



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía

(Eco)políticas de la diversidad: Reflexiones pluriculturales sobre los
derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas en México

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestra en Filosofía Contemporánea Aplicada

Presenta

Silvia Leticia Colmenero Morales

Dirigida por

Dr. José Miguel Esteban Cloquell

Querétaro, Qro., junio de 2020



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada

(Eco)políticas de la diversidad: Reflexiones pluriculturales sobre los
derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas en México

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener grado de
Maestra en Filosofía Contemporánea Aplicada

Presenta

Silvia Leticia Colmenero Morales

Dirigida por

Dr. José Miguel Esteban Cloquell

Dr. José Miguel Esteban Cloquell
Presidente

Dra. Adriana Terven Salinas
Secretaria

Dr. Mauricio Ávila Barba
Vocal

Dra. Juliana Merçon
Suplente

Mtro. Jorge Vélez Vega
Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.
Junio, 2020
México

RESUMEN

Este proyecto de investigación perfila algunos retos para la construcción del Estado pluricultural y el ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas, campesinas y equiparables (PICE) en México, donde se reconoce constitucionalmente la composición pluricultural del Estado en el Art 2º de la Constitución (López, 2015; Rouland *et al*, 1999; Santos, 2007 y 2010b). Ello se analiza en contraste con la dominación colonial y las políticas asimilacionistas e integracionistas –indigenismo institucional– vinculadas a la configuración del Estado-nación como un espacio geopolítico homogéneo y monocultural (Díaz-Polanco, 2011; Mignolo, 2011; Rivera, 2014; Santos, 2009a y 2010a; Stavenhagen, 1998; Walsh, 2006). Para ahondar en una visión más amplia de los derechos colectivos de los PICE se ofrece un análisis de los elementos socioculturales contemplados en ellos desde la teoría del control cultural (Bonfil, 1998), el manejo de bienes comunes en sistemas socio-ecológicos resilientes y la diversidad biocultural (Berkes *et al.*, 2000; Boege, 2008; Hess y Ostrom, 2007, Maffi, 2014; Toledo *et al.*, 2008). El derecho al territorio se analiza desde la ecología política y la geografía ambiental para visibilizar los procesos de apropiación sociocultural de la naturaleza en la configuración de los territorios de re-existencia (Porto-Gonçalves y Leff, 2005) y pluriversos (Escobar, 2016) donde se dinamizan los conocimientos ecológicos tradicionales integrados a los valores y prácticas de manejo de bienes comunes (Toledo y Barrera-Bassols, 2008; Berkes, 1999). Finalmente, se realiza un esbozo de algunas prácticas, instituciones, cosmovisiones, epistemologías y sentidos del buen vivir vinculados a los ciclos agrofestivos y los sistemas de cargos cívicos-religiosos en México (Martínez Luna, 2009; Topete, 2010; Zolla y Zolla, 2004) como manifestaciones de una pluriculturalidad (eco)política donde seres humanos y no humanos se encuentran interrelacionados en la construcción de normatividades, conocimientos, prácticas, instituciones y valores (Descola, 2012). Este proyecto acompaña una investigación colectiva orientada a la construcción de la pluriculturalidad en México convocada por el Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA, AC).

Palabras clave: pluriculturalidad; derechos colectivos de los pueblos indígenas y campesinos; territorio; instituciones; conocimientos ecológicos tradicionales.

SUMMARY

This research project draws some challenges for the construction of the pluricultural State and the exercise of the collective rights of the indigenous, peasant and comparable communities in Mexico, where the state's pluricultural composition is constitutionally recognized in the Art 2º of its constitution (López, 2015; Rouland *et al*, 1999; Santos, 2007 y 2010b). This contrasts with the colonial domination and the assimilationist or integrationist policies –institutional indigenism– which has build the State as a homogeneous and monocultural geopolitical space (Díaz-Polanco, 2011; Mignolo, 2011; Rivera, 2014; Santos, 2009a y 2010a; Stavenhagen, 1998; Walsh, 2006). It also offers an analysis of the sociocultural elements contemplated in the rights of indigenous, peasant and comparable communities from the lens of the cultural control theory (Bonfil, 1998) in relation with biocultural diversity and the management of commons in resilient socio-ecological systems (Berkes *et al.*, 2000; Boege, 2008; Hess y Ostrom, 2007, Maffi, 2014; Toledo *et al.*, 2008). The rights to territory is approached within the political ecology and environmental geography frames to visualize the processes of socio-cultural appropriation of nature within the territories of re-existence (Porto-Gonçalves and Leff, 2005) and *pluriversos* (Escobar, 2016) where traditional ecological knowledge is integrated with the beliefs and practices engaged in the management of commons (Toledo and Barrera-Bassols, 2008; Berkes, 1999). It is concluded that the practices, institutions, worldviews, epistemologies and senses of good living linked to agrofest cycles and civic-religious charge systems (Martínez Luna, 2009; Topete, 2010; Zolla & Zolla, 2004) contribute to build pluricultural (eco)policies, to the extent that human and non-human beings are interrelated in the setting and adaptation of normativities, knowledge, practices, institutions and values (Descola, 2012). This project joins the collective research project oriented to the pluricultural State en México summoned by the Mexican Center of Ambiental Law (CEMDA, AC).

Key words: pluriculturalism; indigenous and peasant people's collective rights; territory land; institutions; ecological traditional knowledge.

A los pueblos y comunidades indígenas y campesinos que luchan por el buen vivir

Dirección General de Bibliotecas UAQ

AGRADECIMIENTOS

Agradezco infinitamente a Fco. Xavier Martínez Esponda y a Juliana Merçon por permitirme ser parte de un proyecto esperanzador para los pueblos indígenas y campesinos en México.

A todo el equipo interdisciplinario, a quienes agradezco por la confianza y calidez, la alegría, el profesionalismo y la entrega en cada uno de los diálogos, talleres, seminarios y publicaciones colectivas. A Giselle, Benito, Luis, Yoa, Viri, Mariana, Cris, Xime, Anaid, José Carlos, Pilar, y a quienes apoyaron con la facilitación de los diálogos, a Mirna, Isa, Diego, Irving, Karime, Belinda, Erandi y Bianca, muchas gracias.

A todxs y cada unx de las organizaciones anfitrionas y lxs participantes de los diálogos “México pluricultural. Diálogos sobre instituciones, derechos y patrimonios bioculturales” (2018-2020). Gracias por sus experiencias compartidas, por permitirnos visitar sus territorios y conocerlxs a través de sus valiosas palabras. Gracias también por mantener en alto la esperanza con su buen vivir y defensa de la vida.

A Narciso Barrera-Bassols, a Javier Tobar, a Jaime Martínez Luna, a Yayo Herrero y demás profesores del Diplomado Internacional en Agroecología para la Sustentabilidad que me ayudaron a encontrar los pluriversos, las culturalezas, las naturalogías y la crianza de la vida.

Al Dr. José Miguel Esteban Cloquell por su guía y acompañamiento a lo largo de toda la maestría, así como por la confianza y el respeto que siempre mostró hacia este proyecto.

A mis compañerxs de generación y maestrxs de la MFCA por el plácido intercambio de conocimientos y reflexiones, enseñanzas y aprendizajes; también por la escucha paciente y atenta en este descubrir el mundo de la pluriculturalidad, el pensamiento decolonial, la bioculturalidad y los debrayes más allá de la naturaleza y la cultura...

A mis padres y a mi hermano por el acompañamiento y la confianza ciega en que terminaría este proceso.

A Israel por abrir mi corazón, y por darme fuerza y aliento en los últimos momentos.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

I. INTRODUCCIÓN	10
II. LAS PLURICULTURALIDADES EMERGENTES Y PORVENIR	19
II.1. La emergencia de los Estados pluriculturales	19
II.2. La inclusión condicionada de los PICE en el espacio geopolítico homogéneo del Estado-nación	35
II.2.1. <i>Asimiliacionismo y la diferencia colonial</i>	35
II.2.2. <i>La institucionalización del mestizaje y asimilacionismo en México</i>	46
III. INSTITUCIONES, TERRITORIOS Y CONOCIMIENTOS EN LOS DERECHOS COLECTIVOS DE LOS PICE	58
III.1. Elementos socioculturales contemplados en los DC-PICE y el control cultural	58
III.2. Las instituciones y las prácticas de manejo de los bienes comunes.....	65
III.3. El derecho al territorio: territorios de diferencia y re-existencia	82
III.4. Ecologías y conocimientos relacionales anidados en los territorios de vida: la apropiación sociocultural de la naturaleza	94
IV. (ECO)POLÍTICAS DE LA DIVERSIDAD	103
IV.1. Más allá de naturaleza y cultura.....	103
IV.2. Normatividades comunitarias, ciclos agrícolas y fiestas	111
IV.2.1. <i>El manejo maseual del agua en la sierra nororiental de Puebla</i>	118
IV.2.2. <i>El Kantiyán totonaco y el consejo de ancianos en el árbol de la vida</i>	121
IV.2.3. <i>Autoridades y bienes comunales en comunidades purépechas</i>	127
IV.2.4. <i>Autoridades tradicionales y ritualidades náyeris</i>	129
IV.2.5. <i>Las ritualidades del maíz y el cambio de varas entre wixaritari</i>	131
IV.2.6. <i>Autoridades e intermediarios entre los mayas de la península</i>	134
IV.2.7. <i>El buen vivir y el ch'ulel de los tseltales</i>	136
V. CONCLUSIONES	139
VI. BIBLIOGRAFÍA	147
VII. ANEXO. Derechos de los pueblos indígenas, campesinos y comunidades equiparables	157

ÍNDICE DE TABLAS Y FIGURAS

Figura 1. Aspectos socioculturales de los PICE que es indispensable respetar, garantizar y fortalecer para el ejercicio pleno de su derecho a la libre determinación y autonomía de su condición política y su desarrollo económico, sociocultural	63
Figura 2. Dimesiones de las prácticas colectivas e instituciones propias mencionadas por las y los participantes durante los MPDI (2018-2020)	67
Figura 3. Instituciones y prácticas colectivas que permiten la conservación y recreación de los territorios, bienes comunes y patrimonios bioculturales de los PICE: las que han desaparecido o están desapareciendo, las que permanecen y las nuevas (DMPI, 2018-2020).....	76
Figura 4. El árbol- <i>altépetl</i> -territorio maseual del <i>yeknemilis</i> (buena vida)	92
Figura 5. Ciclo y calendario agrícola en Texoloc, Tlaxcala	116
Figura 6. Calendario agrofestivo del Carmen Tequexquitla, Tlaxcala	117
Figura 7. Calendario de hongueros en Cherán, Michoacán	117
Figura 8. El ciclo del agua maseual desde el sistema <i>KCP</i>	119
Figura 9. La concepción del ciclo del agua o el <i>milaj</i> de los <i>maseualmej</i>	121
Figura 10. Casas del Centro de las Artes Indígenas (CAI) totonaco.....	125
Figura 11. Calendarios agrícola, climático y festivo en la comunidad purhépecha de Pichátaro, Michoacán	128
Figura 12. Modelo del sistema de cargos comunales náyeris.....	131
Tabla 1. Pueblos y comunidades indígenas, campesinas y equiparables (PICE) que participaron en los diálogos “México pluricultural. Diálogos sobre instituciones, derechos y patrimonios bioculturales” (MPDI, 2018-2020)	11
Tabla 2. Causas de desaparición, obstáculos y amenazas a las instituciones y prácticas colectivas que hacen posible la conservación y manejo de los territorios, sistemas agroalimentarios y patrimonios bioculturales de los PICE (MPDI, 2018-2020)	54
Tabla 3. Aportaciones al concepto de instituciones propias trabajadas colectivamente durante los MPDI (2018-2020)	65
Tabla 4. Aportaciones al concepto de patrimonios bioculturales trabajadas colectivamente durante los MPDI (2018-2020)	73
Tabla 5. Acciones orientadas a la conservación de los patrimonios bioculturales y territorios en relación con los sistemas agroalimentarios	78
Tabla 6. Aportaciones al concepto de territorios y bienes comunes trabajadas colectivamente durante los MPDI (2018-2020)	87

SIGLAS Y ACRÓNIMOS

ASAL	Acuerdos de San Andrés Larráinzar sobre Derechos y Cultura Indígena
CBD	Convenio sobre la Diversidad Biológica
CEMDA	Centro Mexicano de Derecho Ambiental, AC
CNI	Congreso Nacional Indígena
CPEUM	Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos
DCCPLI	Derecho a la Consulta y al Consentimiento Previo, Libre e Informado
DNUCTR	Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Campesinos y de Otras Personas que Trabajan en las Zonas Rurales
DNUDPI	Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas
DC-PICE	Derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas, campesinas y equiparables
DOF	Diario Oficial de la Nación
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
INALI	Instituto Nacional de Lenguas Indígenas
INPI	Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (Antes Comisión Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas; Instituto Nacional Indigenista)
MPDI	México pluricultural. Diálogos sobre instituciones, derechos y patrimonios bioculturales
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OIT 107	Convenio de la OIT N° 107 Convenio relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribuales (<i>sic.</i>) y semitribuales (<i>sic.</i>) en los países independientes
OIT 169	Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales
ONU	Organización de las Naciones Unidas
PICE	Pueblos y comunidades indígenas, campesinas y equiparables
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PNUMA	Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente
PRATEC	Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas
RSE	Resiliencia socio-ecológica
SSE	Sistema socio-ecológico
TEK	Conocimientos ecológicos tradicionales (<i>Traditional Ecological Knowledge</i> por sus siglas en inglés)
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

I. INTRODUCCIÓN

El presente proyecto de investigación se suma al devenir de diversos procesos políticos y reflexivos que aspiran a la construcción de la pluriculturalidad en México, es decir, a la apertura del espacio geopolítico homogéneo del Estado-nación necesaria para el ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas, campesinas y equiparables (PICE)¹ al territorio y a la libre determinación y autonomía. “(Eco)políticas de la diversidad: Reflexiones pluriculturales sobre los derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas en México” reúne las primeras cosechas de una investigación cuyo rumbo ha estado marcado por la recursividad y complementariedad entre diversas lecturas, análisis y diálogos, particularmente aquellos sostenidos con diversas comunidades indígenas y campesinas durante la estancia de investigación con el Centro Mexicano de Derecho Ambiental, AC (CEMDA).

Los diálogos “México Pluricultural. Diálogos sobre instituciones, derechos y patrimonios bioculturales” (DMPI, 2018-2019) fueron realizados por un equipo interdisciplinario de investigación convocado por el CEMDA² en coordinación con organizaciones indígenas y campesinas (Tabla 1). En ellos participaron mujeres y hombres nahuas, otomíes, totonacos, maseuales, mayas, purépechas, tzeltales, tzotziles, náyeris, wixárikas y popolucas con el objetivo de visibilizar las normas e instituciones comunitarias que posibilitan la conservación y manejo de sus territorios y patrimonios bioculturales, así como reflexionar sobre los obstáculos y perfilar propuestas orientadas a la construcción un Estado pluricultural en México.

¹ En este trabajo se emplea PICE para hacer referencia a pueblos y comunidades indígenas, campesinas y equiparables conforme a los trabajos de CEMDA (2018a, 2019). En los casos en que se hable de un pueblo o comunidad en particular, se utiliza el nombre específico de su autoadscripción, se trate de una castellanización o una palabra en la lengua propia, e.g. *maseualmej* (nahua maseual), náyeri (cora).

² El equipo interdisciplinario está conformado por investigadores y abogados de distintas instituciones educativas y organizaciones de la sociedad civil: Francisco Xavier Martínez Esponda, Gisselle García Maning, Ximena Ramos Pedrueza y Anaid Velasco, Centro Mexicano de Derecho Ambiental, CEMDA AC); Juliana Merçon, Universidad Veracruzana; Mariana Benítez, IE-LANCIS-UNAM, Instituto de Ecología, UNAM; Benito Vázquez Quesada Posgrado en Ciencias Biológicas, IE-UNAM; Luis Bracamontes Nájera, Posgrado en Desarrollo Rural, UAM-X.

Tabla 1. Pueblos y comunidades indígenas, campesinas y equiparables (PICE) que participaron en los diálogos “México pluricultural. Diálogos sobre instituciones, derechos y patrimonios bioculturales” (MPDI, 2018-2020).			
PICE	Lugar y fecha	Comunidades, localidades y municipios de los y las participantes	Organización co-convocante
Nahuas y otomíes	Vicente Guerrero, Tlaxcala, 22 y 23 de junio 2018	Vicente Guerrero, Papalotla, La Loma Xicoténcatl, Hueyotilpan, Santa María Atlihuetzian, Tlaxhuquemecan, San Felipe Cuauhtenco, Tepetitla de Lardizaba, Contla de Juan Cuamatzi, Álvaro Obregón, Españita, Santa Cruz, La Magdalena Tlaltelulco y San Mateo, Actipac. Otomíes de San Juan Ixtenco.	Proyecto de Desarrollo Rural Integral Vicente Guerrero, AC (PRODERIVG)
Totonacos	Cuyuxquihui, Papantla, Veracruz, 13 y 14 de julio, 2018	Cuyuxquihui, Chote, Papantla, Reformas Colín, Taracuan, Insurgentes Socialista, Zapotal Santa Cruz, mcpio. de Papantla; Poza Rica; Espinal, mcpio. de Buena Vista.	Coordinadora Regional de Acción Solidaria en Defensa del Territorio Huasteca-Totonacapan (CORASON)
Nahuas masueales	Cuetzalan, Puebla, 10 y 11 de agosto, 2018	Acaxiloco, Atequiza, Chichicazapan, Cholula, Coatepec, Cuahutapandoyan, Cuetzalan, Ixtahuaca, Limonco, Limontita, Papatapam, Pinahuista, Puebla, Reyeshogpan, San Antonio Rayón, San Miguel Tzinacapan, Siltepek, Tacuapan, Tecoltepec, Tepango, Tepetzintan, Tzicuilan, Xalpantzingo, Xiloxchico, Xocoyolo, Yancuitlalpan, Yohualichan, Zacatipan, Zautla y Zoquiapan.	Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske, AC
Mayas	Hopelchén, Campeche, 6 y 7 de octubre, 2018	Localidades, comunidades y ejidos del mcpio. de Hopelchén: Cancabchén, Ich-ek, Komchén, Xcalot Akal, Xmejía, Sahcabchén, Xcupil-Cacab Santa Rosa Xtampak, Pakchén, El Poste, Bolonchén, Xkix y Xkanhá.	Colectivo los Chenes, Koollel Kab, AC y Muuch Kambal, AC
Purépechas	Purenchécuaro, Michoacán, 24 y 25 de agosto, 2018	Arantepacua, mcpio. Nahuatzen; San Felipe de los Herreros, mcpio. Charapan; San Francisco Cherán, Cherán; San Francisco Pichátaro, mcpio. Tingambato; San Jerónimo Purenchécuaro y Santa Fé de la Laguna, mcpio. de Quiroga.	Emancipaciones, AC y autoridades de autogobiernos
Tzotziles y tzeltales	San Cristóbal de las Casas, 6 y 7 de octubre, 2019	Tzotziles: Chenalhó; Santiago el Pinar; San Pedro Cotzilnam y Chivit, Aldama; Sitalá y Mitontic. Tzeltales: San Fernando, Pantelhó; Santa Cruz, Chilón; Chicjá y Río Tanate'el de San Juan Cancuc; y Tenejapan.	Instituto para el Desarrollo Sustentable en Mesoamérica AC (IDESMAC)
Náyeris, wixarikas y odams	Presidio de los Reyes, Nayarit, 23 y 24 de noviembre, 2019	Náyeris-coras: Presidio de los Reyes y El Huicot, mcpio. Ruiz; Jazmín del Coquito, Los Encinos y Mesa del Nayar, mcpio. Nayar; Mesa del Nuevo Valey, Tepic; y San Juan Corapan, mcpio. Rosamorada. Wixárikas: Agua Ceday San Juan Corapan, Rosamorada; Colorado de la Mora, Tepic; Lagunitas de Ventanas y Camichín de la Roblera, Ruiz; y Los Ciruelos, del Nayar; Odam-tepehuanos de Presidio de los Reyes.	Nuiwari, AC y autoridades de gobiernos tradicionales
Popolucas	Amamaloya, Soteapan, Veracruz, 25 y 26 de enero, 2020	Plan agrario, Ocotál Grande, Mazumiapan, San fernando, Santa marta, Soteapan, Ocozotepec, Buenavista, El Tulin, Piedra Labrada, Mezcalapa, Zapoapan y Agua Fría.	Centro de Derechos Humanos de los Pueblos del Sur de Veracruz "Bety Cariño"

Para abordar el tema de investigación resultó necesario aproximarse a los debates emergentes de diversos procesos de construcción de plurinacionalidad y pluriculturalidad –Bolivia (2000-2006), Ecuador (2003-2009), Colombia (1991) y México (1992-2018)–, en relación con el desarrollo de los instrumentos de derecho internacionales, particularmente el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). En el caso de México, se reconoce constitucionalmente la composición pluricultural del Estado mexicano y se han integrado algunos de los derechos de los pueblos indígenas en el Art 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM). Este proceso tiene como antecedentes el levantamiento zapatista de 1994 y la configuración de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar (1996), así como las diferentes manifestaciones de pluralismo jurídico y autonomías que en los años recientes han articulado poderosos dispositivos discursivos de vida (Santos, 2010b) en la construcción política, ideológica y epistémica de la interculturalidad (Walsh, 2006).

En este sentido, el primer apartado “La emergencia de los Estados pluriculturales” del capítulo “II. Pluriculturalidades porvenir” ofrece un panorama general y perfila algunos de los retos que han devenido de los diferentes procesos de construcción de pluriculturalismo y el pluralismo jurídico (López Bárcenas, 2015; Rouland *et al.*, 1999; Santos, 2007; 2009c y 2010b; Santos y Rodríguez, 2007; Sierra, 2011; Villoro 1998a, 1998b). Esto es complementado con las reflexiones derivadas del equipo interdisciplinario publicadas en *Hoja de ruta hacia la construcción de un Estado Pluricultural* (CEMDA, 2019).³

Como plantean algunos de los autores referidos, la construcción de la pluriculturalidad implica el reconocimiento constitucional y el fomento de los sistemas jurídicos y normativos propios de los PICE, así como la construcción de relaciones de convivencia, interdependencia y complementariedad entre éstos y la constelación de sistemas normativos que operan en escalas locales, nacionales y globales dentro y fuera

³ En *Hoja de ruta hacia la construcción de un Estado Pluricultural* (CEMDA, 2019) se perfilan los desafíos y oportunidades, así como los campos de acción prioritarios para la construcción del Estado pluricultural en México desde un análisis de los derechos colectivos vigentes de los PICE –tanto en la CPEUM como en los instrumentos internacionales ratificados por el Estado mexicano– y el análisis de la configuración institucional en sus diferentes órdenes de gobierno (federal, estatal, municipal y electoral).

del Estado (Sierra, 2011; Santos, 2009c). Para ello es necesaria la construcción de nuevas institucionalidades (plurinacionalidad), legalidades (pluralismo jurídico), territorialidades (autonomías asimétricas) y demodiversidades (coexistencia de diferentes formas de deliberación y representatividad) (Santos, 2007 y 2010b), dentro de un marco político-económico más amplia que aquel del Estado liberal y la economía capitalista (Santos, 2010b).

Por otra parte, los autores coinciden en que los juridicidios (Santos, 2009c) y las múltiples relaciones de dominación y tensión entre el derecho colonial, nacional e incluso internacional (Sierra, 2011) y los sistemas normativos propios de los PICE derivan de un pasado de discriminación derivada de la explotación y dominio colonial. Ello ha sido perpetuado a través de la configuración del Estado-nación concebido como un espacio geopolítico homogéneo y monocultural que suprime o invisibiliza las diferencias étnicas, culturales y religiosas (Santos, 2010b), lo cual ha conducido a la inclusión condicionada (Rivera, 2014) de los PICE al relato de las monoculturas nacionales.

El apartado “II.1. La inclusión condicionada de los PICE en el espacio geopolítico homogéneo del Estado-nación” está orientado a mostrar que la configuración del espacio político homogéneo de los Estados-naciones ha reproducido la colonialidad del poder (político y económico), del saber (epistémico, filosófico, científico, lingüístico) y del ser (subjetividad, sexualidad, roles) (Mignolo, 2011), a la vez que legitima la asimilación o integración estandarizada de los diversos PICE al mismo. Esta colonialidad condiciona a su vez las diferentes maneras de apropiación sociocultural de lo que se denomina naturaleza (Porto-Gonçalves y Leff, 2005), lo que condiciona las relaciones, ontológicas y normativas, que se establecen con los seres no humanos en diferentes dimensiones, particularmente en el aspecto epistémico y en la relación socio-política que se establece con ellos. Esto se da través de dispositivos y operaciones epistémicas desde las cuales se clasifican y diferencian seres en función de atributos y agencias que les permiten ser integrados al espacio geopolítico en escalas de inferior a superior, particularmente en los dominios sociales del trabajo, el género, la autoridad y la subjetividad (Mignolo, 2011; Quijano, 2000; Walsh, 2007), lo que trae consigo la consideración de múltiples pueblos como ignorantes, atrasados, locales, improductivos, lo que Boaventura de Sousa Santos denuncia a través de la llamada sociología de ausencias (Santos, 2009a, 2010a, 2010b y 2011a). Actualmente, esta diferencia colonial opera desde cierto multiculturalismo liberal

que generaliza el colonialismo interno (González, 2006) donde se universaliza la dominación de clase y la étnico-racial a través de un conjunto de sutiles fuerzas disolventes (etnofagia) de la diversidad cultural (Díaz-Polanco, 2011; Žižek, 2007).

Asimismo, en este apartado se muestra cómo las políticas asimilacionistas e integracionistas han operado en la construcción de los instrumentos de derecho (OIT 1998, ONU, 1987), y cómo esta tendencia fue codificada en México bajo el nombre de indigenismo institucional, desde el cual se ha configurado un espacio geopolítico monocultural que tiende a diluir la diversidad y a homogeneizar las distintas sociedades que coexisten en México. Esto se ha cristalizado a través de políticas públicas que reproducen la visión de los PICE como sociedades no-contemporáneas, subdesarrolladas, ignorantes, desprovistas de su agencia y capacidad para formular de manera autónoma sus propios planes de vida (Rivera, 2014). Entre ellas las más visibles han sido: *i*) el proceso de aculturación que dio lugar a la proyección del mestizaje como la médula del nacionalismo y de la unidad cultural nacional (Stavenhagen, 1998); *ii*) las políticas educativas castellanizantes y los enfoques biculturales y bilingüistas que reproducen el diálogo asimétrico entre la coexistencia de una lengua dominante con diversas lenguas subordinadas; *iii*) la inserción del ‘indigenato’ a las fuerzas productivas capitalistas a través del reparto agrario (Gutelman, 1996: 17); y, *iv*) la regionalización del país en áreas culturales (Sámano, 2004: 143) y la fusión de las escuelas rurales con los proyectos regionalizantes de educación indígena (Bertely, 1998) desde criterios que reducen la identidad y territorialidad de los PICE a criterios estadísticos de marginalidad (Boege, 2008). Como evidenciaron los DMPI, las consecuencias del enfoque indigenista pueden reconocerse en múltiples ámbitos –ideológico, socio-económico, socio-político y agroalimentario (CEMDA, 2018a)– como obstáculos para que los PICE puedan ejercer plenamente sus derechos colectivos en México.

Por otra parte, los retos del pluriculturalismo se insertan en un marco complejo de asimetrías en el ejercicio del poder (jurídico-político y epistémico) desde el cual se configuran los sentidos legítimos de la pluriculturalidad, así como de los elementos socioculturales estipulados en los derechos de los PICE. En este sentido, en el capítulo “III. El control cultural del territorio: instituciones y prácticas colectivas” se realiza un análisis de los elementos y aspectos socioculturales contemplados en el Convenio 169

OIT la DNUDPI y el Art. 2º de la CPEUM.⁴ Los aspectos transversales contemplados en los instrumentos de los derechos colectivos de los pueblos indígenas (DC-PICE) pueden ubicarse en tres grandes campos: uno que hace referencia al quiénes son los pueblos indígenas (autoafirmación), otro al territorio (autodelimitación) y otro a las instituciones, normatividades, toma de decisiones y elección de representantes (autodisposición), las cuales en su conjunto dinamizan la diversidad de elementos socioculturales que dan especificidad a una sociedad o pueblo particular (autoidentidad) (López, 2015). Estos aspectos se analizan desde la teoría del control cultural, la cual permite dinamizar los elementos de identidad y cultura en función de las prácticas y los procesos de toma de decisiones (Bonfil, 1988). A la vez, este enfoque permite reconocer que la configuración, recreación y transmisión de los aspectos socioculturales se modifica, se restringe o se amplía de manera constante como resultado de procesos y relaciones interétnicas y asimétricas, particularmente en contextos de colonización y asimilacionismo-integracionismo (Bonfil, 1988).

A su vez, los DMPI permitieron visibilizar que dichos elementos socioculturales están vinculados a la vida campesina, al manejo de bienes comunes y a la recreación del territorio en relación con los patrimonios bioculturales (Boege, 2008a) y los sistemas agroalimentarios (CEMDA, 2018a). Por lo tanto, el análisis de los elementos socioculturales comprendidos en los DC-PICE se complementa con los enfoques orientados al manejo adaptativo y compartido de recursos y bienes comunes en sistemas socio-ecológicos resilientes (Berkes, 1999; Berkes, Colding y Folke, 2000 y 2003; Berkes y Folke, 1998; Boyd y Folke, 2012; Briggs, 2015; Ostrom, 2003; Hess y Ostrom, 2007). Estos enfoques integran una visión de las instituciones y normatividades como procesos complejos, resilientes y adaptativos situados en el territorio. Asimismo, permiten visibilizar las complementariedades y relaciones entre seres humanos y no humanos – sistemas sociales y sistemas naturales (sistemas socio-ecológicos, SSE)– en la recreación de las prácticas, instituciones, conocimientos, valores y estrategias resilientes que permiten la resiliencia, conservación y recreación de los territorios de vida diferenciados. Del mismo modo, la perspectiva biocultural y la etnoecología permiten aproximarse a una visión del territorio en relación con los procesos de diversificación, tanto biológica como cultural (Maffi, 2014; Toledo & Barrera-Bassols, 2008), lo que ha derivado en el

⁴ *Cfr.* ANEXO 1. Derechos de los pueblos indígenas, campesinos y comunidades equiparables.

planteamiento del patrimonio biocultural como herramienta para la defensa y ejercicio del derecho al territorio (Boege, 2008).

En esta misma dirección, en el apartado “III.3. El derecho al territorio: territorios de diferencia y re-existencia” se ofrece una aproximación al concepto de territorio como una forma concreta y particular en que se configuran las identidades y memorias colectivas, las construcciones simbólicas, hábitos y sueños de futuro desde diferentes formas productivas, tecnologías, instituciones, conocimientos y formas de organización que se dinamizan en función de las apropiaciones diversas del espacio vital en relación con diversos seres no humanos (tierras, aguas, flora, fauna, recursos naturales, paisajes) (Porto-Gonçalves, 2009; Escobar, 2010; Leff, 2004; Velázquez, 2012). Para ello se apela a la noción de territorios de re-existencia como procesos de apropiación sociocultural de la naturaleza (Porto-Gonçalves y Leff, 2005; Leff, 2003) que se dinamizan a través de las prácticas, instituciones, conocimientos y valores de los PICE, muchos de ellos asociados a la recreación de los trabajos campesinos, rituales, fiestas y cargos cívico-religiosos orientados a garantizar los ciclos agrícolas festivos. En este sentido, el derecho colectivo de los PICE a sus territorios conlleva a una problematización de la vida que converge en las conceptualizaciones y prácticas vinculadas a los conocimientos y prácticas que se arraigan en el territorios de vida y configuran pluriversos (Escobar, 2015 y 2016). Desde esta perspectiva se pueden comprender los territorios desde procesos que dan lugar a entramados y redes complejas y articuladoras de interrelaciones a través de los cuales se configuran sentidos (significados, relevancia, meanings) y valores enraizados al sentido de lugar y pertenencia (*sense of place*) (Berkes, 1999).

El capítulo “IV. La apropiación sociocultural de la naturaleza” está orientado a la articulación de una reflexión epistémico-ontológica que anuncia la prospección de una (eco)política relacional en torno a algunos elementos del entramado complejo de aspectos socioculturales contemplados en los derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas. En el primer apartado, “IV.1. Ecologías y conocimientos relacionales anidados en los territorios de vida”, se analizan los DC-PICE que hacen referencia al derecho de los PICE a generar, conservar y transmitir sus conocimientos propios, los cuales están vinculados a diversas prácticas y manifestaciones socioculturales como la lengua, los rituales, la educación y los valores. Desde la perspectiva de la etnoecología y el manejo adaptativo de recursos, se pone de relieve que los cuerpos de conocimientos (*corpus*) de

muchos PICE están integrados al complejo de valores (*kosmos*) –ligadas a los rituales y mitos de origen– y al conjunto de prácticas productivas (*praxis*) que se dinamizan a través de la interpretación, representación y simbolización en los procesos de uso y manejo adaptativo y estrategias de uso múltiple de los agroecosistemas (Toledo y Barrera-Bassols, 2008; Toledo *et al.*, 1993 y 2001, en Boege, 2008a). Por lo tanto, estos conocimientos ecológicos tradicionales (Berkes, 1999; Berkes *et al.*, 2000) están anidados en los territorios e incorporados a prácticas de manejo de bienes comunes donde se renuevan las lenguas, las historias, las normas de convivencia y las relaciones con otros expresadas en leyes, mitos y rituales y festividades comunes (Porto-Gonçalves y Leff, 2015). Estos conocimientos relacionales y anidados en los territorios de vida, resistencia y re-existencia, se resisten al reduccionismo y monismo epistemológico-ontológico que deriva de la escisión entre naturaleza/cultura-sociedad (entre seres humanos y no humanos) basada en un sujeto trascendental que objetiva, produce conocimientos sobre y controla a los seres no-humanos únicamente en relaciones de poder sobre, extracción, dominio y propiedad de la naturaleza (Maffi, 2014; Toledo y Barrera-Bassols, 2008; Berkes, 1999).

En ese sentido, el apartado “IV.3 Más allá de naturaleza y cultura” está dedicado a visibilizar que la asimilación, extracción taxonómica y residualización de los conocimientos relacionales y situados en el territorio de los PICE está vinculada al dualismo cultura/naturaleza que ha sido proyectado sobre muchas culturas y PICE a las que no es aplicable (Descola, 2001 y 2012; Viveiros de Castro, 2004). La naturaleza, la biodiversidad, los seres no humanos no constituyen un telón de fondo dado de fisicalidades sin agencia ni son “entidades objetivas desde el momento en que se construyen desde el efecto de poder de los procesos imaginarios y simbólicos [...] desde un lenguaje y desde relaciones simbólicas que entrañan visiones, sentimientos, razones, sentidos e intereses que se debaten en la arena política” (Leff, 2003). Por lo tanto es necesario visibilizar que las normatividades y, por lo tanto, los lazos sociales y conceptos de la alteridad, se establecen también en relaciones con los seres no humanos (plantas, animales, montes, cerros, aguas, astros y también espíritus y deidades).

Finalmente y a manera de cierre, en el “Cap. V. (Eco)Políticas de la diversidad” se muestran de qué manera diversas prácticas e instituciones mencionadas por los participantes de los DMPI (2018-2020) contribuyen a la construcción de la

pluriculturalidad entendida como la apertura y multiplicación del espacio geopolítico homogéneo. Para tal efecto se introducen algunas prácticas e instituciones que permiten la transmisión de conocimientos y la configuración de cada PICE como una unidad política a través de la recreación de los ciclos festivos y agrícolas que dan sustento a la apropiación del territorio de los PICE y coadyuvan a la configuración de normatividades propias como los sistemas de cargos cívicos-religiosos (Martínez, 2009; Topete, 2010; Zolla y Zolla, 2004; CEMDA, 2018a). Estos sistemas de organización y de autoridades propias revitalizan el sentido de comunidad a través del trabajo colectivo campesino, la preparación y realización de fiestas, danzas, carnavales y ofrendas asociadas a los sitios sagrados donde se contempla la participación de los seres no-humanos en la configuración de territorios de vida. De manera particular se trata de un breve esbozo de: *i)* la experiencias de manejo maseual del agua en la sierra nororiental de Puebla; *ii)* la configuración de *kantiyán* totonaco y el consejo de ancianos en el árbol de la vida; *iii)* las autoridades y el manejo de bienes comunales en comunidades purépechas; *iv)* las autoridades tradicionales y ritualidades *náyéris*; *v)* las ritualidades del maíz y el cambio de varas entre *wixaritaris*; *vi)* las autoridades e intermediarios entre los mayas; y, *vii)* la configuración de las normatividades a partir del buen vivir y el *ch'ulel* de los tzeltales.

A partir de estas reflexiones, perspectivas y experiencias se concluye que los diversos sentidos del buen vivir que aportan a la construcción de la pluriculturalidad devienen y se construyen también desde las prácticas y epistemologías indígenas en las que seres humanos y no humanos se encuentran interconectados e interrelacionados en el *oikos* político de manera complementaria e interdependiente en la construcción de normatividades, conocimientos, prácticas, instituciones y valores. Por tanto, la apuesta por la pluriculturalidad exige la apertura de lo político hacia una (eco)política que emerge de diversas ontologías relacionales anidadas en el territorio. La posibilidad de abrir el Estado-nación hacia la diversidad de formas de ser y estar en el mundo de los PICE, la construcción de la pluriculturalidad y el pleno ejercicio de sus derechos colectivos implica la ampliación y multiplicación de las posibilidades de concebir el espacio geopolítico homogéneo del Estado-nación.

II. LAS PLURICULTURALIDADES EMERGENTES Y PORVENIR

Si algo nos han revelado estos años es una crisis profunda del modelo de Estado-nación de nuestra tradición liberal, la distancia entre el México occidentalizado y el “México profundo” [...] El signo más importante de esta crisis es el cobro de conciencia de la mayoría de los pueblos indígenas, que se organizan y reclaman su autonomía y el respeto a sus derechos.

Luis Villoro, *Del Estado homogéneo al Estado plural*

II.1. La emergencia de los Estados pluriculturales

En las últimas décadas, las reivindicaciones de pueblos, comunidades y naciones indígenas en la defensa de sus derechos han dado sustento a los proyectos nacionales de pluriculturalidad y/o plurinacionalidad en diversos países como Bolivia (2000-2006), Ecuador (2003-2009), Colombia (1991) y México (1992-2011), por mencionar algunos casos. Estos procesos exigen la apertura del espacio geopolítico homogéneo del Estado-nación, para dar cabida a las diferentes formas de ser y estar en el mundo que los pueblos y comunidades indígenas, campesinos y equiparables (PICE) configuran a través de la defensa política de sus prácticas e instituciones propias, sus cosmovisiones, conocimientos, horizontes del buen vivir y formas autónomas de defender sus territorios y ejercer su libre determinación.

En esta búsqueda por abrir el espacio geopolítico del Estado-nación a “la diversidad inagotable” del mundo, los PICE han hecho un uso contrahegemónico de instrumentos políticos hegemónicos –como los derechos humanos y el derecho constitucional estatal– con el propósito de construir un marco político-económico que constituya una legalidad cosmopolita subalterna más allá del Estado liberal y de la economía capitalista (Santos y Rodríguez, 2007; Santos, 2009c; Santos, 2010b). Además

de los derechos colectivos de los PICE (DC-PICE) establecidos en numerosos instrumentos internacionales de derechos y su ratificación por diferentes países,⁵ en los últimos años las luchas y movimientos de los PICE han derivado en procesos político-jurídicos en los que: *i)* se reconoce constitucionalmente la composición pluricultural, plurinacional o pluriétnica de la nación;⁶ *ii)* se formulan y establecen, a nivel de garantías constitucionales, derechos particulares de los pueblos y comunidades indígenas, afrodescendientes y equiparables, a la vez que se les reconoce como sujetos colectivos o públicos de derecho; *iii)* se reforman o promulgan leyes complementarias que reconfiguran o crean nuevas estructuras institucionales acordes a los cambios constitucionales;⁷ y, *iv)* se establecen nuevas formas o se fortalecen sistemas de tenencia de la tierra o disposiciones territoriales acordes a los DC-PICE al territorio,⁸ en algunas

⁵ Los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y tribales están reconocidos en diferentes instrumentos del derecho internacional (en orden cronológico): Convenio de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) N° 107 relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales (*sic.*) en los países independientes (1957); la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1965); El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966); El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966); Declaración de la UNESCO sobre la raza y los prejuicios raciales (1978); La Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica, 1969-1978) y el Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Protocolo de San Salvador de 1988); Convenio N° 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales (1989), teniendo como precedente el Convenio de la OIT N° 107; el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CBD, 1992) y sus respectivos protocolos: Protocolo de Nagoya sobre Acceso a los Recursos Genéticos y Participación Justa y Equitativa en los Beneficios que se Deriven de su Utilización al CBD (2010), Protocolo de Cartagena sobre Seguridad de la Biotecnología (2000) y Protocolo de Nagoya-Kuala Lumpur sobre Responsabilidad y Compensación Suplementario al Protocolo de Cartagena; La Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (1992); La Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas (1992); La Declaración de Mataatua de los Derechos Intelectuales y Culturales de los Pueblos Indígenas (1993); La Declaración de la UNESCO sobre Diversidad Cultural (2001); La Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007); El Acuerdo de París dentro de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (2015); y, de manera más reciente, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Campesinos y de Otras Personas que Trabajan en las Zonas Rurales (2018).

⁶ Panamá (1983), Guatemala (1985), Nicaragua (1986), Colombia (1991), Paraguay (1992), México (1992), Perú (1993), Argentina (1994), Bolivia (1994), Costa Rica (1997), Brasil (1998), Ecuador (1998), Venezuela (2000), Chile modificó su Ley Indígena en 1993 (Assies, 2000; Cott, 2000; en Castillo y Cairo, 2002: 57).

⁷ E.g. la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (2003, reformada en 2018) y Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (2018) en México; Ley de Gestión Pública del Estado Plurinacional (2009) en Bolivia; los planes nacionales del Buen Vivir en Ecuador; la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (2005), la Ley de Idiomas Indígenas (2008) y la Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas (2008) en Venezuela (Castillo y Cairo, 2002).

⁸ E.g. los municipios libres y autónomos en México (algunos vinculados a una interpretación del Art. 115°, CPEUM); los Territorios Indígenas Originarios Campesinos (TIOC) en Bolivia, los cuales además constituyen una modalidad concreta para transitar hacia la condición de Autonomía Indígena Originaria Campesina (AIOC); las Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTIs) en Ecuador; los Resguardos Indígenas y Entidades Territoriales Indígenas (ETIS) en Colombia; los territorios y reservas indígenas,

ocasiones en función del ejercicio del derecho a la libre determinación o autonomía de los PICE (Santos 2010b; Santos y Rodríguez, 2007; CEMDA, 2109).

Aunque algunas reformas han quedado encerradas en la tinta jurídica a modo de pinceladas condescendientes hacia los PICE y la presión internacional, también ha habido procesos políticos cuya fuerza emana de las luchas de los PICE y sus poderosos dispositivos de transformación y emancipación subalterna (Santos, 2009c). Por ejemplo en Bolivia y Ecuador se han integrado el Buen Vivir (*sumak kawsay* o el *suma qamaña*) y el respeto a la Madre tierra (*Pachamama*) de la cosmovisión andina como paradigmas normativos y principios integradores de la configuración institucional y la ordenación socio-económica (Santos, 2010b).⁹ En estas transiciones hacia los Estados pluriculturales los PICE han moldeado alternativas políticas, instituciones, prácticas colectivas y formas de vida a partir de la reapropiación constitucional e institucional. Estos procesos engarzan un andamiaje entre las concepciones modernas de los derechos y las cosmovisiones indígenas que da lugar a “un dispositivo conceptual y normativo híbrido que junta en el texto jurídico matricial de la modernidad occidental —la Carta Política— recursos lingüísticos y conceptuales no coloniales y no occidentales” (Santos, 2010b: 65-66).

En el caso de México, durante las últimas tres décadas han tenido lugar diversas reformas constitucionales que avanzan hacia la integración del paradigma pluricultural en el país. Estas reformas se han expresado en: *i*) el reconocimiento constitucional de la composición pluricultural del Estado Mexicano (1992); *ii*) la reforma constitucional en materia de derechos humanos (2011) —que establece como garantías constitucionales los derechos de los PICE reconocidos en los instrumentos internacionales de derecho de los

así como quilombolas en Brasil; *Cfr.* también la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas en Venezuela (2001).

