto poder adquisitivo, viajan en grupos muy pequeños (3-5 personas) y diseñan sus propios destinos.

Por lo tanto, realizar el avistamiento de aves no solo es tomar nuestros binoculares y salir en búsqueda de estas especies, se tiene que tener un equipo técnico adecuado para la práctica de esta actividad:

1. Binocular de 8 x 42 mm, es la herramienta principal que nos permite observar con mayor detalle las características físicas que presentan las aves.
2. Guía de campo para la identificación de aves: En general, las guías contienen ilustraciones o fotografías de las aves que pueden observarse en determinadas localidades, describiendo además las principales características morfológicas que facilitan el trabajo.
3. Formato de registro para anotar cada avistamiento.
4. Zapatos cómodos y antiderrapantes.
5. Ropa adecuada con colores similares a la naturaleza y no llamativos en colores.
6. Cámara fotográfica con lentes de 300-500 mm.

Finalmente, el avistamiento u observación de aves, son actividades muy especializadas de turismo de naturaleza que se pueden desarrollar dentro del Parque Nacional Cañón del Sumidero, que no genera alto impacto negativo hacia las diferentes especies de aves, sino al contrario, se puede generar un espíritu de conservación entre los turistas.

Conclusiones y recomendaciones

El turismo ornitológico, aviturismo u observación de aves, es una actividad altamente especializada del ecoturismo. La buena planeación de esta actividad en espacios naturales protegidas o no, es una estrategia para la conservación de los lugares prístinos. Es una forma para mitigar la contaminación por la práctica del turismo convencional que cada vez se realiza de manera desordenada en los espacios naturales, generando así un descontrol en el hábitat de todas las especies que se encuentran en el destino.

Existen 218 especies de aves en el Parque Nacional Cañón del Sumidero, es un alto número en comparación con otros destinos de naturaleza, por lo tanto, es muy factible para la práctica del aviturismo. La práctica de esta actividad genera mínimo impacto ambiental e incrementa la consciencia de los participantes en el cuidado de su entorno natural.

Desde el punto de vista económico, se sabe que el aviturismo es una de las actividades mejor remuneradas en el mundo, esto se debe a que los avituristas tienen

una conciencia en cuando a los costos que dicha actividad ocasiona. Además, contribuyen directamente para la conservación natural del destino.

Algunas recomendaciones para la práctica del aviturismo son:

1. Los prestadores de servicios turísticos en Chiapa de Corzo, específicamente los lancheros, deben capacitarse en temas de turismo de naturaleza y en específico sobre las diversas especies de aves que habitan en el Parque Cañón del Sumidero.
2. Formación de guías de turistas locales especializados en la observación de aves.
3. Elaboración de una guía de aves ilustrada con imágenes propias, con nombre local, común y científico de la zona estudiada.
4. Realización de talleres para niños para la apreciación e identificación de aves.
5. Diseño de una página web para la difusión de las distintas especies de aves de la zona de estudio.

Finalmente, el aviturismo es una actividad ecoturística que fomenta entre los visitantes la importancia de las aves dentro del ecosistema en los diferentes destinos de naturaleza. Por lo tanto, implementarlas se convierte en una estrategia de conservación de la biodiversidad en las áreas naturales protegidas como el Parque Nacional Cañón del Sumidero.

Bibliografía

- Almendras, A., Ferrari, S., & Diez, P. (2015). *Evaluación del recurso de aves para el desarrollo del turismo ornitológico en el corredor RN40*. Neuquén, Argentina.
- Austin, O. (1994). *Guía de familias de aves*. México: Trillas.
- Burton, M. (1976). *La vida de las aves*. Madrid España: Calpe.
- Ceballos, H. (1998). *Ecoturismo. Naturaleza y desarrollo sostenible*. México, DF: Diana.
- CONANP. (2009). *Plan maestro del Parque Nacional Cañón del Sumidero*. México: Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas.
- Diario Oficial de la Federación, G. F. (1980). *Decreto por el que se declara Parque Nacional, con el nombre de Cañón del Sumidero el área descrita considerado quinto, y se espropiá a favor del gobierno federal una superficie de 217.894,190.00 m²*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: gobierno federal.
- Enriquez, M. (2010). Ecoturismo Mexicano, la promesa, la realidad y el futuro. Un analisis situacional mediante estudios de caso. *El periplo Sustentable Turismo y Desarrollo*, 37-67.
- Frost, P. (2007). *Aves rapaces. Los majestuosos señores del aire*. Bath, Reino Unido: Parragon Books.

- Gómez, D. (2015). *Turismo alternativo comunitario en Chiapas. ¿Sostenible o insostenible para las comunidades?* Guadalajara: Trauco.
- Grima, C. A. (2013). *Turismo ornitológico en Aragón complemento al turismo de naturaleza*. España.
- LEGEEPA. (2012). *Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente*. México D.F.
- López, J. R. (2015). Aviturismo, determinación de la potencialidad turística de la avifauna de la comunidad 23 Noviembre, Naranjal-Ecuador. *Interamericana de Ambiente y Turismo*, 164.
- Orgaz, F. (2015). The importance of natural protected areas for local communities from the perspective of sustainable community-based tourism. *Global Education Magazine*.
- Secretaría de Educación Pública. (1996). *Chiapas. Monografía estatal*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Sekercioglu, C. H. (2002). *Impacts of birdwatching on human and avian communities. Environmental conservation*, 2-8.
- Zamorano, F. (2007). *Turismo alternativo. Servicios turísticos diferenciados*. México D.F.: Trillas.

Territorio, cultura y medio ambiente
se imprimió en diciembre de 2020 en
Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, A. C.,
Pedro Moreno 7, Barrio de Santa Lucía, 29250,
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
Tels: +52 967 678 0564 y 631 6989
edfrayba@hotmail.com
www.editorialfrayba.com.mx
editorialfrayba.blogspot.com

500 ejemplares

EL TERRITORIO COMO CONSTRUCCIÓN SOCIAL, TIENE EN LA cultura y el medio ambiente a dos de sus principales aliados, con los que comparte las más notables preocupaciones de la sociedad, centradas en la creciente crisis social y ambiental, sobre las cuales el hombre viene mostrando cada día menos consciencia y control del entorno que lo rodea; observando los crecientes cambios de uso del suelo y nuevas formas de vida que lo inducen a adoptar sistemas modernos de adaptación, individualizando cada día más sus intereses, en busca de nuevas formas de sobrevivencia.

Territorio, cultura y medio ambiente, son tres aspectos que viven en la permanente preocupación de investigadores, académicos, gobiernos y sociedad, sin lograr soluciones que impacten en cambios de actitud del ser humano, hacia el respeto, cuidando su preservación. Atinadamente Amartya Sen señala, que el problema principal del planeta es causa de la creciente demanda de recursos naturales que la actividad económica capitalista y el crecimiento de la población le exigen, no estando ya en posibilidades de reproducirlos al ritmo que se le piden; recibiendo en paralelo volúmenes crecientes de desechos no degradables, imposibles de ser asimilados en la proporción requerida.