⁹ “El ‘vivir bien’ es un concepto que los indios aymaras, quechuas y otros grupos étnicos de Bolivia, lograron plasmar en la Ley Marco de la Madre Tierra. La nueva legislación obliga a las instituciones a realizar una planeación intercultural de las políticas de conservación de la diversidad y de resolución de problemas ambientales. El reto es enorme, pues ahora las instituciones deberán formular políticas científicas interculturales, en ámbitos tan variopintos como la conservación de ecosistemas, el funcionamiento de centros de salud, la prevención y mitigación del cambio climático, el impulso a los sistemas agrícola y agropecuario, e incluso un nuevo tipo de centros de enseñanza superior abocados a formar profesionistas de nuevo tipo. El reconocimiento de Bolivia como un Estado plurinacional, en el que todos deben ser tomados en cuenta, plantea a las instituciones el desafío de reconocer que los conocimientos de los 34 grupos indígenas, entre los que destacan aymaras, quechuas, chiquitanos, chiriguano, tsimané y guaranyus, cuyos conocimientos de ahora en adelante deberán ser tomados en cuenta en tareas tan importantes como preservar el patrimonio biocultural de los Andes y el Amazonas” (Betancourt, 2015: 28).

cuales México es parte (2011)–; y, *iii*) la reforma del Art. 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) donde se estipulan los derechos particulares y colectivos de los PICE en México (2011-2016).¹⁰ En efecto, el Art 2º establece que:

La Nación Mexicana *es única e indivisible*. La Nación tiene una *composición pluricultural* sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que *habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización* y que *conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas* [...] la conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican estas disposiciones [siendo] comunidades integrantes de un pueblo indígena aquellas que formen una *unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres*” (Art. 2º, CPEUM; cursivas mías).¹¹

Asimismo, el apartado A del artículo 2º de la CPEUM “reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación” y, en consecuencia, a la autonomía para: *i*) decidir sus formas internas de organización social, económica, política y cultural; *ii*) aplicar sus propios sistemas normativos; *iii*) elegir autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas; *iv*) preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad; *v*) preservar la integridad de sus tierras, y acceder al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan; *vi*) elegir representantes ante los ayuntamientos en los municipios con población indígena; y, *vii*) acceder plenamente a la jurisdicción tomando en cuenta sus costumbres y especificidades culturales (Síntesis del Art. 2º, apartado A, CPEUM).¹²

¹⁰ Este reconocimiento fue estipulado en el Art. 4º (1992) y posteriormente trasladado y ampliado en el Art. 2º con las reformas que entraron en vigor el 14 de agosto de 2001 –posteriormente se hicieron reformas a diversos apartados el 29 de enero de 2016 (DOF)–. Por su parte la reforma constitucional en materia de derechos humanos en México —Diario Oficial de la Nación (DOF), 10 de junio de 2011—, con la cual el Estado Mexicano se inserta en el paradigma del garantismo constitucional, ha implicado un viraje en la interpretación, ejercicio y salvaguarda de las garantías y los derechos humanos universales y aquellos de los pueblos indígenas reconocidos en los instrumentos vinculantes del derecho internacional de los que México es parte. A partir de la reforma, el Capítulo I de la CPEUM se denomina “De los Derechos Humanos y sus Garantías”, y en su artículo 1º establece que “todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte” (Art 1º, CPEUM, 2018). El Estado Mexicano ratificó el 5 de septiembre de 1990 el Convenio 169 OIT y participó desde 1985 en la construcción de la DNUDPI, aprobada por la Asamblea general de la ONU el 13 de septiembre de 2007, donde México votó a favor de la declaración.

¹¹ *Cfr.* Anexo 1. Derechos de los pueblos indígenas, campesinos y comunidades equiparables.

¹² En el apartado B. del artículo 2º de la CPEUM se establecen –en clave paternalista y centralista– las obligaciones de la Federación, las entidades federativas y los Municipios para promover la igualdad, eliminar prácticas discriminatorias, establecer instituciones y determinar “las políticas necesarias para

Sin embargo, la formulación del Art. 2º de los aspectos en los cuales los PICE pueden ejercer su libre determinación y autonomía está *condicionada* a la unidad nacional, el pacto federal, la soberanía de los estados y el ordenamiento mono jurídico-institucional:

La Nación Mexicana es única e indivisible [...] El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional [...] sujetándose a los principios generales de esta Constitución [...] en un marco que respete el pacto federal, la soberanía de los estados y la autonomía de la Ciudad de México [...] Las constituciones y leyes de las entidades federativas reconocerán y regularán estos derechos [...] respetando los preceptos de esta Constitución [...] asistidos por intérpretes y defensores [...] Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía [...] así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público (Art. 2º, A. I-IV; VIII).

En el apartado B del mismo artículo de la CPEUM se establecen en clave paternalista y centralista las maneras en que la federación, las entidades federativas y los municipios establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias (diseñadas y operadas conjuntamente con ellos) para garantizar la vigencia de sus derechos. Este apartado es explícito en cuanto a la obligación y potestad que asume el Estado mexicano en su tarea de “abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas [y] promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria” (Art. 2º. B). En ese sentido, se refieren diferentes aspectos de la vida sociocultural de los PICE en los que el Estado mexicano asume la potestad de la toma de decisiones al respecto de diversos aspectos –desarrollo regional de las zonas indígenas, niveles de escolaridad, educación bilingüe, alfabetización, capacitación productiva, cobertura del sistema nacional de los servicios sociales básicos, red de comunicaciones y otros aspectos que permiten la integración de las comunidades, actividades productivas y el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas– (Art. 2º. B. I-IX).¹³

garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos”.

¹³ En el apartado B del Art 2º. de la CPEUM se especifican las tareas del Estado-mexicano: “I. Impulsar el desarrollo regional de las zonas indígenas, determinar [las autoridades municipales] equitativamente las asignaciones presupuestales [...] II. Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educación media superior y superior. Establecer un sistema de becas [...] desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus

Las contradicciones de estas configuraciones constitucionales en México visibilizan los retos para la construcción de la pluriculturalidad en el país, a la vez que se presentan como el resultado de diversos procesos de desacuerdos y oídos sordos entre el Estado mexicano y los PICE, entre los cuales se mantiene la deuda y herida del incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés Larraínzar sobre Derechos y Cultura Indígena (ASAL) a raíz del levantamiento del EZLN en enero de 1994. Los ASAL exigían la garantía de los derechos políticos, jurídicos, sociales, económicos y culturales de los PICE, particularmente su derecho a “elegir a sus autoridades tradicionales y municipales, de acuerdo a sus usos y costumbres, y otorgar validez jurídica a sus instituciones y prácticas [...] sistema de cargos, asamblea, consulta popular y cabildo abierto” (Hernández y Vera, 2004: 83).

La incapacidad de los gobiernos en México para reconocer estos derechos derivó en el correlato del cerco militar, la represión sucesiva y el intento de aplacar el conflicto bajo la realización de consultas tendenciosas.¹⁴ Las demandas de los ASAL y la Ley

pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas [...] III. Asegurar el acceso efectivo a los servicios de salud mediante la ampliación de la cobertura del sistema nacional, aprovechando debidamente la medicina tradicional [...] IV. Mejorar las condiciones de las comunidades indígenas y de sus espacios para la convivencia y recreación [...] ampliar la cobertura de los servicios sociales básicos [...] V. Propiciar la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo [...] VI. Extender la red de comunicaciones que permita la integración de las comunidades, mediante la construcción y ampliación de vías de comunicación y telecomunicación [...] VII. Apoyar las actividades productivas y el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas mediante acciones que permitan alcanzar la suficiencia de sus ingresos económicos, la aplicación de estímulos para las inversiones públicas y privadas que propicien la creación de empleos, la incorporación de tecnologías para incrementar su propia capacidad productiva, así como para asegurar el acceso equitativo a los sistemas de abasto y comercialización [...] VIII. Establecer políticas sociales para proteger a los migrantes de los pueblos indígenas [...] garantizar los derechos laborales de los jornaleros agrícolas [...] IX. Consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los planes de las entidades federativas, de los Municipios y, cuando proceda, de las demarcaciones territoriales de la Ciudad de México y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen [...] la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, las legislaturas de las entidades federativas y los ayuntamientos, en el ámbito de sus respectivas competencias, establecerán las partidas específicas destinadas al cumplimiento de estas obligaciones en los presupuestos de egresos que aprueben” (Art. 2º. B. I-IX; cursivas mías).

¹⁴ Bajo la presión del levantamiento y la opinión pública, de noviembre de 1995 a 1996 los poderes ejecutivo y legislativo realizaron la Consulta Nacional sobre Derechos y Participación Indígena, cuyos resultados se hicieron públicos el 22 de mayo del 96. Entre las principales demandas estaban: i) reconocer las formas de representación social y política; ii) garantizar la participación y el acceso efectivo a las comunidades indígenas al sistema de impartición de justicia; iii) promover la participación directa de los pueblos indios en el diseño y ejecución de políticas de desarrollo social; iv) reafirmar la protección legal de sus tierras y patrimonio cultural; v) promover y defender sus lenguas indígenas; vi) defender los derechos de la mujer; vii) establecer un régimen de autonomía que permita la auto representación de los pueblos indígenas; y, viii) emprender reformas a la carta magna que den acceso a los pueblos indígenas en todos los procesos que competen (INI-PNUD, 2000: 425-427; citado en Sámano, 2004: 154). Posteriormente se estableció en 1996 la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), la cual redactó una contrapropuesta a la realizada por los zapatistas para los ASAL.

COCOPA –contrapropuesta del gobierno redactada en 1996 por la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA)– quedaron en papel, y la posterior reforma constitucional limitada canceló la posibilidad de alcanzar la paz en 2001 (Gómez, 2005; en CEMDA, 2019). Ante la imposibilidad de las negociaciones y el rompimiento del diálogo, los zapatistas optaron por levantar su propia consulta en marzo de 1999 y legitimar de manera autónoma sus proyectos de Buen Gobierno. Actualmente miles de tzotziles, tzeltales, mames, choles, tojolabales y zoques construyen sus proyectos de autonomía en 43 Centros de Resistencia Autónoma y Rebeldía Zapatista (CRAREZ) –11 Caracoles y 27 Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ)–¹⁵ desde sus respectivas Juntas de Buen Gobierno, proyectos de educación y economía propios.¹⁶

No obstante, el proceso de los ASAL implicó un parteaguas en la política nacional y sentó precedentes para la emergencia de diversos procesos políticos que abren brecha para la construcción de una pluriculturalidad capaz de garantizar las condiciones necesarias para el pleno ejercicio del DC-PICE a determinar su propia condición política dentro del Estado. Además del proyecto zapatista, en México diversos PICE emprenden esfuerzos día a día para ejercer un uso contrahegemónicos desde sus propios usos y costumbres y a través de estrategias muy diversas desde las cuales articulan procesos autonómicos de resistencia y re-existencia (Porto-Gonçalves y Leff, 2005). Entre estos procesos cabe destacar el de los purépechas del Municipio Autónomo de Cherán K'eri quienes, a partir de su lucha contra los talamontes y el resolutive del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) de noviembre de 2011,¹⁷ ejercen su

¹⁵ *Cfr.* “Y Rompimos el Cerco” Comunicado del 17 de agosto de 2019 del CCRI-CG del EZLN –Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional–. Disponible en línea. Consultado el 7 de noviembre de 2019: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/08/17/comunicado-del-ccri-cg-del-ezln-y-rompimos-el-cerco-subcomandante-insurgente-moises/>

¹⁶ En las Cañadas deforestadas de la Selva Lacandona, los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) asumen desde hace varios años la conducción de la política en educación formal en coordinación con las asambleas y las autoridades comunitarias, y en especial, con los comités y los promotores de educación [...] Como proyectos etnoeducativos generados por campesinos políticamente organizados, los sistemas municipales de escuelas autónomas son legitimados en los discursos de las familias militantes por la necesidad de beneficiarse de una “educación verdadera” que responda a sus demandas y problemas cotidianos, en términos de aprendizaje de contenidos colectivamente valorizados, verificables de manera pragmática por los padres y abuelos. Estos últimos, muchas veces analfabetas, se muestran generalmente entusiastas en torno a los planteamientos de la educación autónoma, porque representan, a sus ojos, la posibilidad de revitalizar la lengua y la cultura popular (Baronnet, 2009: 9-12).

¹⁷ “Cherán es sólo un ejemplo entre otros –en el propio Estado de Michoacán y en otras entidades federativas como Guerrero–, de prácticas que logran sobreponerse a las violencias ilegales –ya sean estatales, privadas, delincuenciales o mixtas– para actuar, superar el miedo y evitar la entrada en el terror, pasando a la acción. Ello les permite reformular otros modos de la política” (Calveiro, 2014: 211). Con

autonomía municipal, siendo el Consejo Mayor de Gobierno Comunal el que ‘reemplaza’ la figura de ayuntamiento en articulación con el Consejo de Bienes Comunales, ambos elegidos por usos y costumbres sin la intervención de los partidos políticos (López y Rivas, 2017; Calveiro, 2014). Inspirados por el proceso de Cherán, actualmente las comunidades purépechas de Nurio, Tanaco, San Francisco Pichátaro, San Felipe de los Herreros, Comachuén, Arantepacua, Urapicho, Santa Fe de la Laguna y Sevina han logrado el reconocimiento de sus gobiernos comunales y asumen de manera autónoma el ejercicio de su presupuesto en un proceso de construcción regional de autonomía donde participan más de 30 comunidades en el Consejo Supremo Indígena de Michoacán.¹⁸

A estos esfuerzos se suman los procesos de Gobierno Comunitario en las comunidades tzeltales de Chilón y Sitalá, Chiapas; el Concejo Autónomo de Gobierno del Pueblo náhuatl de San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco; los gobiernos autónomos de las comunidades amuzgas, tlapanecas, nahuas y mixtecas de Tecoaapa, San Luis Acatlán, Ayutla de los Libres, Acapulco y Tlapa en el Estado de Guerrero; los municipios sujetos al Régimen de Sistemas Normativos Indígenas en el Estado de Oaxaca,¹⁹ entre los cuales destacan los procesos de autonomía de San Mateo del Mar (*binizaa*) y la gestión

fundamentación en el Convenio 169 de la OIT y la DNUDPI, el Art. 2º de la CPEUM y, específicamente, en el resolutivo del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación de noviembre de 2011, ratificado por una consulta popular en diciembre de ese año, se dio la “reconstitución de la organización barrial-comunitaria indígena, el fortalecimiento de la asamblea como órgano máximo de decisión y el restablecimiento de usos y costumbres como forma de autogobierno [...] En un singular plan de desarrollo municipal, y a partir del restablecimiento de una identidad étnica claramente expresada en la revitalización cultural y simbólica, los concejos han venido gobernando con el consenso comunitario y han retomado el control del territorio y sus recursos naturales, principalmente del bosque y las fuentes hídricas, que incluyen la defensa y cuidado del medio ambiente; han logrado, también, una reducción drástica de la criminalidad, la extorsión, los secuestros, el consumo y venta de drogas, todo ello en el contexto de múltiples retos y contradicciones, y, paradójicamente, en medio de una de las regiones más convulsionadas del país” (López y Rivas, 2017: 18).

¹⁸ Algunos litigios están disponibles en la página del Colectivo Emancipaciones: Disponible en línea: <https://colectivoemancipaciones.org/activismo/>. También *cfr.* “Declaración del Congreso Indígena de Michoacán. Por nuestros muertos, desaparecidos y presos políticos: autodeterminación, autogobierno y autonomía”, publicado en la página del Senado de la República. Disponible en http://www.senado.gob.mx/64/gaceta_del_senado/documento/73632.

¹⁹ En el Estado de Oaxaca se ha configurado un marco jurídico que reconoce y garantiza la pluralidad política en la elección de autoridades municipales desde 1995, las cuales se pueden elegir mediante el régimen de sistemas normativos indígenas, antes usos y costumbres –o a través de partidos políticos–. Ello en reconocimiento a la diversidad de los pueblos indígenas reconocidos desde 1990 en el artículo 16 de la Constitución local –amuzgo, cuicateco, chatino, chinanteco, chocholteco, chontal, huave (*ikoot*), ixcateco, mazateco, mixe (*ayuuik*), mixteco, náhuatl, triqui, zapoteco (*binnizá*) y zoque–. El Catálogo de Municipios Sujetos al Régimen de Sistemas Normativos Indígenas 2018 está disponible en la página del Instituto Electoral del Estado de Oaxaca: <http://www.ieepco.org.mx/sistemas-normativos/municipios-sujetos-al-regimen-de-sistemas-normativos-indigenas-2018>

comunitaria del bosque en Ixtlán de Juárez.²⁰ De manera particular el proceso del Programa de Ordenamiento Ecológico Territorial del municipio de Cuetzalan ha servido de herramienta al pueblo maseual-tutunakú de la Sierra Norte de Puebla para la defensa del territorio.²¹ Es el caso asimismo de la población indígena-campesina de Los Chimalapas, ubicada entre Oaxaca y Chiapas, que ha luchado por crear una Reserva Ecológica Campesina de Los Chimalapas (Porto Gonçalves y Lef, 2015: 81). Se suman a estas experiencias los juzgados indígenas en Puebla y Oaxaca, donde se avanza en construir puentes entre las normatividades propias de los PICE y las del Estado.

Otro empleo contrahegemónico del derecho en México se ha expresado en los litigios estratégicos a través de los cuales se han ganado amparos y establecido leyes que regulan el uso de transgénicos en México, particularmente en el caso del maíz. Entre estas experiencias destacan: *i*) la “Ley de Fomento y Protección al Maíz como Patrimonio Originario en Diversificación Constante y Alimentario, para el Estado de Tlaxcala” –que evita la siembra de maíz transgénico– promovida por integrantes del Proyecto de Desarrollo Rural Integral Vicente Guerrero, A.C.; y, *ii*) la declaración de Yucatán como

²⁰ “Las comunidades de la Sierra Juárez en Oaxaca recuperaron el control sobre su territorio al ampararse contra las concesiones que otorgaba el gobierno de sus bosques a empresas privadas. Hace 35 años las comunidades se organizaron para evitar que las concesiones de 1956 y 1958 se volvieran a otorgar a Fábricas de Papel Tuxtepec (FAPATUX), en la Sierra Juárez, y a la Compañía Forestal de Oaxaca (CFO), en la Sierra Sur. A través de la movilización social y las asambleas informativas en las comunidades afectadas se buscaba concientizar sobre las condiciones de trabajo en la FAPATUX y CFO para exigir mejores precios por la madera. Esta movilización desembocó en la formación en 1979 de la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales de la Sierra de Juárez (ODRENASIJ), integrada por 14 comunidades. Esta organización se dedicó a evitar que las concesiones se renovaran al término de los primeros 25 años, sin embargo, pese a la oposición, el gobierno renovó las concesiones en 1982, lo que detonó una mayor organización por parte de las comunidades afectadas y resultó en un juicio de amparo con el que se logró suspender las concesiones otorgadas sobre sus bosques. A partir de entonces, se ha consolidado un manejo y aprovechamiento forestal sustentable, a través de la formación de empresas forestales comunitarias, y se ha retomado, desde la organización local, el control cultural sobre su territorio y los bienes comunes que poseen, revitalizando con ello la vida comunitaria” (CEMDA, 2019: 24).

²¹ El Programa de Ordenamiento Ecológico Territorial del municipio de Cuetzalan está basado “en un sistema de valores propio y en un proceso participativo y colaborativo entre organizaciones locales, instituciones educativas y científicos. El programa se aceptó en octubre del 2010 y se integró al Esquema de Desarrollo Urbano Sustentable de Cuetzalan para dar lugar al Ordenamiento Territorial Integral (OTI). Poco después se conformó el Comité del Ordenamiento Ecológico Territorial Integral (COTIC), el cual se conforma en su mayoría por pobladores de Cuetzalan y vigila que se cumplan los lineamientos del OTI. En esta tarea, el COTIC negó el permiso para la apertura de una tienda Walmart por poner en riesgo el trabajo de más de 1200 personas que ofrecen productos locales en los tianguis tradicionales que son fundamentales para el consumo y trueque de productos campesinos que favorecen la reproducción social del patrimonio biocultural (González, 2018). Además, el OTI ha servido como instrumento para defender el territorio de megaproyectos que se pretenden implementar en la región y que afectarían la vida sociocultural de los habitantes, con graves afectaciones a los recursos naturales y los territorios, dando cuenta del riesgo de destrucción de sitios ambientalmente estratégicos y el riesgo de entrada de megaproyectos de inversión, atentatorios a la cultura y al ambiente” (CEMDA, 2019: 25).

zona libre de cultivos agrícolas con Organismos Genéticamente Modificados (OGM) bajo el Decreto 418/2016, el cual fue promovido por comunidades mayas meliponicultoras organizadas en el Colectivo Ma OGM para frenar las afectaciones a las abejas meliponas, la destrucción de la selva y el acaparamiento territorial—este decreto se encuentra nuevamente en litigio a raíz de su invalidación en agosto del 2019 por la SJCN—. A nivel nacional, la suspensión provisional de la siembra de maíz transgénico (2015), promovida por la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad (UCCS), ha logrado un cobijo legal que permite a comunidades indígenas a lo largo y ancho del país la reproducción y conservación de las variedades de maíz nativas y criollas.²²

Cabe destacar que muchos de estos procesos de defensa de lo propio en México están vinculados al Congreso Nacional Indígena (CNI),²³ el cual aspiró a la postulación de una candidata indígena en las elecciones presidenciales de 2018 a través de la conformación del Consejo Indígena de Gobierno (CIG) —con la participación de 523 comunidades de 43 pueblos indígenas—. El CNI se rige bajo 7 principios: servir y no servirse, construir y no destruir, obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer, bajar y no subir, representar y no suplantar. Este proceso fue apoyado por múltiples sectores de la sociedad y de manera particular por los intelectuales que crearon la Asociación Civil “Llegó la hora del florecimiento de los pueblos, AC” para poder contender a la candidatura presidencial de Mari Chuy, médica tradicional nahua de

²² Gracias a campañas como “El campo no aguanta más” o “Sin maíz no hay país”, se han logrado avances que conducen hacia la soberanía alimentaria: i) la Ley de Desarrollo Rural Sustentable (diciembre de 2001) que se considera reglamentaria de la fracción XX del artículo 27° de la CPEUM para promover el desarrollo rural sustentable del país y propiciar un medio ambiente adecuado; ii) se añadió un sexto párrafo al Artículo 4° de la CPEUM que dispone que toda persona tiene derecho al acceso, disposición y saneamiento de agua para consumo personal y doméstico en forma suficiente, salubre, aceptable y asequible; iii) en octubre de 2011, se añadió un tercer párrafo al Art. 4° de la CPEUM que consagra el derecho a la alimentación de la siguiente manera: “Toda persona tiene derecho a la alimentación nutritiva, suficiente y de calidad”; iv) en la misma fecha se añadió un segundo párrafo a la fracción XX del Art. 27° donde se dispone que “el desarrollo rural integral y sustentable a que se refiere el párrafo anterior, también tendrá entre sus fines que el Estado garantice el abasto suficiente y oportuno de los alimentos básicos que la ley establezca” (Bachmann-Fuentes, 2015).

²³ “El Congreso Nacional Indígena se constituyó el 12 de octubre de 1996 como la casa de todos los pueblos indígenas, un espacio donde los pueblos originarios encontramos el espacio de reflexión y solidaridad para fortalecer nuestras luchas de resistencia y rebeldía, con nuestras propias formas de organización, de representación y toma de decisiones, es el espacio de los indios que somos. Somos los pueblos, naciones y tribus originarios de este país México: Amuzgo, Binnizá, Chichimeca, Chinanteco, Chol, Chontal de Oaxaca, Chontal de Tabasco, Coca, Comcac, Cuicateco, Cuapá, Guarijío, Ikoots, Kumiai, Lacandón, Mam, Matlazínca, Maya, Mayo, Mazahua, Mazateco, Mixe, Mixteco, Nahuatl, Ñahñu-Ñajtho-Ñuhu, Náyeri, Popolucá, Purépecha, Rarámuri, Sayulteco, Tepehua, Tepehuano, Tlapaneco, Tohono Oódam, Tojolabal, Totonaco, Triqui, Tzeltal, Tzotzil, Wixárika, Yaqui, Zoque, Afromestizo y Mestizo”. Sitio web del Congreso Nacional Indígena. Consultada en línea en diciembre del 2019 en: <https://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/>

Tuxpan, Jalisco, elegida por el CIG-CNI para asumir este papel. Actualmente el CNI funge como una red de solidaridad, apoyo mutuo y convergencia de las luchas de los PICE frente a los megaproyectos extractivos que amenazan sus territorios (espejos),²⁴ a la vez que configuran un poderoso dispositivo discursivo que exige “nunca más un mundo sin nosotros” y apuesta por la construcción de “un mundo donde quepan muchos mundos”. A través de sus luchas y reivindicaciones apelan al pleno ejercicio de sus derechos colectivos reconocidos en México, a la vez que configuran las prácticas de vida y estructuras institucionales que dan lugar al híbrido y creativo concierto de sistemas normativos y formas de gobierno que sustentan una de las hipótesis más fecundas del pluralismo jurídico, a saber: que el Estado-nación no es la única fuente de derecho, pues toda sociedad posee una multiplicidad de ordenamientos jurídicos, que el derecho oficial reconoce, tolera o no (Rouland *et al.*, 1999; Sierra, 2011).

En efecto, la construcción de la pluriculturalidad implica un pluralismo jurídico basado en la articulación de solidaridades entre múltiples pertenencias a grupos, formas de deliberación y sistemas jurídicos a partir de un trabajo común de reconstrucción del derecho efectuado a partir de las diferencias y no de la negación de éstas (Rouland *et al.*, 1999). Como afirma Francisco López Bárcenas: “por principio, hablar de pluralismo jurídico se justifica por la existencia de diversas culturas, cada una con su propia identidad y racionalidad para concebir el orden, la seguridad, la igualdad y la justicia” (López, 1999: 283). Ello parte de la premisa de que i) “la unidad del sistema jurídico no presupone su uniformidad” y ii) que los sistemas jurídicos implicados “son autónomos pero no incomunicables” (Santos, 2010b: 84), pues comprenden una pluralidad de órdenes jurídicos que se interrelacionan y distribuyen socialmente de distintas formas (Santos, 2009c). En ese sentido, además del reconocimiento de los derechos colectivos de los grupos sociales en situaciones en que sus derechos individuales “resultan ineficaces para garantizar el reconocimiento y la persistencia de su identidad cultural o el fin de la

²⁴ A través de estas luchas diferentes pueblos se han reconocido mutuamente y advertido la lógica extractiva neoliberal que, de la mano de modificaciones constitucionales que van en un contrasentido a los DC-PICE promueven y garantizan la concesión –sin previa consulta libre e informada– de miles de hectáreas del territorio mexicano a empresas extractivas para la realización de megaproyectos como hidroeléctricas, eólicas, carreteras, minería a cielo abierto, fractura hidráulica. En ese sentido reconocen las amenazas a sus territorios y sus propias luchas como espejos, las cuales han sido documentadas por activistas e indígenas y se emprenden de manera conjunta frente a la amenaza común. *Cfr.* Sitio web del Congreso Nacional Indígena. Consultada en línea en diciembre del 2019 en: <https://www.congresonacionalindigena.org/espejos/>.

discriminación social de que son víctimas” (Santos, 2010b: 81), es necesaria la creación de nuevos derechos fundamentales, simultáneamente individuales y colectivos, y la configuración de regímenes jurídicos plurales. El reconocimiento de la pluriculturalidad no se trata de un dato sociológico –meramente descriptivo y estadístico en función de la población indígena que habita tal o cual país–, se trata de un dato jurídico, normativo y de carácter prescriptivo que indica cómo debe ser la nación

de ahí que tanto sus instituciones, como sus leyes y demás instrumentos y mecanismos a través de los cuales opera el Estado mexicano, deberán ajustarse a esa pluriculturalidad, dejando de funcionar como si la nación fuera monocultural, que es como, desafortunadamente, todavía actúa, a pesar de más de trece años de haber sido reformada la Carta Magna (López, 2015: 58).

La construcción de la pluriculturalidad se perfila por tanto como una apuesta por abrir el espacio geopolítico homogéneo del Estado-nación –mono-institucional, mono-legal, mono-cultural y mono-territorial– que, de manera general: i) suprime o invisibiliza las diferencias étnicas, culturales, religiosas o regionales; ii) está delimitado por fronteras hacia el exterior que lo desdiferencian internamente; iii) está organizado por un conjunto integrado de instituciones centrales que cubren todo el territorio; iv) tiene la capacidad de contar e identificar a todos los habitantes; v) está regulado por un solo sistema de leyes; vi) y es poseedor de una fuerza coercitiva que garantiza la soberanía interna y externa (Santos, 2010b: 71-72). Como señala Bronstein:

El Estado de Derecho concebido por los países de América Latina en el Siglo XIX, se basó en concepciones napoleónicas de unidad de Estado e igualdad de todos los habitantes ante la Ley, conforme a los principios de un solo Estado, una sola Nación, un solo pueblo, una sola forma de organizar las relaciones sociales, una sola Ley, una sola administración de Justicia (Bronstein, 1998).

La posibilidad de construir otras figuras de nación u otros proyectos de país, otros fines de la acción estatal y otros tipos de relación entre el Estado-nación y la sociedad implica garantizar el Estado múltiple a partir de una asociación plural donde los PICE participen en el poder desde el ejercicio de su autonomía, como guía para la acción gradual de una nueva distribución del poder en un proceso de recreación de las instituciones existentes y creación de nuevos espacios sociales donde los PICE definan sus formas de vida desde el derecho a la diferencia y el ejercicio de la igualdad y la equidad. En este escenario, la cooperación, la aceptación de la existencia del otro, el diálogo y la colaboración activa en la búsqueda del bien común tienen por objeto disminuir y eliminar toda marginación o discriminación que impida alcanzar la justicia,

es decir, la equidad de oportunidades entre todas las comunidades e individuos que componen la nación (Villoro, 1998a: 43-51). Se trata de la configuración de un Estado múltiple donde los PICE puedan “ejercer su derecho de autodeterminación [...] reclamando autonomía sin dejar de pertenecer a un Estado plural” (1998a: 47). En este sentido la construcción la pluriculturalidad no implica un regreso a ‘situaciones premodernas’:

La reivindicación de autonomías dentro de un Estado plural, como es el caso de los pueblos indígenas de América, desde Canadá hasta Bolivia [...] no significan necesariamente un regreso a situaciones premodernas; pueden verse también como anuncios de una nueva forma de Estado posterior a la modernidad (Villoro, 1998a: 42).

Estos desafíos exigen la construcción colectiva de nuevas institucionalidades (plurinacionalidad), legalidades (pluralismo jurídico), territorialidades (autonomías asimétricas) y demodiversidades (coexistencia de diferentes formas de deliberación y representatividad) que permitan el reconocimiento constitucional de un derecho indígena ancestral en relaciones de convivencia entre diferentes subjetividades –tanto individuales como colectivas (individuos, comunidades, naciones, pueblos, nacionalidades)– y modos de pertenencia institucional (Santos, 2007 y 2010b). Esto se complementa con: i) un nuevo tipo de institucionalidad estatal; ii) una nueva organización territorial; iii) políticas públicas de nuevo tipo (salud, educación, seguridad social); y, iv) nuevos criterios de gestión pública, de participación ciudadana, de servicio y de servidores públicos (Santos, 2010b: 81).

Asimismo, es fundamental el reconocimiento constitucional de un derecho indígena ancestral como base para una heterogeneidad institucional basada en la presencia de diferentes modos de pertenencia institucional en función de los derechos colectivos. Esta heterogeneidad se puede manifestar a través de instituciones compartidas –en el seno de la misma institución operan diferentes modos de pertenencia institucional en función de los derechos colectivos– o duales, donde la dualidad institucional paralela permite garantizar el reconocimiento de las diferencias, como en el caso de las autonomías territoriales (Santos, 2010b: 84-88). Ello está basado en el reconocimiento de la diversidad de normas y procedimientos propios para la elección o designación de representantes de los PICE, lo que constituye una poderosa afirmación de la demodiversidad y de la democracia intercultural basada en la coexistencia de diferentes

formas de deliberación y representación democrática (Santos, 2010b, 94-99; Santos, 2007). En efecto,

Que los pueblos indígenas definan el perfil de las autoridades en función de su trayectoria y los servicios que han dado en los pueblos, se trate de concejales, representantes, policías comunitarias, cuidadores del monte, jueces comunitarios, etc., es indispensable para el ejercicio de la libre determinación. Aquí está implicado igualmente al ejercicio de una pluralidad jurídica que avala y respeta el cumplimiento de las leyes no necesariamente escritas, las cuales pasan de generación en generación a través de las prácticas colectivas y se consolidan en los organismos de toma de decisiones comunitarias (CEMDA, 2018a: 61).

Dicha pluralidad jurídica pasa por comprender cómo se conforman y se construyen cotidianamente los sistemas jurídicos indígenas, cómo han logrado sobrevivir y redefinirse, y cómo se relacionan con otros sistemas normativos (Sierra, 2011) en una constelación de diversas legalidades (e ilegalidades) que operan en escalas locales, nacionales y globales (Santos, 2009c).

Por otra parte, es necesario reconocer las pulsiones homogeneizantes que han legitimado múltiples jurisdicciones (Santos, 2009c) y perviven como amenazas constantes de un derecho indígena que ha resistido y se ha reconfigurado a través de múltiples relaciones de dominación y tensión con el derecho colonial, nacional e incluso internacional (Sierra, 2011). Como advierte Boaventura de Sousa Santos:

la interculturalidad no resulta de un acto voluntarista de arrepentimiento histórico [...] sino de un acto político consensuado entre grupos étnico-culturales muy distintos con un pasado histórico de relaciones que, a pesar de su inherente violencia, abre –en la presente coyuntura– una ventana de oportunidad para un futuro diferente (Santos, 2010b: 98).

Aunado a ello, como resultó visible en el análisis del equipo interdisciplinario publicado en *Hoja de ruta hacia la construcción de un Estado Pluricultural* (CEMDA, 2019), los desafíos y oportunidades para la construcción de la pluriculturalidad en México abarcan múltiples dimensiones de la vida sociocultural vinculadas al vida campesinas de los PICE. En esta investigación se resaltaron cinco ámbitos prioritarios para ello: *i)* el reconocimiento jurídico de los PICE como sujetos de derecho público para el ejercicio de la libre determinación, la autonomía y la administración de justicia; *ii)* respeto, protección y fomento del control cultural del territorio; *iii)* democracia participativa y políticas públicas bioculturalmente pertinentes; *iv)* políticas públicas adecuadas para el manejo de

los sistemas agroalimentarios; y, v) políticas públicas adecuadas para el fomento de las identidades culturales, conocimientos y lenguas de los PICE (CEMDA, 2019).²⁵

El reto es grande en la medida en que hay contrastes entre tipos de sociabilidades, y por tanto las inter-legalidades son también inter-ontologías, inter-epistemologías, transculturalidades (Nicolescu, 2002)²⁶ que operan a niveles complejos de interinstitucionalidad. Por tanto, es necesario multiplicar el espacio político y abrir el espacio geopolítico homogéneo del estado-nación hacia relaciones de convivencia simétrica entre diversos actores, diferentes poderes, sociabilidades y maneras de vincular las normatividades y derechos a diversos proyectos de justicia –sistemas de obligaciones, sanciones, esperanzas y aspiraciones– y cosmovisiones, muchas de ellas vinculada con los territorios y bienes comunes. Se trata de una convivencia orientada al futuro donde los diferentes universos jurídicos y autoridades compartidas son reconocidas en igualdad.

La construcción de esta convivencia implica la articulación de diversas constelaciones jurídicas concretas, así como relaciones de presencia y conflicto entre tipos de legalidades. Históricamente las relaciones entre los universos jurídicos y cosmovisiones de los PICE dentro del espacio geopolítico homogéneo del Estado-nación han estado marcadas por la violencia, la coexistencia forzada y las reconciliaciones superficiales. La constante ha sido un entramado complejo de relaciones donde la cultura dominante ha asumido un control generalizado que busca legitimar la supresión, marginación o incluso destrucción de toda sociabilidad considerada como subalterna, incluidos sus sistemas normativos. Esta dominación produce jerarquías y la incomunicabilidad entre los universos jurídicos por medio de barreras rígidas que impiden las hibridaciones entre los mismos, o apelan únicamente a una supuesta justicia restaurativa de los agravios del pasado, donde los derechos comunitarios o indígenas quedan como una supervivencia residual de un pasado en vías de superación (Santos,

²⁵ Cfr. *Capítulo III* para un análisis de las instituciones, prácticas, conocimientos y valores derivadas de los DMPI en relación con el paradigma biocultural y otras aproximaciones de la ecología crítica.

²⁶ “Lo transcultural designa la apertura de todas las culturas a lo que las atraviesa y las sobrepasa [...] Esta percepción de lo que atraviesa y va más allá de las culturas es primero que todo una experiencia irreductible a toda teorización. Pero está llena de enseñanzas para nuestra propia vida y para nuestra acción en el mundo. Nos indica que ninguna cultura constituye el lugar privilegiado desde donde se pueda juzgar a las otras culturas. Cada cultura es la actualización de una potencialidad del ser humano, en un lugar bien determinado de la Tierra y en un momento bien determinado de la Historia. Los diferentes lugares de la Tierra y los diferentes momentos de la Historia actualizan las diferentes potencialidades del ser humano, las diferentes culturas. Es el ser humano, en su totalidad abierta, el lugar sin lugar de lo que atraviesa y sobrepasa las culturas” (Nicolescu, 2002: 87).

2010b: 89-90). Estas relaciones asimétricas de violencia han sido reproducidas en múltiples dimensiones de la vida social a través de lógicas segregacionistas, integracionistas y asimilacionistas que, además de reproducir la discriminación y la injusticia socio-epistémica, han neutralizado como agentes políticos a los PICE a través de esencialismos raciales y apostasías culturales-nacionales el dominio y explotación capitalista-colonial.

Los PICE no reclaman su inclusión e integración estandarizada en el Estado-nación, sino el pleno reconocimiento de su agencia, lo que implica una justicia epistémico-ontológica dentro de las posibles modernidades y proyectos de modernidad.

Como plantea Catherine Walsh, las raíces de la pluriculturalidad:

no se encuentran en la descripción, sino en las luchas en contra de la colonialidad pasado y presente y la violencia simbólica, estructural y cultural que esta colonialidad se produce. También en las luchas no por el reconocimiento estatal (como que con este reconocimiento “oficial” los pueblos empiezan existir), sino por la reparación a los años de exclusión. Así, desde el movimiento indígena (y más recientemente desde el emergente movimiento afro), lo pluricultural implica el fortalecimiento de lo propio al frente de las otras culturas (Walsh, 2002: 2).

Por tanto, la obligación del Estado Mexicano de garantizar los derechos colectivos de los PICE exige su reconfiguración institucional y la consolidación de un pluralismo fuerte – jurídico, epistémico, ontológico, político, axiológico– que permita co-construir un nuevo andamiaje político donde las instituciones, prácticas, conocimientos, valores, economías de los PICE vinculados al control cultural (Bonfil, 1988) del territorio puedan operar a diferentes niveles de interdependencia y complementariedad con las otras instituciones del Estado.

Frente al reto de una “reapertura de la historia como complejización [...] más allá de toda esencia, unidad, totalidad, universalidad” (Leff, 2007: 13-16), la construcción de la pluriculturalidad – como la apertura hacia pluridiversidad de formas y ser en el mundo y la construcción de alternativas ético-políticas para el buen vivir– exige movilizar, dinamizar y decolonizar los diversos dispositivos y operaciones epistémico-ontológicos que legitiman la asimilación e integración de los PICE en el Estado-nación como un espacio geopolítico homogéneo. Para Boaventura de Sousa Santos este horizonte va de la mano con des-pensar la naturalización de la diferencia colonial al interior de los estados-naciones, es decir, la naturalización del capitalismo (des-mercantilizar), la naturalización

de la democracia liberal-representativa (demodiversidad) y la naturalización del racismo (descolonizar) (Santos, 2010b).

II.2. La inclusión condicionada de los PICE en el espacio geopolítico homogéneo del Estado-nación

Los autóctonos nacieron de la conquista: la afluencia de colonizadores, la explotación de las riquezas naturales, la esclavización accesoria, los transformaron en esta categoría a menudo residual [...] Hasta época reciente para el derecho internacional no eran más que objetos.

Norbert Rouland

Derecho de las minorías y de los pueblos autóctonos

II.2.1. Asimiliacionismo y la diferencia colonial

La construcción de la pluriculturalidad reclama el fin de las políticas asimilacionistas que han atravesado la institucionalidad del Estado-nación e impiden construir relaciones simétricas y de convivencia entre institucionalidades, legalidades, territorialidades y demodiversidades. Es el caso de México donde, a la vez que se reconoce constitucionalmente la composición pluricultural del Estado (Art. 2º CPEUM) y se han ratificado y establecido como garantías constitucionales los derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas, se reproduce la concepción del Estado-nación concebido como un espacio geopolítico homogéneo desde el cual se legitima la integración y asimilación condicionada de los PICE a una supuesta monocultura nacional (mestiza).

El asimilacionismo y el integracionismo son reconocidos como una serie de políticas e instituciones orientadas a diluir la diversidad de las poblaciones indígenas y tribales en el esquema homogéneo de la monocultura jurídica institucional. Aunque se manifiesta de múltiples maneras en el entramado institucional de los diversos Estados-naciones –como en el caso del indigenismo institucional mexicano–, las políticas asimilacionistas o integracionistas se han manifestado como expresión de dos asunciones

principales: (i) de que en su beneficio los grupos indígenas y tribales deben ser integrados y protegidos progresivamente por la sociedad nacional ‘moderna’; y (ii) la presunción implícita de la inferioridad cultural de los mismos (OIT, 1988).

Como redactó el Sr. José R. Martínez Cobo (Ecuador) en el "Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas" (Informe Cobo, 1981-1984; ONU, 1987), los tipos de políticas que han seguido los Estados respecto de los pueblos indígenas y tribales se pueden caracterizar de seis maneras: *i)* la segregación que descansa en la creencia de que hay una jerarquía de las culturas y se expresa en la forma del *apartheid* y sus reservas o *guettos*; *ii)* la asimilación, donde el otro es aceptado siempre y cuando abandone sus especificidades en favor de la sociedad dominante; *iii)* la integración, que implica la supresión de aquellas especificidades étnicas que, dentro de cada cultura, constituyen obstáculos para la unidad nacional de conjunto y que, por presentarse como medios legítimos para alcanzar la igualdad social, se convierten a la larga en formas más avanzadas de asimilación; *iv)* la fusión, donde dos culturas o más se asocian para producir otra que comprende elementos de cada una de ellas; *v)* el pluralismo, donde los diferentes grupos étnicos coexisten en una relación de interdependencia, de respeto mutuo y de igualdad, asociado a una visión positiva de los particularismos étnicos y la democracia participativa; y, *vi)* la autonomía (no secesión) que implica la autogestión política interna basada en factores culturales, el desarrollo económico y el reconocimiento jurídico de la naturaleza colectiva de la propiedad de las tierras (Rouland *et. al*, 1999: 324-325; ONU, 1987).²⁷

A nivel internacional los enfoques asimilacionistas e integracionistas han sido legitimados durante décadas y de manera explícita a través del “Convenio 107 de la OIT (1957) relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales” (*sic.*) en los países independientes. Este convenio—vigente en muchos países—²⁸ aplica a “poblaciones cuyas condiciones sociales y económicas corresponden a una etapa menos avanzada; viven más de acuerdo con las instituciones sociales, económicas y culturales previas a la conquista [y] no están aún *integrados* en la colectividad nacional” (Artículo 1, Convenio 107 de la OIT; cursivas

²⁷ Informe Cobo, Cap. IX: “Política fundamental”, Doc.E/CN.4/Sub.2/1983/21/Add.1

²⁸ El Convenio 157 de la OIT sigue vigente en Angola, Bangladesh, Bélgica, Cuba, República Dominicana, Egipto, El Salvador, Ghana, Guinea-Bissau, Haití, India, Iraq, Malawi, Pakistán, Panamá, Siria, República Árabe y Túnez. *Cfr.* página de la OIT:

https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=1000:11300:0::NO:11300:P11300_INSTRUMENT_ID:312252

mías).²⁹ Como escribe Norbert Rouland, este convenio estuvo inspirado en la idea de que “la asimilación de los indígenas por medio de la uniformación jurídica y productiva era el mejor medio para abolir las desigualdades” (Rouland *et al.*, 1999: 331). Esto justifica que “los gobiernos pueden y deben adoptar medidas en beneficio de estos grupos independientemente de sus deseos, ya que se les considera incapaces de expresar una opinión válida” (OIT, 1988: 30).³⁰

El enfoque integracionista del Convenio 107 de la OIT fue cuestionado durante el proceso de revisión del mismo, el cual tuvo lugar desde 1986 y derivó en la formulación del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales (1989).³¹ En el documento de revisión del Convenio 107 se admitió que el principio integracionista “ha significado la extinción de formas de vida distintas a las de la sociedad nacional [debido a la] presunción implícita de la inferioridad cultural de estos grupos” (OIT, 1988: 20). En este sentido, el Convenio 169 OIT procura el establecimiento de las garantías necesarias para el ejercicio pleno del “respeto de las culturas, formas de vida e instituciones tradicionales de estos pueblos y su participación efectiva en las decisiones que les afectan” (OIT, 1988: 21). Su objetivo es dar cabida en el derecho internacional al derecho de los PICE “de asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida en su desarrollo económico y mantener y fortalecer sus identidades, lenguas, religiones, dentro del marco de los Estados en que viven” (López, 2005: 98).

²⁹ El Convenio 107 de la OIT estipula en su Artículo 1 que: “1. El presente Convenio se aplica: a) a los miembros de las poblaciones tribales o semitribales (*sic.*) en los países independientes, cuyas condiciones sociales y económicas correspondan a *una etapa menos avanzada* que la alcanzada por los otros sectores de la colectividad nacional y que estén regidas total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; y, b) a los miembros de las poblaciones tribales o semitribales (*sic.*) en los países independientes, consideradas indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país, o en una región geográfica a la que pertenece el país, en la época de *la conquista o la colonización* y que, cualquiera que sea su situación jurídica, *viven más de acuerdo con las instituciones sociales, económicas y culturales de dicha época* que con las instituciones de la nación a que pertenecen. 2. A los efectos del presente Convenio, el término semitribal (*sic.*) comprende los grupos y personas que, aunque *próximos a perder sus características tribales, no están aún integrados en la colectividad nacional*” (cursivas mías).

³⁰ Informe VI(1) de la Revisión parcial del Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957 (núm. 107), particularmente en los capítulos III “Orientación básica: La cuestión del integracionismo” y “IV. Tierra, medio ambiente y recursos naturales”.

³¹ Los países que han ratificado el Convenio 169 de la OIT son (en orden alfabético): Argentina, Estado Plurinacional de Bolivia, Brasil, República Centroafricana, Chile, Colombia, Costa Rica, Dinamarca, Dominica, Ecuador, España, Fiji, Guatemala, Honduras, Luxemburgo, México, Nepal, Nicaragua, Noruega, Países Bajos, Paraguay, Perú y la República Bolivariana de Venezuela. *Cfr.* página de la OIT: https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:11300:0::NO::P11300_INSTRUMENT_ID:312314

Asimismo, años más tarde, la Asamblea General de las Naciones Unidas articuló en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) (DNUDPI) el “derecho a no sufrir la asimilación forzada o la destrucción de su cultura” (DNUDPI, Art. 8.1). Asimismo, se formuló el “derecho a la libre determinación [de] su condición política, su desarrollo económico, social y cultural [...]” (Art. 3, DNUDPI) y, “el derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas” (Art. 4, DNUDPI).³² El derecho a la libre determinación es un derecho colectivo, en tanto que se ejerce como pueblo o comunidad. Este derecho se ha ganado a través de múltiples luchas de los PICE, así como de amplios debates jurídicos en torno al derecho de los pueblos (y minorías) a ‘disponer de sí mismos’ dentro de los Estado-naciones –tanto en los países independientes donde el estatuto de los pueblos indígenas como ‘minorías’ es el resultado de colonizaciones, guerras o migraciones forzadas, como en el caso de los pueblos de países en vías de descolonización durante el siglo XX–.³³

Rouland reconoce en el proceso de revisión del Convenio OIT 107 y la posterior redacción del Convenio OIT 169 y la DNUDPI una transición del integracionismo al

³² El derecho de los pueblos y minorías a disponer de sí mismos tiene sus antecedentes más remotos en las reflexiones de juristas como Vitoria (1480-1546), Grocio (1583-1645), Vattel (1714-1767) y Montesquieu (1689-1755) quienes postularon desde diversos contextos la idealidad de un derecho de gentes (*ius gentium*) –coetáneo a la formación de los Estado-naciones y a la configuración del derecho a la nacionalidades europeo– que aplicaría por igual a todos los seres humanos, incluyendo a los pueblos indígenas conquistados y las minorías religiosas europeas (Rouland *et al.*, 1999). El derecho colectivo de los pueblos a disponer de sí mismos dentro un Estado-nación (derecho a la libre determinación), se actualiza durante el siglo xx con el advenimiento del fin del colonialismo político, cobrando su primera aparición en el derecho internacional con la Declaración sobre la Concesión de la Independencia a los Países y a los Pueblos Coloniales, aprobada por la resolución 1514 (XV) de la Asamblea General de las Naciones Unidas el 14 de diciembre de 1960 (Rouland *et al.*, 1999: 160). En esta declaración se afirma que los “pueblos pueden, para sus propios fines, disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales sin perjuicio de las obligaciones resultantes de la cooperación económica internacional, basada en el principio del provecho mutuo, y del derecho internacional” y se declara que “2. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación; en virtud de este derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”.

³³ Por su parte, los Pactos Internacionales de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y de Derechos Civiles y Políticos, aprobados por la Organización de Naciones Unidas (ONU) el 16 de diciembre de 1966, en sus primeros artículos prescriben: “1. Todos los pueblos tienen derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen así mismo a su desarrollo económico, social y cultural. 2. Para el logro de sus fines, todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional, basada en el principio de beneficio recíproco, así como del derecho internacional. En ningún caso podrá privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia”.

pluralismo (Rouland *et al.*, 1999: 330). Sin embargo, en los albores de la emergencia de los Estados pluriculturales, la configuración de la pluriculturalidad y el ejercicio de las autonomías están arrojadas al juego de las relaciones de justicia modernas y el colonialismo interno, donde las lógicas de segregación y discriminación operan de manera naturalizada a través de operaciones epistémicas que reproducen aún la diferencia colonial. Como advierte Norbert Rouland en su analítica de los derechos de las minorías y ‘autóctonos’ (*sic.* en traducción al español), “la categoría autóctono está llamada a convertirse en residual” (Rouland *et al.*, 1999: 361). Esta residualidad proviene de un pasado colonial durante el cual se configuró un derecho que legitimó el despojo territorial y cultural de los PICE, “lo cual es evidente en su inferiorización jurídica a través de la confiscación de sus derechos” (Rouland *et al.*, 1999: 80).

En efecto, el marco jurídico de la conquista se configuró como un dispositivo bajo la lógica de la explotación colonialista, donde los pueblos indígenas fueron asimilados al modo de vida de los colonizadores a través del trabajo forzado. En las colonias, bajo la forma jurídica de la encomienda, los indígenas fueron considerados vasallos de la corona y confiados a un colono español denominado encomendero que recibía sobre ellos una delegación de poder público que implicaba un derecho de jurisdicción y una tutela extensa: a la vez que podía obligarlos a trabajar por su cuenta, en contrapartida tenía que protegerlos, evangelizarlos y pagar sus salarios para mantener la ficción jurídica de su libertad. De este modo la evangelización mediante el trabajo forzado pasó a ser la primera legitimación de la conquista y el derecho colonial basado en la encomienda (Rouland *et al.*, 1999: 82-83).³⁴ Como plantea Bonfil, en la consolidación del régimen colonial,

³⁴ El sistema de encomienda atravesó todo el siglo XVI y no comenzó a declinar sino en el siglo XVII. Su debilitación se debió esencialmente a razones económicas: la aparición de grandes posesiones (haciendas) y nuevo modos de producción (estancias) hicieron necesaria la transformación de las relaciones jurídicas. El sistema casi feudal de la encomienda, que implicaba un derecho de jurisdicción sobre los hombres, quedó borrado ante un derecho de propiedad sobre los suelos, lo que generó nuevos tipos de dependencia como la servidumbre por deudas o el peonaje. En este primer proceso de colonización el derecho corrió detrás de los hechos legalizando las prácticas de explotación colonial (Rouland *et al.*, 1999: 84-85). Las controversias en torno a la legitimidad de la encomienda derivaron en la primera codificación de un derecho colonial que se pregunta por la humanidad y los derechos de los indígenas a raíz de la llamada controversia de Valladolid (1550) entre Ginés de Sepúlveda –historiógrafo oficial de Carlos Quinto preceptor del futuro Felipe II– y Bartolomé de las Casas –obispo de Chiapas–. Para el primero, defensor de la encomienda y de las relaciones paternalistas y de autoridad, los indios eran subhumanos (*homunculi*) perversos, bárbaros y crueles contra los cuales era lícito el uso de la fuerza, tanto por medio de la guerra como por medio de la esclavitud. Por su parte, Bartolomé de las Casas –en sus obras *Historia apologética* y en la *Muy breve relación de la destrucción de las indias*– reconoció la dignidad y la libertad de los indios y propuso que se debían restituir enteramente los bienes de los que se les había despojado mediante el dolo y la violencia (*restitutio in integrum*) (Rouland *et al.*, 1999: 86-88). A esta controversia se sumaron

se apropia paulatinamente de las tierras que requiere; somete, organiza y explota la mano de obra de los indios; inicia nuevas empresas coloniales siempre fundadas en la disponibilidad de indios; establece un orden legal para regular – y sobre todo para garantizar– el dominio colonial [...] En el proceso de producción, en el orden jurídico, en el contacto social cotidiano, en las representaciones colectivas y en los estereotipos de los dos grupos, se expresa siempre la diferenciación y la posición jerarquizada entre el amo y el esclavo, el dominador y el dominado (Bonfil, 1972: 112 y 114).

Este dominio colonial se ha perpetuado a través de las políticas asimilacionistas e integracionistas a través de un complejo entramado de operaciones políticas y epistémicas que autores como González Casanova o Boaventura de Sousa Santos han denominado el colonialismo interno. Este colonialismo interno comprende toda una serie de lógicas esencialistas donde la exclusión se integra de manera velada al sistema de valores y prácticas en una “una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades” (Santos, 2010: 9). Desde esta perspectiva:

las formas internas del colonialismo permanecen después de la independencia política y de grandes cambios sociales como la reforma agraria, la industrialización, la urbanización y movilización [y] opera como *continuum* de la estructura social de las nuevas naciones, ligado a la evolución de los grupos participantes y marginalizados del desarrollo (González, 2006: 104-105).

Walter Mignolo apunta a la visibilización de un sistema mundo moderno/colonial (SMMC), para articular en la ecuación de Wallerstein de sistema mundo moderno-capitalista (2004) la denuncia de una diferencia colonial e imperial donde las relaciones de dominación, explotación y conflicto operan desde categorías epistémicas clasificatorias (etnia/raza) que producen residualidades en los dominios sociales del trabajo, el género, la autoridad y la subjetividad, reproduciendo en múltiples dimensiones

las posturas del teólogo jurista Francisco de Vitoria, considerado el precursor del derecho internacional por perfilar un derecho de gentes (*ius gentium*) común que a la vez debía inscribirse dentro del derecho positivo, esto es los cuerpos de reglas propias de cada nación entre derecho natural y derechos positivos (Rouland *et al.*, 1999: 87-88). No obstante, si bien reconocía la dignidad de los indios en la medida en que no son esclavos por naturaleza –pues gozaban de sus derechos sobre las cosas conforme al derecho natural– para Vitoria la colonización reposaba en razones legítimas, sobre todo en el ejercicio del derecho natural de los individuos para ir y venir por todos lados donde les plazca (*ius communicationis*), de cual la misión evangelizadora de España es meramente un corolario. Para Rouland “la doctrina de Vitoria es moderna en la medida en que la laiciza los fundamentos de la colonización y contiene el presentimiento de un nuevo orden mundial basado en la circulación de los hombres y de las mercancías” (Rouland *et al.*, 1999: 89). En el Apartado 74. Los pueblos autóctonos de América los autores ofrecen una biografía ampliada sobre la colonización, historia del derecho español, la encomienda de los indios, así como estudios sobre Bartolomé de las Casas como protector de los indios y defensor de los derechos del hombre (*cf.* Rouland *et al.*, 1999: 119)

de la vida social la colonialidad del poder (político y económico), del saber (epistémico, filosófico, científico, lingüístico) y del ser (subjetividad, sexualidad, roles) (Mignolo, 2011: 13). En ese sentido, la diferencia imperial/colonial, productora de mercancías y subjetividades, reproduce aún la lógica clasificatoria de seres humanos, de manera más evidente en los países llamados “subdesarrollados” o con pasado colonial, aunque opera de manera global –a través de mecanismos distintos– en la medida en que es constitutivo de la modernidad como proyecto e ideología. Esta diferencia se produce en función de la línea abismal que persiste aún hoy entre las sociedades metropolitanas (Europa) y las sociedades con pasado colonial (Santos, 2010; 2009b), la cual reproduce clasificaciones como sociedades desarrolladas/subdesarrolladas, primer mundo/tercer mundo, pueblos civilizados/primitivos. Esta clasificación perpetúa un cuadro de relaciones desiguales dentro de ciertas estructuras coloniales que expanden la “civilización”, el progreso social y técnico de la occidentalización del mundo, la evangelización y la difusión de las ideas liberales y socialistas” (González, 2006: 191).

La legitimación de la asimilación o integración estandarizada de la diversidad de pueblos al espacio geopolítico homogéneo del Estado-nación reproduce la diferencia colonial a través de dispositivos y operaciones epistémicas desde las cuales se clasifican y diferencian los seres en función de atributos y agencias que les permiten ser integrados en escalas de inferior a superior, particularmente en los dominios sociales del trabajo, el género, la autoridad y la subjetividad (Mignolo, 2011; Quijano, 2000; Walsh, 2007). Estas clasificaciones reproducen la colonialidad del poder: “el lado oculto de la modernidad [que] articula desde la conquista los patrones de poder desde la raza, el saber, el ser y la naturaleza de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio blanco-europeo y la elite criolla” (Walsh, 2007: 104).

Para Boaventura de Sousa Santos dicho entramado de dispositivos y discursos evaluativos y clasificatorios puede analizarse como una sociología de las ausencias que reproduce seres que ‘no existen’, en la medida en que se descalifican, invisibilizan y consideran inteligibles o desechables (Santos, 2010a; 2009b). El autor distingue cinco lógicas o modos predominantes de no-existencias producidas o legitimadas por la racionalidad monocultural: lo (el/la) ignorante o inculto, inferior, local o particular, improductivo o estéril, y residual o retrasado (Santos, 2010a, 2010b, 2011a y 2015).

1) Lo (el/la) ignorante e inculto es generado por la lógica más poderosa, a saber, la monocultura y el rigor del saber, asentada en la creencia de que los criterios de la ciencia moderna y la alta cultura son los únicos criterios únicos de verdad y de cualidad estética para la producción de conocimiento y la creación artístico-cultural. Desde esta lógica los conocimientos de los PICE son considerados pre-científicos, supuestamente creados o contruidos por individuos y no por instituciones sociales, por lo que son clasificados como sistemas altamente subjetivos y, en la medida en que están íntimamente vinculados a cosmovisiones y sistemas de valores, su interpretación se considera cualitativa, sesgada y limitada (Berkes, 1999: 104).

2) Lo (el/la) inferior es producido por la lógica de la clasificación social, la cual se asienta en la monocultura de la naturalización de las diferencias, es decir, la distribución de las poblaciones a partir de categorías que naturalizan jerarquías: “de acuerdo con esta lógica, la no-existencia es producida bajo la forma de una inferioridad insuperable, en tanto que natural” (Santos, 2010a: 38). La clasificación racial y la sexual son las manifestaciones más señaladas de esta lógica y, al contrario de lo que sucede con la relación capital/trabajo, la clasificación social se basa en atributos que niegan la intencionalidad de la jerarquía social, aunque son decisivas para que la relación capital/trabajo se establezca y profundice globalmente.

3) Lo (el/la) particular y local es producido por la lógica de la escala dominante, que aparece bajo las formas de lo universal y lo global, las cuales operan hoy bajo el concepto de globalización. Éstas funcionan como escalas que determinan la irrelevancia, incompletud, contingencia, particularidad, secundariedad de las realidades concebidas como locales o tradicionales “aprimionadas en escalas que las incapacitan para ser alternativas creíbles a lo que existe de modo universal o global” (Santos, 2010a: 39).

4) Lo (el/la) estéril o improductivo es producido por la lógica que se asienta en la monocultura de los criterios de productividad capitalista. Lo improductivo –que aplicado a la naturaleza es esterilidad y, aplicado al trabajo, es pereza o descalificación profesional, atraso, subdesarrollo– deriva de la asunción de que el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable, así como los criterios de productividad y los medios ligados a dicho fin. Desde esta lógica “la naturaleza productiva es la naturaleza máximamente fértil dado el ciclo de producción, en tanto que trabajo productivo es el

trabajo que maximiza la generación de lucro igualmente en un determinado ciclo de producción” (Santos, 2010a: 39).

5) Finalmente, las no existencias producidas como atemporales, atrasadas o asimétricas en relación con lo que es declarado avanzado, desarrollado, evolucionado derivan de la lógica de la monocultura del tiempo lineal, según la cual la historia tiene un sentido y dirección único y conocido (progreso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento, globalización (Santos, 2010a: 21-24; 2010b 37-40; 2011a: 30-32; 2015: 110-113). Desde esta lógica se reproduce la creencia de que el tiempo es lineal y ascendente: al frente de esta línea están las culturas y sociedades de los “países centrales del sistema mundial y, junto a ellos, los conocimientos, las instituciones y las formas de sociabilidad que en ellos dominan” (Santos, 2010a: 38). En este caso, la no-existencia asume la forma de una residualización que ha adoptado, en los últimos dos siglos, varias designaciones como lo primitivo, lo salvaje, lo tradicional, lo premoderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado (Santos, 2010a: 22; 2010a: 38).

De manera particular la lógica del tiempo lineal es visible en la manera en que “modernidad occidental ha producido la no-contemporaneidad de los contemporáneos, la idea de que la simultaneidad esconde las asimetrías de los tiempos históricos que en ella convergen” (Santos, 2010a: 38). La negación de la contemporaneidad de ciertas sociedades es, a su vez, resultado de la diferencia colonial e imperial a través de las cuales los bárbaros en el espacio (territorial) se convirtieron a su vez en los “primitivos en el tiempo” (Mignolo, 2011: 42). Desde esta lógica lo tradicional remite al pasado y la existencia actual de ciertas sociedades y culturas –sus respectivos sistemas institucionales, axiológicos y de producción de conocimiento– es considerada como parte del pasado eurocéntrico, como un rasgo de atraso, subdesarrollo y precapitalismo. Esta negación de la contemporaneidad también se reproduce a través de estereotipos indigenistas como el ‘buen salvaje guardián de la naturaleza’ o la consideración de los PICE como ‘culturas tradicionales’, pues los ancla a un pasado congelado en el tiempo excluido de las lides de la modernidad como sociedades incapaces de producir su propio destino (Rivera, 2014: 61). Esto reproduce una “inclusión condicionada”, una ciudadanía recortada y de segunda clase, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamento o masas anónimas que teatralizan su propia identidad” (Rivera, 2014: 64).

La inclusión condicionada característica del multiculturalismo ornamental y simbólico, asociado al asimilacionismo y el integracionismo (Rivera, 2014), ha implicado la integración forzada de los PICE a la vida capitalista-moderna-desarrollista del tiempo positivista, desde la cual se valoran sus instituciones, conocimientos, normatividades y sistemas productivos en relación a aquellos de los “sujetos varones, ciudadanos, blancos, alfabetizados y propietarios” (Ferrajoli, 2010: 77). Bajo esta lógica, los PICE –así como mujeres, no ciudadanos, negros, analfabetos y los que nada tienen– son igualados o asimilados a tales sujetos en el ejercicio de sus derechos, bajo la concepción de un atraso (no-contemporaneidad) de sus instituciones sociales, económicas, jurídicas y culturales, normatividades usos y costumbres, lenguas y sistemas productivos. Por lo tanto, para ser incluidos y considerados como existentes, se ven obligados a subsumirse, asimilarse e integrarse a la lógica del desarrollo y el progreso. En resumidas cuentas, deben desarrollarse, progresar, civilizarse, hacer ciencia, emplearse, vender, votar como cualquier hombre-liberal-blanco que, como ciudadano moderno, es parte del Estado-Nación en tanto que un sujeto de derecho cuya existencia es calculable y cuantificable como parte de la población.

Actualmente, de manera parecida a la administración colonial que empujó hacia la creación de instituciones sociales y políticas en las colonias, los proyectos de modernización político-empresarial en los países subdesarrollados o dependientes establecen un conjunto estable de instituciones que modulan y corrompen las formas institucionales que lo rodean (Hardt, 2002: 159). Dicha exportación e importación de instituciones en función de los capitales tanto nacionales como extranjeros (González, 2006) configura la espina dorsal de una sociedad civil que reproduce al interior de los Estados-naciones la dominación de clase y la étnico-racial. Éste es el correlato de la configuración de un multiculturalismo despolitizado y liberal que, como apunta Žižek, naturaliza las desigualdades económicas y clasifica a las culturas locales bajo la lógica colonial. Desde esta configuración, la “relación entre el viejo colonialismo imperialista y la actual auto-colonización del capitalismo global es exactamente la misma que existe entre el imperialismo cultural occidental y el multiculturalismo” (Žižek, 2007: 64). Por lo tanto, la clasificación social etnia/raza, propia del racismo segregacionista, ha mutado también hacia una inclusión diferencial en la que:

el racismo opera por determinación de las diferencias de desviación, en relación al rostro del Hombre-blanco, que pretende integrar en las ondas más excéntricas

y retardadas los trazos que no le son conformes [...] Lo propio de la supremacía blanca es desarrollar el contacto con la alteridad para enseguida someter las diferencias según los grados de desviación con el carácter blanco (Hardt, 2002: 156).

La naturalización del colonialismo interno reproduce las operaciones epistémicas de la diferencia colonial en una autocolonización propia del multiculturalismo liberal que, a través de una maquinaria de inclusión universal, crea un espacio liso y sin rugosidades donde las identidades puedan deslizarse, articularse y circular en condiciones que sean favorables para el capital globalizado (Díaz-Polanco, 2011). Este multiculturalismo generaliza el colonialismo interno de la misma manera que la globalización universaliza la lógica de integración y absorción que opera como un conjunto de sutiles fuerzas disolventes de disolución gradual (etnofagia) sin revelar que la decisiva particularidad de su universalidad es la globalización del capital: se naturalizan así las desigualdades económicas a través de la práctica de un respeto condescendiente hacia las diferencias y costumbres inofensivas (Díaz-Polanco, 2011; Žižek, 2007).

Actualmente la clasificación social se reproduce desde el discurso del multiculturalismo liberal e incluso algunos planteamientos institucionales y estadísticas del pluriculturalismo o la interculturalidad. Es decir que los diversos mecanismos a través de los cuales se reproduce la diferencia colonial siguen operando de maneras cada vez más subrepticias dando lugar a una ontología petrificada de la diversidad en función de lo que puede aportar al progreso acumulativo de conocimientos, legalidades, instituciones y experiencias posibles de la democracia moderno-liberal, la acumulación capitalista y el conocimiento científico. Esto alude a ciertas lógicas que reproducen y naturalizan, de manera institucional y velada, todo un entramado de dicotomías y escalas dominantes y excluyentes. La categoría de etnia, incluso la de indígena –aunque sea como discriminación positiva– se encuentran en tensión con las categorías universales que sustentan el proyecto moderno de Estado-nación y su monocultura nacional (mestiza) como expresiones del colonialismo interno y la monocultura del saber que atraviesa las prácticas modernizadoras, subordinantes y excluyentes de nuestra sociedad. Como plantea Silvia Rivera Cusicanqui:

el colonialismo no reproduce una heterogeneidad informe y caleidoscópica de las diferencias: estructura jerarquías, crea instituciones de normalización-totalización e incuba formas de pedagogía que se implantan en los cuerpos y en el sentido común cotidiano con fuerza represiva. Estas formas internalizadas de lo colonial

nos explican por qué el mestizaje –en Bolivia o en México– no produce ciudadanías de la diferencia ni esferas públicas democráticas (Rivera, 2018: 36).

II.2.2. La institucionalización del mestizaje y asimilacionismo en México

Los proyectos nacionalistas y progresistas que buscaron incluir a los indígenas en la proyección socio-económica y sociocultural del mundo moderno a través del privilegio del mestizaje como fundamento de la cultura nacional (Villoro, 1998b) han justificado las políticas asimilacionistas e integracionistas destinadas a los PICE desde el siglo XIX, a la vez que han reproducido la diferencia colonial al interior de un Estado-nación aparentemente descolonizado. Rodolfo Stavenhagen (1998) refiere que esto sucedió en diversos países donde el concepto de América mestiza –acuñado desde la antropología para distinguir las naciones con amplia población indígena– fue clave en el proceso de aculturación que dio lugar a la proyección del mestizaje como la médula del nacionalismo y de la unidad cultural nacional:

En la América Latina moderna, el concepto de cultura nacional se ha sustentado en la idea de que las culturas indias no existen; o bien, que si existen tienen nada o muy poco que ver con la cultura nacional [...] que tales culturas, si aún existen, no son más que vestigios de esplendores pasados y tienden naturalmente a desaparecer, razón por la cual lo mejor que puede hacer un gobierno progresista y modernizante es apresurar su fin. De este modo, no sólo se beneficiaría la fortaleza de la unidad y cultura nacionales, sino que los propios pueblos indígenas se ven beneficiados en términos de su desarrollo material y espiritual, así como su modernización y progreso (Stavenhagen, 1998: 26).

El lugar privilegiado que se le dio al mestizo en México lo edificó como el sujeto y agente principal del proyecto de un Estado-nación con fines aparentemente comunes: el castellano como lengua nacional, el federalismo como garantía de los poderes locales, el bienestar social garantizado por el Estado, la validez del progreso nacional en función de la mejora económica de la población, la libertad de credo como concesión a la moral católica en el ámbito privado, el derecho a la propiedad privada como correlato de la libertad individual, y el derecho a la educación pública, laica y gratuita como garantía del desarrollo individual y profesional.

Desde finales del siglo XIX, diversos intelectuales influenciados por el positivismo –como Justo Sierra– esgrimieron el discurso de una evolución del pueblo mexicano tanto en términos de progreso político y económico, como de evolución racial (mestizaje). Desde la asunción de que el mestizo posee “un instinto igualitario que alcanza la forma democrática, espíritu que aparece nulo en el indígena” (Sierra, 2003: 246),³⁵ durante décadas se configuró en México un fervor nacionalista que proyectó en el mestizaje la cultura nacional como un pueblo homogéneo cultural y moralmente. En palabras de Justo Sierra, el proyecto de mestizaje implicaba

producir un cambio completo en la mentalidad del indígena por medio de la escuela educativa [...] convertir al terrígena en un valor social [...] convertirlo en el principal colono de una tierra intensivamente cultivada; identificar su espíritu y el nuestro por medio de la unidad de idioma, de aspiraciones, de amores y de odios, de criterio mental y de criterio moral [...] el alma nacional, ésta es la meta asignada al esfuerzo del porvenir, ese es el programa de la educación nacional (Sierra, 2003: 246).

Bonfil Batalla plantea que los mestizos surgieron como una capa social que aspiraba a administrar la colonia y constituirse como un nuevo grupo étnico-nacional al centro de una nueva unidad política. Desde fines del siglo XVIII, este nuevo grupo étnico conformado por criollos y mestizos configuró una imagen consecuente de la monocultura nacional, mediante la cual se delimitó el universo territorial y social a través del establecimiento de normas jurídicas y disposiciones institucionales, a la vez que se reguló la pertenencia y las formas de participación e integración de los elementos culturales de los PICE para asumirlos como patrimonio común de toda la sociedad mexicana (Bonfil, 1988: 24-26). A través del proyecto del mestizaje moderno en México, el indígena, excluido del derecho y a la vez sujeto de las disciplinas modernas, se convirtió en el fundamento originario de la población que constituye culturalmente a los habitantes del territorio denominado México. Del sujeto segregado de la colonia, al sujeto ausente de la

³⁵ En palabras del propio Sierra, hacía “falta producir un cambio completo en la mentalidad del indígena por medio de la escuela educativa [...] convertir al terrígena en un valor social [...] convertirlo en el principal colono de una tierra intensivamente cultivada; identificar su espíritu y el nuestro por medio de la unidad de idioma, de aspiraciones, de amores y de odios, de criterio mental y de criterio moral; encender ante él el ideal divino de una patria para todos, de una patria grande y feliz; crear, en suma, el alma nacional, ésta es la meta asignada al esfuerzo del porvenir, ese es el programa de la educación nacional. Todo cuanto conspire a realizarlo, y sólo eso, es lo patriótico [...] (Sierra, 2003: 246).

reforma y el porfiriato, el indígena pasó a ser también el fundamento y posibilidad del mestizo como sujeto de la modernidad.³⁶

Desde principios del siglo XX, en el esfuerzo de construir la mitología de un mestizaje americano colmado de símbolos y mitos, e “imaginar un pasado heroico y hacerlo habitar, weberianamente, por dioses crepusculares como Cuauhtémoc” (Vasconcelos, en Cosío V., 1981; Hicks, 1984: 23; citado en Rosas, 2016: 699) se dio continuidad a las acciones educativas coloniales basadas en la “conformación de identidades indígenas locales y regionales específicas” (Berteley, 1998: 75). Para tal efecto se configuró un andamiaje institucional protagonizado por la cruzada educativa de Vasconcelos, la educación rural y las Misiones Culturales Rurales, cuyo objetivo era “sustraer a las grandes masas de la ignorancia y, tratándose de los indígenas, sustraerlos de su mundo valorativo, lingüístico, y con ello de su mundo cultural” (Hicks, 1984: 23; en Rosas, 2016: 698). El mandato colonial de la modernización y el progreso implicó que se hiciera uso instrumental de emblemas, gestos y concepciones filosóficas indígenas para formar con ellas los nuevos léxicos de dominación (Rivera, 2018: 38).

Años más tarde surgieron las primeras pinceladas del indigenismo institucional –etapa que se puede ubicar desde el cardenismo al México neoliberal (Sámamo, 2004)–, cuyos inicios estuvieron marcados por la pacificación del país post-revolucionario y la necesidad de integrar al indígena en el relato nacional:

Del olvido en que se encontraban los indígenas mexicanos entre 1824 y 1917 –cuando el término ‘indio’ desaparece de los documentos oficiales– al reconocimiento de la pluralidad lingüística y étnica del México del siglo XX, se vive una profunda revolución política y paradigmática. En términos políticos, este reconocimiento se inaugura con las preocupaciones antropológicas de Manuel Gamio acerca de los grupos indígenas de nuestro país, preocupación subordinada durante décadas al impulso de proyectos políticos que, de modo sistemático, pretendieron homogeneizar los rasgos materiales e intelectuales de la población mexicana (Berteley, 1998: 74).

³⁶ Éste es el planteamiento de Luis Villoro en *Tres momentos del indigenismo en México* (1950), donde el autor desarrolla un análisis del lugar y reconocimiento del indígena en la cultura nacional. Desde este análisis el indígena pasó a ser “cosa-objeto que determino” (época colonial) al “otro por quien me reconozco” (mestizaje) en un curso lento y zigzagueante que apunta hacia una recuperación y apropiación total del indígena (indigenismo)” (Villoro, 1998b: 285). En este proceso de reconocimiento se pueden ubicar a los precursores del indigenismo –donde se da un acercamiento en el tiempo y el mestizo se alía al indígena, protegiéndolo para afirmarse– y el indigenismo institucional de los 50’s donde lo indígena es presente y futuro de la cultura nacional.

En palabras de León Portilla, para Gamio “el México mestizo y el indígena debían reconocerse y aceptarse como no excluyentes mediante acciones relativas al ámbito legislativo que pudiera influir en la autonomía de los pueblos, el respeto y vigencia del derecho tradicional, la restitución de las tierras comunales y la preservación y cultivo de sus lenguas (León-Portilla, 1997; citado en Bertely, 1998: 76).

El indigenismo institucional estuvo marcado por la idea de que la “alfabetización, la preparación técnica y el desarrollo profesional conducen al cambio cultural y, por esa vía, a la integración nacional inducida” (Bertely, 1998: 85). La creación de instancias como el Instituto Nacional Indigenista (1948-2003) y la Dirección de Asuntos Indígenas –basadas en la regionalización del país en diez áreas culturales (Sámamo, 2004: 143)– tenían como objeto implementar métodos de castellanización, traducción y bilingüismo, educación técnica, estadísticas del analfabetismo y calcular la “tasa de mexicanización” en las regiones indígenas. El surgimiento de las primeras instituciones educativas indígenas tenía como objetivo integrar a los “indios” a las fuerzas productivas, ya fuera en el seno rural o en las ciudades:

el indio, su lengua y cultura se subordinan a la consolidación del ‘espíritu rural’, al reparto agrario y a la producción de nuevas formas de organización social [...] Promover las comunicaciones, el trabajo social y comunitario, así como acciones aculturativas mediante el aparato escolar, convierten al indígena en un campesino que, integrado a la clase rural [...] subsume del mismo modo las expresiones culturales, incluida la lengua indígena, al concepto de clase social (Aguirre Beltrán, 1990; citado en Bertely, 1998: 77).

En esta etapa, el proyecto de mestizaje –que no su plena realización– remite a la síntesis paradójica que Villoro atribuye al ámbito del interés práctico donde la clase social se superpone a la distinción racial en la unión práctica entre mestizos (campesinos) e indígenas a través de las políticas agrarias (Villoro, 1998b: 252). La escuela socialista del proyecto cardenista tenía como propósito unificar la nación a través de la integración de la población rural indígena como ejidatarios y pequeños propietarios al sistema agroproductivo nacional. Como plantea María Bertely:

El socialismo nacionalista partió de la necesidad de "mexicanizar" a los indígenas mediante la reforma agraria, el acceso a nuevas tecnologías y su inclusión corporativa [...] La especificidad lingüística y cultural de los pueblos indígenas, que se subordinó a los objetivos del paradigma positivista comtiano en los años veinte, mantiene tal Estado a partir del marxismo difundido durante la etapa cardenista (Bertely, 1998: 80).

Si bien la reforma agraria en México preservó cierta comunalidad de la posesión de la tierra –tanto ejidos como tierras comunales– y ha retardado la integración total de los territorios de los PICE a la lógica mercantil,³⁷ a través del reparto agrario y la fusión de las escuelas rurales con los proyectos regionalizantes de educación indígena la vida de las comunidades se vio subsumida en las instituciones de proyección nacional. A su vez, la reforma agraria constituyó la continuación de la explotación colonial capitalista. Como plantea Gutelman en su análisis sobre la Reforma Agraria en México:

El proceso de expropiación y redistribución de tierras [...] consiste en adaptar las relaciones sociales productivas cuando surge y se desarrolla bruscamente el modo de producción capitalista. En realidad se trata de alentar el desarrollo de un campesinado libre, capaz de dar un vigoroso impulso a las fuerzas productivas en la agricultura (Gutelman, 1996: 17).

De este modo, al recibir la tierra e integrarse plenamente al proyecto de una nación en vías de estabilizarse, los PICE firmaron un contrato para ingresar en la lógica agroproductiva, cuyas cláusulas los obligaban a incorporarse plenamente al relato nacional, a la mitología del mestizaje, a la interculturalidad dicotómica, a la educación

³⁷ “Durante el período de la dominación colonial, muchas comunidades indígenas recibieron títulos de propiedad sobre sus tierras de la Corona española y se crearon tribunales especiales para impedir la enajenación de la propiedad indígena. Tras la independencia, sin embargo, la legislación tendió a reconocer solamente formas privadas de propiedad; las comunidades indígenas perdieron entonces gran parte de sus tierras, proceso que todavía prosigue. A fines del siglo XIX empezaron ya a manifestarse en ciertos países reacciones contra los efectos perjudiciales de los conceptos liberales de propiedad de la tierra para la seguridad de los territorios indígenas” (OIT, 1988: 51). “Durante la época colonial, a pesar de la implacable explotación de los indígenas, los gobiernos españoles garantizaban una relativa protección de las tierras indígenas, comúnmente llamadas ejidos. Con la Independencia, esta protección desapareció y los gobiernos republicanos, inspirados en la ideología liberal exportada por la revolución francesa, intentaron por diferentes medios establecer la propiedad privada de la tierra [...] Numerosísimas superficies declaradas baldías, y que en realidad pertenecían a comunidades indígenas fueron incorporadas a las zonas deslindadas. Los indios no lograron hacer prevalecer sus derechos pues no tenían título jurídico de propiedad; y si este título existía, lo cual sucedía con bastante frecuencia, de todos modos no correspondía a las normas legales, mal conocidas o del todo desconocidas por las poblaciones indígenas: en consecuencia, se invalidaba” (Gutelman, 1996: 54 y 34). La legislación constitucional y social promulgada en México tras la Revolución de 1910-1917 había de repercutir profundamente sobre el concepto de derechos indígenas a la tierra en toda América latina. Invirtió la tendencia hacia la privatización, reafirmó la base jurídica de la propiedad comunal de la tierra, exigió la restitución de la tierra enajenada a sus primitivos ocupantes indígenas, y reconoció la función social de la propiedad. La Constitución estipula la restitución, en forma de ejidos, de las tierras comunales de las que las comunidades indígenas y de otra índole habían sido desposeídas ilegalmente durante los decenios anteriores, y la concesión de tierras a los núcleos de población que carecieran de ejidos y a los cuales no pudieran restituirse ejidos por falta de títulos de propiedad, por imposibilidad de identificación, o porque fueron legalmente enajenados. Además, un nuevo Código Agrario reglamentaba la propiedad y el usufructo del ejido, y estipulaba que los derechos colectivos sobre bienes agrarios adquiridos por los ejidos no podían en forma alguna enajenarse” (OIT, 1988: 51).

socialista castellanizante, en otras palabras, al desconocimiento de sus formas de vida como válidas y dignas.

El enfoque regional en la cuestión indígena ha dominado desde que Aguirre Beltrán creó el concepto de regiones de refugio como marco para la acción indigenista, lo cual definió el ámbito en que se desarrollaron los centros coordinadores del Instituto Nacional Indigenista (INI, 1948-2003). La demarcación geográfica y poblacional del desarrollo regional cambió durante algunos años por el criterio de macrocuencas, las cuales tenían por objeto sustituir las relaciones dominicales que se daban en las regiones de refugio entre los grupos de poder y los indígenas. Más adelante, durante el régimen de López Portillo, se diluyó la especificidad territorial y lingüística y la cuestión indígena se consideró un problema de marginación establecido por la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR). En años recientes, la Comisión Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, 2003-2019) –ahora Instituto Nacional de Pueblos Indígenas, INPI– determinó “las regiones indígenas de México” como unidad de planeación del desarrollo y acción de políticas y programas de gobierno. Éstas se definen tradicionalmente como un conjunto de municipios y rescatan de las regiones de refugio de Aguirre Beltrán el carácter de región cultural (Boege, 2008a: 53-54).³⁸ No obstante, a la fecha, las unidades territoriales del municipio y los límites de los Estados poco coinciden con los territorios de los pueblos indígenas. Como advierte Eckart Boege “los conceptos generados por las políticas públicas han sido funcionales para la acción indigenista, según cada periodo sexenal, pero no para los propios pueblos indígenas” (2008a, 54). La regionalización responde a una idea de nación como territorio-mapa, entendido como un espacio cercado, un ‘*enclosure*’ donde:

la noción de territorio ha sido capturada por los estados como una forma de domesticación de la alteridad indígena: una conversión de la mayoría en minoría. Así el estado ‘certifica’ la condición étnica y la encierra en límites (jurídicos, geográficos) que merman sus potencialidades de autonomía y gobierno [...] el mapa es la forma moderna, multicultural de la identidad como cuestión de minorías: el territorio étnico, el espacio circunscrito y cercado por fronteras [...] lo que en la antigüedad fue una relación de travesía, cateo y construcción de territorialidades, fundadora de pertenencias y genealogías espaciales; una relación surgida del trabajo de las manos, de la caminata, de la procesión danzada

³⁸ Actualmente existen “26 regiones que organizan la población indígena según el tipo de municipio: 1) 655 municipios netamente indígenas indígenas, de los cuales 481 tienen más de 70% de población indígena, y 174 de 40-70%. Estos 655 “municipios indígenas” abarcan un área de 25 866 726 ha (tomando en cuenta los municipios definidos en el censo de población 2000), esto es, 13.3 % del territorio nacional, con una población de más de seis millones de indígenas (Serrano, 2006; en Boege, 2008a: 54).

y ritual por un espacio sagrado, se ha convertido hoy en una etnicidad cercada, clausurada en mapas étnicos (Rivera, 2018: 119 y 126).

Por otra parte, la sobre-valorización histórica del mestizaje castellanizado sentó las bases de un disciplinamiento lingüístico marcado por el diálogo asimétrico y la imposibilidad de equilibrar las relaciones sociopolíticas de la traducibilidad o coexistencia lingüística y cultura. Ello ha dado lugar a políticas públicas como las instituciones especiales que perpetúan la segregación en el discurso y en la práctica desde la asunción de una diferencia abismal entre indígenas y mestizos. En este sentido, las proyecciones educativas del paradigma etnicista y la antropología crítica proyectadas para las regiones indígenas estuvieron basadas en una lógica dicotómica entre el indio/mestizo, dando lugar a un enfoque bicultural y bilingüe (Berteley, 1998: 88).

Para atenuar las consecuencias de este enfoque dicotómico, desde la década de los 70 se ha promovido la sustitución del modelo castellanizante por el bilingüe, en aras de valorar “la lengua nativa y del castellano en términos igualitarios, impulsando el uso de la primera para estimular la horizontalidad y el intercambio intercultural recíproco” (Bertely, 1998: 87).³⁹ Posteriormente, en los años 80-90, empezó a cobrar importancia el enfoque intercultural, el cual pretende romper con la dicotomía bicultural a través de una concepción interactiva entre culturas en un contexto globalizado. Entre estos enfoques destaca la apuesta de Gasche, quien introduce los conceptos de pueblo, territorio y autonomía desde un “discurso político que permite vincular las reivindicaciones nacionales con las configuraciones socioculturales locales” (Bertely, 1998: 99). A la par de la transición hacia el enfoque intercultural, durante los años 90, se dio una descentralización educativa en el marco de la política económica neoliberal guiada bajo la lógica del desarrollo (Castillo, 2016: 704). A la vez, se han creado diversos programas y universidades interculturales⁴⁰ desde una visión más integradora que surge del:

³⁹ Esto se genera desde un enfoque interdisciplinario donde convergen diversas disciplinas. En esta década se crean también la Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena donde empiezan a incorporarse promotores culturales y maestros bilingües de las propias comunidades. En 1976 se celebra el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (Pátzcuaro, Michoacán) dando lugar al Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI). En 1978 se crea la Dirección General de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública y el CNPI conforma la Alianza Nacional de Profesores Indígenas Bilingües. Como se puede leer en el documento "Bases Generales de la Educación Indígena" (1986), se empieza a fortalecer la identidad étnica y la lengua materna como primera lengua de instrucción (Berteley, 1998).

⁴⁰ Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM) San Felipe del Progreso; Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), San Cristóbal de las Casas; Universidad Intercultural del Estado de Tabasco (UIET), Oxolotopan, Macuspana; Universidad Veracruzana Intercultural (UVI), Totonacapan,

encuentro y diálogo entre prácticas culturales, entre actores sociales y entre lenguas y formas de comunicación diversas (Dietz, 2009) [...] la construcción intercultural de políticas públicas en el ámbito educativo y la construcción intercultural de saberes (García, 2004), la colaboración intercultural en la producción de conocimientos (Mato, 2008) que supone una dinámica de diálogo de saberes y haceres (Alatorre, 2009) (en Jiménez-Naranjo y Mendoza-Zuany, 2016: 62).

Es así que en las últimas décadas se ha emprendido una transición del paradigma asimilacionista e integracionista que caracterizó el indigenismo institucional en México, hacia nuevos enfoques multi-inter y pluriculturales que buscan abrir espacios de diálogo y traducción intercultural para el co-diseño e implementación de políticas públicas y programas educativos cultural y bioculturalmente pertinentes. Se trata de una transición epistémica y política que busca trascender la segregación y discriminación proveniente de una educación centralizada basada en el rigor y saber científico, cuyo objetivo fue la aculturación, homogeneización e integración forzada de los pueblos indígenas y su cultura en la lógica de la producción y la monocultura nacional castellanizada (Berteley, 1989; Rosas Castillo, 2016). Asimismo, se ha buscado trascender el enfoque bicultural o bilingüe cuyo mecanismo principal es la traducción unidireccional —de la lengua oficial a las lenguas indígenas—, generando programas especiales que por su propia naturaleza generan segregación, discriminación y paternalismo.

No obstante, la proyección monocultural del Estado-nación mestizo se reproducen aún en diversos ámbitos de la vida sociocultural, lo que perpetúa las políticas asimilacionistas e integracionistas hacia los PICE en México. Actualmente, las consecuencias del andamiaje institucional asimilacionista —anidado en los niveles locales, municipales, estatales y nacional— se presentan como obstáculos para que los PICE en México puedan ejercer plenamente sus derechos colectivos. Esto fue evidente durante los diálogos “México pluricultural. Diálogos sobre instituciones, derechos y patrimonios bioculturales” (DMPI, 2018-2020), de manera particular durante la dinámica de

Huasteca, Grandes Montañas y Los Tuxtlas; Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP), Huehuetla; Universidad Intercultural de la Zona Maya (UIMQROO), José María Morelos, Quintana Roo; Universidad Intercultural del Estado de Guerrero (UIEG), La Ciénega, Malinaltepec; Universidad Intercultural del Estado de Nayarit (UIEN), La Yesca; Universidad Intercultural de San Luis Potosí (UICSLP), Cárdenas, Cerritos, Ciudad Valles, Charcas, Matehuala, Matlapa, Tampacán, Tamuín, Tamazunchale, Tancanhuitz y Villa de Reyes; Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo (UIEH), Tenango de Doria. “En 2015 se decretó la apertura de la universidad intercultural número 11, la Indígena de Michoacán (uiim), cuyas sedes operativas se encuentran ubicadas en los municipios de Pichátaro, Zitácuaro y Aquila” (Castillo, 2006: 708).

reconocimiento de las causas y obstáculos para el ejercicio de las instituciones que permiten la recreación de los territorios (CEMDA, 2018a: 50). Las causas de desaparición, así como los obstáculos y amenazas actuales mencionadas por los participantes durante los DMPI (2018-2020) refieren a un contexto complejo de aspectos que se pueden ubicar en cuatro dimensiones generales interrelacionadas entre sí (en el siguiente orden de mayor a menor según el número de menciones durante los talleres): ideología y cultura, sistema socio-económico, sistema socio-político y sistema agroalimentario (Tabla 2).

Estas amenazas se insertan en un marco complejo de asimetrías en el ejercicio y legitimación del poder jurídico-político y epistémico, donde la complejidad de la dominación y homogeneización colonial compromete, hoy en día, la supervivencia, física y sociocultural de los PICE. En este sentido, falta camino por ahondar en México para transitar hacia la pluriculturalidad, superar las políticas asimilacionistas e integracionistas y reconocer a los PICE como sociedades autónomas, contemporáneas, capaces de determinar y tomar las decisiones sobre lo propio. En este camino es importante reconocer los derechos colectivos de los PICE, así como ampliar los sentidos de los mismos desde los propios discursos de cada PICE, sus maneras propias de dar sentido a los elementos socioculturales contenidos en los derechos existentes y aquellos porvenir.

Tabla 2. Causas de desaparición, obstáculos y amenazas a las instituciones y prácticas colectivas que hacen posible la conservación y manejo de los territorios, sistemas agroalimentarios y patrimonios bioculturales de los PICE (MPDI, 2018-2020).

Dimensión	Causas de desaparición y obstáculos
<i>Ideológica, identitaria y cultural</i>	<p>La erosión cultural es provocada por la falta de transmisión de saberes, así como por la influencia e imposición de una ideología dominante y exógena asimilada a las prácticas del indigenismo institucional. La discriminación institucionalizada ha generado la vergüenza de reivindicar lo propio, usar la vestimenta y la lengua, fortalecer el trabajo campesino, lo cual contribuye, desde lo familiar a lo comunitario, a una pérdida gradual y desvalorización de la identidad indígena-campesina, el cambio de prioridades de vida y la pérdida de las causas comunes y la cohesión comunitaria.</p> <p>Esto está vinculado al proyecto de educación estandarizada y castellanizante estatal, la cual subordina los conocimientos tradicionales a los conocimientos científicos y disciplinarios. También se advierte la ausencia de docentes en las escuelas bilingües y rurales, así como la falta de formación de los mismos, quienes en muchas ocasiones no hablan la lengua materna de la comunidad o desconocen la cultural local. Esto</p>

	<p>remite en términos generales a una educación gubernamental inadecuada, deficiente e impuesta, que reproduce las dinámicas de exclusión y discriminación derivadas del indigenismo institucional, las cuales obstaculizan el ejercicio de los derechos lingüísticos y culturales.</p> <p>A esto se suma el cambio generacional y el debilitamiento de la transmisión de los saberes, ya sea por la migración, la falta de espacios de fomento cultural, la falta de interés o interiorización de la discriminación en las familias y comunidades, lo que abre la brecha entre mayores y jóvenes, y genera la pérdida de vínculos familiares y comunitarios. Asimismo se debilita el uso de la lengua, los valores comunitarios, la historia de los pueblos y el significado e importancia de las prácticas tradicionales, las manifestaciones artísticas. A esto se suma la folklorización de las tradiciones, vinculada a la erosión del trabajo campesino que ha llevado a optar por el turismo como una fuente de ingreso. Esto ha implicado el sustento basado en la reproducción de fiestas y danzas a manera de espectáculo, así como la comercialización de vestimentas y artesanías en función de la demanda turística. Son manifestaciones también de la influencia de una ideología basada en el mercado, la competencia, el egoísmo, lo privado, que compromete por todos los flancos la vida comunitaria basada en valores como la reciprocidad, el apoyo mutuo y la comunalidad de las tierras, montes y aguas.</p>
<p><i>Sistema socio económico</i></p>	<p>Prevalece una lógica mercantil y privatizadora que ha dado lugar a la precarización del trabajo campesino, el sometimiento de los productores a los intermediarios y acaparadores, así como a la emigración, el giro hacia la economía de servicios y la pérdida de la tenencia de la tierra. Este enfoque economicista que privilegia la productividad, el fortalecimiento de empresas, la economía de servicios y la agroindustria ha conducido a una inserción sistemática de los PICE al trabajo asalariado y el empleo temporal, lo cual va en un sentido contrario al trabajo colectivo que ha sido la base del fortalecimiento comunitario. Lo que alguna vez fue un lógica de trabajo orientada a la economía de autoconsumo, cooperación y apoyo comunitario, ahora se ve llevada hacia una lógica donde donde todo se traduce en dinero y mercancía.</p> <p>En algunos casos esto pasa por la renta o venta de tierras, donde incluso los y las campesinas se ven forzados a trabajar como jornaleros en sus propias tierras, las cuales son empleadas para el pastoreo y monocultivos a gran escala, en una suerte de neo-latifundismo promovido tanto por las empresas como por el Estado mexicano. La pérdida gradual de la tenencia de la tierra se ha acelerado desde las reformas constitucionales del artículo 27° que lanzaron al mercado las tierras ejidales y comunales, con la institucionalización del Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios sin Regularizar (FANAR), antes Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE). La pérdida del ejido y el dominio pleno pasa además por el acaparamiento de tierras por parte de autoridades de gobiernos (municipal, estatal y federal), religiosos y caciques. Esta parcelación del territorio ha provocado además una división al interior de los pueblos y comunidades,</p>

	<p>sobre todo en el caso en que las asambleas ejidales se ven forzadas a decidir –por presión externa y en muchos casos debido a megaproyectos gubernamentales– si liberalizar o no las tierras ejidales para su venta.</p> <p>En los casos donde se preservan las tierras y el trabajo del campo, los productores y productoras se ven obligados a vender sus productos a los acaparadores e intermediarios, sin condiciones para negociar o canales de comercialización alternos para la venta de productos y a costa de la especulación de los mercados agroalimentarios. Los precios del maíz, el café, la vainilla, el tomate, el limón, el aguacate, por mencionar algunos productos, están impuestos desde el mercado global en una competencia desleal donde las políticas arancelarias neoliberales, lejos de proteger la economía local, exponen a los pequeños productores a la inflación y especulación de los mercados transnacionales.</p> <p>A su vez, la mercantilización de los recursos naturales, cerros, montes, aguas, tierras y biodiversidad, así como los recursos fósiles, ha llevado a la promoción estructural de la explotación de hidrocarburos y minerales, bajo la nueva impronta de los megaproyectos. En el caso de la región del totonacapan, que ha sido explotada y contaminada por PEMEX durante décadas para la explotación de pozos petroleros, se advierte la amenaza de la fractura hidráulica (<i>fracking</i>), la cual amenaza igualmente hectáreas considerables de la Sierra Nororiental de Puebla. Esta nueva técnica de extracción, promovida por empresas y gobiernos a todos los niveles, deriva en despojos y la contaminación severa de las fuentes hídricas que son el sustento de la vida de los pueblos.</p>
<p><i>Sistema socio-político</i></p>	<p>En relación con la organización política y el sistema gubernamental que sustenta el Estado mexicano a todos sus niveles (municipal, estatal y federal), se mencionaron aspectos relacionados con la inadecuación de leyes y programas, la falta de subsidios, el sistema de partidos políticos y gobierno (corrupción, paternalismo, asistencialismo y abuso de poder), así como la pérdida de autonomía y organización por usos y costumbres relacionada con la falta de organización y participación. La inseguridad y la violencia también fueron mencionados como amenazas estructurales, vinculadas a la militarización e igualmente a la represión hacia los movimientos sociales.</p> <p>En el tema de legislación y política pública, se reiteró la inadecuación de los programas y leyes en función de los contextos particulares de los territorios habitados por campesinos e indígenas. Igualmente se reiteró la falta de apoyo, subsidios y programas para el trabajo del campo y la educación intercultural, lo cual está relacionado con la desviación de fondos y la priorización de los recursos para el fortalecimiento de mercados ajenos a las comunidades.</p> <p>A nivel local se reiteró en el abuso de poder y corrupción de la clase política y el sistema de partidos, visible en el condicionamiento de programas clientelares, lo cual responde a la lógica asistencialista y paternalista con la que opera el sistema de partidos políticos. La intromisión de los partidos políticos en la vida comunitaria ha provocado asimismo la división interna y la fractura de la organización en la que descansa la autonomía local y regional. La falta de respeto de acuerdos y</p>

	<p>decisiones por parte de las autoridades municipales, la arbitrariedad de las autoridades agrarias, la corrupción, entre otros factores, se identificaron como el choque entre formas distintas de concebir la organización y lo político, donde la imposición de políticas públicas y desvíos de recursos es proporcional a la ausencia de procesos de consulta y formulación participativa de programas y políticas públicas.</p> <p>En este sentido, la erosión de la autogobernanza comunitaria, toma de decisiones y elección de cargos y autoridades por usos y costumbres está proporcionalmente vinculada a la delegación de responsabilidades hacia los órganos de gobierno, particularmente a nivel municipal. La falta de participación comunitaria y autonomía en la toma de decisiones, la transformación de los consejos comunitarios en comités "operadores". A esto se suma la falta de información, el desconocimiento de derechos, la emigración, la falta de interés, el individualismo y la falta de voz y voto de las mujeres, niños y no propietarios en la vida comunitaria.</p>
<p><i>Sistema agro-alimentario</i></p>	<p>La entrada de los paquetes biotecnológicos fomentados por las empresas y el el Estado ha conducido a muchos a campesinos y campesinas a optar por los cultivos comerciales y la siembra de monocultivos, lo cual está vinculado al uso de agroquímicos, la compra de semillas híbridas y mejoradas, el empleo de maquinaria, e incluso la siembra de transgénicos, lo cual implica una relación de dependencia con respecto a las empresas. La realización de ferias de agroquímicos y el condicionamiento de los apoyos y subsidios de instancias públicas en función del ingreso de los campesinos y campesinas a esta lógica, aunada a la falta de regulación de las empresas, muestra la orientación hacia la agroindustria por parte del Estado Mexicano.</p> <p>La pérdida de biodiversidad de cultivos y semillas está relacionada con la introducción y venta de semillas mejoradas e híbridos, los cuales se han promocionado como garantes de la productividad y han fomentado la falta de valoración de las semillas criollas y/o nativas que los pueblos han mejorado a través de las prácticas tradicionales durante siglos. La situación es más preocupante cuando se advierte el despojo genético que hacen las empresas a través de centros de investigación genética, y la erosión de la tierra (pérdida de fertilidad) provocada por el uso de agroquímicos y fertilizantes industriales. Este desplazamiento de cultivos, además de reducir la biodiversidad, implica cambios profundos en la alimentación, que van desde la pérdida de soberanía alimentaria, la reducción de los insumos e ingredientes de la dieta cotidiana, basada muchas veces en la milpa, así como la sustitución de éstos por alimentos industrializados promovidos igualmente por las empresas, el gobierno y los medios de comunicación.</p>

III. INSTITUCIONES, TERRITORIOS Y CONOCIMIENTOS EN LOS DERECHOS COLECTIVOS DE LOS PICE

III.1. Elementos socioculturales contemplados en los DC-PICE y el control cultural

Los instrumentos de derecho internacional (Convenio 169 de la OIT, DNUDPI), así como el Art. 2º de la CPEUM, apelan a los diversos aspectos y dimensiones de la vida sociocultural de los PICE que es necesario respetar, proteger y fomentar para garantizar su derecho a no ser asimilados ni integrados a otra cultura. Estos elementos socioculturales se encuentran formulados de maneras distintas en cada uno de los derechos particulares, y en su conjunto configuran los procesos de autoafirmación, autodefinición, autodelimitación y autodisposición a través de los cuales se ejerce la autonomía y se configura el complejo entramado de lo propio de cada PICE. Esto es, el reconocimiento de la capacidad autónoma de los PICE para autoadscribirse como pueblos para conservar y recrear su identidad e integridad cultural desde el ejercicio de su libre determinación y autonomía. Como plantea López Bárcenas:

La autonomía es la forma que los movimientos indígenas han elegido para ejercer su derecho a la libre determinación [...] este derecho comprende a su vez los de *autoafirmación*, que otorga a los pueblos (indígenas en este caso) la capacidad exclusiva de proclamarse existentes; *autodefinición*, que les permite determinar por sí mismos quiénes son las personas que lo constituyen; *autodelimitación*, que les posibilita determinar por sí mismo los límites de su territorio, y *autodisposición* para organizarse de la manera que más les convenga (López, 2015: 52).

Conforme a este análisis, los aspectos transversales contemplados en los instrumentos de los derechos colectivos de los pueblos indígenas (DC-PICE) pueden ubicarse en tres grandes campos: uno que hace referencia al quiénes son los pueblos indígenas (autoafirmación), otro al territorio (autodelimitación) y otro a las instituciones, normatividades, toma de decisiones y elección de representantes (autodisposición), las cuales dinamizan la diversidad de elementos socioculturales que dan especificidad a una sociedad o pueblo particular (autoidentidad).

La autoafirmación o autoadscripción de los pueblos y comunidades como indígenas se reconoce en los instrumentos de derecho como la conciencia de su identidad.

Conforme al Convenio 169 de la OIT y la CPEUM, los PICE son aquellos que: i) descienden de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica antes de la conquista y colonización; ii) conservan todas o parte de sus propias *instituciones* sociales, económicas, culturales y políticas; iii) están regidos total o parcialmente por sus propias *costumbres o tradiciones* o una *legislación* especial, y reconocen *autoridades* propias de acuerdo con sus *usos y costumbres*; y iv), forman una unidad social, económica y cultural asentada en un *territorio*” (Art. 1.a-b, OIT 169; Art. 2º, CPEUM; *cursivas mías*). En la CPEUM se hace énfasis en que: “*la conciencia de su identidad indígena* deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas [...]” (Art 2º).

Dicha conciencia de su identidad, lo cual se reconoce como autoadscripción, ha complejizado los procesos de autoidentificación e identificación del ser indígena, movilizándolo los criterios estadísticos hacia criterios procesuales e identitarios que contemplan las instituciones, prácticas, valores, lenguas, conocimientos y cosmovisiones que permiten a los PICE reconocerse como tales. La autoadscripción implica un proceso reivindicativo y adaptativo de la identidad cultural y, por lo tanto, exige el papel activo de los pueblos en la configuración de su libre determinación y autonomía. Por lo tanto, la autoadscripción, como criterio base para el ejercicio de sus derechos y la construcción de políticas pluriculturales pertinentes, no puede reducirse al criterio lingüístico o regional ni ser una asignación endógena por parte de las instancias gubernamentales.⁴¹

El derecho a la identidad e integridad cultural se concreta en el derecho que tienen los pueblos indígenas a determinar y proteger el sistema cultural y de valores bajo el cual quieren vivir. Esto implica, como estipula el Art. 8 de la DNUDPI el derecho de los pueblos “a no sufrir la asimilación forzada o la destrucción de su cultura”, y la posibilidad real de mantenerse y perpetuarse como pueblos distintos, la protección de sus costumbres y tradiciones, sus instituciones y leyes consuetudinarias, sus modos de uso de la tierra, sus formas de organización social y su identidad social y cultural (169 OIT, Art. 2).⁴² En

⁴¹ Conforme al Convenio 169 de la OIT y la CPEUM, los PICE son aquellos que: i) descienden de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica antes de la conquista y colonización; ii) conservan todas o parte de sus propias *instituciones* sociales, económicas, culturales y políticas; iii) están regidos total o parcialmente por sus propias *costumbres o tradiciones* o una *legislación* especial, y reconocen *autoridades* propias de acuerdo con sus *usos y costumbres*; y iv), forman una unidad social, económica y cultural asentada en un *territorio*” (Art. 1.a-b, OIT 169; Art. 2º, CPEUM; *cursivas mías*).

⁴² El derecho a la identidad e integridad cultural de los PICE se encuentra los artículos 2º y 4º de la CPEUM; 8 y 33 DNUDPI; 1.2, 2.2b, 4.1, 5a del OIT 169; y 11, 17, 26 de la DNUCTR.

ese sentido el ejercicio pleno de la identidad cultural está asociado al derecho a la libre determinación y al territorio como espacio de revitalización de la identidad, la cultura y la lengua, una apropiación efectiva del ecosistema en función de la satisfacción de las necesidades y el desarrollo social y cultural donde se encarna el proyecto de vida. En este sentido la territorialidad, las normatividades, cosmovisiones, los sistemas agroalimentarios constituyen la identidad e integridad cultural, mismas que no puede desmembrarse en función de la operatividad burocrática y centralizada de los programas culturales, educativos y de desarrollo regional o nacional.

Asimismo, en la medida en que se trata de criterios socioculturales procesuales, la autoadscripción también contempla la autoafirmación de los pueblos y comunidades equiparables (CPEUM, Art. 2º), es decir, afrodescendientes, y sobre todo campesinos. En los trabajos de CEMDA (2018a, 2019) se ha optado por el empleo de pueblos y comunidades indígenas y equiparables (PICE) para enfatizar en el reconocimiento de los PICE como pueblos y comunidades campesinas. Esto en la medida en que los aspectos socioculturales que conforman lo propio de cada PICE están íntimamente ligados a la toma de decisiones y prácticas vinculadas a la vida campesina. Por ejemplo, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Campesinos y de Otras Personas que Trabajan en las Zonas Rurales (DNUCTR) “se aplica también a los pueblos indígenas y las comunidades locales que trabajan la tierra” (Art. 1.3), en la medida en que se reconoce como campesino(a) a toda persona (y miembros de su familia) que se dedica o pretenda dedicarse de manera individual o colectiva a:

la producción agrícola en pequeña escala (cultivos, ganadería, pastoreo, la pesca, silvicultura, caza o recolección), artesanías relacionadas y/o ocupaciones conexas) para subsistir o comerciar, recurriendo, aunque no exclusivamente, a la mano de obra familiar, a otras formas no monetarias de organización del trabajo, y que tenga un vínculo especial de dependencia y apego a la tierra (DNUCTR, Art.1.1-2).

Por otra parte, los PICE, como sujetos de derechos colectivos, son aquellos que poseen un ámbito de cultura autónoma a partir de la cual definen su identidad colectiva y se asumen como una unidad política que tiene derecho al control de los elementos socioculturales que consideran propios. Bonfil propone la noción de control cultural como un sistema de relaciones constituido por un “conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada” (Bonfil, 1988: 7). Este control cultural se ejerce desde el pasado –el patrimonio cultural heredado– y en

función de un proyecto hacia el futuro, que en el caso de los grupos sujetos a dominación colonial implica la recuperación del grupo como una unidad política independiente, es decir la restauración de la autonomía perdida entendida como una forma de reasumir la capacidad de producir, reproducir, conservar y mantener sus elementos socioculturales propios (Bonfil, 1988: 10-12).

El control cultural, como una relación significativa entre el grupo, la cultura y la identidad, refiere entonces a la capacidad social de decisión sobre los elementos socioculturales, es decir, sobre aquello que implica la existencia de cierta unidad política y es necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales de la misma –mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones–. Estos elementos socioculturales pueden ser: i) *materiales*, los naturales o los transformados por el trabajo humano; ii) *organizativos*, que comprenden las formas de relación social a través de las cuales se hace posible la participación de aquellos cuya intervención es necesaria para que desarrollen las acciones; iii) *cognoscitivos*, las experiencias que se elaboran y transmiten, generan o incorporan como conocimientos de generación a generación; iv) *simbólicos*, los diferentes códigos compartidos (lengua y otros sistemas) que permiten la comunicación indispensable para que sean posibles ciertas acciones y resulten eficaces; y, v) *emotivos*, o subjetivos, lo que refiere a las representaciones colectivas y valores integrados que motivan a la participación y aceptación de las acciones (Bonfil, 1988: 6-7). Estos elementos culturales se conservan y dinamizan a través de las decisiones que dan sustento a la existencia misma del grupo y a la configuración de ámbitos distintos de la cultura como la lengua, las representaciones colectivas, los conocimientos y valores compartidos.

Desde esta perspectiva, los elementos y aspectos socioculturales contemplados en los instrumentos de derecho –OIT 169, DNU DPI, CPEUM– refieren, en su conjunto, al reconocimiento de la capacidad autónoma de cada PICE para determinar sus prioridades, estrategias, planes y programas, así como conservar y reforzar las instituciones –sociales, económicas, culturales y políticas, jurídicas, educativas–, tradiciones, costumbres y sistemas jurídico-normativos que les permiten tomar decisiones sobre (Figura 1).⁴³

1. La elección de autoridades y representantes, las normas y procedimientos propios de conformación de las instituciones necesarias para el ejercicio de sus formas

⁴³ OIT 169, DNU DPI y CPEUM; *Cfr.* Anexo 1. Derechos de los pueblos y comunidades indígenas.

propias de gobierno interno, resolución de conflictos internos y delitos cometidos por sus miembros, así como para el ejercicio de cargos públicos y de elección popular, como el caso de los ayuntamientos con población indígena en México. Sus formas propias y procedimientos deben ser reconocidos al momento de aplicarse una consulta sobre algún proyecto que pueda afectarles.⁴⁴

2. El uso, posesión, desarrollo, administración, conservación y control de tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades –los que tradicionalmente han poseído, ocupado, utilizado de alguna manera o a los que hayan tenido acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia– en razón de: i) las leyes, tradiciones, costumbres, sistemas de tenencia o propiedad tradicional, modalidades de transmisión de los derechos sobre la tierra establecidas por los PICE; y ii) de los aspectos colectivos de la relación espiritual con los mismos y las responsabilidades que les incumben para con las generaciones venideras.
3. La revitalización y práctica de sus costumbres y tradiciones culturales, educación y lengua, valores y conocimientos en función de sus valores, prácticas e

⁴⁴ El Convenio OIT 169 y la DNUDPI estipulan que se debe: “consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente; [...] c) establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos” (Art. 6.1.a-c, OIT 169). Por su parte la DNUDPI establece que “Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por medio de sus instituciones representativas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado (Art. 19, DNUDPI) [...] Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo” (Art. 32, DNUDPI). En México, desde el 2 de diciembre del 2018, los términos en que deben realizarse las consultas y las autoridades federales correspondientes están estipulados en la Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas.

Sin ahondar en los pormenores de las formas de realización de la Consulta y la legitimidad de este mecanismo, cabe mencionar que el derecho a la consulta “ha sido utilizado como una estrategia para legitimar proyectos ajenos a los proyectos de vida y de desarrollo de los PICE. Asimismo, se ha reconocido que la armonización federal y estatal frente a los estándares internacionales es deficiente e incompleta y, por lo tanto, las diferentes instancias del gobierno mexicano han incumplido sistemáticamente su obligación de respetar y garantizar el ejercicio de este derecho, principalmente en la desvinculación de la consulta con el consentimiento (CEMDA, 2019). Para una problematización del Derecho a la Consulta y al Consentimiento Previo, Libre e Informado (DCCPLI) en relación con el derecho a la autonomía *cfr.* Gutiérrez-Rivas R. y del Pozo E. (2019). *De la consulta a la libre determinación de los pueblos: informe sobre la implementación del derecho a la Consulta y el Consentimiento Previo, Libre e Informado en México*. México: IIJ (UNAM), DPLF y FUNDAR; y CEMDA (2018b). *Guía para el uso y monitoreo de los procesos de consulta a pueblos y comunidades en contextos de megaproyectos en México*. México: CEMDA.

instituciones sociales, culturales, religiosas y espirituales. Ello comprende: i) la práctica y transmisión de sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas, lo que implica la protección y acceso a lugares religiosos y culturales, uso y control de objetos de culto y repatriación de sus restos humanos; y ii) la protección y desarrollo del patrimonio cultural y propiedad intelectual de conocimientos tradicionales, expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, literaturas, tecnologías, diseños, deportes, juegos tradicionales, artes visuales e interpretativas, así como la protección de las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas como lugares arqueológicos o históricos, utensilios y ceremonias.

4. La práctica, revitalización, uso, fomento y transmisión de lenguas, historias, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura, literaturas y nombres, lo que implica asimismo la revitalización y creación de instituciones docentes, medios de información y comunicación propios.
5. La revitalización y transmisión de sus prácticas de salud, incluida la conservación de sus plantas medicinales, animales y minerales de interés vital.

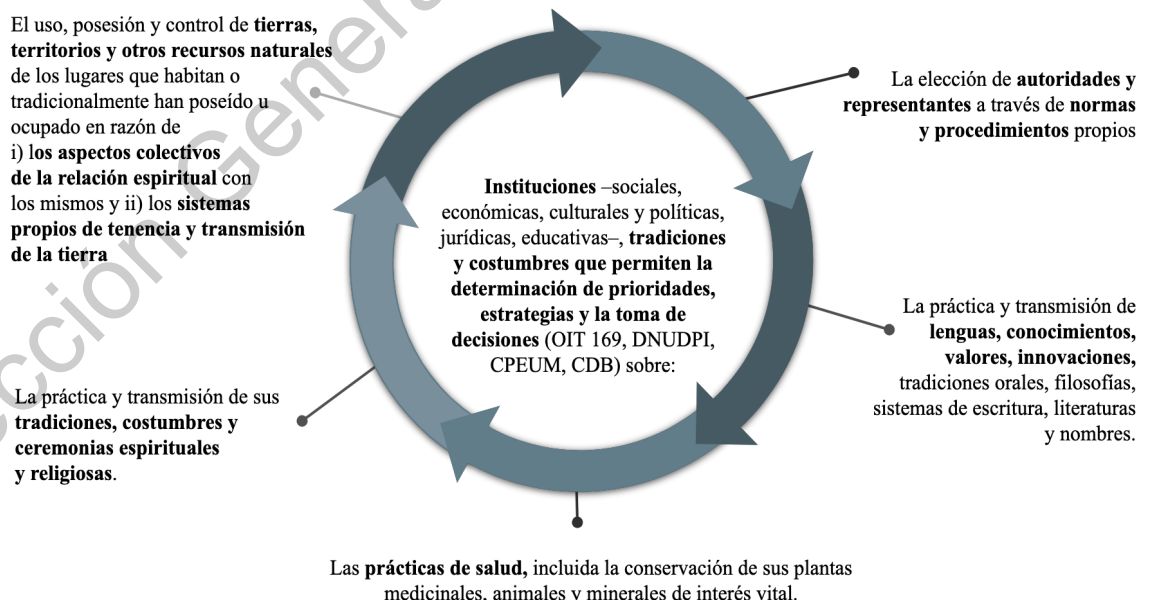


Figura 1. Aspectos socioculturales de los PICE que es indispensable respetar, garantizar y fortalecer para el ejercicio pleno de su derecho a la libre determinación y autonomía de su condición política y su desarrollo económico, sociocultural.

Al poner el énfasis en la toma de decisiones sobre los elementos socioculturales en relación con las acciones sociales, se movilizan las ideas de cultura y transmisión como un proceso donde el patrimonio heredado que cada generación recibe de las anteriores se modifica incesantemente, se restringe o se amplía. A su vez, permite visibilizar que estos procesos de toma de decisiones se transforman y dinamizan en relaciones interétnicas y asimétricas en contextos de colonización y asimilacionismo a las culturas nacionales donde prevalecen o se mezclan diferentes actitudes con respecto a lo que no se considera propio de inicio (Bonfil, 1988: 11). La configuración de los aspectos socioculturales desde el enfoque del control cultural debe entenderse entonces como un proceso donde aparecen las tensiones, las contradicciones y los conflictos que caracterizan toda relación interétnica asimétrica (1988: 22).

En las relaciones interétnicas la toma de decisiones es entendida como una acción que pone en juego un conjunto de elementos culturales propios que permite reconocer como miembros del grupo a las personas que intervienen para la toma de decisiones que dinamizan estos elementos, así como los procedimientos y normas que otorgan una legitimidad social a las decisiones sustentada en valores y formas específicas de organización social. Entre los diversos niveles de decisión está el ámbito doméstico, así como su relación con el ámbito comunitario local donde:

las autoridades tienen facultades para tomar decisiones en asuntos tan diversos como la asignación de tierras de cultivo, la organización del trabajo comunal, la supervisión de las actividades encaminadas a celebrar las fiestas y ceremonias anuales, la aplicación del derecho nacional y consuetudinario, la relación con instancias administrativas superiores, etc. (Bonfil, 1988: 11).

Estas decisiones se dinamizan a través de las prácticas e instituciones necesarias para la creación, conservación y articulación de los elementos socioculturales asociados a las prácticas de manejo de los bienes comunes y la configuración de territorios. Este ejercicio es dinámico y está situado en territorios diferenciados en relación con las prácticas cotidianas como el trabajo campesino, la preparación de alimentos, la medicina propia, la organización política y la realización de fiestas y rituales. En ese sentido los retos para abrir camino a la libre determinación de los PICE pasa también por aproximarse a visiones que contemplen las instituciones que se dinamizan en la tomas de decisiones en territorios situados y en relación con las prácticas de manejo de los mismos.

III.2. Las instituciones y las prácticas de manejo de los bienes comunes

Las instituciones refieren a sistemas de reglas establecidas y prevalentes que estructuran las interacciones sociales y funcionan en la medida en que están enclavadas en hábitos compartidos de pensamiento y comportamiento (Hodgson, 2006). Dichas instituciones refieren a los conjuntos de reglas en juego (*working rules*) que determinan quienes pueden “tomar decisiones sobre algún ámbito, qué acciones pueden adoptarse y en qué secuencia, qué información debe o no ser provista, y qué recompensas serán asignadas a las personas dependiendo de sus acciones” (Ostrom, 2003: 53). Asimismo, las instituciones son adaptativas e interactúan en una co-evolución que involucra diversas retroalimentaciones entre las prácticas y políticas de manejo de los recursos en territorios situados (Colding y Folke, 1997; en Berkes *et al.*, 2003: 8).

En “México pluricultural. Diálogos sobre instituciones, derechos y patrimonios bioculturales” (MPDI) se trabajó a partir del concepto de instituciones entendidas como:

prácticas colectivas reguladas de manera tácita y/o explícita (reglas, códigos de conducta, acuerdos, constituciones, usos y costumbres, etc.). Éstas se mantienen a través de las generaciones en los territorios de los PICE y permiten la reproducción de los patrimonios bioculturales. Funcionan en distintos niveles como el familiar, comunitario e incluso intercomunitario (CEMDA, 2018a: 35).

Durante estos diálogos se generaron dinámicas de retroalimentación y creación colectiva del concepto de instituciones propias (Tabla 3).⁴⁵

Tabla 3. Aportaciones al concepto de instituciones propias trabajadas colectivamente durante los MPDI (2018-2020).

- Hacen referencia a los modos de auto-organizarse, trabajar y regular las acciones colectivas en función del bien común
- Se llevan a cabo a través de una serie de pasos, acuerdos, reglamentos, muchos de los cuales no están escritos.
- Pasan de generación en generación, mantienen objetivos y mecanismos para llegar a acuerdos y toma de decisiones
- Mantienen la cohesión y unidad comunitaria, ayudan a la resolución de problemas y conflictos
- Contribuyen a la conservación de la identidad cultural
- Son sistemas dinámicos que perduran en el tiempo y a la vez están en

⁴⁵ Los conceptos de territorios y patrimonios bioculturales también fueron trabajados colectivamente en plenaria para perfilar entendimientos comunes; véase más adelante tablas 4 y 6.

constante cambio y adecuación.

- Muchas de ellas son prácticas ancestrales que han evolucionado con el paso del tiempo, lo que va conformando su carácter tradicional.
- Se incorporan, reproducen y operan en distintos niveles: desde el seno familiar y comunitario (ejido, localidad, municipio) hasta el ámbito interregional y nacional.
- Están relacionadas con el trabajo colectivo, la manera de trabajar el campo, producir alimentos y gestionar los recursos comunes como las semillas y los cultivos, el agua, el monte y la biodiversidad
- Permiten dinamizar los trabajos colectivos, a nivel familiar y comunitario, como la faena, la mano vuelta, el tequio, la realización de fiestas y obras como la construcción de caminos, escuelas, sistemas de agua potable, etc.
- Se conocen también como usos y costumbres, y refieren a la manera en que se toman decisiones colectivas, los cargos comunitarios, el nombramiento de autoridades, la conformación de comités, la conservación-recreación de ceremonias y rituales.

(CEMDA, 2018a: 35-36).

El concepto de “instituciones tradicionales” fue problematizado durante los primeros talleres, razón por la cual se optó por nombrar las prácticas colectivas como instituciones propias y en relación con la lengua de cada pueblo. En el diálogo realizado en Hopelchén los participantes de comunidades mayas optaron por emplear ‘instituciones propias’ “porque son formas en que nosotros hacemos las cosas y tienen singularidades propias que las distinguen del resto (reglas escritas u orales)” (DMPI, Hopelchén, 2018).

En el diálogo realizado en Cuetzalan, los y las participantes de comunidades maseuales refirieron a las instituciones en lengua propia como *tomasehual nemilis* y/o *tomaseualyot*, cuya traducción más cercana sería “nosotros vivimos como maseuales”. En Presidio de los Reyes las comunidades náyeris refirieron a sus instituciones como *ta yeir’a*, que remite a los ancianos y a lo ancestral. Por su parte, en el diálogo realizado en Purenchécuaro con integrantes de comunidades purépechas, estas instituciones propias fueron referidas como *jorjuaperakua*, *joredperakua*, *joreperakua* “la manera en que referimos al apoyo y la ayuda mutua, al trabajo propio en colectividad –para hacer una troje, un tejamanil, para las siembras y cosechas, para la organización de fiestas y eventos, las comidas, los quehaceres, la recolección de leña, la construcción de casas– el trabajo voluntario y la participación comunitaria orientada al bien común y la recreación de nuestras costumbres. Nuestra autonomía está relacionada con este trabajo colectivo, y con las asambleas, nuestra manera de generar acuerdos y construir la *juramuticha*, nuestras propias autoridades y formas de autogobernarnos. Aunque en cada comunidad y cada barrio se elijan autoridades y se organicen los cargos de manera diferente, nos mantenemos unidos en la organización, en las fiestas donde se hace unidad en la comunidad, a pesar de los partidos políticos” (DMPI, Purenchécuaro).

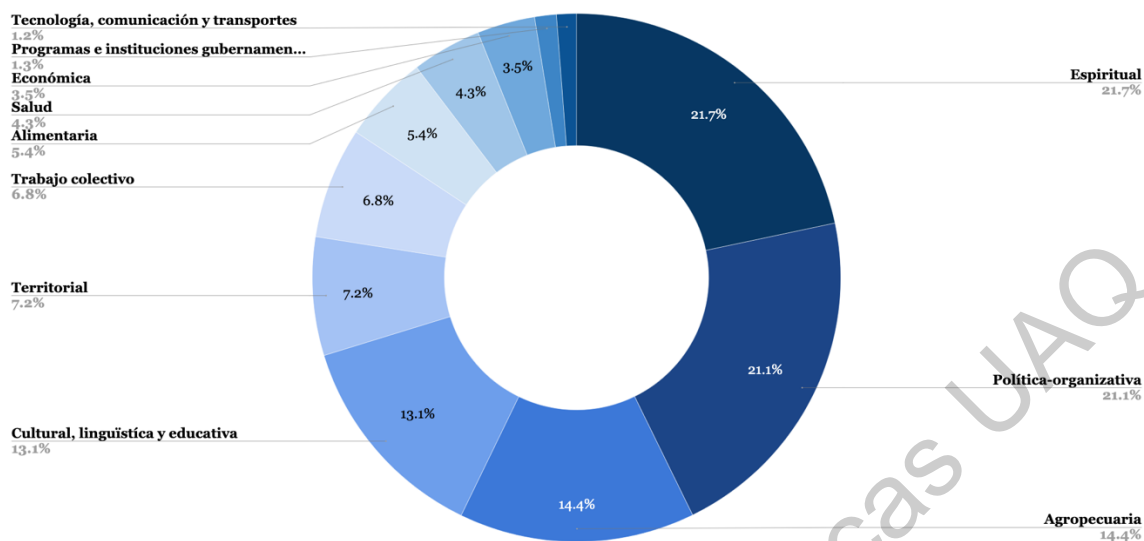


Figura 2. Dimesiones de las prácticas colectivas e instituciones propias mencionadas por las y los participantes durante los MPDI (2018-2020)

Dimensión	Descripción	%
Espiritual	Fiestas, ceremonias, rituales, músicas, danzas, carnavales y juegos	21.7%
Política-organizativa	Organización comunitaria por asambleas, consejos y organizaciones, así como elección de cargos y autoridades por usos y costumbres	21.1%
Agropecuaria	Prácticas agropecuarias tradicional, familiar y agroecológica, conservación y uso de cultivos y semillas criollos y nativos	14.4%
Cultural, lingüística y educativa	Conservación y uso de la lengua, vestimentan, educación, transmisión de conocimientos tradicionales y manifestaciones artísticas	13.1%
Trabajo colectivo	Apoyo mutuo y trabajo comunitario productivo, sea para actividades agropecuarias, organización de fiestas o construcción de obra pública y/o espacios colectivos (tequio, manovuelta, faenas y ayudas comunitarias)	7.2%
Territorial	Cuidado, manejo y uso de los recursos naturales y bienes comunes (agua, montes, tierras y biodiversidad)	6.8%
Alimentaria	Gastronomía y procesos tradicionales de elaboración de comidas	5.4%
Económica	Intercambio y fortalecimiento de la economía solidaria a nivel local-regional (cooperativas, trueque, mercados propios y economía de autoconsumo)	4.3%
Salud	Prácticas medicinales tradicionales (parteras, curanderos y herbolaria)	3.5%
Programas e instituciones gubernamentales	Uso y apropiación de instituciones, programas y subsidios de gobierno	1.3%
Tecnología, comunicación y transportes	Uso y apropiación de medios de comunicación, caminos, transportes	1.2%

Asimismo, en estos diálogos se realizaron un par de ejercicios para visibilizar los ámbitos en que se dinamizan las instituciones que han contribuido a la conservación y recreación de los territorios y los bienes comunes en relación con los patrimonios bioculturales (Figura 2). En estas dinámicas se enfatizó que estas instituciones están relacionadas con la vida campesina, la vida en la tierra y en comunidad, por lo que es clave la manera en que las decisiones se dinamizan en los territorios de vida y en función de las prácticas de conservación y manejo de los bienes comunes. la dimensión campesina –agropecuaria, silvopastoril y piscícola–, si bien no está contemplada de manera explícita en los instrumentos sobre los DC-PICE, dinamiza un complejo de prácticas e instituciones a través de los cuales los PICE recrean y revitalizan los elementos culturales que les constituyen como una unidad política.

Las reflexiones colectivas que tuvieron lugar durante los MPDI, y la posterior sistematización de los resultados de los mismos, permitieron reconocer que el control cultural está asociado a dimensiones socioculturales interdependientes e interrelacionadas que permiten conservar y recrear cotidianamente los territorios, patrimonios bioculturales y sistemas agroalimentarios a través de las prácticas colectivas e instituciones (CEMDA, 2019: 17).⁴⁶ Esto es, la interdependencia de las prácticas e instituciones que se movilizan en relaciones dinámicas a lo largo del tiempo para la recreación y fortalecimiento de las dimensiones socio-bio-culturales históricamente (control cultural) interrelacionadas entre sí en la protección, conservación y fomento de los sistemas agroalimentarios de los PICE (CEMDA, 2018a).

Asimismo, se pudo observar la importancia política de las prácticas e instituciones campesinas relacionadas con sus propios sistemas de producción agro-silvo-pastoril-piscícolas –formas y utensilios de cultivo, cosecha, labranza, recolección, caza, pesca, apicultura y meliponicultura–, el trabajo colectivo (faena, mano vuelta, tequio), el

⁴⁶ La dinámica de los diálogos para analizar las instituciones del pasado (que desaparecieron) y del presente (las que permanecen y las nuevas que se crearon) se desarrolló de la siguiente manera: *i*) cada participante identificó, de manera individual, instituciones/prácticas colectivas que contribuyeron/contribuyen a la conservación y fomento de sus territorios y las escribieron en papelitos (una por papelito/post-it) y durante este ejercicio el equipo ayudó a quienes no sabían o podían escribir sus aportaciones; *ii*) cada participante compartió sus aportaciones y las fue poniendo sobre un papelógrafo con la ayuda del facilitador/a, quien, a su vez, apoyó en agruparlas y categorizarlas por similitud y diferencias, preguntando si los participantes estaban de acuerdo con las categorías-agrupaciones; y, *iii*) se analizaron las causas que llevaron a la desaparición de estas instituciones (pasado) y los obstáculos y amenazas para la conservación de las instituciones presentes, las cuales se escribieron en el papelógrafo. Para el desarrollo de estas dimensiones *cfr.* CEMDA, 2018a: 38-49.

intercambio de productos (trueque), la preparación de comidas, las prácticas medicinales, el manejo del territorio y los bienes comunes, así como la realización fiestas y rituales implicados en la realización del ciclo agrícola-festivo. Como plantea Bonfil, un ejemplo de cultura autónoma puede verse en la agricultura milpera donde intervienen:

los conocimientos implicados (sobre tipos de suelo y de semillas, calendario agrícola, previsión del tiempo, identificación de plagas, etc.), los instrumentos agrícolas fabricados en el propio grupo, las formas de organización del trabajo para los momentos críticos de la labor, los rituales asociados a las distintas fases del ciclo agrícola y todos los demás elementos que intervienen en el proceso completo de la agricultura milpera, se presentan como *elementos propios sobre los cuales las comunidades tradicionales ejercen decisiones propias* (Bonfil, 1988: 8: cursivas mías).

En este sentido, resulta pertinente dinamizar los elementos socioculturales comprendidos en los DC-PICE en función de las instituciones que se recrean a partir de las prácticas de manejo de los bienes comunes y las configuraciones del territorio.

Elinor Ostrom ha dado cuenta de los principios de diseño de instituciones de recursos comunes robustas y de larga duración en el manejo de bienes comunes. Éstas tienen lugar en la medida en que: *i)* existen límites claramente definidos; *ii)* las reglas en uso están bien adaptadas a las necesidades y condiciones locales; *iii)* las personas afectadas por estas reglas generalmente pueden participar en la modificación de las mismas; *iv)* el derecho de los miembros de la comunidad a diseñar sus propias reglas es respetado por las autoridades externas; *v)* existe un sistema establecido para el de auto-monitoreo de los comportamiento de los miembros; *vi)* existe un sistema graduado de sanciones; *vii)* los miembros de la comunidad tienen acceso a mecanismos de resolución de conflictos de bajo costo; y, *viii)* los mecanismos para la apropiación, provisión, monitoreo, sanción, resolución de conflictos y otras actividades de gobierno se organizan en una estructura anidada en múltiples niveles de actividades (Ostrom, 1990: 90-102; Hess y Ostrom, 2007: 7).⁴⁷ Las interdependencias entre los actores, instituciones y ecosistemas en diversas escalas y niveles (Boyd y Folke, 2012; Biggs *et al.*, 2015) involucran diversas retroalimentaciones entre las prácticas y políticas de manejo (Colding y Folke, 1997; en Berkes *et al.*, 2003: 8).

⁴⁷ Estos principios fueron identificados a partir de un gran conjunto de estudios de caso sobre la gobernanza de los recursos comunes (Ostrom, 1990; Hess y Ostrom, 2007).

Desde el enfoque socio-ecológico las formas de manejo de recursos y los procesos de apropiación social del territorio se dan en múltiples niveles y escalas interrelacionadas organizativa, espacial y temporalmente. Las relaciones de poder y dominación epistémica, la apropiación o enajenación de elementos socioculturales o despojo de bienes comunes, la integración de elementos culturales de otras cosmovisiones y la conservación y recreación de elementos propios, se caracterizan por comportamientos y dinámicas no lineales y emergentes,⁴⁸ lo que es producto de la creciente interconectividad entre los procesos sociales y ecológicos (Biggs *et al.*, 2005: 5-12; Berkes *et al.*, 2003).

En los territorios, comprendidos como sistema socio-ecológico (SSE),⁴⁹ los elementos socioculturales y actores implicados interactúan en relaciones y procesos de interdependencia, co-pertenencia, reciprocidad, complementariedad, adaptación y cambio a diversas escalas y niveles en las que se dinamizan instituciones y procesos de aprendizaje, participación y gobernanza, así como sistemas de conocimientos, visiones de mundo (cosmovisiones) y éticas concernientes a las relaciones humanos-naturaleza (Berkes *et al.*, 2003: 2). En este sentido, los conocimientos y prácticas se transmiten, valoran y legitiman a través de procesos de aprendizaje, experimentación, participación y toma de decisiones, donde los órganos sociales e instituciones interactúan para crear y ejecutar reglas (Simonsen *et al.*, 2014).

La atención en las instituciones es compartida desde la perspectiva de la bioculturalidad para enfatizar en los procesos de diversificación biológica y cultural que se dan en territorios situados y en función de las prácticas de manejo. La perspectiva biocultural propone una mirada relacional y compleja de los procesos de diversificación y evolución biológica y sociocultural. Al contrario de la idea de unos ecosistemas cuya evolución ha caminado por una vía paralela y previa a la evolución humana, desde el axioma biocultural se plantea que el flujo histórico del ser –el proceso evolutivo a través del cual la vitalidad y condición de la vida ha devenido a lo largo del tiempo– está íntimamente relacionado con la diversidad entrelazada (y posiblemente co-evolucionada)

⁴⁸ La no linealidad, la incertidumbre, la emergencia, la autonomía, la recursividad, la auto-organización y la resiliencia son atributos de los sistemas complejos (Berkes *et al.*, 2003; Morin, 1990; García, 2006).

⁴⁹ Berkes, Folke y Colding han acuñado el concepto de sistema socio-ecológico (SSE) para hacer énfasis en los aspectos relacionales que existen entre los flujos ecosistémicos y las dimensiones socioculturales como las lenguas, conocimientos, instituciones, creencias, valores, aprendizajes, sistemas de gobernanza, cosmovisiones, etc. Desde este enfoque se contempla a los seres humanos como parte de la naturaleza (*humans-in-nature*) y se cuestiona la delimitación arbitraria y artificial entre sistemas sociales y naturales que se reproduce en diversas disciplinas –incluida la ecología– (Berkes *et al.*, 2003).

en el tejido de la vida entre naturaleza y cultura (Harmon, 2002; en Maffi, 2014: 274). Desde la integración de algunos planteamientos e investigaciones interdisciplinarias provenientes de la etnobiología, la etnoecología, la ecología humana y la antropología lingüística, el enfoque biocultural toma como “asunción fundamental la existencia de un vínculo inextricable entre la diversidad biológica y la cultural” (Maffi, 2014: 267). Ello implica la comprensión de una naturaleza antropogénica cuya diversidad está asociada a la diversidad⁵⁰ de prácticas, conocimientos valores e instituciones humanas.

Dada la “muy alta correspondencia que existe entre las áreas de mayor biodiversidad del planeta y los territorios indígenas” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 53),⁵¹ autores como Víctor Toledo y Barrera-Bassols han integrado el axioma biocultural y el enfoque etnoecológico para dar cuenta del papel que han jugado las prácticas de manejo de los territorios y sistemas agrosilvopastoriles y piscícolas de los PICE en los procesos de diversificación evolutiva –variedad, heterogeneidad y multiplicidad– que han dado lugar al complejo entramado de variabilidad que hoy comprende la diversidad biocultural.⁵² Desde este enfoque se pone atención a los procesos sociopolíticos, y no

⁵⁰ Dada la centralidad de los procesos de diversificación en este enfoque se ha acuñado el concepto de Diversidad Biocultural para dar cuenta de la interrelación (y posiblemente co-evolución) de la diversidad de la vida en todas sus manifestaciones (biológica, cultural y lingüística). Esta interrelación se puede comprender a partir de tres premisas básicas: “i) La diversidad de la vida no sólo se compone de la diversidad de plantas y especies animales, hábitats y ecosistemas que se encuentran en el planeta, sino también de la diversidad de las culturas y lenguas humanas; ii) estas diversidades no existen en esferas separadas y paralelas, sino que interactúan entre sí e influyen las unas sobre las otras de maneras complejas; iii) los vínculos entre estas diversidades se han desarrollado a lo largo del tiempo a través de la adaptación mutua entre los seres humanos y el medio ambiente a nivel local, en una posible co-evolución” (Maffi, 2014: 269). Como apunta Maffi (2014) se han emprendido esfuerzos para medir y comparar el Estado y las tendencias y patrones de la diversidad biocultural –global y regionalmente– En particular el Índice de DBC (Index of Biocultural Diversity, IBCD) realizado por Harmon y Loh –el cual reúne indicadores culturales (lenguas, etnicidades y religiones) e indicadores biológicos (diversidad de especies de aves, mamíferos y plantas)– brinda un panorama global del Estado de la diversidad biocultural que confirma las correlaciones geográficas de otros trabajos que sólo empleaban el criterio lingüístico como indicador cultural (Maffi, 2014: 271-272).

⁵¹ La investigación a nivel mundial orientada a la conservación ha logrado contar con datos y evidencias sobre los tres principales patrones de la diversidad biológica a escala global: (a) la identificación de países llamados megadiversos; (b) el reconocimiento de ecorregiones terrestres claves (*hotspots*) considerados como centros de diversidad biológica dados sus patrones de biodiversidad; y (c) la definición de regiones silvestres o vírgenes (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 30). La integración de diversas investigaciones sobre los patrones de la diversidad biológica a escala global ha permitido visibilizar la manera en que la diversidad biológica y cultural se ha desarrollado y cambiado a lo largo del tiempo, mostrando que ambas diversidades son recíprocamente dependientes y geográficamente coterráneas. Asimismo se ha evidenciado que las llamadas “ecorregiones terrestres claves *hotspots*”, así como los países megadiversos, coinciden con los centros de diversificación lingüística-cultural y centros de origen, domesticación y diversificación de plantas y animales que ha resultado del manejo de los pueblos indígenas y campesinos por generaciones.

⁵² Esta diversidad biocultural comprende aspectos heterogéneos e interrelacionados entre sí: la diversidad cultural incluye la diversidad genética, la lingüística y la cognitiva; mientras que la diversidad biológica

solamente biológicos, de la recreación de la diversidad y los procesos de diversificación. Por lo tanto se pone énfasis en las “instituciones sociales, los mecanismos económicos y los factores políticos que contribuyen, o amenazan, a la conservación” (Alcorn, 1994: 11; en Toledo *et al.*, 2002: 5),⁵³ es decir:

la persistencia y resiliencia de las instituciones para la transmisión del conocimiento y la vitalidad del lenguaje, los medios de vida y las prácticas de subsistencia, las prácticas de gestión y uso de los recursos, la tenencia de la tierra y los recursos, la organización social y la capacidad de toma de decisiones (Maffi, 2014: 273).

Por tanto, los procesos de co-construcción y transmisión de conocimientos y valores a través de instituciones adaptativas cobran un lugar prevalente en el análisis y la prospección estratégica para la conservación y recreación de la diversidad biocultural.

Para reforzar el aspecto político y estratégico de este enfoque se ha formulado el concepto de patrimonio biocultural de los pueblos indígenas. Éste da cuenta del “manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según patrones culturales, los agroecosistemas tradicionales” (Boege, 2008a: 13) y enfatizar en la dimensión territorial (Boege, 2008a y 2008b) de las relaciones y componentes de las diversas bioculturalidades. Una de las formas donde se expresa con mayor claridad este patrimonio son los sistemas propios de agricultura y el manejo de bienes comunes, pues en ellos se dinamizan diversos procesos de toma de decisiones, transmisión de conocimientos y cosmovisiones de cada pueblo. En este sentido, los patrimonios bioculturales presuponen el control cultural del territorio (Bonfil, 1988) y los recursos naturales y, por lo tanto, también se refieren a las reglas, normas y sistemas de toma de decisiones sobre los elementos naturales y culturales (instituciones propias), necesarias para mantener la vida

se expresa en cuatro niveles, a saber, paisajes (naturales), hábitats, especies y genomas. En el encuentro de ambas diversidades se derivan al menos dos diversidades más: la agrícola y la paisajística (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 16-17). Desde este enfoque existe una diversificación genética de carácter humano que incluye cientos e incluso miles de especies, variedades y razas de plantas y animales y es resultado de la variación genética de las especies de plantas y animales útiles a los seres humanos en territorios diferenciados. Esto es producto de los conocimientos de las condiciones locales de quienes mantienen, seleccionan y manejan las variedades y razas de plantas y animales y comprenden una memoria biocultural –genética, lingüística, cognitiva– que se expresa en la variedad o diversidad de genes, lenguas y conocimientos (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 14)

⁵³ En la medida en que está amenazada la supervivencia de numerosas especies y ecosistemas (diversidad biológica), también lo está la supervivencia de la diversidad agroecosistémica asociada a la recreación, uso y manejo que han hecho los seres humanos de manera diferenciada y adaptativa de los recursos bióticos (diversidad cultural), y viceversa. Un mundo sostenible implica la prosperidad tanto de la diversidad biológica como de la diversidad cultural, en tanto que ambas son “componentes y factores críticos de la red de la vida que contribuyen a la vitalidad, la organización y la resiliencia de los ecosistemas que sustentan la vida (Maffi, 2014: 274).

cotidiana, y construir proyectos individuales y colectivos de vida (CEMDA, 2018a). Esto fue evidente durante los MPDI donde se trabajaron aproximaciones colectivas al concepto de patrimonios bioculturales (Tabla 4).

Tabla 4. Aportaciones al concepto de patrimonios bioculturales trabajadas colectivamente durante los MPDI (2018-2020).

- Refieren a la relación recíproca entre naturaleza y cultura que han establecido los pueblos con sus territorios a través de prácticas y conocimientos sobre el manejo del agua, montes y tierras; los distintos agroecosistemas, los cultivos y semillas, los animales domesticados y semi-domesticados, las plantas medicinales; hasta la gastronomía, los conocimientos tradicionales, los rituales, la lengua y las formas simbólicas de apropiación de los territorios.
- Hay tantos patrimonios bioculturales como pueblos hay. Cada pueblo ha construido una relación especial con su tierra, lo que evidencia el llamado control cultural de los recursos bioculturales: la forma en que nos relacionemos con este patrimonio es a través de nuestra cultura, lo cual constituye un pluriverso, es decir, que hay un universo de relaciones.
- Son procesos antiguos, muy largos e ininterrumpidos que han permitido a la gente echar raíces y florecer en sus territorios.
- Refieren a las cosmovisiones e identidades culturales, al legado heredado por los abuelos y abuelas sabios, la cultura ancestral prehispánica que se revitaliza constantemente a través de las prácticas y la transmisión de saberes, la cultura, la lengua, las tradiciones, los usos y costumbres, el trabajo en común, la indumentaria, la gastronomía, la música y las fiestas.
- Está atravesado por la apropiación, el sentido de pertenencia y la constitución identitaria, lo cual resalta el aspecto simbólico-inmaterial. Por lo tanto, también refiere a los mecanismos de preservación de ese legado y de las prácticas, las cuales están relacionadas con las formas de organización, participación y toma de decisiones en una comunidad: asambleas, acuerdos internos y/o cualquier manera de organizarse para resolver cuestiones colectivas.
- Apunta igualmente a la relación dinámica de los pueblos con el territorio que habitan y el ecosistema que se ha trabajado durante siglos, es decir, la naturaleza transformada y manejada por los grupos humanos.
- Esto refiere a la tierra, las aguas, los montes, la bio y agrodiversidad. Y está relacionado con la manera en que se siente, entiende y trabaja la tierra, así como los espacios de manejo como lo son la milpa, el patio, los acahuals y el monte. Por tanto, hace alusión igualmente a los cultivos, semillas y maneras de trabajar la tierra, a lo que se produce y transforma; y al manejo de los bienes y recursos naturales, al control cultural del territorio y los bienes comunes.
- Se hace referencia a los alimentos, las tradiciones, la lengua, la comida, la tierra, la cultura, los usos y costumbres, las fiestas, las formas de trabajar la tierra, las semillas que se poseen en la región, los rituales que se realizan, el manejo del agua, los montes y las tierras, animales, plantas, cultivos, lagunas,

taboadas, aves, la apicultura, la lengua y la vestimenta. Es decir, se hace referencia a la relación entre nuestra naturaleza y la cultura que se tiene como pueblo a través del tiempo, la cual se construye a través prácticas y saberes. Por lo tanto, hace referencia al larguísimo proceso de amor a la tierra que ha tenido cada pueblo y a través del trabajo se crearon las instituciones propias.

- El patrimonio está relacionado con el territorio, nuestra tierra (*juchari icheeri*) El territorio es esa relación de las comunidades con la tierra, una forma de ver el territorio. Esto incluye el *juchari mimixekua* (nuestra cultura), nuestro conocimiento, que abarca también las cuestiones espirituales vinculadas a los ciclos de cultivo, el ciclo que empieza en el año nuevo purépecha, es decir el comienzo del nuevo ciclo para la germinación de todo tipo de semillas. A través de este ciclo se reproducen nuestras maíces –colorado, blanco, morado, pinto; el rojo para el pozole, blanco para los tamales; el rojo en la ribera, el blanco se siembra en el monte–, y también lo que la naturaleza nos da y no cultivamos, como los quelites y los hongos que son parte de nuestra alimentación. También están involucradas las formas de relacionarnos con el monte y el agua, las reglas de la comunidad para manejar nuestros bienes comunes, como las peticiones que hay que hacer al comité de bienes comunes, las tareas de quienes llevan un cargo comunal para las fiestas leña para la fiestas, la reforestación, la cooperación para mantener estas prácticas, el control de la tala de árboles. A través de estas prácticas se refuerza la autonomía y autosuficiencia alimentaria, y se cuida el bien común, el territorio, nuestras formas de ser, estar y hacer propias. (DMPI, Purenchécuaro).

(CEMDA, 2018a: 33-34; DMPI, 2019).

Como se verá más adelante (véase Cap. IV), desde estos enfoques relacionales las prácticas de manejo y diversificación están imbricadas en procesos complejos donde intervienen los conocimientos, prácticas, autoridades confiables, valores espirituales y organización sociocultural que da lugar a espacios de conocimientos y de conocer donde entran en juego el rol de las instituciones como procesos cambiantes, históricos, adaptativos y resilientes (Berkes, 1999: 267; Berkes y Folke, 2002). Desde estos enfoques es importante visibilizar cómo un manejo adaptativo de los bienes comunes permite el mantenimiento de la resiliencia⁵⁴ socioecológica (Berkes, 1999: 40), es decir, la

⁵⁴ La resiliencia, como un atributo de los sistemas complejos, corresponde a la capacidad que tiene un sistema para adaptarse a las perturbaciones de una cierta magnitud y re-organizarse (García, 2006: 83)., por lo que hace referencia a: i) la cantidad de cambio que un sistema puede soportar reteniendo los mismos dominios funcionales y estructurales; ii) el grado hasta el cual un sistema es capaz de auto-organizarse; y, iii) la habilidad de construir y aumentar la capacidad de aprendizaje y adaptación (Resilience Alliance, 2002; en Berkes *et al.*, 2003: 13). Este concepto fue introducido en la ecología para dar cuenta de las dinámicas no lineales por medio de las cuales los ecosistemas se autorregulan ante las perturbaciones y los cambios (Holling, 1973 y Gunderson, 2000; en Berkes *et al.*, 2003: 14).

capacidad de un SSE para adaptarse y auto-organizarse a los cambios bruscos (Holling 1973; Folke *et al.* 2010; en Biggs *et al.*, 2015: 13) a través de procesos de adaptación y aprendizaje, auto-organización y re-organización (Folke *et al.* 2010, en Biggs *et al.*, 2015: 6).⁵⁵

La comprensión de las instituciones y prácticas de manejo de los bienes comunes, así como la recreación de los territorios como procesos adaptativos, permite visibilizar que la configuración de lo propio también se da a través de procesos, resilientes o no, y en función de los contextos interétnicos donde se ejerce el control cultural (Bonfil, 1998). En ese tenor, la dinámica de los DMPI permitió advertir que las prácticas colectivas e instituciones propias que permiten a los PICE la recreación de sus territorios y patrimonios bioculturales se han adaptado, desaparecido, permanecido o se han creado recientemente. Es decir, que los pueblos han perdido muchas de sus instituciones y prácticas colectivas en relación con las causas y obstáculos analizados previamente (véase Cap. II.2.3), a la vez que han conservado otras tantas y creado varias nuevas en función de los retos del presente, muchos de ellos relacionados con la defensa del territorio y la conservación de los bienes comunes. En la figura 3 se advierten dichos contrastes, lo que permite el análisis en función de las gradientes de desaparición, debilitamiento y fortalecimiento de las prácticas e instituciones mencionadas por los y las participantes.

⁵⁵A partir de diversos casos de estudio se han identificado siete principios claves para mejorar la resiliencia socio-ecológica: (P1) Mantener la diversidad y la redundancia, (P2) manejar la conectividad, (P3) manejar las variables lentas y retroalimentaciones, (P4) promover el pensamiento complejo adaptativo, (P5) alentar el aprendizaje y la experimentación, (P6) ampliar la participación y (P7) promover la gobernanza policéntrica (Biggs *et al.*, 2015; Simonsen *et al.*, 2014). Los primeros tres refieren a los componentes naturales de los SSE y sus funciones (diversidad y redundancia), a la estructura de las conexiones entre los mismos (conectividad) y a los procesos de emergencia del SSE (variables lentas y retroalimentaciones). El pensamiento complejo adaptativo (P4) constituye la cosmovisión subyacente adoptada en la gobernanza y el manejo de recursos, y, por lo tanto, funge como un principio articulador en la capacidad para: innovar y comprender cambios en los SSE manejados (P5, aprendizaje y experimentación), construir entendimientos confiables y compartidos para la toma de decisiones (P6, participación), y, finalmente, construir las estructuras de gobernanza que pueden facilitar los diversos principios (P7, policentrismo) (Biggs *et al.*, 2015: 24-25).

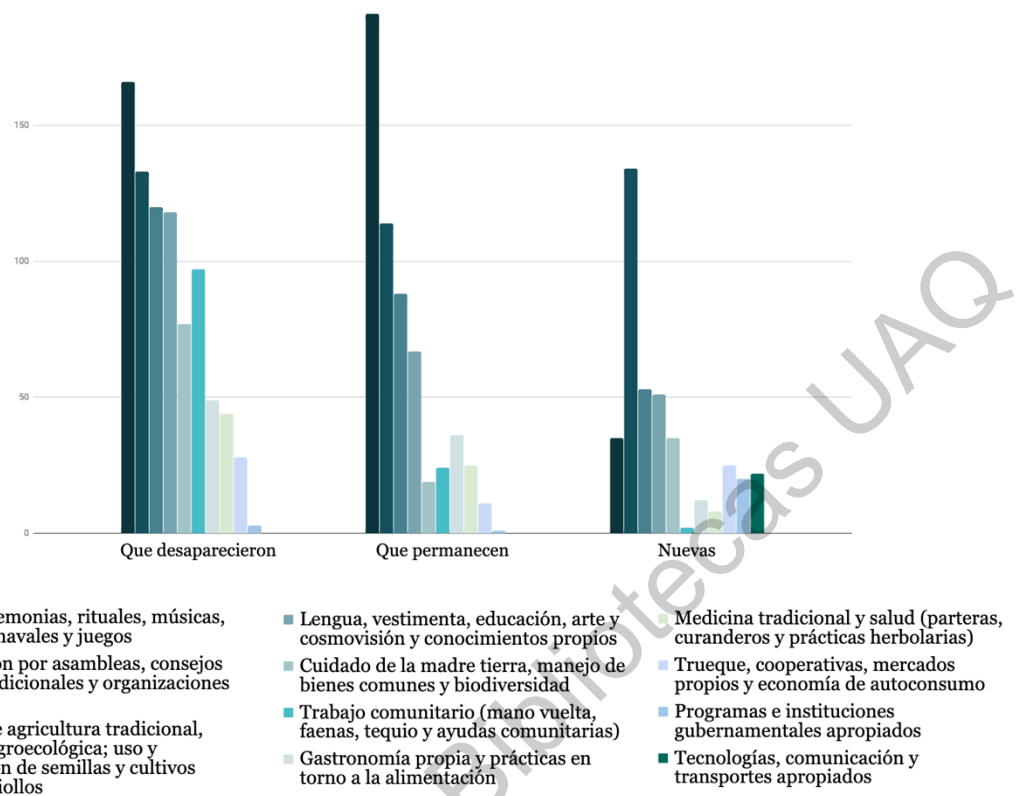


Figura 3. Instituciones y prácticas colectivas que permiten la conservación y recreación de los territorios, bienes comunes y patrimonios bioculturales de los PICE: las que han desaparecido o están desapareciendo, las que permanecen y las nuevas (DMPI, 2018-2020).

Los gradientes entre el debilitamiento y fortalecimiento de las instituciones y prácticas colectivas varía de acuerdo a cada aspecto sociocultural. En relación a las prácticas vinculadas a la organización política, el trabajo agropecuario y el territorio se manifiesta la necesidad constante de la organización política, así como la importancia que han dado los PICE a la conservación y recuperación de la agricultura tradicional y la integración de prácticas agroecológicas como punto clave para el manejo y defensa de sus territorios y patrimonios bioculturales.⁵⁶

⁵⁶ En efecto, la agroecología ha sido reivindicada por diversas comunidades indígenas y campesinas para acompañar sus procesos de defensa del territorio y revitalización de sus conocimientos. La agroecología, además de ser un conjunto de prácticas que acompaña a los movimientos de resistencia campesinos e indígenas en la búsqueda de una agricultura más sostenible ecológicamente y más justa socialmente asociado, es también un proceso de innovación cognitiva, tecnológica y sociopolítica sobre los agroecosistemas donde se dan relaciones biológicos, biofísicos, ecológicos, sociales, culturales, económicos y políticos (Rosset y Altieri, 2018: 21 y 93). En ese sentido, la agroecología —entendida como una interfaz donde entran en juego una dimensión epistemológica (ciencia o conocimiento científico), una práxica (tecnología o conjunto de técnicas) y una política (movimiento social o político)— está relacionada con su devenir como inter/transdisciplina en diálogo con corrientes y aproximaciones teóricas, pero también con las diversas prácticas, innovaciones y desarrollos conceptuales propios de los

Se advierte un debilitamiento de la transmisión de conocimientos propios a nivel familiar y comunitario, lo cual está relacionado con la transferencia de las prácticas educativas hacia las escuelas y centros educativos gubernamentales, cuyos programas están caracterizados por la homogeneización cultural, la castellanización y la jerarquización de los conocimientos científicos modernos sobre los saberes colectivos y ancestrales. Es el caso igualmente de las prácticas relativas a la salud, donde los centros de salud y la medicina alopática están reemplazando las prácticas medicinales y conocimientos de los pueblos como la partería, los curanderos y el uso de plantas medicinales. Asimismo se advierte un debilitamiento mayor en el caso de las prácticas vinculadas al trabajo colectivo (faena, mano vuelta, tequio), lo cual está relacionado con la cada vez mayor presencia e imposición de la lógica mercantil y el trabajo asalariado en la vida campesina. Esto representa una amenaza seria para la reproducción de las formas de ser y estar de los PICE dado el carácter articulador del trabajo comunitario en cada una de las dimensiones aludidas.

Finalmente, durante los DMPI también se realizó una dinámica para pensar colectivamente las acciones necesarias para la conservación y recreación de las instituciones y prácticas colectivas que contribuyen al bien común y la recreación de los territorios, patrimonios bioculturales y autonomías –en los niveles comunitario/municipal, regional/estatal, nacional/federal–. Los retos y acciones perfiladas por los participantes durante los DMPI apuntaron a (en orden de mayor a menor mención): *i)* el rescate y promoción del trabajo campesino, la agricultura tradicional y/o agroecológica; *ii)* el fomento de la alimentación sana y local; *iii)* la creación de una economía local-regional a través de ferias y espacios de intercambio; *iv)* el acceso a programas de desarrollo, subsidios y apoyos para el campo; *v)* el ejercicio de control territorial y manejo de los recursos; *vi)* la consolidación de la autonomía y libre determinación de los pueblos; *vii)* la recuperación, creación y/o fortalecimiento de espacios y mecanismos de auto-organización tradicional por usos y costumbres (consejos y asambleas); *viii)* la inclusión, representatividad, participación y rendición de cuentas por medio de consultas y diagnósticos participativos; *ix)* la creación, adecuación y respeto

movimientos sociales y organizaciones campesinas, indígenas, ecofeministas y derecho humanistas con los cuales la agroecología ha caminado de la mano y devenido como movimiento socio-político. Se trata de una ética ecológica y social que aspira a una nueva relación de la sociedad con la naturaleza a partir de sistemas productivos socialmente justos (Altieri y Toledo, 2010: 180-181).

de leyes y derechos; x) la transmisión de saberes, danzas, música y fomento de la identidad cultural; xi) la enseñanza familiar-comunitaria, adecuación de programas y asignación de recursos para la transmisión y conservación de la lengua e identidad indígena; y, xii) la promoción de salud y medicina tradicional (Sistematización general de los DMPI, 2018-2020).

En un análisis realizado para la publicación *Memorias de los “Diálogos sobre instituciones, derechos y patrimonios bioculturales”*. El camino hacia una Ley agrícola bioculturalmente pertinente se rescataron las propuestas orientadas a la conservación y recreación de los territorios en relación con los sistemas agroalimentarios y los patrimonios bioculturales (Tabla 5), en las cuales es visible el complejo entramado de elementos socioculturales que se dinamizan en torno al manejo de los bienes comunes, lo cual es inseparable e indispensable para el ejercicio del derecho al territorio.

Tabla 5. Acciones orientadas a la conservación de los patrimonios bioculturales y territorios en relación con los sistemas agroalimentarios (CEMDA, 2018a: 57-63).

Ámbito	Acciones	Derechos humanos asociados
Sistemas agro-alimentarios	<ul style="list-style-type: none"> ● Recuperar la agricultura tradicional y los espacios donde se practica, así como fomentar la producción agroecológica ● Fortalecer la organización de familias productoras en torno a la milpa, el cafetal, la vainilla, y otros policultivos y sistemas silvopastoriles, los huertos de traspatio familiares y los proyectos productivos. ● Recuperar cultivos y semillas nativas a través de la organización comunitaria de fondos, redes de guardianes y ferias de intercambio de semillas. ● Realizar compostas, abonos y fertilizantes orgánicos para evitar y reducir el empleo y dependencia de agroquímicos y paquetes biotecnológicos (semillas híbridas y mejoradas, fertilizantes y herbicidas). ● Recuperar y fortalecer las experiencias de trabajo y apoyo mutuo colectivo (faenas, tequios, manovuelta), valorar el trabajo de las mujeres y promover el diálogo de saberes en torno a la agricultura tradicional y 	Derechos humanos a la identidad cultural, autonomía, alimentación, territorio, acceso a los recursos naturales tradicionalmente manejados, salud y medio ambiente sano, a la identidad cultural, autonomía y trabajo.

	<p>agroecológica, la gastronomía y la medicina tradicional entre comunidades y territorios.</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Rescatar y promover la medicina tradicional, la cual implica la siembra de plantas medicinales y la transmisión de saberes para su empleo. ● Organizar redes, cadenas y espacios de comercialización directas de venta e intercambio de productos regionales y a precios justos para evitar la intervención de intermediarios ● Fomentar la autosuficiencia de familias productoras y la economía regional a través del autoconsumo, el intercambio (trueque) de productos locales y la venta de excedentes ● Promover la gastronomía local y regional a través de la conservación, transmisión, intercambio y revitalización intrafamiliar de recetas y comidas tradicionales, así como la promoción del consumo de alimentos sanos y locales provenientes de la milpa y la agricultura tradicional. ● Empezar campañas de promoción de las comidas propias ● Evitar la compra y consumo de alimentos transgénicos e industrializados. Promover la integración de programas educativos para el fomento de la agroecología y talleres para mejorar el plato del buen comer para integrar la alimentación sana y local en los programas escolares. ● Organizar desde las escuelas visitas a huertos y unidades productivas de traspatio, parcelas con cultivos asociados de productores y organizaciones civiles. 	
Territorio	<ul style="list-style-type: none"> ● Garantizar que el manejo y control cultural del territorio, los recursos naturales e hídricos tradicionalmente manejados (bosques y agrobiodiversidad) esté en manos de los pueblos indígenas, campesinos y equiparables, y regidos por sus usos y costumbres u otras formas de organización autónoma. ● Promover y consolidar la propiedad social y el derecho comunal a la tierra, el ejercicio del derecho al acceso a los recursos naturales tradicionalmente manejados (tierras, montes, 	Derechos humanos a la identidad cultural, autonomía, territorio y acceso a los recursos naturales tradicionalmente manejados.

	<p>pozos, manantiales, caminos, etc.) y el respeto a los territorios y espacios sagrados.</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Promover la concepción del territorio como un espacio vital y de florecimiento, más allá de los límites de la propiedad (privada y/o ejidales, municipales y/o estatales (como es el caso del Totonacapan y la Sierra Norte de Puebla donde se concibe la unidad del territorio maseual, totonaco y mestizo). 	
Organización política	<ul style="list-style-type: none"> ● Fomentar y consolidar los órganos colectivos y autónomos de toma de decisiones (asambleas y/o consejos) a partir de los usos y costumbres, con reglamentos internos y protocolos comunitarios para la elección de autoridades y cargos. ● Fortalecer a las organizaciones campesinas y los espacios y procesos de capacitación. ● Crear consejos estatales y regionales de pueblos originarios y comunidades equiparables que promuevan la vinculación con organizaciones e instituciones para la construcción de agendas territoriales, la defensa de la alimentación (maíz), la protección del patrimonio biocultural regional 	Derechos a la identidad cultural, autonomía, territorio, educación y participación en la toma de decisiones.
Lengua tradiciones (fiestas y rituales)	<ul style="list-style-type: none"> ● Fortalecer la lengua, las tradiciones y las fiestas y organizar espacios y consejos a nivel comunitario y regional para su realización ● Transversalizar la lengua en todos los mecanismos de tomas de decisiones y espacios educativos ● Recuperar los conocimientos campesinos ● Fomentar y respetar la interculturalidad a través de la educación y las políticas orientadas al arte y la cultura. 	Derechos a la identidad cultural, la educación, los derechos lingüísticos, acceso a la información y participación en la toma de decisiones
Políticas públicas y legislaciones	<ul style="list-style-type: none"> ● Generación de políticas públicas, programas y gestiones gubernamentales que promuevan, a todos los niveles, el consumo interno de los productos de los pequeños productores. ● Transformar las políticas asistencialistas y clientelares en políticas productivas orientadas a fortalecer el trabajo campesino, la agrobiodiversidad nativa, la producción 	Derechos humanos a la identidad cultural, la autonomía, territorio y acceso a los recursos naturales

	<p>familiar para el autoconsumo y la venta de excedentes, basados en la agrodiversidad nativa, el uso de sistemas de policultivos (milpa, acahuals, traspatios, etc.), la diversificación y el fomento de abonos naturales.</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Reconocer la centralidad del maíz y otros cultivos mesoamericanos como elementos de las identidades culturales de los PICE ● Crear políticas, programas y planes de desarrollo generados desde las comunidades y en función de las necesidades locales y regionales. ● Adecuar y fortalecer los espacios y mecanismos de diálogo intercultural (consulta y consentimiento previo, libre e informado) para la toma de las decisiones de los pueblos y comunidades, en relación con las decisiones gubernamentales que les puedan afectar, particularmente lo relativo a la agricultura agroindustrial y el extractivismo. ● Promover el reconocimiento constitucional de los territorios de los PICE por autoadscripción y la remunicipalización. ● Promover la adecuación de programas educativos, organismos y políticas públicas y abrir la participación, inclusión y representatividad en los organismos como el INALI, la CDI (ahora INPI) y otras instituciones. 	<p>tradicionalmente manejados. Derechos a la identidad cultural, la autonomía, el acceso a la información y la participación en la toma de decisiones.</p>
--	--	--

Dirección General de Políticas Agrarias

III.3. El derecho al territorio: territorios de diferencia y re-existencia

Cuando el patrón capitalista dice: ‘voy en mi finca la mexicana, voy en mi finca la guatemalteca, voy en mi finca la haitiana, voy en mi finca la costarricense...’ todos los que son países capitalistas subdesarrollados va a ser la finca [...] Porque el capitalismo ahora ya no sólo nosotros los que somos indígenas estamos sufriendo aquí en el mundo. Estamos sufriendo, ahora sí, del campo y de la ciudad. Es decir, indígenas y no indígenas.

Subcomandante Moisés, EZLN⁵⁷

El Convenio 169 OIT integró el derecho al territorio como base para garantizar las condiciones necesarias para la supervivencia vital, política y cultural de los pueblos indígenas y tribales, lo que es vigente hoy en las luchas y reivindicaciones de múltiples pueblos y comunidades indígenas y tribales alrededor del mundo. Este derecho se redactó en función de dos objetivos principales: *i)* evitar la pérdida de los territorios indispensables para la supervivencia de los pueblos indígenas y tribales frente a la amenaza sistemática de los programas de desarrollo –gubernamentales o privados– como embalses hidroeléctricos, prospecciones petroleras, construcción de oleoductos, empresas forestales y ganaderas, planes de modernización de la agricultura y de expansión de cultivos comerciales con gran intensidad de capital; y, *ii)* articular la “diferencia fundamental entre la relación que muchos pueblos indígenas tienen con la tierra y la actitud de otros sectores de muchas poblaciones nacionales que consideran la tierra como un bien alienable y productivo” (OIT, 1988: 47).⁵⁸

De acuerdo con la disposición del territorio como “totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera” (Art. 13.1-2, OIT 169) los territorios incluyen

la tierra, las aguas, el medio ambiente, el espacio aéreo, los lugares de importancia cultural y lugares sagrados [...] en el sentido de que es difícil separar

⁵⁷ Estas palabras son parte de la participación del Subcomandante Moisés durante el seminario “Los muros del capital. Las grietas de la Izquierda” llevado a cabo en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, del 12 al 15 de abril del 2017. El texto íntegro de “El mundo capitalista es un finca amurallada” se puede leer en el sitio Enlace Zapatista <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>.

⁵⁸ La parte Tierras del Convenio 169 de la OIT, del artículo 13 al 19, contiene derechos de los pueblos indígenas sobre territorios, tierras y recursos naturales (13-16), modalidades de transmisión (17-18) y planes y programas relacionados con territorios, tierras y recursos naturales (19). *Cfr.* Anexo sobre DC-PICE.

el concepto de la relación de esos pueblos con sus tierras, territorios y recursos del concepto de sus diferencias y valores culturales (López, 2005: 101-102).

Es decir que los territorios no se equiparan al derecho civil de posesión, aunque a veces lo incluyen. Tierras y territorios indígenas son cosas distintas: el territorio forma parte del derecho a la autonomía y es un concepto político, por tanto la relación entre él y quienes lo detentan es de poder, pues constituye el espacio que los PICE necesitan para desarrollar su vida y mantenerse como tales. A diferencia de la tierra, que es un concepto jurídico y se transmite de diversas maneras legales en la medida en que la relación con ella es de derecho, el territorio no se pueden traspasar a terceros porque no es una propiedad. Si bien el territorio puede contener las tierras y éstas pueden formar parte de aquel, generalmente el territorio es más amplio que la tierra (López, 2015: 87-88).

En este sentido el derecho al territorio incluye los criterios de uso y ocupación, los cuales no refieren únicamente a la posesión de la tierra, sino a la configuración de los territorios en función de la reproducción de las prácticas, instituciones y cosmovisiones de cada PICE. Este uso y ocupación se puede ejemplificar con los *wixaritari* (huicholes) quienes concurren a sus lugares sagrados para rendir culto a sus deidades y recolectar peyote para sus ceremonias; o con los *nuú savi* (mixtecos) que en Guerrero, Oaxaca y Puebla acuden a los cerros, ríos y cuevas a realizar ceremonias de petición de lluvias, o los cucapá que antes de iniciar la pesca año con año realizan una ceremonia de petición por la buena pesca y bienaventuranza a la orilla del mar, que es propiedad federal (López, 2005: 104). Como se reconoció en el Informe Cobo:

196. Es esencial que se conozca y comprenda la relación especial profundamente espiritual de los pueblos indígenas con sus tierras, como algo básico en su existencia como tal y en todas sus creencias, costumbres, tradiciones y cultura.

197. Para los pueblos indígenas, la tierra no es meramente un objeto de posesión y producción. La relación integral de la vida espiritual de los pueblos indígenas con la Madre Tierra, con sus tierras, tiene muchas implicaciones profundas. Además, la tierra no es mercadería (mercancía) que pueda apropiarse, sino elemento material del que debe gozarse libremente [...] 236. Las tierras sagradas o de significación histórico-espiritual para los indígenas deberán siempre excluirse de las licencias o concesiones y protegerse de las intrusiones de todo tipo (ONU, 1987: 16-20).⁵⁹

En la CPEUM se hace caso omiso de la “importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o

⁵⁹ Informe Cobo, Cap. XXI “Conclusiones” Apartado 7. Tierra. E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4.

territorios” (Art. 13.1-2, OIT 169) y de su derecho a “mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado de otra forma” (Art. 25, DNUDPI). Tampoco se hace mención del territorio en los términos en que está formulado en el Convenio 169 de la OIT –como “totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera” (Art. 13.2, OIT 169) y se hace caso omiso del “derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan”. La CPEUM tampoco salvaguarda el derecho de los PICE a “utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia” (Art. 14.1-2, OIT 169); ni contempla, como en las formulaciones de la DNUDPI, el derecho a las tierras, territorios y recursos en razón de la “propiedad tradicional u otro tipo tradicional de ocupación o utilización”, ni el respeto a “leyes, costumbres, tradiciones y sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas” (Arts. 26.1-3 y 27 DNUDPI).

La formulación del Art. 2º de la CPEUM es muy clara en ese sentido: sólo contempla el derecho de los PICE a “conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras *en los términos establecidos en esta Constitución*”, lo que condiciona su derecho al territorio a “*las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución [CPEUM] y a las leyes de la materia*”. Aún más, condiciona “el uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades” a aquellos usos “*que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución*” (Art 2º, A. V-VI; cursivas mías).

Y es que en México, como en otros países, a la par de la adopción del paradigma intercultural y pluricultural en materia de políticas públicas educativas, culturales y turísticas, el correlato neoliberal ha implicado la liberación de los ejidos, tierras comunales y recursos nacionales a partir de la reforma al artículo 27º constitucional y la firma de múltiples acuerdos de cooperación internacional como el TLCAN o el ASPAN que subordinan las políticas públicas y económicas a la “explotación segura” de los recursos económicos por parte de empresas privadas, tanto nacionales como extranjeras. Esto se intensifica en los procesos de defensa del territorio que los PICE han tenido que emprender frente al extractivismo y privatización en y de sus territorios, como maneras en que se reproduce la acumulación ampliada a través de procesos simultáneos y

combinados de acumulación originaria o primitiva (Marx, 1985), por desposesión (Harvey, 2004) y renta tecnológica (Echeverría, 2005).

Esta simultaneidad de procesos de acumulación ha reforzado el componente colonial de la ecuación capitalismo-colonialismo: *i)* el uso de medios extraeconómicos para garantizar el acceso a la tierra y a los recursos naturales, *ii)* la intensificación de las formas de trabajo esclavo y *iii)* la sujeción de países y regiones a la monocultura exportadora (Santos, 2010b). Los organismos financieros internacionales, así como las empresas, industrias y corporaciones –agroindustriales, extractivas, digitales, biotecnológicas– amenazan con controlar y privatizar la tierra y los recursos hídricos, biológicos, minerales y energéticos por vía de la guerra, la ocupación, la presión diplomática y la instalación de bases militares disuasorias (Santos, 2010b: 57). Por tanto, las constantes de la relación entre Estado y los PICE han sido despojos, desplazamientos forzados, desapariciones, asesinatos, represión, diálogos de oídos sordos, negligencia y discriminación.

Bajo esta lógica se encuentran amenazadas además las formas sociales y comunales de tenencia de la tierra de los PICE –alrededor del 10% del territorio mundial, 18% en América Latina y un 52% en México⁶⁰ y la gran diversidad biológica asociada a los procesos de diversificación cultural que, desde la perspectiva biocultural, se

⁶⁰ El estudio *Who owns the World's Land* (2015) realizado por Rights and Resources Initiative (RRI) en 64 países (82% del territorio mundial) reveló que alrededor del 10% del planeta se encuentra bajo sistemas de propiedad social, tanto legales como asignadas. Este estudio fue realizado con el objetivo de dar cuenta qué porcentaje de la tierra en el planeta se encuentra bajo algún régimen de tenencia comunitaria de la tierra y promover la seguridad en la tenencia de la tierra (*security community tenure*) como una herramienta para el ejercicio de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y locales. En América Latina el estudio fue realizado en 13 países —Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Guatemala, Guyana, Honduras, México, Perú, Suriname y Venezuela—, donde el 18% de la tierra se encuentra bajo un régimen legal de tenencia comunitaria de la tierra y un 5% adicional de tierras están designadas para el uso común, lo que constituye a América Latina como la región con el mayor porcentaje de formas de regímenes comunitarios de tenencia de la tierra. De manera particular, Brasil (191.82 Mha) y México (101.13 Mha) cuentan con la mayor extensión de tierra poseída o controlada por pueblos indígenas y comunidades locales, y los países con mayor proporción de tierra poseída o controlada por pueblos indígenas y comunidades locales son México (52%), Bolivia (36%), Perú (35%), Colombia (34%) y Brasil (23%). Mientras que Colombia, Costa Rica y México sólo reconocen regímenes de posesión comunitaria de la tierra, Guyana y Venezuela solo cuentan con tierras designadas para los pueblos indígenas y comunidades locales, mientras que en Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Guatemala, Honduras y Perú coexisten ambas modalidades. En Suriname no se identificaron sistemas que constituyan sólidos regímenes comunitarios de tenencia de la tierra (RRI, 2015). Por su parte, el estudio *La propiedad social rural y su perfil productivo*, realizado también en 2015 por el Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria (CEDRSSAR) de la Cámara de Diputados, estimó que la propiedad social —correspondiente a los núcleos agrarios (ejidos y comunidades agrarias) inembargables, imprescriptibles e inalienables—, ocupa una superficie de 105 millones de hectáreas, equivalente al 52% de la superficie nacional (CEDRSAAR, 2015:2).

reconocen como parte del manejo adaptativo y estrategias de uso múltiple del territorio y los recursos naturales que han hecho los PICE durante siglos a través de sus propias instituciones, conocimientos, prácticas y cosmovisiones (Maffi, 2014; Toledo y Barrera Bassols, 2008; Boege, 2008a y 2008b; Berkes, 1999; *Cfr.* Cap. IV.1).⁶¹ Este escenario permite visibilizar una policrisis ambiental, económica, política, demográfica y rural – crisis del desarrollo, la occidentalización y la globalización (Morin, 2011)–, como consecuencia de la valoración capitalista que justifica la privatización y la homogeneización de todas los seres, prácticas, instituciones y conocimientos que sustentan la vida. Se trata de una crisis que es también de carácter epistémico-ontológico, y está asociada a las concepciones que reproducen la imagen de un territorio parcelado (municipios, ejidos, localidades, estados), donde la ‘naturaleza’ y los ‘recursos naturales’ –seres no humanos– son objetos de dominio cuyos valores eficientes son el valor mercantil, la acumulación y la propiedad privada que “es por naturaleza disponible, es decir, alienable, negociable, transigible, *excludendi alios* (Ferrajoli, 2010: 102).

La resistencia de los PICE a los procesos dominantes de acumulación y despojo ha llevado a la politización de sus territorios ancestrales, una territorialización que va más allá de las luchas por la tenencia de la tierra y advierte la “diferencia fundamental entre la relación que muchos pueblos indígenas tienen con la tierra” (OIT, 1988: 47). Los PICE resisten a la desterritorialización a la vez que:

redefinen sus formas de existencia a través de movimientos de emancipación, reinventando sus identidades, sus formas de pensar, sus modos de producción y sus medios de vida [...] Al reclamar sus derechos sobre su territorio, los pueblos indígenas están revaluando el espacio ecológico-cultural que habitan, territorializando sus prácticas productivas y sociales (Porto-Gonçalves y Leff, 2015: 73).

⁶¹ “Las áreas naturales protegidas que cubren el 14.9% de la superficie terrestre se traslapan en un 20.7% con algún territorio indígena, lo que representa el 40% del territorio protegido a nivel mundial (Garnett et al 2018); 61% de los territorios indígenas es considerado como áreas prioritarias para la conservación (Boege 2008) [...] lo que implica que poseen y manejan los territorios mejor conservados y que 49% de estos territorios se encuentran en cabeceras de cuencas hidrográficas que captan el 25% del agua del país (Conacyt - RTPB, 2019)” (Esponda *et. al.*, 2019; en prensa). Como apuntan Toledo *et al.* (2002), un grupo de expertos convocados en 1996 por la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO) identificó 151 áreas como regiones prioritarias terrestres para la conservación biológica, de las cuales alrededor del 40% se encuentran sobrepuestas con territorios indígenas. “En México, las principales reservas de la biosfera se encuentran rodeando o sobrepuestas a los territorios indígenas son Montes Azules y El Triunfo en Chiapas, Sierra de Santa Marta en Veracruz, Calakmul en Campeche, Sierra de Manantlán en Jalisco y El Pinacate en Sonora” (Toledo *et al.*, 2002: 5-8).

Por tanto, los procesos de resistencia de los PICE a ser expropiados y absorbidos por la globalización desafían el sistema jurídico y exigen la construcción de los derechos colectivos al territorio y los bienes comunes más allá de “los derechos individuales y la propiedad privada como un medio para enfrentar y resolver la ‘tragedia de los bienes comunes’ (Hardin)” (Porto-Gonçalves y Leff, 2015: 83).

Las visiones sobre el territorio de los PICE así como sus luchas por incorporar sus derechos emergentes, reapropiarse y redefinir sus territorios a partir de la diversidad sociocultural, son también movimientos de re-existencia (Porto-Gonçalves y Leff, 2015: 81-82). Los territorios de re-existencia son configuraciones multidimensionales necesarias para la creación y recreación de las prácticas ecológicas, económicas y socioculturales de las comunidades, es decir, un hábitat en donde se arraigan los significados culturales de existencia. Las aproximaciones al territorio trabajadas por los y las participantes de los DMPI (2018-2019) apunta asimismo a esta complejización de los territorios como una articulación de interrelaciones y procesos –subjetivos, sociales, epistémicos– (Tabla 6).

Tabla 6. Aportaciones al concepto de territorios y bienes comunes trabajadas colectivamente durante los MPDI (2018-2020).

- Son espacios físicos y simbólicos apropiados por pueblos y comunidades a través de sus prácticas (cosmovisión, costumbres, hábitos, organizaciones, trabajo), así como sus formas de relacionarse con el entorno natural y resolver sus necesidades materiales y espirituales.
- Refieren al espacio vital donde se forja una identidad y donde se vive una cultura.
- Están ligados a los bienes comunes, es decir, a los recursos naturales y culturales compartidos (no sujetos a propiedad privada), indispensables para la construcción del tejido social, el bienestar colectivo y la reproducción de la vida. Los bienes comunes pueden ser naturales o culturales, concretos o inmateriales: ej. las tierras de uso comunal, los bosques, los manantiales, las zonas de pesca, las áreas de pastoreo, los canales, los puentes, los caminos, los ríos, la fauna y flora; los sitios sagrados, la milpa y sus elementos, las semillas, etc; pueden ser espacios como la iglesia, la escuela, la casa de la cultura y también pueden ser los rituales, las lenguas, los saberes artesanales y medicinales, las instituciones, los espacios educativos, los medios de comunicación y de transporte, etcétera.
- Son el lugar donde se vive y se muere, al que se pertenece, el espacio y tierra donde se trabaja, se come, se reproduce la cultura y se forja una identidad, lo cual tiene que ver con las prácticas, es decir, con las cosmovisiones y proyectos de vida.

- Espacio vital, tanto físico (tangible, material), como simbólico (intangibile, cultural) donde se interactúa y se desarrolla la vida digna, donde se materializan los proyectos de vida individuales y colectivos.
- Es más que la propiedad y la tenencia de la tierra, la delimitación geográfica: hace referencia también a las relaciones heredadas, las formas de relacionarse con la tierra y las personas, de habitar y recrear los distintos espacios, los sitios sagrados, los de producción y los de recreación.
- En los territorios ancestrales, llamados también de la resistencia, prevalecen formas de ser y estar en el mundo donde se manifiesta una fuerte conexión con la madre Tierra, con el cuidado de la vida.
- El territorio incluye a los espacios sagrados, las cuevas, montes y cerros, los mares, ríos, arroyos, pozos, y manantiales; la tierra, los cultivos y semillas, los bosques, los árboles, los bienes y recursos comunes.
- Las delimitaciones de los territorios, vinculadas con los asentamientos sociales y comunitarios, se dan a distintos niveles, el territorio puede ser lo más íntimo, el ejido o la comunidad, pero también tiene su aspecto regional, que es más amplio y complejo.
- El ordenamiento de los territorios corresponde a ciertas maneras de ser y estar, y comporta distintas institucionalidades, manejos, reglas y relación con autoridades (pequeña propiedad, ejidales, comunitarias, municipales, estatales).
- Existen territorios con pluriversos de manejos de los recursos naturales, autoridades, cosmovisiones-concepciones sobre las formas de habitar la tierra, divisiones del territorio y los espacios. En los territorios ancestrales coexisten de manera más evidente visiones divergentes, algunas de origen prehispánico, otras coloniales y modernas. Las interacciones entre estas diversas formas de ser y estar generan también conflictos a niveles intra e inter comunitario, muchos de ellos ligados a la tenencia de la tierra, el establecimiento de linderos y la apropiación del territorio en un sentido más amplio que el de la propiedad, la lógica de “aquí está mi espacio y aquí termina, y también aquí empieza el tuyo” (CEMDA, 2018a: 30-32).
- El territorio es lo que nos permite vivir, por eso hablamos de que una defensa del territorio es una defensa de uno mismo. Es una respiración sana, es nuestra agua, nuestros bosques, es nuestro medio ambiente. Puede haber territorios sanos o territorios contaminados, eso depende de las personas que viven ahí. Necesitamos retomar que el territorio es un espacio vital: no es sólo que lo que se puede tocar sino también es simbólico, es la parte no tangible como pueden ser formas de trabajo, la vestimenta, la fiesta todo ello es territorio. Cada pueblo sobre la faz de la tierra usa el patrimonio natural de una manera y a eso se le llama control cultural de los recursos o control cultural del patrimonio. Este territorio no es la propiedad privada solamente, es toda la región maya, toda esta parte que comprende los Estados de Quintana Roo, Campeche y Yucatán; y refiere a todo lo que está vivo, los animales la cultura, las plantas y cultivos, la lengua, las personas: es nuestro pasado y es nuestra conexión con nuestros antepasados, con la tierra y con las otras personas, es

este patrimonio que le vamos a heredar a nuestros hijos (DMPI, Hopelchén).

- De manera particular en *juchari icheeri* en purépecha significa nuestra tierra, donde crece nuestro conocimiento, espiritualidad, cultivos, calendario agrícolas en torno al maíz, semillas, platillos y comidas. En náyeri *ta chue* significa “nuestra tierra, agua, árboles, sol, luna, todo lo que nos rodea. Todo lo que reconocemos como nuestro, los bienes comunes, los lugares sagrados y simbólicos”. En los altos de Chiapas territorio se dice *me' banamil* o *me'tik Balumil* (tzotzil) o *metik balumilal* o *metik kaxailtik* (tzeltal), y refiere a aquello que “nos identifica, que la tierra es sagrada, es nuestra madre, nuestra mamá, nos da todo, nos cuida, nos da comida, consuelo, tranquilidad, nos da bendiciones, nos da un abrazo, suelo y fertilidad” (DMPI, 2019).

Desde éstas y otras aproximaciones, el territorio ya no designa la base físico-geográfica unitaria y co-sustancial a la soberanía de un Estado-nación divisible y cognoscible únicamente como la suma calculable de una serie de delimitaciones jurídicas y regímenes de tenencia y propiedad privada susceptibles a procesos de extracción, explotación, dominio y valorización capitalista. Como advierte Rivera Cusicanqui:

Lo que tenemos es una realidad de regiones, de territorios articulados por paisajes, por lagos, por ríos y montañas, que convocan a prácticas, individuales y colectivas, en las que se hace visible la huella de memorias sociales en torno a los *bienes comunes* [...] un mundo de bio-regiones, no de naciones, de cuencas de ríos, no de departamentos o provincias, de cadenas de montañas y no de cadenas de valor (Rivera, 2018: 118-119).

El cambio conceptual que emerge de las luchas de los PICE es que el territorio se reinventa y adapta continuamente como un espacio para la reapropiación cultural de lo que se ha llamado naturaleza (Leff, 2003; Porto-Gonçalves y Leff, 2015). En este sentido, cuando los PICE afirman que “la tierra no se vende, se ama y se defiende”, ejercen una reapropiación política de sus territorios y, por tanto, una reapropiación cultural de sus ontologías políticas y relacionales que revitaliza “un ‘mandato ancestral’ que persiste aún hoy en día en la memoria de los mayores [...] la experiencia siempre renovada de vivir bajo otro modelo de vida, otra *cosmovisión* (Escobar, 2015: 92).

En este reto por abrir el espacio geopolítico, las luchas por la diferencia cultural, las identidades étnicas y las autonomías locales sobre el territorio reivindican las “formas étnicas de alteridad comprometidas con la justicia social y la igualdad en la diferencia” (Escobar, 2000; en Leff, 2003: 279). Es decir que sólo desde la complejización de los procesos identitarios e institucionales vinculados al territorio cobra sentido la

autoadscripción de los PICE y la recreación adaptativa de sus instituciones, valores y conocimientos en la construcción de sus autonomías como una acción afirmativa y colectiva, una reivindicación postcolonial (Santos, 2007) orientada a construir la justicia y la igualdad desde la diferencia –y no la diferencia en la desigualdad– (Ferrajoli, 2010).

En este sentido, el derecho colectivo de los PICE a sus territorios se ejerce desde las conceptualizaciones y prácticas de defensa de otros modelos de vida, las cuales aportan a las transiciones ecológicas y culturales, es decir, a la construcción de un mundo donde caben muchos mundos (pluriversos) (Escobar, 2015: 89). Ello construye ontologías relacionales constituidas por:

una multiplicidad de mundos interconectados y co-constituidos de maneras diversas en una red de interrelaciones y experiencias que se enactúan de manera constante y rizofórica a través de prácticas de todo tipo de seres y formas de vida enmarañadas en una compleja materialidad orgánica e inorgánica (Escobar, 2016: 23).

Estas ontologías políticas y diferenciales vinculadas a los conocimientos y prácticas que se arraigan en el territorios de vida (Escobar, 2016) configuran sentidos (significados, relevancia, meanings) y valores enraizados a la tierra/territorio y al “sentido de lugar y pertenencia (*sense of place*)” (Berkes, 1999). Asimismo, estos pluriversos se nutren de las teorías sociales críticas del dualismo y

de la perseverancia de filosofías no-dualistas (más comúnmente conocidas como cosmovisiones) que reflejan un profundo entendimiento relacional de la vida como Muntu y Ubuntu, en algunos sitios del África; la Pachamama y Mama Kiwe entre algunas cosmologías indígenas sudamericanas, Estadounidenses y canadienses; o bien, en la filosofía budista de la mente; también existen en Occidente, como visiones alternativas o formas no-dominantes de la modernidad (Santos, 2014; en Escobar, 1999: 23).

Dicha “perseverancia filosófica” no-dualista ha permitido conectar con una red de interrelaciones y experiencias donde “los seres no ocupan el mundo, sino que lo habitan, y al ir entrelazando sus propios caminos a través de la malla contribuyen al tejido en constante evolución [donde] todos los tipos de seres vivientes dependen de otros para su existencia” (Ingold, 2011: 10 y 71; en Escobar, 2016: 18). Como plantea Jaime Martínez Luna en el desarrollo de la comunalidad que vive y late en Oaxaca,

verse dentro del mundo genera Comunalidad. Esto significa ser y estar con los demás [...] hacer la vida con todo y todos, lo que genera una visión integradora, no parcelada, de Unidad no de parcialidades, de unitario no de binarios. De espiritualidades, no de religiosidades [...] pueblos denominados indígenas, originarios, nativos, naturales [...] habitamos umbilicalmente su territorio,

existimos en fuerte dependencia de la naturaleza, la que nos forma, con quien compartimos la vida, y la respetamos como un bien vivo, con quien hablamos y gozamos [...] Nos une, el territorio, la decisión, la labor común, la fiesta. Por lo mismo, tenemos experiencia comunal, decisión comunal, y goce comunal (Martínez, 2018: 10-11).

Como la noción de comunalidad, estas ontologías relacionales provienen de los procesos autorreflexivos e interculturales de los propios PICE en la defensa de lo propio. La transversalización axiológica de la cosmovisión en el entramado institucional –como en el caso de Bolivia y Ecuador–, así como las diversas concepciones del buen vivir *sumak kawsay* (quechua), *suma qamaña* (aymara), *lekil kuxlejal* (maya tzotzil-tzeltal), *teko porã* (guaraní) o *Küme mogen* (mapuche de Chile y Argentina), *taki* (aymara), *allin kausay* (quechua), *yeknemilis* (nahuas maseual) o el *utz k'aslemal* (maya quiche) constituyen horizontes que aportan a descolonizar los fundamentos epistémicos y ontológicos que reproducen la “visión filosófica que postula unos seres humanos externos y separados de la naturaleza que interactúan con ella principalmente en un esfuerzo por establecer dominio sobre la misma” (Eldredge, 1995; en Maffi, 2014: 257).

Por ejemplo, para los maseuales, totonacos y mestizos organizados en torno a la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske,⁶² el territorio es un árbol-*altépel*, es decir, un árbol-territorio concebido colectivamente como una red de relaciones que configura lo propio, la identidad político-territorial (Figura 4). En esta visualización del territorio los sueños de futuro en torno a la buena vida (*yeknemilis*) se materializan a través de diversas líneas de acción estratégicas y organizativas que abarcan la producción y autosuficiencia alimentaria y energética, la economía solidaria, los valores, la lengua, la cosmovisión y la educación propia.

En diferentes contextos geográficos, la cultura se politiza en la cuestión territorial a través de las luchas por la apropiación de la naturaleza. En estos procesos de

⁶² La Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske es un proyecto basado en la colaboración de diferentes cooperativas con más 34,000 socios, la gran mayoría pertenecientes a los pueblos originarios nahuas y totonacos, y cuyo trabajo se realiza en 430 localidades de 28 municipios de la Sierra Nororiental de Puebla y el Estado de Veracruz. La Tosepan es referente en materia de organización comunitaria indígena/campesina y es, entre otras cosas, una de las principales propulsoras del Programa de Ordenamiento Ecológico Territorial del municipio de Cuetzalan, un contundente caso de éxito que hoy en día constituye una herramienta para el control cultural del territorio. Al cumplir 40 años en 2017, la Tosepan asumió en asamblea el compromiso de dar a conocer su historia, dando lugar a una investigación participativa profunda de su organización vertida en el libro *!Somos Tosepan! 40 años haciendo camino* (2018), realizada por Rosario Cobo, Lorena Paz Paredes y Armando Bartra con el apoyo de la Unión de Cooperativas Tosepan, el Circo Maya y a fundación Rosa-Luxemburg-Stiftung.

apropiación, los PICE construyen nuevos derechos en función de la reinversión de sus territorios vitales, lo que aportan a la construcción política, ideológica y epistémica de la interculturalidad (Walsh, 2006). Ello da sentido a una sociología de las emergencias donde se dan diversas ampliaciones simbólicas de saberes, prácticas y agentes que maximizan la esperanza (Santos, 2010a). A través de estos procesos los PICE legitiman nuevos derechos al territorio y abren perspectivas innovadoras para la reapropiación social de la naturaleza y la construcción de territorios de diferencia anidados en las diversas condiciones ecológicas y culturales de los pueblos de la tierra (Escobar, 2008; en Porto-Gonçalves y Leff, 2015: 83).

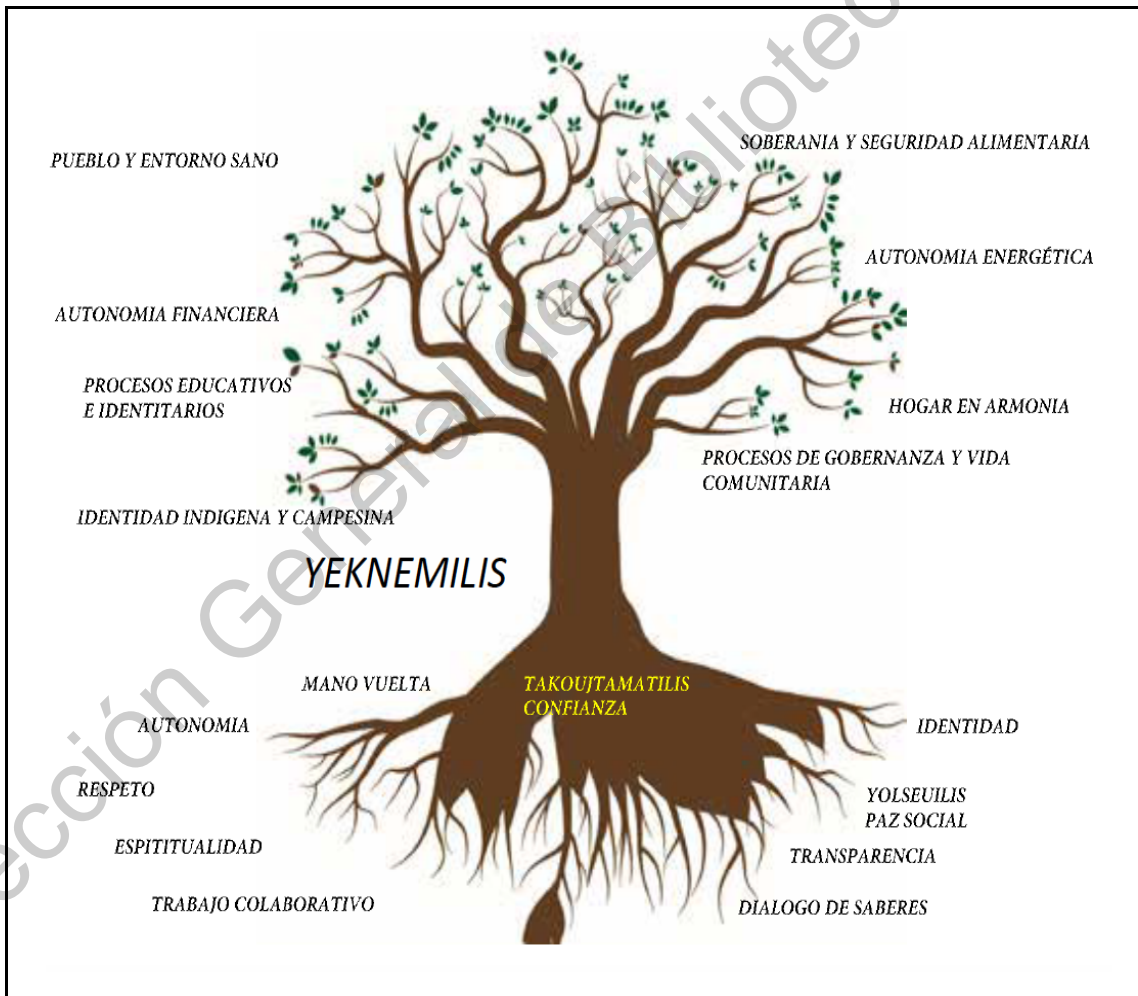


Figura 4. El árbol-altépetl-territorio maseual del yeknemilis (buena vida).

Durante las celebraciones de los 40 años de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske se realizó el taller “Soñando los próximos 40 años de la Tosepan”, donde los diversos integrantes de las cooperativas perfilaron una visión de futuro que sintetizaron en diez líneas estratégicas y reflejaron en el diagrama del árbol-altépetl, es decir, el árbol-territorio, como una red de relaciones que configura la identidad político-territorial que constituye la buena vida (*yeknemilis*):

1. **Derechos culturales y territoriales maseual-tutunaku-mestizo:** autogobernanza de los pueblos de la región conforme a costumbres propias y sin intervención de proyectos de infraestructura y de negocios que sólo buscan saquear riquezas.
2. **Soberanía y seguridad alimentarias:** producción y distribución de alimentos conforme a tradiciones agrícolas y gustos propios para la autosuficiencia y garantía de la autonomía.
3. **Identidad cultural:** respeto, preservación y enriquecimiento de los propios valores, costumbres y saberes ancestrales que se expresan en las creencias, la lengua, los cultivos, la comida, la vestimenta y las danzas.
4. **Producción biocultural y cuidado de la tierra y el agua:** preservación de plantas, animales y paisajes, intercambio de semillas nativas, transmisión y desarrollo de conocimientos propios en aras de habitar en armonía con la naturaleza.
5. **Pueblos sanos en un entorno sano:** prevención de enfermedades y vidas saludables a partir del cuidado de de la naturaleza, el cultivo agroecológico, los alimentos nutritivos, las viviendas adecuadas y la armonía comunitaria y familiar.
6. **Comunalidad y buen gobierno:** ejercicio colectivo de la toma de decisiones que afectan a todos mediante asambleas y, de ser posible, por consenso; quienes son elegidos para cargos públicos gobiernan obedeciendo a quienes los nombraron. Resolución pacífica de conflictos e impartición de justicia mediante la persuasión de los infractores y la reparación del daño.
7. **Economía social y solidaria:** reproducción de prácticas solidarias como la mano vuelta para producir, transformar y distribuir de manera equitativa, mediante cooperativas, trueques, intercambios locales y mercados justos.
8. **Educación con identidad para el *yeknemilis* (vida buena):** Creación y fortalecimiento de escuelas básicas, medias y superiores para la formación de niños y jóvenes identificados con los valores propios y capaces de dialogar con otros saberes y culturas.
9. **Autonomía energética:** producción propia de la energía que se requiere en la Sierra Nororiental de Puebla gracias a un consumo bajo y al predominio de energías limpias, renovables y generadas por empresas sociales.
10. **Hogares y viviendas dignas:** familias felices, donde mujeres y hombres (niños, adultos y viejos) convivan con respeto, equidad y armonía en viviendas dignas y sustentables donde se producen alimentos, se reciclan los desechos y se capta el agua de lluvia (Tosepan, 2018: 262-263).

III.4. Ecologías y conocimientos relacionales anidados en los territorios de vida: la apropiación sociocultural de la naturaleza

Pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes, colocan la diversidad cultural en el centro del debate de la ecología [...] Los derechos culturales y ambientales emergentes abarcan una ética política que implica una crítica de las tendencias actuales de desarrollo, dominación política y explotación de la naturaleza. Es un reclamo de *re-existencia*, de construir mundos de vida sostenibles basados en visiones propias del mundo y formas de cognición, formas culturales de habitar el planeta y territorios propios, estableciendo nuevas relaciones con la naturaleza y con otros seres humanos: una espiritualidad y equilibrio material con el cosmos, su entorno ecológico y sus relaciones sociales.

Carlos Walter Porto Gonçalves y Enrique Leff
“La ecología política en América Latina”

El entendimiento del mundo es mucho más amplio que el entendimiento occidental del mundo [...] Para llegar a pensar nuevos pensamientos, por lo tanto, tendremos que abandonar el espacio epistemológico de teorías sociales occidentales y posicionarnos en configuraciones epistemológicas asociadas con las múltiples ontologías relacionales de los mundos que luchan [...] en los saberes, en las prácticas y en las estrategias de actores subalternos que se movilizan en defensa de sus mundos relacionales.

Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra*

La reapropiación sociocultural de la naturaleza de los PICE en sus procesos de defensa y ejercicio del control cultural de sus territorio de vida y re-existencia se dirime también en el campo de los conocimientos y cosmovisiones. En esta apropiación sociocultural de la naturaleza –donde tienen lugar múltiples interrelaciones entre seres humanos y no humanos–, la “tensión sobre el control de la tierra y los recursos es también una tensión sobre la legitimidad y autoridad de los conocimientos” (Berkes, 1999: 13). En efecto:

Los pueblos indígenas de América del Norte, América Latina, Europa del Norte, el sur de Asia y el sudeste de Asia están haciendo reclamos similares: el derecho de control sus *tierras y recursos* como base para su economía local; el derecho a la autodeterminación y autogobierno; y el derecho a representarse a través de sus propias organizaciones políticas [...] estos reclamos tienen su base en el *conocimiento y apropiación del territorio (land)*, sus *conocimientos tradicionales*, sus sistemas de gestión y sus *instituciones locales* [...] en un *uso estratégico del conocimiento tradicional ecológico para el empoderamiento*

indígena: recuperar el control sobre su propia información cultural, reeducación y revitalización cultural [...] (Berkes, 1999: 254 y 258; cursivas mías).⁶³

Es decir que el control cultural del territorio que se dinamiza en la toma de decisiones que configuran las instituciones y prácticas de manejo de los PICE está implicado en los procesos de reapropiación sociocultural de la naturaleza en los que son claves los conocimientos, ontologías y cosmovisiones.

En la CPEUM se hace referencia al derecho de “preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad” (Art. 2º, A. IV, CPEUM), y en la DNUDPI se establece el derecho de los PI a:

mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus *conocimientos tradicionales*, sus expresiones culturales tradicionales y las *manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas*, comprendidos los *recursos humanos y genéticos*, las *semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora*, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas [...] a mantener, controlar, proteger y desarrollar su *propiedad intelectual* de dicho patrimonio cultural (Art. 31.1, DNUDPI; cursivas mías).

Asimismo, en los años recientes se ha ampliado el marco de derechos y regulaciones en relación con la diversidad biológica, los cuales remiten expresamente a los derechos de los PICE a la recreación y propiedad intelectual de sus conocimientos, innovaciones y prácticas en relación con la biodiversidad biológica, así como el valor de sus conocimientos en la búsqueda de alternativas al cambio climático (Acuerdo de París dentro de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, 2015).⁶⁴ El Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB) tiene dentro de su mandato la protección y promoción de los conocimientos indígenas y locales relevantes para la

⁶³ Estas palabras refieren a los elementos socioculturales contemplados en los instrumentos de derecho de los PICE en relación con los conocimientos ecológicos tradicionales (*Traditional Ecological Knowledge*, TEK por sus siglas en inglés) anidados en el territorio y en las prácticas de manejo adaptativo de los bienes comunes.

⁶⁴ El Acuerdo de París de las Naciones Unidas (ONU, 2015) de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático –aprobada en Nueva York el 9 de mayo de 1992–, tiene “por objeto reforzar la respuesta mundial a la amenaza del cambio climático, en el contexto del desarrollo sostenible y de los esfuerzos por erradicar la pobreza. En las “Medidas adoptadas por la Conferencia de las Partes en su 21er período de sesiones”, en el apartado de “Los interesados que no son partes” el Acuerdo de París “135. Reconoce la necesidad de reforzar los conocimientos, las tecnologías, las prácticas y los esfuerzos de las comunidades locales y los pueblos indígenas para hacer frente al cambio climático y darle respuesta”, y establece una plataforma para el intercambio de experiencias y mejores prácticas sobre la mitigación y la adaptación de manera holística e integrada. Éste es un esfuerzo del “Foro Internacional de Pueblos Indígenas sobre Cambio Climático (FIPICC) que se creó en 2008 para los pueblos indígenas que participan en los procesos de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC).

conservación de la biodiversidad. El artículo 8(j) del CBD establece que las partes del contrato deberán:

respetar, conservar y mantener el *conocimiento*, las *innovaciones* y las *prácticas* de las comunidades indígenas y locales que engloban los estilos de vida tradicionales en relación con la *conservación y el uso sostenible de la diversidad biológica*, y fomentar su mayor aplicación con la aprobación y participación de los poseedores de ese conocimiento, esas innovaciones y prácticas, y alentar la distribución equitativa de los beneficios derivados de la utilización de dichos conocimiento, innovaciones y prácticas” (Art. 8(j), CDB; cursivas mías).⁶⁵

En estos artículos se hace referencia a los conocimientos en relación con las prácticas de manejo del territorio y los bienes comunes. Como se había mencionado anteriormente, los aspectos y elementos socioculturales que se dinamizan en las prácticas, instituciones y toma de decisiones está estrechamente ligada a la vida campesina de muchos PICE y a la relación espiritual que tienen con sus territorios, tierras, aguas, mares, ríos, montes y otros bienes comunes como las medicinas y las semillas. Por lo tanto, para aproximarse a las maneras en que se configuran estos conocimientos es necesario reconocer que la diversidad de conocimientos y prácticas devienen en “modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y no humanos” (Santos, 2010a: 43).

Para tal efecto resulta útil el reconocimiento de los llamados conocimientos ecológicos tradicionales (*Traditional Ecological Knowledge*, TEK por sus siglas en inglés), los cuales refieren a un:

cuerpo acumulado y complejo de conocimientos, prácticas y creencias (*knowledge-practice-belief complex*) sobre las relaciones entre los seres vivos (incluyendo humanos) entre sí y con su entorno, mismo que ha evolucionado a través de procesos adaptativos y se ha transmitido intergeneracionalmente por medio de transmisión cultural (Berkes, 1999: 7; Berkes *et al.*, 2000: 1252; una definición previamente trabajada en Gadgil *et al.* 1993 y Berkes *et al.* 1995).

En el complejo *kosmos-corpus-praxis* (KPC) los sistemas de conocimientos (*corpus*) están integrados al complejo de creencias (*kosmos*) –ligadas a los rituales y mitos de

⁶⁵ En un análisis respecto de los derechos de propiedad intelectual de sus conocimientos, prácticas e innovaciones derivadas del CBD, Bastida y Patrick (2006) concluyen que “los pueblos originarios de México aún no cuentan con los requisitos legales indispensables para exigir la protección de sus derechos colectivos culturales e interculturales fuera del marco de la Ley de Propiedad Intelectual (LPI) que rige los términos establecidos en el artículo 8(j) del CBD [...] urge que que las autoridades tradicionales de los pueblos articulen mecanismos que les permitan proteger los derechos e intereses colectivos, frente a los programas y proyectos ajenos para la utilización de sus conocimientos, innovaciones y prácticas – como refiere el CDB–” (Bastida y Patrick, 2006: 27).

origen– y al conjunto de prácticas productivas (*praxis*) que se dinamizan a través de la interpretación, representación y simbolización en los procesos de uso y manejo adaptativo de los agroecosistemas (diversidad biológica domesticada, recursos fitogenéticos desarrollados y/o adaptados localmente, especies, variedades y paisajes) (Toledo y Barrera-Bassols, 2008; y Toledo *et al.*, 1993 y 2001, en Boege, 2008a: 13).

Estos conocimientos –lenguas, historias, canciones, folklore, refranes, valores, rituales, leyes comunitarias y prácticas agrícolas, incluso la evolución de especies vegetales y razas animales– tienden a ser de propiedad colectiva y prácticos, sobre todo en relación con la agricultura, pesca, salud, horticultura y silvicultura (Explicación del PNUMA del CDB, en Boege, 2008a: 13).⁶⁶ En términos generales estos conocimientos prácticos, experimentales y reflexivos representan un patrimonio biocultural transmitido de generación en generación en los territorios, y están incorporados en prácticas de manejo de bienes comunes, leyes, mitos y rituales y festividades comunes donde se renuevan las lenguas, las historias, las normas de convivencia y las relaciones con otros pueblos y sociedades (Porto-Gonçalves y Leff, 2015: 71-72). Por lo tanto los TEK están enclavados en los territorios y son conocimientos del lugar habitado “basados en la palabra” (*‘verb-based’*) y “orientados a la acción” (*‘action-oriented’*) (McGregor 2004: 78; en Berkes, 1999: 8).⁶⁷ A su vez, revitalizan los “procesos de reasignación, reafirmación y actualización de sus identidades culturales en la redistribución territorial de sus mundos vitales” (Porto-Gonçalves y Leff, 2005: 85).

Asimismo, estos conocimientos están asociados a las estrategias de uso múltiple (EUM) involucradas en las prácticas agropecuario-forestal-pesquero o agro-silvo-pastoril-piscícolas, en las que se integra un mosaico de cultivos –áreas de barbecho, bosques primarios y secundarios, huertos familiares (traspatio), pastos y cuerpos de agua– y prácticas como la recolección, la extracción forestal, la pesca, la caza, la cría de ganado

⁶⁶ “El conocimiento tradicional a menudo se conoce como "conocimiento local", "sabiduría popular" o "ciencia popular"; como "ciencia indígena" (De Gortari, 1963), "macro-sistemas" (López-Luján y López-Austin, 1996), "ciencias nativas" (Cardona, 1986), "conocimiento popular o ciencia popular" (Fals Borda, 1981; 1987). En la literatura inglesa se denominan *conocimientos ecológicos tradicionales*, no *occidentales* o *tradicionales*” (Porto-Gonçalves y Leff, 2015: 71).

⁶⁷ Desde el enfoque etnoecológico los conocimientos llamados tradicionales dan cuenta de las diversas dimensiones implicadas en el complejo KPC: i) estructural y taxonómica, que refiere a la comprensión y clasificación de los aspectos estructurales de la naturaleza y sus componentes; ii) dinámica, que refiere a los patrones y procesos, es decir, a la sucesión ecológica; iii) relacional, que está vinculada a las relaciones entre los elementos o los eventos naturales; y, iv) una dimensión utilitaria que comprende el uso, manejo, empleo de los recursos naturales en función de que sean significativos, útiles, irrelevantes, protegidos o cultivados (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 94-99; Berkes, 1999: 16-17; Berkes *et al.*, 2000: 1252).

y la artesanía.⁶⁸ Por lo mismo, los TEK se dinamizan en la combinación, adaptación y diversificación de las prácticas y productos necesarios para proveer las necesidades anuales de la unidad doméstica a través de una complementariedad de prácticas dinamizadas en la heterogeneidad territorial y en función de una racionalidad económica con predominio de los valores de uso (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 55-59).

En ese sentido se trata de conocimientos construidos desde la experiencia y la adaptación al cambio donde se integran tanto los modos de conocer y hacer (conocimiento como proceso) como a aquello conocido (información) y las formas en que se adquieren (transmisión multi-generacional y cultural) (Berkes, 1999). Por lo tanto, se trata de conocimientos relacionales y situados con un fuerte componente práctico en relación con las actividades de sustento (*livelihood*) –agricultura, caza, pesca, entre otras–, y un componente religioso, estético y social que se dinamiza en función de procesos de observación, representación, deducción, toma de decisiones y transmisión de conocimientos y lenguas (Berkes, 1999).

Por ejemplo, para los Inuits los conocimientos engloban, entre otras cosas: el sentido común práctico, la transmisión intergeneracional de enseñanzas y experiencias, el conocimiento de la nación, la salud espiritual, un modo de vida; un sistema autorizado de reglas para el empleo de los recursos; obligaciones compartidas; sabiduría en el uso de los conocimientos; usar la cabeza y el corazón al mismo tiempo (Emery 1997: 3; en Berkes, 1999: 4). Como plantea Ingold “desde una perspectiva relacional, el

⁶⁸ La importancia ecológica de las EUM reside en que: a) permiten y favorecen las interacciones biológicas, los mecanismos de regulación de las poblaciones de organismos, la estructura trófica y el reciclaje de nutrientes; b) facilitan e incrementan la diversidad biológica y genética (especies y variedades); c) favorecen el acoplamiento entre la actividad del productor y los ciclos naturales (biológicos y físico-químicos); d) contribuyen a una mayor estabilidad en los ecosistemas, ya que la amplia diversidad estructural y funcional promovida por los mosaicos productivos es un rasgo que favorece la resiliencia de los sistemas, además de que minimiza los riesgos ecológicos y económicos de los sistemas productivos; e) generan la existencia de mecanismos de restauración del equilibrio ecológico en los sistemas productivos, es decir, promueven altos índices de eficiencia energética; y, f) permiten la producción diversificada de productos y su permanencia en el ciclo anual a través del uso mínimo de insumos externos, lo que favorece a su vez la autosuficiencia en varias dimensiones como la alimentaria, energética, la tecnológica y la construcción de viviendas (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 57-58). Por lo tanto, las EUM asociadas a los conocimientos de los PICE aportan a lo que Nair (2012) concibe como las estrategias primarias para la captación/captura de carbono en el marco de la adaptación y mitigación del CC. Estas estrategias repercuten en: i) el mejoramiento de la resiliencia del suelo a través de técnicas como la rosa, tumba y quema, la rotación de cultivos y la extracción o recolección; ii) la adopción de sistemas de manejo eficientes basadas en la diversificación de espacios, manejos y actividades productivas; y, iii) la introducción de nuevo germoplasma, es decir, la diversificación de especies y variedades a partir del manejo adaptativo (Nair, 2012: 33).

conocimiento subsiste en las actividades prácticas mismas, incluidas las actividades de expresión oral” (Ingold, 2000: 216).

Asimismo, estos conocimientos y prácticas se dinamizan en función del tiempo, tanto en ciclos generacionales y transcurso históricos, como en la concatenación de calendarios agrícolas, rituales, cognitivos y productivos: así como se da testimonio de los cambios en la floración, los ciclos de vida de los animales, los movimientos de la luna, las estrellas o las constelaciones, las épocas de anidación o desove, se toman decisiones para establecer el calendario productivo (agrícola, pesquero, artístico) y el calendario sagrado y religioso (Toledo y Bassols, 2008)⁶⁹ (Véase Cap. V para algunos ejemplos de sistematización de estos calendarios).

Las dinámicas, representaciones, ritualidades y simbolismos que se dinamizan en la apropiación sociocultural del territorio configuran una epistemología sobre el mundo circundante y una visión del mundo que integra tanto la percepción secular como la sagrada (Berkes, 1999). Desde esta visión lo “vivo/a” no se restringe a ser un atributo de las cosas: la vida/lo vivo es “inmanente en el proceso mismo de esa generación continua del devenir del mundo” (Ingold 2006: 10; Berkes, 1999: 11). El papel que juega la cosmología de varios grupos indígenas como mecanismo regulador del uso y manejo de los recursos naturales está basado en:

la percepción de que todas las cosas vivas y no vivas y los mundos social y natural están intrínsecamente ligados (principio de reciprocidad) [...] En la cosmovisión indígena cada acto de apropiación de la naturaleza tiene que ser negociado con todas las cosas existentes (vivas y no-vivas) mediante diferentes mecanismos como rituales agrícolas y diversos actos chamánicos (intercambio simbólico). Así, los humanos son vistos como una forma de vida particular participando en una comunidad más amplia de seres vivos regulados por un solo conjunto de reglas de conducta (Toledo y Bassols, 2008: 54).

Por lo tanto, diversos autores han reconocido en estos conocimientos un potencial para “inyectar un poco de fuerza vital en las conceptualizaciones mecanicistas y científicas de los ecosistemas” (Berkes, 1999: 11) e inyectar la ética en la ciencia de la ecología y la gestión de recursos. Contribuyen asimismo al ejercicio de un pluralismo

⁶⁹ “En general, las observaciones de los cuerpos celestes permiten al productor tradicional el registro del tiempo. Los ciclos descubiertos en el movimiento de los astros dan lugar a los calendarios astronómicos, los cuales operan como «relojes celestes». El ciclo anual derivado de las posiciones de los astros está entonces relacionado con el régimen de lluvias, el nivel de los ríos, lagos y otros cuerpos de agua, los recursos y fases agrícolas, pecuarios, pesqueros y de recolección y caza, y diversos fenómenos biológicos como la floración y la fructificación de las plantas o los ciclos de vida de las especies animales (terrestres y acuáticos)” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 77).

epistémico donde las prácticas sociales (cognitivas, agrícolas, económicas, educativas, recreativas, religiosas), incluyendo las epistémicas, son comprendidas desde diferentes conjuntos de criterios de validez (Olivé, 2009: 25). En efecto, los PICE

reclaman derechos de propiedad intelectual de otro orden (Posey y Dutfield, 1996; Posey, 2004). El conocimiento original, tradicional y comunitario de estas comunidades es un patrimonio común y colectivo que exige una nueva racionalidad jurídica que reconozca su carácter comunitario, evitando reducirlos a los principios de la ciencia y el derecho positivistas que son contrarios a sus valores y fundamentos culturales (Porto-Gonçalves y Leff, 2015: 83).

Esto es necesario en la medida en que, desde la primacía del saber científico, los conocimientos de los PICE han sido considerados como pre-científicos, supuestamente creados o contruidos por individuos y no por instituciones, por lo que son clasificados como sistemas altamente subjetivos y, en la medida en que están íntimamente vinculados a cosmovisiones basadas en la existencia de un mundo sobrenatural, se les considera cualitativos, sesgados y limitados (Berkes, 1999: 104). Asimismo ha ocurrido una asimilación del TEK visible en las políticas y programas públicos donde el conocimiento ecológico de los PICE es documentado e integrado en procesos y marcos fuertemente arraigados a la ciencia occidental, de modo que su potencial transformador es asimilado a otros valores y formas de producción del conocimiento (Simpson 2005: 1650; en Berkes, 1999: 16).

La instrumentalización científica ha descontextualizado los conocimientos y prácticas locales mediante su fragmentación, extracción y sustitución, lo que se ha realizado a través de la catalogación y el almacenamiento *ex-situ*, así como su mercantilización y circulación como conocimientos útiles en el umbral de la ‘cientificación’ u ‘oficialización científica’ (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 106). Como plantea Ingold “separar la tradición de lo local, o la cultura del lugar, es divorciar el conocimiento tradicional de los contextos de su producción en la experiencia ambiental situada de los practicantes” (Ingold, 2000: 225). La tendencia a separar conocimientos tiene su mejor ilustración en la manía taxonómica que aísla campos de investigación especializados y reifica los conocimientos indígenas de modo que sean compatibles con la división moderna de las ciencias donde la naturaleza se presenta como un campo autónomo y ordenable (Descola, 2012: 137). Esta tendencia extractiva y taxonómica consiste en una purificación y clasificación de los seres que permite construir un sistema

de la naturaleza donde los seres quedan desconectados y descontextualizados de sus hábitats particulares y despojados de sus significaciones simbólicas (Descola, 2012: 114).

En la medida en que estos conocimientos han sido subyugados por la dominación colonial y capitalista y la apropiación tecnoeconómica de la naturaleza (Porto-Gonçalves y Leff, 2005: 71), el ejercicio de la pluriculturalidad implica reconocer una equivalencia de poderes cognitivos capaz de romper la cadena de desprecios coloniales que presupone la ignorancia de los PICE a partir de los valores del historicismo y los binarismos de la ciencia social hegemónica (Rivera, 2018: 81). Para ello es necesario superar la tendencia de una visión única de apropiación de la naturaleza, un pensamiento único que subsume “la diversidad a la universalidad y somete lo heterogéneo a la medida de un equivalente universal” en aras de reducir las diversidades ontológicas (Leff, 2003: 25). La naturaleza, la biodiversidad, los seres no humanos “no son entidades objetivas desde el momento en que se construyen desde el efecto de poder de los procesos imaginarios y simbólicos” (Leff, 2003: 36), mismos que emergen desde la palabra y los procesos de creación de sentidos. Por lo tanto, la apropiación sociocultural de lo que se denomina ‘naturaleza’ implica una epistemología política y relacional, pues “toda naturaleza es captada desde un lenguaje, desde relaciones simbólicas que entrañan visiones, sentimientos, razones, sentidos e intereses que se debaten en la arena política” (Leff, 2003: 32).

En esta arena política el ejercicio de los derechos de los PICE también se juega en el terreno epistemológico donde la transmisión y revitalización de conocimientos a través de las prácticas de manejo de los bienes comunes en territorios situados están en constante tensión con los conocimientos de la monocultura del saber científico que objetiva las relaciones entre seres humanos y no humanos desde un naturalismo donde todo lo que no es ser humano es depositado en el “campo objetivable” de lo natural. Como plantea Enrique Leff, la naturaleza “ha sido desnaturalizada para convertirla en recurso e insertarla en el flujo unidimensional del valor y la productividad económica, en objeto de conocimiento y en materia prima del proceso productivo” (Leff, 2003: 23).

La ecología política visibiliza las tensiones que emergen en el encuentro de diferentes racionalidades en la apropiación social de la naturaleza, los espacios de conflicto que surgen en los procesos de emancipación de aquellos pueblos que luchan por la reapropiación cultural de la naturaleza y la reinención de sus territorialidades,

particularmente ahí donde la naturaleza y la cultura resisten a la homologación de valores y procesos (simbólicos, ecológicos, epistemológicos, políticos) inconmensurables y a ser absorbidos en términos de valores de mercados (Leff, 2003 y Porto-Gonçalves y Leff, 2005). Se trata de la emergencia y revitalización de:

procesos de significación, valorización y apropiación de la naturaleza que no se resuelven ni por la vía de la valoración económica de la naturaleza ni por la asignación de normas ecológicas a la economía [...] formas diversas –y muchas veces antagónicas– de significación de la naturaleza (Leff, 2003: 19).

En las estrategias discursivas que generan los movimientos políticos de los PICE por la apropiación sociocultural de la naturaleza se ponen en juego diversas estrategias de generación y transmisión de los conocimientos y valores. Estos procesos, como “ecologías de la diferencia donde el poder habita a los significados y los significados son la fuente del poder” (Escobar, 2000; en Leff, 2003: 26), emergen también de los conflictos entre las diferentes significaciones socioculturales de aquello que se denomina naturaleza, que “es siempre una naturaleza marcada, significada, geo-grafiada [...] producto no de una evolución biológica, sino de una coevolución de la naturaleza y las culturas que la han habitado” (Leff, 2003: 24).

IV. (ECO)POLÍTICAS DE LA DIVERSIDAD

La cosmovisión puede equipararse en muchos sentidos a la gramática, obra de todos y de nadie, producto de la razón pero no de la conciencia, coherente y con un núcleo unitario que aumenta su radio a medida que se restringe a sectores sociales de mayor homogeneidad. Aún más: la base de la cosmovisión no es producto de la especulación, sino de las relaciones prácticas y cotidianas; se va construyendo a partir de determinada percepción del mundo, condicionada por una tradición que guía el actuar humano en la sociedad y en la naturaleza.

Alfredo López-Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*

El mundo se nos presenta como una profusión continua, y hay que aferrarse a un realismo de las esencias bien miope para verlo recortado de antemano en dominios discretos que el cerebro tenga la vocación de identificar, por doquier y siempre, de la misma manera.

Philippe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*

IV.1. Más allá de naturaleza y cultura

La división entre naturaleza y cultura ha sido proyectada sobre muchas culturas y PICE a las que no es aplicable, bajo la asunción de que la ontología naturalista del pensamiento occidental es la única manera de distribución ontológica, siendo que el naturalismo moderno es sólo una de las expresiones posibles de esquemas más generales que rigen la objetivación del mundo y de los otros (Descola, 2001 y 2012; Viveiros de Castro, 2004 y 2010). Como plantea Plumwood:

El dualismo ha formado el horizonte político moderno, tanto el de occidente como el de la antigüedad. En este panorama, la naturaleza debería verse como política antes que como una categoría descriptiva, una esfera formada desde múltiples exclusiones por parte del superhéroe [la super heroína] protagonista de la psique occidental: la razón [...] El concepto de razón provee el contraste unificador y definitorio (*defining*) del concepto de naturaleza [...] La superación continua y acumulativa del dominio de la naturaleza por la razón engendra el concepto occidental de progreso y desarrollo (Plumwood, 2003: 3).

Para Escobar la ‘ontología dualista’ que separa humanos y no humanos, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, ‘nosotros’ y ‘ellos’, mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción, constituye la base de una estructura institucional y de prácticas a través de las cuales se pone en acción el Mundo Mundial (Escobar, 2016:

21-22) y se configura a costa de otros mundos existentes o posibles. Esto conlleva a la erosión sistemática de la base ontológica-territorial de muchos otros grupos sociales, particularmente aquellos donde priman concepciones del mundo no dualistas (Escobar, 2005: 93). El dualismo naturaleza/cultura, en tanto que es una operación epistémica, produce residualidades en el espacio social, excluyendo múltiples ontologías relaciones de la configuración institucional y normativa anclada a los territorios de vida, lo cual atraviesa las conflictividades que emergen en las luchas territoriales de los PCI. Como plantea Descola, la ‘naturaleza’ es una construcción social e ideológica que deviene, en parte, de una paradoja: una objetivación de lo subjetivo que, mediante una amnesia de las condiciones de su objetivación, crea una distancia entre el ser humano y el mundo. La objetivación de la naturaleza es un dispositivo ontológico en la medida en que no es una revelación para los seres humanos de la objetividad distintiva de los seres no-humanos y de las leyes que los rigen.

La cosmología del pensamiento occidental ha creado la idea de una naturaleza mecánica explicable por leyes dentro de una totalidad considerada como la suma de las partes y de las interacciones de sus elementos. Esta cosmología produce y reproduce un mundo de las cosas (naturaleza) dotado de una factualidad intrínseca y un mundo de los humanos (cultura) regido por la arbitrariedad del sentido (naturaleza humana)⁷⁰ (Descola, 2012: 108-118). La automatización de la naturaleza tiene entonces su contraparte en la ideal del ser humano como aquel dotado de cultura, es decir, de “todo lo que en el hombre y sus realizaciones se deslinda de la naturaleza y extrae de ello un sentido” (Descola, 2012: 121-122). La noción cultura, entendida como una entidad superorgánica que constituye el atributo por excelencia de la humanidad, o como una multitud de realizaciones particulares, se vuelve fecunda en oposición a la naturaleza como totalidad irreductible pudiese conquistar su autonomía frente a las realidades naturales (Descola, 2012: 127).⁷¹

⁷⁰ El oxímoron de naturaleza humana surge entonces como el atributo de un ser *sui generis* que se diferencia de una naturaleza que es, a su vez, condición originaria de la humanidad y dominio ontológico autónomo que brinda al pensamiento simbólico del ser humano una fuente inagotable de analogías sobre sus mecanismos y regularidades (Descola, 2012: 121-122).

⁷¹ Para Descola la noción de cultural se ha conformado a partir de dos vertientes y tendencias. Una de ellas es la concepción adscrita por la antropología evolucionista que comprende la cultura como el carácter distintivo de la condición humana y la asimila al concepto de civilización en la medida en que compara sociedades según un movimiento progresivo de perfeccionamiento que se constata por el grado de realización de sus instituciones culturales y el dominio de las coacciones naturales e instintivas (Descola, 2012: 123). Su formulación canónica es la de Edward D. Tylor para quien “La Cultura o Civilización es

Ello está vinculado a los mecanismos epistémicos que, en el devenir de las ciencias sociales como disciplinas diferenciadas de las ciencias naturales, configuraron la génesis respectiva de las nociones de ‘naturaleza’ y sociedad/cultura como objetos de la ciencias (Descola, 2012: 105). Por tanto, la distinción entre naturaleza/cultura es indisociable de los debates epistemológicos que delimitan los métodos y objetos respectivos de las ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, posteriormente llamadas ciencias sociales: las ciencias productoras de ley y las ciencias históricas que estudian la individualidad de los fenómenos contingentes de la historia (Hermann Paul); el método nomotético de las ciencias de la naturaleza y el método ideográfico de las ciencias históricas (Windelband), la famosa división de Wilhem Dilthey entre ciencias del espíritu y la naturaleza; el mismo Boas que distingue el método del físico que estudia fenómenos dotados de unidad objetiva, y del cosmógrafo que se empeña en comprender fenómenos cuya conexión se establecen de manera subjetiva” (Descola, 2012: 128).

Como plantea Descola, es Heinrich Rickert quien reemplaza la expresión ‘ciencias del espíritu’, por ‘ciencias de la cultura’ –*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899)–, con lo cual la segmentación de la realidad en dominios discretos sólo se justifica en función del modo del conocimiento que se aplica: el mundo se vuelve naturaleza cuando lo consideramos bajo el aspecto de lo universal –la generalización típica de las ciencias de la naturaleza–, y se convierte en historia cuando

el conjunto complejo que incluye los saberes, las creencias, el arte, las conductas, el derecho, las costumbres, así como cualquier otra disposición o uso adquiridos por el hombre en cuanto vive en sociedad” (Descola, 2012: 123). La otra acepción de cultura –que surge a partir de los trabajos etnográficos de Franz Boas– se basa en la idea de cultura como una multitud de realizaciones particulares y no como el atributo por excelencia de la humanidad. Desde esta visión las culturas son equivalentes y sincrónicas –contemporáneas– y no ordenables según criterios progresistas en función de su cercanía a Occidente. Por lo tanto, las culturas no se pueden jerarquizar en función de una escala moral, racial o una serie diacrónica o progresista: las culturas en plural sólo tienen sentido con respecto a sí mismas pues cada una configura de manera singular, única y coherente un modo de vida determinado, sus rasgos materiales e intelectuales sancionados por la tradición conforme a las categorías singulares de una lengua y la especificidad de los comportamientos individuales y colectivos de sus miembros. Por lo mismo “su manera de adaptarse a la naturaleza no es, en una perspectiva culturalista, sino un camino entre otros para acceder a su comprensión, un camino que no es más legítimo ni más expresivo de una visión del mundo que la lengua, el sistema ritual, la tecnología o los modales en la mesa” (Descola, 2012: 127). En este sentido: “el universalismo optimista de los teóricos de la evolución cede su lugar a un relativismo de método centrado en la profundización monográfica y la revelación de la riqueza de lo singular, y el acento teleológico se desplaza de la fe en el progreso continuo de las costumbres al supuesto de que cada cultura tiende a su conservación y a la perpetuación de su *Volksgeist*” (Descola, 2012: 124). Esta concepción servirá de base a la antropología norteamericana y su orientación ‘culturalista’. Las raíces del culturalismo norteamericano se hunden muy profundamente en el historicismo alemán, el *Volksgeist* de Herder, el *Nationalcharakter* de Wilhelm von Humboldt o el *Völkergedanken* de Bastian (Cfr. Descola, 2012: 125-126).

lo examinamos bajo las especies de lo particular y lo individual –la individualización, patrimonio adquirido de las ciencias de la cultura– (Descola, 2012: 129). Se trata entonces de una operación epistemológica donde lo humano y lo no-humano sólo se diferencian de acuerdo con la manera en que se objetivan: “desde el punto de vista de su tratamiento científico, lo que difiere a los procesos culturales de los procesos naturales es su relación con el valor” (Descola, 2012: 130). En ese sentido, la oposición entre naturaleza y cultura es sólo el fundamento de la división de las ciencias particulares: “la oposición no está en las cosas: es una construcción del instrumental que permite discriminarlas” (Descola, 2012: 131).

El dualismo naturaleza/cultura trae consigo el concepto de sobrenaturaleza, construido como la parte de la ‘naturaleza’ que muchos pueblos no han sabido explicar, un pensamiento mágico de prefiguraciones torpes, una mezcla abigarrada de inferencias indebidas que se conciben como un residuo de los conocimientos positivos (Descola, 2012). Y sin embargo el epíteto de sobrenaturales emerge sólo en función de la idea de un orden natural de las cosas de fenómenos ligados por relaciones necesarias llamadas leyes. De este modo,

lejos de ser el indicio de un determinismo inconcluso, el epíteto de sobrenatural es una intención del naturalismo que posa sobre su génesis mítica una mirada complaciente; es una especie de vaso imaginario en que se puede verter el exceso de significaciones acarreadas por mentes a las que se considera atentas a las regularidades del mundo físico, pero aún incapaces de hacerse de una idea precisa de este porque carecen de la ayuda de las ciencias exactas [...] la etnología no dejó de ver en la magia, los mitos y los rituales de los no-modernos algo semejante a prefiguraciones o tanteos del pensamiento científico; intentos legítimos y plausibles, en vista de las circunstancias, de explicar los fenómenos naturales y asegurarse de su dominio; expresiones, extravagantes en la forma pero razonables en el fondo, de la universalidad de las restricciones fisiológicas y cognitivas de la humanidad (Descola, 2012: 143).

El dualismo naturaleza/cultura configura a su vez los dos polos de un *continuum* epistemológico: un monismo naturalista donde la cultura es modelada por la naturaleza – sea por genes, instintos, redes neuronales o coacciones geográficas– y donde los efectos de las determinaciones universales inducidas por el uso, el control o la transformación de la naturaleza son particularizados por medioambientes, técnicas y sistemas sociales singulares; o bien, un relativismo culturalista donde la naturaleza homogénea en sus límites y su modo de funcionamiento cobra forma y relieve como un reservorio potencial de signos y símbolos en que la cultura va a abreviar o revelar a partir de las

particularidades de los tratamientos simbólicos, las cuales son recurrentes debido a la universalidad de los mecanismos puestos en juego y a la unicidad del objeto al que se aplican (Descola, 2012: 132).

Para Descola los esfuerzos de mediación entre naturaleza y cultura “están condenados a seguir siendo vanos mientras se apoyen en las premisas de una cosmología dualista y se suponga la existencia de una naturaleza universal” (Descola, 2012: 134). La actividad científica y técnica no ha cesado de crear mezclas de naturaleza y cultura. Esto es posible gracias al trabajo de purificación que proyecta la separación de los humanos y los no-humanos en dos regiones ontológicas completamente estancas (Latour, 2007).⁷² La naturalidad de la ontología y epistemología dualista que separa naturaleza y cultura, producto de lo que Descola denomina la ontología naturalista del pensamiento moderno occidental (Descola, 2012 y 2015), ha construido un nuevo centralismo teórico donde la ecología se fue haciendo política y la política se fue ecologizando, sin lograr romper el cerco de las leyes naturales que objetivan y velan las estrategias de poder que han atravesado en la historia las relaciones sociedad-naturaleza (Leff, 2003).

Es cierto que la ecología –como una “ciencia hereje” que podría ser la última de las viejas ciencias o la primera de las nuevas (Roszak 1972: 404; en Berkes, 1999)– ha resultado clave para visibilizar la necesidad de “1) la reintegración de nuestro medio ambiente en nuestra conciencia antropológica y social, 2) la resurrección ecosistémica de la idea de Naturaleza, y 3) la decisiva aportación de la biosfera a nuestra conciencia planetaria” (Morin, 1990b). En efecto, la noción de ecosistema⁷³ ha resultado útil para

⁷² Como plantea Descola, “la dualidad del mundo es el desafío originario y original de la antropología”[...] en la medida en que ésta se despliega en el siglo XX como “el estudio de las realidades culturales en cuanto opuesto al estudio de las realidades naturales” (Descola, 2012: 131). Debido a su adhesión al postulado de que el mundo puede repartirse entre dos tipos de realidad cuya interdependencia es preciso mostrar la idea de cultura de la antropología como disciplina remite a “ese sistema de mediación con la Naturaleza que la humanidad supo inventar, un atributo distintivo del *Homo sapiens* en el que intervienen la habilidad técnica, el lenguaje, la actividad simbólica y la capacidad de organizarse en colectividades liberadas en parte de las continuidades biológicas” (131). Por lo tanto el campo abarcado por la antropología es donde “se cruzan y determinan mutuamente las coacciones universales de lo viviente y las reglas contingentes de la organización social [...] que se funda en la creencia de que todas las sociedades representan compromisos entre la Naturaleza y la Cultura, cuyas expresiones singulares es conveniente examinar, así como lo es descubrir, de ser posible, sus reglas de producción o distribución (131-132). Por lo tanto, la antropología, como otras ciencias, han mostrado su incapacidad de dar cuenta de “pueblos que no comparten nuestras cosmologías” lo que es un etnocentrismo difícil de erradicar, “una suerte de canibalismo benevolente, una incorporación reiterada de la objetivación de los no-modernos por sí mismos a la objetivación de nosotros mismos por nosotros mismos” (Descola, 131-135).

⁷³ El ecosistema significa que las instancias geológicas, geográficas, físicas, climatológicas (biotopo) y los seres vivos de todas clases, unicelulares, bacterias, vegetales, animales (biocenosis), inter-retro-actúan los unos con los otros para generar y regenerar sin cesar un *sistema auto-organizador o ecosistema* producido

“mirar con más atención el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico” (Morin, 1990a: 17), así como para urdir una construcción conceptual y metodológica acorde a una complejidad donde “seres vivos” incluye también a los seres humanos y, por tanto, a la hipercomplejidad del fenómeno antropológico (Morin, 1990a: 63). No obstante, la ecología como ciencia por excelencia de las interrelaciones de los seres vivos con sus entorno ha conducido a una ecología generalizada que no logra desprenderse de esa voluntad de totalización y objetivación del mundo y, por tanto, reproduce el debate

sobre monismo/dualismo en el que hoy se desgarran la teoría de la reconstrucción o reintegración de lo natural y lo social, de la ecología y la cultura, de lo material y lo simbólico, un maniqueísmo teórico y la dicotomía extrema entre el naturalismo de las ciencias físico-biológico-matemáticas y el antropomorfismo de las ciencias de la cultura; unas llevadas al polo positivo del positivismo lógico y empirista; el otro al relativismo del constructivismo y de la hermenéutica (Leff, 2003: 34).

Para Descola, desde su ecología simbólica de las relaciones, es posible sustraerse de esta oscilación entre el monismo del universalismo natural y la tentación pluralista del relativismo cultural (Descola, 2012: 440) en la medida en que se comprendan las diversas maneras en que los seres humanos esquematizan su experiencia y acogen con mayor o menor liberalidad a los no-humanos en sus colectivos (Descola, 2012: 572-573). Existen diferentes estilizaciones de la experiencia –cosmovisiones, visiones de mundo, cosmologías–, diferentes modos de distribución de los seres en función de sus atributos, principios de organización de los colectivos sociocósmicos, regímenes dominantes del conocimiento y la acción, así como diversas fronteras de la identidad y la alteridad que no necesariamente reproducen el dualismo naturaleza/cultura (Descola, 2001 y 2012). Por lo tanto, no todas las relaciones que los seres humanos mantienen consigo mismos y con los seres no-humanos corresponden a una cosmología y ontología tan estrecha como la que sostiene la oposición entre naturaleza y cultura, es decir: la asunción de la naturaleza (el medio ambiente) como una continuidad fisicalista pasiva de seres sin agencia que sirve de telón de fondo para la profusión de la diversidad de instituciones, prácticas y modos de pensamiento singulares que los seres humanos construyen ante el desafío de disciplinar

por estas mismas inter-retro-acciones [...] no solamente de devoración, de conflicto, de competición, de concurrencia, de degradación y depredación, sino también de interdependencias, solidaridades, complementariedades (Morin, 1990b: 2; *cursivas mías*).

y aprovechar las potencialidades biofísicas ofrecidas por el cuerpo y el medioambiente conforme a las leyes universales de naturaleza (Descola, 2012).

La división de naturaleza/sobrenaturaleza/cultura impide aproximarse a las ontologías relacionales y pluriversos entre seres humanos y no humanos que se arraigan en los territorios de vida (Escobar, 2016) y se abren a la multiplicidad como modos de existencia de la diferencia (Viveiros de Castro, 2010). Por tanto, es necesario aproximarse a las apropiaciones socioculturales de la naturaleza específicas de cada pueblo: las diversas estilizaciones de la experiencia –cosmovisiones, visiones de mundo, ontologías– que sirven de punto de anclaje a formas contrastadas de cosmologías, modelos del lazo social y teorías de la identidad y la alteridad respecto de los seres no humanos (Descola, 2012: 190).⁷⁴ Ello contribuye a tender puentes hacia y desde las cosmovisiones y ontologías políticas de los PICE y problematizar la concepción de una naturaleza-objeto sobre la cual los seres humanos aportan todo el terreno de la subjetividad, la intencionalidad, la agencia, la volición, reflexividad, afectos, aptitud para significar o soñar. En efecto:

El análisis de las interacciones entre los habitantes del mundo ya no puede limitarse sólo al sector de las instituciones que rigen la vida de los hombres como si lo que se decreta exterior a éstos no fuera más que un conglomerado anómico de objetos a la espera de sentido y utilidad (Descola, 2012: 21).

⁷⁴ En *Más allá de naturaleza y cultura* Descola despliega una morfología de las prácticas, un análisis praxeológico de las formas de las experiencias a partir de la distinción de “paquetes de propiedades ontológicas repartidos según ordenamientos de existentes” en función de características estructurales como: i) la distribución de los seres en función de sus atributos; ii) los principios de organización de los colectivos sociocósmicos; iii) los regímenes dominantes del conocimiento y la acción; y, iv) las fronteras de la identidad y la alteridad” (Descola, 2012: 147 y 445). La división que realiza Descola en su morfología de las prácticas está en función de la combinación de la interioridad o la fisicalidad que las sociedades atribuyen otro cualquiera, humano o no-humano. En términos generales, respecto a los seres no humanos se puede suponer que i) poseen elementos de fisicalidad y de interioridad idénticos a los humanos (totemismo); ii) que tanto su interioridad y su fisicalidad son distintas a las humanas (analogismo); iii) que sus interioridades son similares y sus fisicalidades son heterogéneas (animismo); iv) que sus interioridades son diferentes y sus fisicalidades son análogas a las humanas (naturalismo). Interioridad vendría a designar “una gama de propiedades que coincide con lo que solemos llamar “espíritu, alma, conciencia – intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para significar o soñar– características internas de los seres causantes de la animación, como el aliento, la energía vital, a la vez que nociones aún más abstractas, como la idea de una misma esencia, un mismo principio de acción o un mismo origen. Por su parte la fisicalidad remite a la forma exterior, los procesos fisiológicos, perceptivos y sensoriomotores, el temperamento o la manera de actuar en el mundo, en cuanto manifiestan conductas o los hábitos por humores corporales, regímenes alimenticios, rasgos anatómicos o un modo de reproducción particularidades, es decir, el conjunto de las expresiones visibles y tangibles que adoptan las disposiciones propias de un ser (*punto de vista-cuerpo*) (Descola, 2012: 183).

En ese sentido es importante comprender cómo se dinamizan las prácticas, los procesos relacionales materializados en instituciones cuya temporalidad –la objetivación de ciertas propiedades de la duración, de ciclos, secuencias acumulativas y procedimientos de memorización– y espacialización –mecanismos de organización y recorte del espacio fundados en usos, coordinadas y orientes, en el valor atribuido a los lugares, las formas en que se recorre y ocupan los territorios– (Descola, 2012: 180) remiten a esas “historias insólitas de una época en humanos y no-humanos no se diferenciaban” (Descola: 202-203).

Las prácticas e instituciones de los PICE contribuyen a la apertura y multiplicación del *oikos* político entendido como redes de humanos y no humanos situadas en múltiples territorios de vida y en un concierto-diálogo-traducción constante entre diversos niveles de institucionalidades, epistemologías y cosmovisiones. Asimismo, contribuyen al reconocimiento y construcción de la pluriculturalidad como demodiversidad eco-intercultural, es decir, como un pluriverso de (eco)políticas donde se interrelacionan los seres humanos y no humanos (tierras, aguas, plantas, animales, espíritus) en sociabilidades situadas en territorios diversos. En este sentido, las prácticas colectivas e instituciones, conocimientos y valores que se recrean los procesos de apropiación de la naturaleza, las apuestas por la autonomía, comunalidades y proyectos para el buen vivir de los PICE contribuyen a la construcción de la pluriculturalidad como interculturalidad (eco)política.

Entre la ancestralidad y la modernidad, las prácticas colectivas e instituciones propias de los PICE dinamizan toda una normatividad comunitaria donde la toma de decisiones contemplan seres humanos y no-humanos, y donde los tejidos de vida se configuran en relación con los conocimientos y prácticas que se recrean las ontologías relacionales (Escobar, 2016). En estos territorio-tejidos se recrean las epistemologías indígenas donde se reconoce “la condición del sujeto a lo que comúnmente llama objetos; ya sea plantas, animales o entidades materiales inconmensurables, como las estrellas” (Rivera, 2018: 90). En el arraigo de la escala micropolítica de la “Matria o Política de la Tierra” se habita la tierra a partir de comunalidades articuladas por un “*ethos* fundado en el reconocimiento de sujetxs no humanxs, en el diálogo con los ancestrxs, en la autopoiesis con las especies y entidades del entorno” (Rivera, 2018: 84). Desde esta perspectiva se pone el índice en la multi-politonalidad del intercambio que se da entre

diversos seres y remiten a esos tiempos cuando los animales hablaban con los humanos.

La riqueza y el dinamismo de los intercambios entre seres humanos y no humanos excede en su acontecer la noción clásica de ‘sociedad’ que se aplica generalmente a un conjunto de ‘objetos’ humanos apartados del tejido de relaciones que mantienen con el mundo no-humano (Descola, 2012: 363). Lo social, como lo que debe ser explicado (y no lo explica) y lo colectivo comprenden diversos tejidos e interrelaciones y redes entre seres humanos y no-humanos (Latour, 2005) que se dinamizan a partir de prácticas, instituciones, valores y conocimientos. En este tejido de relaciones las identidades –de los humanos vivos y muertos, las plantas, los animales, los montes, aguas y minerales, las deidades, los espíritus– es relacional y muestra la elasticidad de las fronteras en la taxonomía de lo viviente (Descola, 2012: 35-36).

IV.2. Normatividades comunitarias, ciclos agrícolas y fiestas

Los DMPI (2018-2019) permitieron visibilizar que muchas de las prácticas e instituciones que permiten la transmisión de conocimientos y la configuración de cada PICE como una unidad política se recrean y revitalizan a través de los ciclos festivos y agrícolas que dan sustento a la apropiación del territorio de los PICE y coadyuvan a la configuración de normatividades propias como los sistemas de cargos cívicos-religiosos. Estos sistemas de organización y de autoridades propias revitalizan el sentido de comunidad y el trabajo comunitario en la ejecución del calendario agrofestivo, que comprenden tanto las actividades agro-silvo-pastoril-piscícolas como la preparación y realización de fiestas, danzas, carnavales y ofrendas asociadas a los sitios sagrados donde se contempla la participación de los seres no-humanos en la configuración de territorios de vida.

De manera general, los sistemas de cargos cívico-religiosos provienen de las diversas expresiones religiosas de los pueblos y ocupan un lugar privilegiado del estatuto teórico y político de los PICE en la medida en que manifiesta la especificidad histórica y cultural del poder de los sistemas de relaciones inscritos en una tradición que se arraiga en el pasado mesoamericano y su hibridación con el cristianismo y catolicismo producto de la colonización (Medina, 1996; en Zolla y Zolla: 2004). El sistema de cargos comprende dos jerarquías íntimamente relacionadas, una política y una religiosa, en las

que los cargos religiosos que se desempeñan en el ámbito ceremonial se encuentran imbricados con los cargos civiles (Topete: 2010: 282).⁷⁵ Esta interrelación de cargos cívico-políticos y religiosos compromete un sistema normativo y de valores que desempeña un papel importante en el eslabón entre la jerarquía secular y religiosa relacionada con el ciclo ritual y agrícola (Zolla y Zolla, 2004).⁷⁶ En esta jerarquía cívico-religiosa las personas adultas –principalmente hombres, aunque las mujeres también participan en algunas comunidades– desempeñan una serie de cargos jerárquicamente ordenados y dedicados a aspectos políticos y ceremoniales de la vida comunitaria.

El sistema de cargos consiste en un número de oficios que están ordenados jerárquicamente y se rotan entre los miembros de la comunidad, lo que funciona como una estrategia mediante la cual se pueden constituir adultos, mayores, miembros de la comunidad (Topete, 2010: 284-286). Un cargo remite a un oficio con grandes responsabilidades con periodos anuales de ejercicio, descansos entre cargo y cargo y gratuidad en el servicio. Los cargueros no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. Estos sistema de cargos también incluye sistemas auto-regulados de seguridad vinculados con la impartición de justicia y la construcción de la paz comunitaria, como el caso de los jueces auxiliares (Papantla), así como los jueces de paz comunitarios y la organización de autovigilancia *xolal tapixke*, guardianes comunitarios en la Sierra Norte de Puebla (CEMDA, 2018a: 47).

Estos cargos se ordenan en niveles de servicio donde la autoridad tiende a concentrarse en los niveles superiores, creando de esta manera una jerarquía de autoridad moral basada en el servicio, llamada a veces ‘escalafón’. El avance por la jerarquía incluye una alternancia entre lo cívico y lo religioso, y se espera que todos los hombres de una comunidad participen en ella. Muchos de los que logran pasar por todos los niveles de la jerarquía culminan su carrera ascensional y se convierten en los ancianos o "los

⁷⁵ Hay una gran variabilidad de estos sistemas: sistemas de cargos religiosos jerarquizados pero sin escalafón, sistemas de cargos religiosos jerarquizados sometidos a escalafón, sistemas cívicos de cargos jerarquizados sin escalafón, sistemas cívicos de cargos sujetos a escalafón, sistemas de cargos cívico-religiosos o políticos religiosos sin escalafón y sistemas de cargos cívico-religiosos o político-religiosos escalafonarios (Topete: 2010: 287).

⁷⁶ Zolla, C. y Zolla M. E. (2004). *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas*. México: UNAM. Disponible en línea: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/ficha.html>. Cfr. Cancian, F (1996). "Organizaciones políticas y religiosas". En Korsbaek, L. *Introducción al sistema de cargos*: 193-226. México: UAEM; Korsbaek, L. (1996). *Introducción al sistema de cargos*: México: UAEM; y Torres C., G. (2003). *Měj xěëw. La gran fiesta del Señor de Alotepec*. México: CDI.

principales" de la comunidad y ejercen influencia sobre la toma de decisiones de la comunidad, incluida la designación de los cargos religiosos y civiles. Como plantea Jaime Martínez Luna:

el "cargo" que se llama así porque pesa una representación obligada. No es lo mismo que ascender al poder, porque esto se convierte en un negocio, en la negación de otro, en la eterna competencia donde se ubica en la balanza el discurso frente a la práctica. El cargo es prestigio, es valor colectivo definido por el trabajo, acción que objetiva la presencia. El trabajo en comunidad es método y esencia de la realización comunitaria; se da la responsabilidad comunal más que la propiedad comunal. El trabajo categoriza la existencia en la asamblea, en la toma de decisiones; el trabajo en el cargo para la coordinación y la representación; el trabajo intelectual y físico para el mantenimiento de la comunidad y; por último, el trabajo para el goce o para la fiesta. El concepto que emana de esta realidad asociativa es comunalidad (Martínez, 2009: 149-150).

En este sentido el sistema de cargos cívico-religioso se comporta como un ensamblaje de prácticas e instituciones, valores y conocimientos que se ejercen para resolver necesidades de diversa índole como la organización del ceremonial, los proyectos comunitarios, la distribución del poder y la constitución de autoridades. Su propia reproducción y producción se hace posible, entre otros factores más, mediante:

1. Un conjunto de relaciones sociales fincadas en el parentesco, la afinidad, las simpatías, la residencia y en la devoción, mediante las cuales es posible disipar la onerosidad del patrocinio consistentes en dinero, trabajo, productos en especie; refrendar de manera ritualizada relaciones socioeconómicas valiosas para la reproducción de los grupos familiares; cubrir total o al menos parcialmente el ciclo ceremonial comunitario; propiciar la conservación y recreación de músicas, danzas, tejidos, canciones, bebidas y comidas.
2. La conservación y reproducción en la comunidad de un sistema de valores y normas vinculadas con la deuda, el respeto, la generosidad o el desprendimiento, el honor social, la reciprocidad, la redistribución, el "gusto", cierta forma de trascendencia. En ese sentido el sistema de cargos coadyuva a la configuración identitaria al desplegar y hacer evidentes los conocimientos y elementos significativos de la cosmovisión, los símbolos y las normas de un sistema de valores comunitarios compartidos.
3. La articulación entre cargos religiosos con cargos o puestos de orden político-administrativo que hace posible la conformación del gobierno local, lo que

contribuye a atenuar conflictos y consolidar la cohesión comunitaria mediante la circulación de cargos (rotación del poder) a la vez que permite resolver situaciones de conciencia ante compromisos (promesas, deudas) por los favores recibidos (dones como la vida, la salud, el trabajo, la bienaventuranza, etcétera) o por recibir (peticiones de favores o milagros diversos); ii) dotar de prestigio o reconocimiento social a los sujetos involucrados en los servicios; formar autoridades morales o ciudadanos plenos (“principales”, “ancianos”, etcétera) probados en el servicio comunitario; iii) establecer formas y evidenciar procesos en los que la comunidad posee –pretendidamente, al menos– plena soberanía y coadyuvar en la conformación de gobiernos locales; y, iv) acceder a puestos políticos de envergadura local o etnorregional y vincular a la comunidad con la comunidad mayor que las contiene y con otras comunidades pares o de relevancia ceremonial y política (Topete, 2010: 297-298).

Por tanto, el sistema de cargos opera como una estrategia y un instrumento público que hace posible la redistribución del poder comunitario. Ello permite designar autoridades en relaciones horizontales del poder donde la jerarquía no deja de existir, así como delegar poder ‘para’ la consecución de fines colectivos en beneficio de la comunidad (Topete, 2010: 292). Las relaciones de concentración-redistribución se hacen visibles y públicas y se distribuyen a través del despliegue del trabajo colectivo (faenas, tequios, manos vueltas, donaciones y trabajos pactados en el nivel individual o familiar). En este sentido, el sistema de cargos es también un instrumento para emprender proyectos comunitarios sociales, económicos y políticos (Topete, 2010: 295).

Asimismo en el sistema de cargos está presente una religiosidad está indisolublemente unida a lo político (Topete, 2010: 292). Los rituales, ceremonias, procesiones, fiestas patronales y danzas son también un acto de poder, un acto público que manifiesta el control de elementos socioculturales. Durante los días de preparación se pone en marcha la organización local, muchas veces comités propios y familias, y se invita igualmente a otros pueblos a asistir y apoyar, lo cual fortalece la vinculación e identidad regional (DMPI, 2018-2019). El aspecto solidario del apoyo mutuo se da principalmente con la realización de las fiestas del pueblo donde los pueblos ofrecen sus servicios, su alegría y su trabajo, su colorido, música y solidaridad. Como plantea Jaime Martínez Luna:

quizá el acto comunitario que más concentra el significado de su acción y la institucionalidad comunitaria o la comunalidad sea la fiesta. Ésta es el resultado del trabajo agrícola, artesanal o comercial que cada uno desarrolla durante un año. La fiesta es parte de la identidad comunitaria, es el reflejo del espíritu de todos. Todos trabajamos para ella. Lo mismo sembrando que coordinando las actividades; lo acumulado en el año se usa para el goce de todos. [...] nuestras fiestas nos identifican y reflejan el respeto y la solidaridad que nuestra actitud ha sembrado en las comunidades que nos circundan. La fiesta le da significación al trabajo; por ello subrayamos que el trabajo es la comunidad en todas sus dimensiones. Sólo que en la fiesta encontramos la solidaridad lo mismo que la comunalidad en un punto culminante (Martínez, 2009: 91).

Esta comunalidad deviene como una construcción relacional donde se articula el suelo que se pisa (territorio), la gente que pisa el suelo (organización comunal), lo que hace la gente que pisa el suelo (las labores, prácticas colectivas, saberes y experiencias) y lo que logra con su hacer la gente que pisa el suelo (la fiesta, el goce e intercambio) (Martínez, 2019).⁷⁷

Los calendarios agrícola-festivos dinamizan diversos eventos concatenados donde se abren y cierran ciclos, la mayoría relacionados con la siembra, la cosecha y el uso y manejo de los bienes comunes. En los calendarios agrofestivos “el goce o la fiesta responde también a los tiempos de la naturaleza. Para explicar esto basta con señalar la coincidencia de fiestas populares con los ciclos agrícolas” (Martínez, 2009: 162). Los rituales de petición de lluvia y los permisos para sembrar, pescar o tomar agua de los manantiales; los rituales y ofrendas de agradecimiento por las cosechas y las bondades de los montes y aguas, así como las ofrendas a los sitios sagrados regulan los ciclos de vida en función de los procesos vitales donde participan una diversidad de seres no humanos. En estas prácticas se puede reconocer la eficacia de los ritos para transmitir y reproducir normas de comportamiento y modelos de relación, la manera en que una colectividad concibe y organiza su relación con el mundo y con los otros, sus formas de interacción y principios de ejercicio de las prácticas de la vida cotidiana (Descola, 2012: 172).

Los esfuerzos destinados a garantizar las fiestas de los respectivos ciclos agrícola-festivos de cada PICE –ciclos agrofestivos, como los ha nombrado el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC) en Perú—⁷⁸ comprenden toda una serie de

⁷⁷ Plática impartida en el Diplomado Internacional en Agroecología para la Sustentabilidad, UAQ, 2019.

⁷⁸ Los calendarios agrofestivos, llamados así por el PRATEC –Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas– permiten mostrar de manera didáctica y ordenada las actividades que realizan los humanos de una comunidad en la crianza de la vida, a la vez que constituye una herramienta para iniciar la

prácticas propias de cada comunidad –peregrinaciones, ofrendas, comidas, las danzas, cantos, manifestaciones artísticas, etc.– en las que se ejerce cotidianamente la apropiación sociocultural de la naturaleza orientada al bien común, al bienestar y salud de los miembros de la comunidad, tanto seres humanos como no humanos (Figuras 6, 7 y 8; en los siguientes apartados se ejemplifican casos concretos de cargos cívico-religiosos en relación con los ciclos rituales y agrícolas).

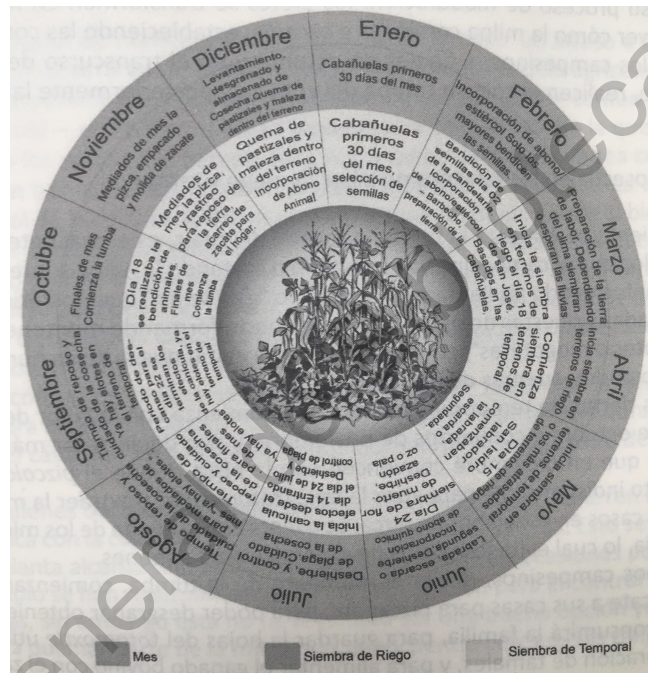


Figura 5. Ciclo y calendario agrícola en Texoloc.

En Tlaxcala investigadores y estudiantes vinculados a los procesos campesinos y cooperativos como el Grupo Vicente Guerrero realizaron una investigación en las localidades de San Mateo Actipac, San José Nanacamilpa, San Miguel del Milagro y San Damián Texoloc para sistematizar los calendarios agrícolas anuales donde son evidentes las prácticas vinculadas a los ciclos religiosos y vitales ligados a la cultura campesino-indígena de la región (Castro *et al.*, 2018: 70).

sensibilización en espacios ciudadanos, académicos y de aquellos investigadores o profesionales interesados en conocer la cultura (PRATEC, 2006: 17).



Figura 6. Calendario Agrofestivo del Carmen Tequexquitla, Tlaxcala.

Este calendario es resultado del análisis cualitativo de entrevistas, observación participante y recorrido en campo. En este calendario se muestran el ciclo agrícola, las festividades más importantes y el tiempo en que son observados los diferentes predictores ambientales climáticos. “El maíz está al centro. La segunda sección muestra las actividades agrícolas (barbecho, siembra, germinación y cosecha). Los predictores ambientales aparecen en su correspondiente época del año. Finalmente, la sección exterior del calendario representa el cielo, donde tiene lugar la dinámica atmosférica, y el espacio exterior, donde continúa el ciclo lunar” (Rivero-Romero et. al., 2016: 8; ilustración de Ana Lilia Torres).



Figura 7. Calendario de hongueros en Cherán.

“Algunos habitantes creen en la existencia de espíritus guardianes del bosque; uno de ellos es “La Miringua”, este espíritu se aparece a aquellos que maltratan al bosque o andan borrachos, quienes al tratar de huir de ella, se pierden en el bosque (Garrido-Izaguirre, 2016). Antes de llevar a cabo los programas de reforestación, realizan una ceremonia, este acto ritual tiene la finalidad de que durante la actividad no haya algún riesgo para los participantes y para que la naturaleza se reconstruya. Además es una muestra de respeto y reconocimiento de sus entidades sagradas (Velázquez-Guerrero, 2013)” (Castro, 2016: 61-62).

IV.2.1. El manejo maseual del agua en la sierra nororiental de Puebla⁷⁹

Los maseuales de la Sierra nororiental de Puebla ejercen una gestión pluricultural de los servicios de abastecimiento de agua en función de una cosmovisión indígena en la que el agua es comprendida como un líquido vital, un ser vivo sagrado y mítico capaz de conectar las distintas dimensiones que estructuran el mundo (Fernández, 2017: 51-52). Este abastecimiento de agua en las comunidades depende de la organización social fundamentada en asambleas,⁸⁰ comités y un sistema de aportación de trabajo colectivo a través de faenas o mano vuelta (*temakepalis*).⁸¹

La organización social gira en torno a la concepción del agua como un ser vivo al que debe cuidarse y del que se depende para la sobrevivencia. El principio de reciprocidad (*maj-timojsenpaleuikan*) construido, recreado y transmitido de generación en generación opera en la medida en que el agua mantiene viva a la Madre Tierra y ella mantiene viva al agua, de modo que si alguna de las dos muere o falta, las plantas y los animales junto con el hombre también morirían.

La reciprocidad explica los vínculos interpersonales e intercomunitarios que constituyen la estructura de la organización social que regula sus relaciones y estas con el entorno natural, generando un entramado a través del cual se transmiten y recrean las maneras de percibir y entender su realidad, al igual la forma de actuar en ella [...] El agua como entidad viva o con ‘fuerza vital’ necesita ser cuidada y protegida, por eso tiene *tajpixke* (guardián) que es la *kouat* (víbora, conocida también como mazacuate), que también debe ser protegida por el *maseualmej*, y por eso los *tatomej* (abuelos) y *nanomej* (abuelas y abuelos) enseñan que nunca hay que matar a la víbora porque se acaba el agua (Fernández, 2017: 59).

⁷⁹ En los siguientes ejemplos se transcriben nombres en cada lengua acorde a la manera en que fueron compartidas en los DMPI y conforme a la bibliografía consultada. En la medida en que cada localidad presenta variaciones de la lengua y en muchos casos no hay formas estandarizadas de transcribir las diferentes lenguas indígenas, se ofrece una disculpa de antemano si algunas palabras no están escritas como se les conoce en una comunidad u otra.

⁸⁰ La asamblea se constituye como el órgano colectivo máximo en la toma de decisiones para la gestión del agua y está formada por todos los usuarios de la comunidad. En esta instancia se nombra o cambia al comité encargado de la operación, se fijan las tarifas de conexión y, para tener el servicio, se autorizan las nuevas tomas, se determinan las funciones del comité, el cual tiene que mantener informada a la asamblea lo relacionado con la operación y mantenimiento del sistema y toma decisiones en caso de conflictos entre usuarios. Las asambleas se llevan a cabo en *maseualkopaj* (nahua) y sólo cuando asiste algún tipo de autoridad externa se traduce al español (Fernández, 2017: 70).

⁸¹ Como describe Luis Enrique Fernández Lomelín al respecto de los procesos comunitarios de gestión del agua, “la existencia de los comités comunitarios generales y locales fue tal que, en los años 2008, 2009 y 2011, evitó la instalación de megaproyectos [...] Esta experiencia llevó a realizar el Ordenamiento Territorial Integral de Cuetzalan, cuyo eje rector de la planeación fue el agua” (Fernández, 2017: 58).

En la cosmovisión maseual la fuente de la vida está en el *Talokan*, donde se resguardan las semillas, las plantas, los animales, el agua, el fuego y todo lo que configura el buen vivir (*yeknemillis*) de los *maseualmej*. Allí moran dos espíritus, el Padre y la Madre de Nuestro Sustento, que están sentados bajo el *Xochikouit*, el árbol de la vida que lleva todas las semillas y todas las frutas, y se representa hoy en día en los huipiles y en los palos para los voladores de la región. Desde esta cosmovisión

Los *maseualmej* no pueden caminar al *Talokan* y por eso practican el ritual de los voladores en el espacio que les ha sido concedido en el *Taltikpak* (faz de la tierra), a fin de ofrendar al *Xochikouit* para que no falte agua en las comunidades. [...] En la montaña están las grutas, entradas al mundo subterráneo en que habitan los duendes (*masakamej*, *tepeuanimej*) [...] Como el agua, el fuego, el aire y el territorio en su conjunto son sagrados, los *maseualmej* les guardan lo que en náhuatl se define como *mauisyot* y puede traducirse como el respeto que se debe a los entes vivos y a sus respectivas entidades (Martínez y González, 2018: 80-81).

La relación entre seres humanos y el agua se ritualiza para unir lo sagrado con lo utilitario a través de símbolos y representaciones sociales. Esta relación está mediada por los valores propios de una relación biocultural compleja en donde las prácticas y procesos sociales individuales y colectivos se configuran también en relación al respeto que se guarda hacia los seres no humanos *ejejkamej* (otros seres) que cuidan o producen el agua y otros bienes comunes como el *talokan*, el *taltikpak*, el *iluikak*, los animales como la *kouat* (víbora), la *ayotsin* (tortuga), los *kiouteyomej* (rayos), el *tepeuan* (señor del monte), *achiuanimej*, *talokes* (mandaderos de dios) o los *masakamej* o *tepeuanimej* (duendes) (Fernández, 2017: 66).

Desde esta concepción sagrada del territorio los maseuales construyeron también un paisaje (*mej*) –integrado por la milpa (*milaj*), el monte o la selva modificados (*kuojta*), el monte en el que se produce (*kuojtakiloyan*), el potrero (*ixtauat*) y el cafetal bajo sombra (*kafentaj*)” (Martínez y González, 2018: 80)– que configura el sistema agroforestal *kuajtokiloyan* (bosque útil o productivo en la lengua local) donde los maseuales producen café de sombra además de manipular de 200 a 300 especies de plantas (Moguel y Toledo, 2004; en Toledo y Barrera-Bassols: 171-172). Los diferentes procesos del manejo del territorio se dan en función de un complejo *kosmos-corpus-praxis* en el que el agua determina los ritmos y prácticas aplicadas (Fernández, 2017) (Figura 10).

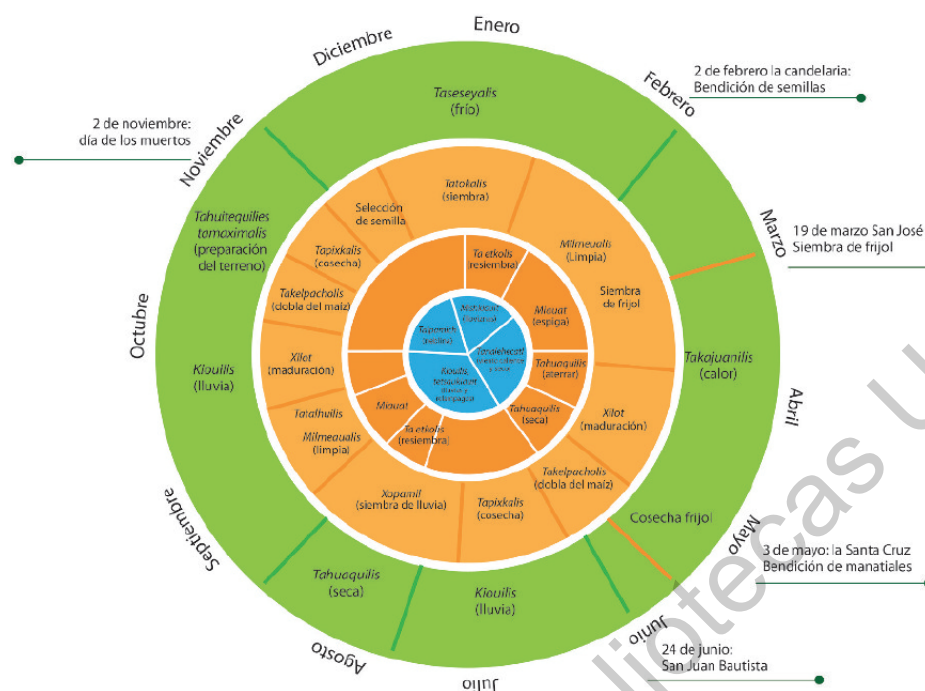


Figura 9. La concepción del ciclo del agua o el milaj de los maseualmej.

En este ciclo se “se realizan dos siembras anuales *tatokalis* (siembra de frío) y *xopamil* (siembra de lluvia). En plena época de lluvias, y con la llegada de los *kiouteyomej* (rayos), hay que doblar la milpa para que termine de secarse y no se *poxke* (pudra con hongos). El *xopamil* depende de que la lluvia disminuya un período corto (primeros días de agosto) y con ese calor de la tierra se acelere la germinación” (Fernández, 2017: 61-62).

IV.2.2. El Kantiyán totonaco y el consejo de ancianos en el árbol de la vida

Para los totonacos la cultura es como un gran árbol que representa la vida familiar y comunal de cada cultura, de cada grupo, de cada pueblo-nación. Se alimenta de sueños y concreciones, del continuo fluir de la sabiduría transmitida por las abuelas y los abuelos, de la raíz a los retoños y las flores, hilo conductor en el tiempo y el espacio. Su fin último es transformarse en los frutos y semillas que garantizan la renovación y regresan a la tierra para continuar el ciclo (Bazbaz, 2017: 287).⁸²

⁸² En este árbol la raíz es la memoria mítica, el origen cósmico, el ordenamiento de valores: es lo que guardan y transmiten las abuelas y los abuelos en sus experiencias de vida, la fuente inagotable de lo que somos. El tronco es la estructura, el sostén en el plano físico que da fuerza, energía y firmeza para seguir desarrollando el conocimiento desde lo propio. Las ramas son historia de vida de la cultura totonaca, la cobija que protege al tronco y sigue brindando conocimientos a las nuevas generaciones. Las flores simbolizan la constante renovación del árbol, las manifestaciones del conocimiento y el arte, ritos y armonía. Los frutos son las nuevas generaciones con identidad propia que se preparan en las universidades y regresan a sus comunidades (Bazbaz, 2017: 287; Folleto del ICAI).

Para los totonacos el arte cumple una función espiritual y religiosa, pues para los totonacos, crear es encontrar el sentido de la vida y la manera como se libera el *staku*, es decir, el don. Éste se nutre de espacios sagrados, símbolos, procesos rituales y ceremonias, del lenguaje comunal que une, cohesiona y propicia la comunión grupal y la interlocución con los dueños y las deidades, para agradecer, ofrendar, entregar, pedir y dar cuentas del trabajo y de las acciones realizadas. Este acto de creación abarca todo el quehacer humano: desde la construcción de las viviendas, caminos y espacios públicos, la creación de vestidos, utensilios, las comidas y la medicina, la organización para el trabajo y la educación, la administración de los recursos y el gobierno, hasta las concepciones de justicia, los principios y la relación con lo natural y lo sagrado (Bazbaz, 2017: 287-288).

Esta visión se recrea y fortalece en el *Xtaxkgakget Makgkaxtlawana*, Centro de las Artes Indígenas (CAI) formado en 2006 con base en los principios y consejos de las autoridades tradicionales, encabezadas por Juan Simbrón Méndez (1916-2015) –*puxko* o líder espiritual en el Totonacapan–, cuyo primer consejo fue:

Si queremos plantar un árbol de buena fruta, lo primero que tenemos que hacer es ofrendar y pedir permiso a los guardianes de la Ciudad Sagrada de El Tajín [...] Sembrar el árbol de la buena fruta, no importa en qué parte y en qué tiempo de la Madre Tierra. Son días buenos para hacer historia, no con tambores ni artefactos de guerra, sino con bandera de paz (Juan Simbrón Méndez, en Bazbaz, 2017: 286-287).

El Centro de las Artes Indígenas (CAI) está conformado por 14 Casas-Escuelas de Tradición (Figura 8). Entre estas casas dedicadas a las artes, la lengua, los oficios y la palabra, destaca la recreación y conservación del *Kantiyan*, la casa de los Abuelos, conformado por 12 integrantes, hombres y mujeres de diferentes comunidades y reconocidos por su solvencia moral y sabiduría. El *kantiyán* es a la vez un espacio privado que se organiza en cada casa para la transmisión y recreación de la palabra. En este espacio los abuelos guían a las nuevas generaciones, y se les prepara para su participación como adultos en la vida comunitaria, a modo de un ritual de iniciación para quienes van a asumir los cargos. Ahí discurren las narrativas, historias y se revitaliza la lengua a través de conservaciones sobre lo público que habrán de decidirse en asamblea. En este sentido el *kantiyán* opera como un consejo de ‘principales, ancianos, abuelos’ que en muchos pueblos acompaña de manera paralela la conformación de los propios gobiernos, fungiendo como un regulador ético y moral para la toma de decisiones y una fuente de

transmisión y conservación de los conocimientos asociados a los rituales, las medicinas tradicionales, y las historias de carácter pedagógico-moral, como es el caso de los cuentos totonacas populares, muchos de ellos atribuidos a las enseñanzas de Don Juan Simbrón.

Los cuentos totonacos, reunidos en diversas antologías y difundidos en las comunidades por medio de la transmisión oral, son relatos que expresan una sociabilidad en la que seres humanos y no humanos participan en la transmisión y enseñanza de mitos, ejemplos morales, normas, usos y costumbres sociales. En estos cuentos se revitalizan los principios normativos asociados al respeto y cuidado de la tierra, los animales y seres no humanos que custodian las aguas, vientos, ciclos de siembra, tala y recolección. Se trata de relatos relativos a los dioses del monte –*Kiwichat* y *Kiwikgolo*– o a animales de respeto como la nauyaca que se revitalizan en los rituales de petición y ofrendas vinculados al ritual de voladores, la tala y recolección de maderables y los actos curativos. Algunos de estos cuentos remiten igualmente a enseñanzas sobre aspectos morales relativos al matrimonio, como es el caso del cuento de “*Kiwikgolo*, dios del monte”, en el que el dios funge asimismo como un protector de la fertilidad y la caza, tanto para los humanos como los animales.

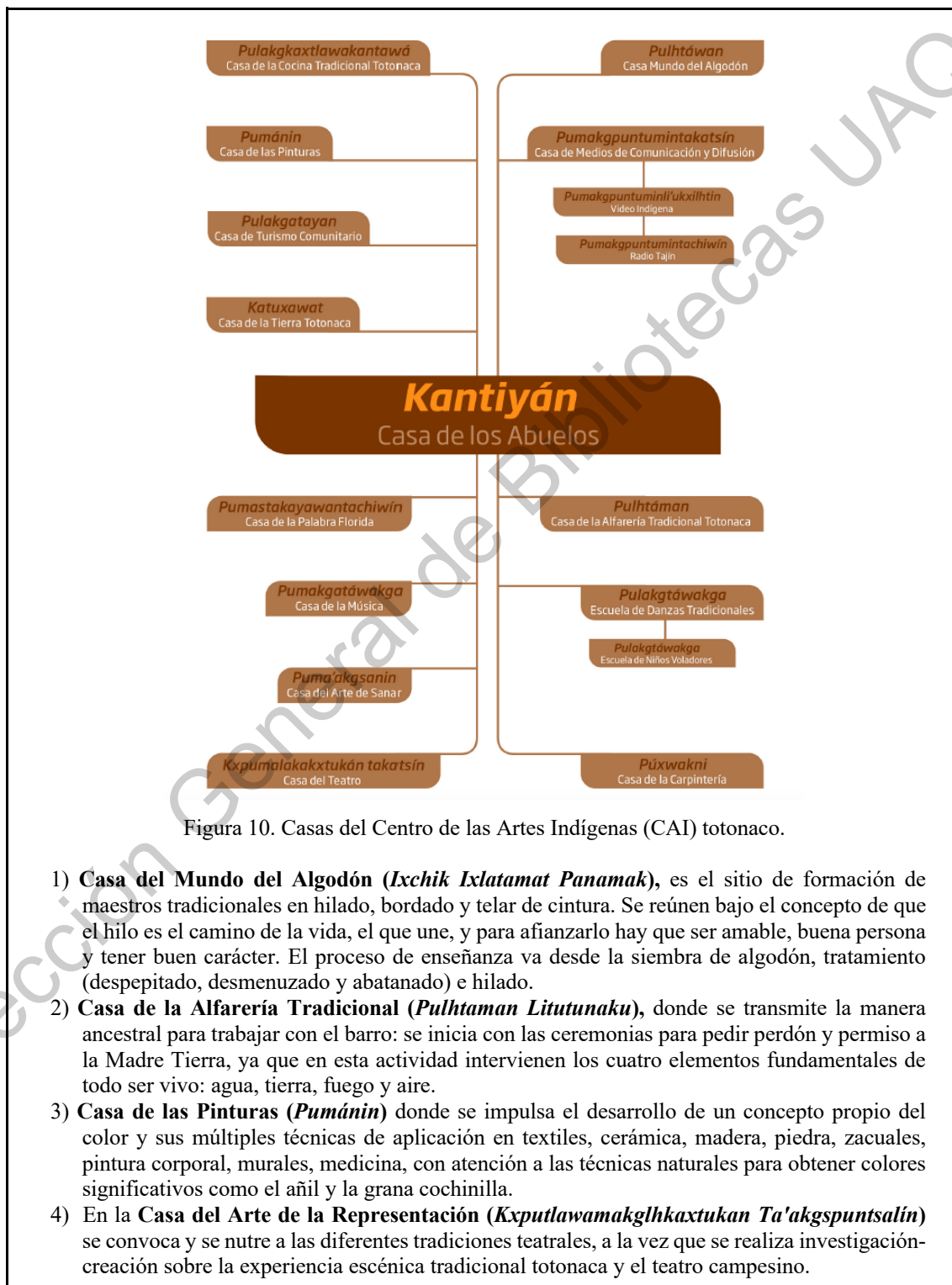
Estos cuentos y mitos se revitalizan a través de la petición de permisos a deidades del monte, seres dotados de interioridad/agencia que velan y custodian toda una red de seres cuyo equilibrio hay que restablecer de manera constante. La protección es por parte de los no-humanos dioses hacia los animales y humanos en su fertilidad, la capacidad reproductiva, su alimentación, caza y cosecha. Los permisos para la caza y recolección están dados en función de ese respeto a los seres no-humanos encargados de mantener el equilibrio cosmocéntrico. La mediación de los permisos es una tarea del Consejo de los abuelos, aquellos poseen conocimientos sobre los rituales de acuerdo a las costumbres, además de las práctica de iniciación y transmisión de enseñanzas y cosmovisión de los voladores (CEMDA, 2018a). Esta tradición se ha transmitido a través del *kantiyan* y la conformación de comités, grupos y/o consejos integrados igualmente al sistema de cargos comunitarios. Actualmente, las cinco Escuelas de Niños Voladores (*Pulakgtawakga*) se dedican a la transmisión y conservación de la Ceremonia Ritual de Voladores en coordinación con el Festival Cumbre Tajín –que convoca los Encuentros Internacionales de Voladores–, el Consejo de Voladores –integrado por miembros del Consejo de Voladores, Consejo Juvenil y Consejo Educativo– y las escuelas de Niños Voladores

(Bazbaz, 2017: 289-295).

Esta tradición se recrea a lo largo y ancho del totonacapan, incluida la Sierra Norte de Puebla donde habitan comunidades totonacas y maseuales. El ritual de los Voladores, con sus variaciones dependiendo de la localidad, se realiza en cuatro momentos:⁸³ el corte del árbol para el palo, la llevada del palo a la plaza del pueblo y su ‘siembra’, la danza propiamente iniciada por el caporal y la ceremonia final para la cual se asiste igualmente a las cuevas. Para cada uno de estos momentos se realizan acciones de petición, ofrenda y agradecimiento, tanto al dios o dueño del Monte *Kiwikgolo* (*kiwi*, leña madera; *kgolo*, anciano), como a la Tierra, las deidades del agua y del viento (Villani, 2018). Para Luis Villani (2018) “entre los totonacos de la costa y de la Sierra Norte de Puebla, la Danza de los Voladores sirve como ‘controlador social’ de los fenómenos huracánicos, en la medida en que es malévolos cuando con su fuerza destruye lo que encuentra, y a la vez benévolo cuando, gracias a la acción de Danza de los Voladores, provee la lluvia necesaria para la sobrevivencia de la milpa. Por ello es indispensable controlarlo, a fin de que llegue sin aportar daños a los hombres ni a las cosas. Los danzantes, con sus precisos rituales, el corte del árbol, las ofrendas al monte y a los dioses de la lluvia, invocan al huracán y éste

⁸³ Luis Villani detalla en su artículo “Con la Danza de los Voladores en el Tajín vuela el viento ‘huracánico’” los cuatro ‘pasos’ del Ritual de los Voladores: i) Cuando se va al monte para elegir el árbol alto y derecho que servirá de palo y se invoca a *Kiwikgolo* (*kiwi*, leña madera; *kgolo*, anciano) el dueño del Monte, al cual se describe como un viejito de baja estatura que recorre los bosques y los cerros apoyado con un bordón. Se le pide perdón por el corte de uno de sus hijos, el árbol y cuando se localiza el árbol correcto se celebra una ceremonia de agradecimiento. Antes de derribarlo se realiza con una ofrenda a la Tierra y al Dueño del Monte con copal y aguardiente, rociados hacia las cuatro direcciones del espacio –los cuatro vientos o puntos cósmicos– y alrededor del árbol. ii) El árbol se traslada a la plaza del pueblo, en general frente a la iglesia. Éste es cortado con golpes que cada volador tiene que infligir a la corteza, sobre la cual crean una cruz que representa las cuatro direcciones. Luego se procede a la ‘siembra’ del palo en el centro de la plaza del pueblo, lo que está precedido por el entierro de un pollo o un guajolote, en general negro, a fin de consagrar su sangre a la Tierra para volverse los sustitutos de la vida de los Voladores y suplicar que no permita que los danzantes sean víctimas de la brujería maléfica. iii) Cuando se mueve el caporal o volador mayor sobre la “manzana”, o carrete giratorio, inicialmente, en dirección noreste (las direcciones del huracán), antes que oeste y sur. Arriba del palo, el papel del caporal o capitán de la danza es muy importante. Como escribí en el esquema, el caporal evoca al fuego con su tocado de plumas rojas, al dios del océano y a la diosa del agua. El caporal se mueve sobre la manzana o carrete giratorio y ofrenda a las cuatro direcciones y al centro. Sus direcciones entrecruzan el Camino del Sol (oriente-occidente) y el Camino del Viento (norte-sur). Finalmente, el caporal o volador mayor ejecuta sonos con la flauta y el tambor, dirigiéndose a las cuatro direcciones espaciales, invocando a los cuatro vientos y truenos: en lo alto del palo retumba el tambor y suena la flauta, sonidos de un lenguaje capaz de mantener en comunicación al hombre con los elementos de la naturaleza, con los fenómenos sobrenaturales y con el universo entero. Gracias a estos sonidos, los danzantes pueden acercarse a los dioses. Sólo una vez que el caporal se ha sentado sobre el carrete giratorio, puede empezar la bajada de los voladores que vuelan alrededor del palo. iv) Al final de la danza, se prepara una comida dedicada a las deidades acuáticas y al viento, y se prevé una ofrenda en una cueva para los dioses de la lluvia y del viento (Villani, 2018: 114-116). En este artículo se ofrece además una interpretación del ritual donde se destaca, además de su componente solar, su lógica huracánica.

vuela junto con los voladores, conjurando un equilibrio que garantiza las cosechas y la salvaguarda de las casas, sino la reafirmación de ese pacto entre seres humanos y no humanos que los pueblos indígenas revitalizan a través de sus rituales.



- 5) En la **Casa de la Música (*Ixchikán Tlaknánin*)** se fortalece la enseñanza musical como transmisor de la tradición.
- 6) La **Casa de la Palabra Florida (*Pumastakayawantachiwín*)** es la escuela de formación de poetas totonacos donde se enseña la lengua totonaca como medio de comunicación que sirve para expresar ideas, sentimientos, reflexionar sobre la sabiduría, la filosofía y la cosmovisión totonacas (también alberga la Escuela de la Lingüística).
- 7) La **Casa del Arte de Sanar (*Tlan Latamat*)** es el sitio para valorar la gran riqueza y reflexionar sobre conceptos como salud-enfermedad, así como el origen y las causas de las enfermedades; en esta casa se fortalecen las prácticas de las parteras, hierberas, hueseros, sanadores y médicos tradicionales, a la vez que se fabrican productos saludables como remedios, esencias, cremas y jabones.
- 8) En la **Casa del Corazón de la Madera (*Listakayawan Púxwakni Xlamakgspuxtu*)** se reúnen maestros carpinteros de alto grado de especialización en sillas, mesas, imágenes de santos, máscaras, etc. Sus integrantes piden permiso a Kiwikgolo –el dueño del monte– y a las cuatro deidades –fuego, aire, agua y tierra, elementos que necesitan los árboles para vivir y crecer– antes de entrar a un monte alto a cortar o recolectar la madera.
- 9) En la **Casa de la Cocina Tradicional Totonaca (*Pulakgkaxtlawakantawá*)** se reúnen las mayores y cocineras –las mujeres de humo– que preparan platillos especiales con alimentos de la región. Aquí se transmite la labor ritual de la cocina, que incluye la ceremonia de permiso para ser cocineras tradicionales; la bendición a los utensilios y alimentos que se utilizarán, y la bendición de los fogones y de la cocina en general.
- 10) En la **Casa de Turismo Comunitario (*Pulakgatayan*)** se trabaja en un modelo regional propio de hacer turismo en el que, de manera respetuosa y sustentable, los habitantes del Totonacapan generan alternativas de ingresos, así como las estrategias para consolidar opciones de ingreso mediante el turismo rural, espiritual y social.
- 11) La **Casa de Medios de Comunicación y Difusión (*Pumakgpuntumintakatsín*)** fue diseñada para documentar y difundir los productos y resultados de los creadores que participan en el CAI y de las comunidades de la región, a través de materiales audiovisuales y radiofónicos. Se integra por Radio Tajín, el Centro de Medios y la Escuela de Cine.
- 12) En la **Casa de la Tierra (*Katuxawat*)** se difunde la relación de la cultura Totonaca con la Madre Tierra es sagrada, no sólo por ser esta última fuente de alimentación, sino por proveer material para la realización de obras de arte. El cuidado de la tierra es una tradición comunitaria, por lo que se busca combinar la visión totonaca sobre el cuidado y respeto a la tierra y técnicas ecológicas como la separación de desechos, el inicio y mantenimiento de la composta con materia orgánica y, sobre todo, la concientización del cuidado ambiental.
- 13) En la **Casa de Danzas Tradicionales (*Pulakgtawakga*)** se recrean las prácticas dancísticas propias de las fiestas patronales y herencia de las comunidades del totonacapan. Esta escuela se apega a la tradición para crear las condiciones del relevo generacional y participa con miles de danzantes en un proceso único de regeneración cultural y de valoración de lo propio.
- 14) Las cinco **Escuelas de Niños Voladores (*Pulakgtawakga*)** se dedican a la transmisión y conservación de la Ceremonia Ritual de Voladores. En coordinación con el Festival Cumbre Tajín –que convoca los Encuentros Internacionales de Voladores–, el Consejo de Voladores –integrado por miembros del Consejo de Voladores, Consejo Juvenil y Consejo Educativo– y las escuelas de Niños Voladores, se ha diseñado un Plan de Salvaguardia de la Ceremonia Ritual de Voladores que tiene por objetivo preservar, regenerar y difundir su práctica. Dicho plan incluye a todos los voladores vivos de Mesoamérica, y en su desarrollo han participado voladores totonacos, nahuas, hñahñus, mazahuas, teenek y mayas quiché (Bazbaz, 2017: 289-295).

IV.2.3. Autoridades y bienes comunales en comunidades purépechas

En diversas comunidades purépechas de Michoacán se han actualizado los sistemas de gobierno llamados tradicionales o por usos y costumbres a partir de los procesos autonómicos que han tenido lugar en la meseta y en la zona lacustre principalmente. Los sistemas de cargos están vinculados íntimamente al manejo comunal del territorio (*juchari icheeri*, nuestra tierra) y los bienes comunes, que en la región son llamados bienes comunales. Con sus respectivas variaciones de comunidad a comunidad, se pueden reconocer estructuras como los consejos comunales indígenas, los consejos administrativos, los representantes de bienes comunales (la autoridad agraria) y los jefes de tenencia encargados del orden y la impartición de justicia en la comunidad junto con los jueces comunitarios. Actualmente los integrantes del consejo comunal indígena desempeñan en buena parte las tareas del cabildo que estaba conformado por las personas mayores de la comunidad que ya habían desempeñado la mayoría de los cargos como autoridades y eran los consejeros para llevar a cabo todas las actividades inclusive para organizar las fiestas, las bodas y aconsejar e los nombramientos de las autoridades. Por su parte, los jefes de tenencia son parte de las policías comunales presididas por la ronda comunal o rondas comunitarias (integradas por los *kuaris*, vigilantes), las cuales se encargan de la vigilancia (*kuaricha*), de manera autónoma o de forma complementaria con las autoridades de impartición de justicia del Estado (DMPI, Purenchécuaro: 2019).

Todas estas instituciones están asociadas al ámbito normativo y axiológico del *jaroperakua*, el cual remite al trabajo y organización colectivo, al apoyo y ayuda mutua, a los abuelos y la transmisión de los conocimientos propios, al cuidado de los bienes comunales vinculados al ciclo ritual y agrícola. El *jaroperakua* es, por tanto, un sentido normativo que reúne diversos valores en relación con los sistemas de cargos rituales: la *kaxumbekua*, es decir, la honorabilidad del carguero,⁸⁴ lo que configura el comunalismo purépecha; y “la *juramukua*, que significa el gobierno de la casa sobre todas las esferas

⁸⁴ “En su tesis doctoral, Alicia Lemus analiza los sistemas de cargos religiosos imbricados con la organización sociopolítica, a partir del caso de mujeres en una comunidad migrante de la Meseta P’urhépecha. Una de sus conclusiones es que ‘La *kaxumbekua* ‘honorabilidad’ del carguero va más allá del prestigio, porque el cargo se fundamenta en la colectividad y no en un individuo. Este no es el único valor que norma la vida de las comunidades e individuos p’urhépechas, están otros como la *juramukua*, el *jaroperakua*, la *pindekua*” (Lemus, 276: 2016; en Velázquez, 2019: 92). Cfr. Lemus, A. (2016). *La puesta en práctica de la Kaxumbekua “honorabilidad” en un espacios transnacional: una comunidad P’urhépecha* (Tesis de doctoral en antropología). México: UNAM.

de la vida comunitaria y familiar” (Lemus, 2013, en Velázquez, 2019: 131) Este comunismo, revitalizado particularmente en Cherán a partir de su proceso de construcción de autonomía,:

constituye la base a partir de la cual la comunidad construye su acción colectiva y logra rearticular, reorganizar la comunidad durante sus procesos de crisis y restablecer el orden comunitario [...] un sentido de pertenencia al colectivo y ascendencia histórica con sentido de linaje, *juchá markusikasi*, y prácticas culturales [...] articuladas por las relaciones de reciprocidad, un ciclo ritual-festivo articulado como un ciclo agrícola, que expresa religiosidad y vínculos simbólicos de las personas con su territorio *minhuarhikuarhu* considerado sagrado; y en una estructura de autoridades normas, principios e instituciones de gobierno consideradas propias que conforman el campo jurídico comunal (Gabriel, 2014; en Velázquez, 2019: 131).

Asimismo, el jaripeo (toril o ruedo), las canciones tradicionales (pirekuas) y música, los juegos tradicionales y la organización de las fiestas patronales que se recrean a lo largo del ciclo agrícola-festivo de cada comunidad. En la figura 12 se puede ver el ciclo agrícola-festivo de la comunidad de Pichátaro.

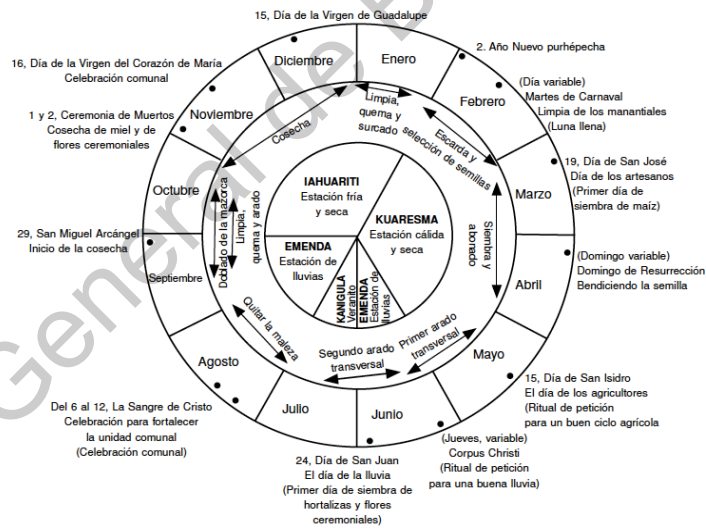


Figura 11. Calendario agrícola, climático y festivo en la comunidad purhépecha de Pichátaro, Michoacán.

“La tierra es percibida como un recurso cuyo comportamiento es el de un ser vivo [...] La narrativa local explica las relaciones recíprocas entre la tierra, las plantas, los animales y los humanos que, como cadena trófica, permite la perpetuación de la vida sobre la Tierra. La tierra es venerada como la Madre de todos los seres vivos y, en este sentido, las prácticas agrícolas y la cosecha son significadas como las actividades básicas que aseguran la salud y supervivencia humana; por ello, la tierra requiere de un buen cuidado y manejo. Así, el humano se encuentra inextricablemente unido a la tierra por lo que requiere conjurar su benevolencia mediante su respeto, compromiso y tolerancia. Ello se refleja en las interrelaciones entre el ciclo climático, el ciclo productivo y el calendario ritual” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 61-63).

IV.2.4. Autoridades tradicionales y ritualidades náyeris

La organización social entre los náyeris (coras) consiste en un sistema de cargos que se rota anualmente entre los miembros de la comunidad, tanto hombres como mujeres. Está vinculada con el desarrollo del ciclo ritual comunal, en el que se entrecruzan las celebraciones del calendario litúrgico y los *mitotes*, celebraciones establecidas por el ciclo agrícola del maíz. De manera general los mayordomos se encargan de los rituales del calendario católico y las autoridades tradicionales el desarrollo adecuado del ciclo ritual comunal. A estos se suman las autoridades agrarias y civiles— “que consisten en la adecuación indígena a las disposiciones constitucionales, estatales y municipales, de tal manera que son el puente de la comunidad con dichas instancias” (Jaúregui, 2004: 32-33). En la celebración del cambio de varas, fiesta de las pachitas, se realiza el cambio de gobernador y las autoridades tradicionales, algunas vigentes y otras erosionadas según cada comunidad. Como ilustra la tabla modelo del sistema de cargos comunales (Jaúregui, 2004), las autoridades se dividen según las funciones, alternando las jerarquías cívico-religiosas (Figura 11).

La sabiduría de los ancianos se refleja en los rezos, cantos y rituales que se llevan a cabo para que las plantas, animales, dioses y espíritus que forman parte de su universo se reproduzcan y perpetúen. De manera particular los cargos del mitote son los encargados de las ceremonias llamadas *mehtyínyieita'aka* o mitote, las cuales se celebran tres veces al año en función de la actividad agrícola ligada al cultivo del maíz y cuya ejecución es indispensable para mantener el equilibrio de los ciclos naturales de plantas y animales. El mitote de la chicharra se celebra en junio al inicio de la siembra, como un llamado a las lluvias; el mitote de los elotes se celebra en octubre antes de la cosecha y el mitote del esquite se celebra en enero durante el periodo de almacenamiento de los granos. Los cantos de los mitotes están relacionados con mitos sobre la creación del mundo en las que se narra la vida del venado (hermano mayor de los hombres): nacimiento, vida, sacrificio y renacimiento (Valdovinos, 2005: 70-75).⁸⁵

⁸⁵ “Estos ciclos rituales comienzan con tres días de ayuno, en el que participan todos los miembros del grupo [...] Al mismo tiempo que se realizan los ayunos, los diferentes encargados se distribuyen las tareas de preparación de la ceremonia: se instala la ramada que sirve de altar, se deshierba el terreno de la danza, se colocan varias piedras grandes alrededor del lugar que ocupará el fuego, se acomoda la parafernalia ritual, se inicia la cacería, se junta leña, etcétera. Al anochecer de cada uno de los días, todos vuelven a reunirse en el patio para un nuevo ciclo de oraciones. Durante la noche del segundo día, luego de las

A estas celebraciones se suma la llamada Judea Cora, la cual se realiza principalmente en las comunidades de Mesa del Nayar, Presidio de los Reyes, Jesús María, Huaynamota, Santa Teresa, y está relacionada con el ciclo agrícola del cultivo del maíz, con el advenimiento del ciclo de lluvias, con la renovación de la vegetación, el renacimiento de la vida. Está vinculada con otras celebraciones como el día de difuntos (mes de noviembre), con la elección de nuevas autoridades y el cambio de varas (enero) que tiene como antecedente inmediato la Fiesta de las Pachitas. En estas celebraciones rituales las autoridades civiles ceden al grupo ceremonial de los centuriones el control del tiempo, del espacio y de la vida pública de las comunidades.⁸⁶ Otra celebración es la Muxatena, la cual se realiza en el Río san Pedro, un lugar sagrado al que se llevan ofrendas (tamales tradicionales, pinoles, velas).

oraciones, los participantes se instalan en el patio y pasan allí la noche. Las actividades del tercer día comienzan muy temprano. Las mujeres realizan los preparativos para la comida desde antes del amanecer, y los hombres parten a la cacería del venado y al monte a buscar las flores requeridas para el ritual. El cantador ajusta su asiento, arma su arco musical y lo regla. Los niños que ocupan los cargos centrales del mitote se ponen sus trajes. Las mujeres regresan a la cocina y los hombres terminan de preparar el patio y el altar; en caso de haber cazado un venado, se ocupan de limpiar y cocer la carne. Al oscurecer, se colocan las diferentes flechas ceremoniales en sus sitios. Ya entrada la noche, todos los participantes se reúnen en el patio a orar y se preparan para la danza. Un poco más tarde, el cantor encargado se coloca frente al altar y acomoda frente a él su arco musical. Entonces comienza a cantar acompañando su voz con el retumbar del arco e invitando a los presentes a ponerse de pie y a danzar a su alrededor. A lo largo de la noche, el cantor interpreta un canto tras otro tratando de no dejar espacios “vacíos”. Sus cantos se prolongarán incluso luego de la salida del sol, cuando se entona uno que varía según la época en la que se realiza el mitote y que acompaña al sacrificio del maíz -semilla, mazorca o grano [...] Durante el cuarto día, además de las tortillas y los tamales que las mujeres han preparado, se reparte caldo de venado, de iguana y de pescado, además de frutas y otros productos que los mismos participantes aportan para la ocasión. Luego de la comida, el cantor retoma su actividad, esta vez para que los participantes ejecuten – mediante la danza– una serie de juegos entre ellos. Luego de los juegos, cuyo tiempo de duración depende de la energía de los participantes, todos los presentes ayudan a desmontar las ramadas y a guardar la parafernalia. El ritual se considera terminado (Valdovinos, 2005: 72-78).

⁸⁶ Durante la Judea Cora “los judíos, los demonios, se ‘borran’ (es decir, cambian su personalidad) pintando su cuerpo con ceniza de olote quemado (ahora con pintura de diversos colores), para constituir una autoridad temporal y para personificar justamente a aquellos indios en guerra del pasado. Llevan un emblema-machete y al son de flauta y tambor ejecutan danzas guerreras, emiten gritos y alaridos, hacen sacrificios simbólicos y bromas de todo tipo, combaten, danzan y gritan para protagonizar –en tanto estrellas– la lucha cósmica. Es una etapa de la celebración en la que ‘el mal’ pone en peligro la armonía cósmica; persiguen al Cristo Niño o Cristo Sol y después de múltiples intentos, el Viernes Santo logran capturarlo y simbólicamente le dan muerte a Cristo (en cora *Hatzicán*: Santo Entierro, Estrella de la Mañana o Estrella del Sol (Fuente: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Disponible en línea en: <https://sic.cultura.gob.mx/documentos/910.pdf>).

Modelo del sistema de cargos comunales

Autoridades tradicionales	Mayordomos, músicos y danzantes	Cargos de la judea	Cargos del mitote	Autoridades municipales y agrarias
Gobernador primero	Mayordomo primero	Centurión primero	Yéirá (anciano)	Juez auxiliar
Gobernador segundo	Mayordomo segundo	Centurión segundo	Metiti' ichuicaca (cantador)	Comisariado de bienes comunales
Teniente	Mayordomo tercero	Capitanes	Pariyau Hatzikan (encargado de las flores, ramas y hojas)	Tesorero de bienes comunales
Alguacil	Mayordomo cuarto	Cabos	Narí (encargado del fuego)	Representante de bienes comunales
Alcalde	Tenanches hombres	Maureka	Tamuahka (encargado de la danza)	
Justicias	Tenanches mujeres	Perrillos	Nacesari (encargada de la Malinche, "nuestra Madre")	
Topiles	Fiscal	Nazareno	Teukame, Tanana o Malinche	
Caporal	Danzantes de urraca, violinero y cháyaka	Apóstoles	Taja'a ("nuestro Hermano Mayor")	
Vaqueros	Danzantes de arco y violinero	Fariseos o variceros	Kukamia (molendera y encargada de la cocina)	
	Moros, chirimitero y tamborilero	Judíos (entre 100 y 500)	Muayautumua (mayordomo)	
	Cantadores de "las Pachitas"		Ta'anantsi (tenanche)	
	Violinero de "las Pachitas"			

Figura 12. Modelo del sistema de cargos comunales náyeris (Jáuregui, 2004: 34).

IV.2.5. Las ritualidades del maíz y el cambio de varas entre wixáritaris

Para los *wixaritari* (huicholes) el territorio reúne aspectos materiales –tierra, agua, bosques– e inmateriales como las prácticas espirituales y los lugares sagrados que dan sustento a la vida comunitaria. En este entrecruce de aspectos tangibles e intangibles, el pueblo wixárika distingue cuatro escalas territoriales superpuestas y relacionadas unas con otras:

xiriki, el territorio o “adoratorio” familiar, donde los miembros de la familia extensa realizan sus prácticas culturales; *tukipa*, el centro ceremonial compuesto de diversas unidades familiares *xirikite*, lo que representa una escala mayor de reproducción cultural; *kaxarianu/kiekaripa*, casa grande que resguarda el asiento social, político y religioso de cada una de las comunidades que integran el pueblo *wixaritari*, y *tatutsima/takakama wakiekaripa*, lugares que conforman los cinco

puntos cardinales del pueblo wixárika: Norte: *Hauxamanaka*-Cerro Gordo, Durango; Sur: *Xapawiyemeta*-Isla de los alacranes, Chapala, Jalisco; Centro: *Tekata*-Santa Catarina Cuexcomatlán, Municipio de Mezquitic, Jalisco; Este: *Wirikuta*-Real de Catorce, San Luis potosí y Oeste: *Haramara*-San Blas, Nayarit (López, 2015: 90-91).

En las comunidades wixárikas las fiestas también acompañan el crecimiento del maíz, la cacería y la recolección de la planta sagrada, en correspondencia con el crecimiento del ser humano. Para los wixarikas el coamil es como el vientre de la madre tierra –*tatei yurienaka*, dadora de la vida y diosa de la fertilidad– en donde se reúnen las divinidades para materializarse en forma de maíz.⁸⁷

Las fiestas relacionadas con el maíz y las actividades de tumba, quema, siembra, limpia y cosecha son diversas: *i)* con la *Nierika Manixa* se inaugura la limpia del cuamil (*nierikapa*) antes de la siembra; *ii)* la *Etsixa* refiere a la siembra simbólica propiciatoria que forma parte de la *Xukuri Hauxinarika* ‘lavado de la jicara’, que se celebra antes de la siembra al son de la música del *kanari* y del *xaweri*; *iii)* *Marixa* acompaña a la segunda limpia del coamil y *Xita Xe(i)riza* es cuando se juntan jilotes para llevarlos a los lugares sagrados; *iv)* *Namawita neixa* es una fiesta de ofrenda al maíz que se realiza en junio o julio, y simbólicamente significa dar de comer a la tierra; *v)* *Tátei Neixa* o danza de nuestra madre maíz con la que se bendice la cosecha; *vi)* la *Yuimakwaxa* (octubre y noviembre) es la fiesta de los frutos tiernos, elotes y calabazas, por eso también es la fiesta de los niños, se le conoce también como fiesta del tambor; *vii)* en la *Irikixa* o *Irikaxa* se hace la elección de cinco mazorcas sagradas que se guardan para la siembra de la próxima temporada; *viii)* la *Xarakixa* es la fiesta del esquite o el dorado del maíz, ceremonia en que se tuestan los primeros maíces que se celebra generalmente entre abril y mayo, en plena seca; y, *ix)* la *Hiwatsixa* es la fiesta final del ciclo natural en la que se queman las hojas del maíz pero se conservan las mazorcas (Iturrioz y Carrillo, 2010: 427).

Igualmente tiene lugar la celebración del cambio de autoridades, *Patsixa*, en el cual intervienen el canto sagrado (*wawi*), la música tradicional de los instrumentos de cuerda *xaweri* (rabelito) y *kanari* (canario, guitarrillo), además de la música regional o mariachi huichol. Esta ceremonia de Cambio de autoridades tradicionales, *Patsixa* o

⁸⁷ Como refiere López Bárcenas, para ahondar sobre la cosmovisión wixarika y el territorio *cfr.* Liffman, Paul M. (2012). *La territorialidad Wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*. México: El Colegio de Michoacán-Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.

Paxikuti es conocida también en español como “cambio de varas” y tiene lugar los primeros diez días de cada año en las diferentes cabeceras municipales y comunitarias. Las varas, además de ser símbolos de autoridad “son deidades que cuidan, gobiernan y dan poder a quienes las porta consigo. Son dioses que van al frente, dioses que conducen, dioses que van delante mostrando el camino” (Mata Torres 1980: 27; en de la Mora, s/f: 5). Entre las autoridades tradicionales de las comunidades wixaritari están:

el *tatuwani* (tlatoani o gobernador), el gobernador segundo, el secretario del gobernador, el alcalde o juez, el *hariwatsini* (alguacil), el *tsarakeki* (sargento), el *kapitani* 4 (capitán), los *tupiritsixi* (topiles, policías o mensajeros, que son asignados en parejas tanto al gobernador, como al alcalde y al alguacil), así como las *tenantsixi* (tenanches), mujeres encargadas de apoyar a los cargueros. También en esta ceremonia reciben cargo los delegados de las diferentes localidades de la comunidad, las autoridades interinas (Gutiérrez 2002: 156) y los responsables de nuevos cargos circunstanciales, como puede ser el de los vigilantes de lugares sagrados” (de la Mora, s/f: 3-4).⁸⁸

Otra parte del ciclo anual está vinculado a actividades relacionadas con la recolección del peyote y la cacería de venados, concebidas como preparación para la siembra del maíz, condición indispensable para propiciar la lluvia. Las divinidades del agua se hacen proceder de Wirikuta y se veneran en las ceremonias que allá tienen lugar. Al regreso de la cacería, con la sangre del venado se rocía el coamil, la milpa, el *teiyari* o la madre de las mazorcas (Iturrioz y Carrillo, 2010: 427). La *marietuma*, nombre genérico para quienes cuidan los santos: Cargos específicos: sacerdote (*piriyusti*), reportero (*xeputari*) y traer leña, cortar (*tenatsi*) *texinatsi*, *patsiuni* (Iturrioz y Carrillo, 2010: 432). En algunos de estos rituales se ofrenda sangre de animales, en la medida en que los sitios sagrados y las deidades que habitan en ellos son consideradas personas, por lo cual la caza del venado y el sacrificio de los mismos y otros animales –jabalíes, pescados, toros, becerros– es considerado sagrado (MPDI, Presidio de los Reyes, 2019).

⁸⁸ En algunas comunidades las autoridades tradicionales se deciden con antelación, y en la ceremonia *Xaparaxi tukari*, del volteado de la mesa, llevada a cabo en octubre, los tres *kawiterutsixi* de cada uno de los nueve *tukite*, comparten sus sueños y luego de dialogar y establecer acuerdos, realizan la designación de las nuevas personas que asumirán los cargos en la autoridad tradicional. [...] La renovación de los cargos se relaciona con la navidad: el nombre *Paxikuti* se deriva de pascua, que en el ritual católico se refiere entre otras cosas al tiempo desde la Natividad de Jesucristo hasta el Día de Reyes. Es justamente el tiempo en que se celebra *Patsixa*, nombre que seguramente ha venido a sustituir al original en tiempos recientes” (Iturrioz y Carrillo 2007: 22-24)” (de la Mora, s/f: 7).

IV.2.6. Autoridades e intermediarios de lo sagrado entre los mayas de la península

A través de la mediación con seres no humanos se configuran prácticas y normatividades que sustentan la unidad política de una cultura autónoma y están íntimamente relacionadas con los cargos y la carrera ascensional. Los llamados de manera genérica chamanes (la palabra *çaman* proviene del tangús) o curanderos, ejercen negociaciones con otros seres en aras de conservar los intercambios y reciprocidades entre distintos seres. Como plantea Descola,

El chamán sería un mediador entre los humanos y los espíritus.[...] En el chamanismo se puede ver una concepción del mundo, una manera singular de interpretación de los acontecimientos fundado en la alianza entre los hombres y las divinidades, e incluso la expresión de una simbología del intercambio con la naturaleza (Descola, 2012: 49-50).

El chamán como intermediario, mediador, es un alma que se convierte o accede a una traducción con otros seres a través del ritual, y en ocasiones a partir de la ingesta de enteógenos. Estos sanadores establecen relaciones con otros seres a través de prácticas que restablecen, cierran y abren los diversos procesos necesarios para garantizar las siembras, las cosechas, el bienestar del pueblo y sus integrantes. En ese sentido practican una medicina que no sólo se concentra en el cuerpo de los seres humanos. La medicina ritual basada en el manejo diversificado de fauna y flora para los procesos de salud –salud de la tierra, salud de los seres humanos y no humanos– restablecen un equilibrio entre los actantes. Esta mediación contempla a los seres no humanos como participantes del espacio social.

Esto es evidente en el caso de las primicias mayas, en las que los *j-meno'ob* y en algunos casos las parteras,⁸⁹ fungen como intermediarios entre comunidades humanas y no humanas (por ejemplo los *aluxo'ob*, aluxes o númenes como los Santos Católicos, los *ik'o'ob*, *Kichkelem Taata*, *Dyos Milen*, *Dyos Mehenbil*, etcétera) para garantizar las siembras, las sanaciones y regular el manejo de la selva baja y el solar (traspatio), diagnosticar de manera correcta un mal del paciente y reconocer cuál es la falta que debe restaurarse (Ramos, 2011: 108). Los *h'meno'ob* son los intermediarios que poseen el

⁸⁹ En cuanto a la división de los terapeutas por género, los *h'meno'ob* sólo pueden ser hombres debido a la exclusión de la mujer en el ámbito político y religioso. Aunque hoy en día, esta tradición está cambiando, pues las mujeres participan en muchos ritos que antaño eran exclusivamente masculinos, aunque la separación de género al preparar los alimentos rituales todavía está presente (Ramos, 2011: 101; Thomass, 2010: 42-43).

conocimiento y el don (*sáastun*) para entablar una comunicación verbal con los seres trascendentales. Dentro de la sociedad maya contemporánea fungen como el curandero, el herbolario, el sobador, el hierbero y son los responsables de la comunidad y los encargados de vigilar que impere y permanezca. Por lo tanto establecen relaciones con “seres sobrenaturales para pedirles que proporcionen lluvias, para darles las gracias por las cosechas y para pedirles protección tanto por las viviendas como para pueblos enteros contra posibles daños producidos por otros seres sobrenaturales” (Hansen & Bastarrachea 1984: 271; en Ramos, 2011: 100). Entre las ceremonias que presiden se encuentra el *ch'a chaak* (ceremonia de petición de lluvia), el *maan chak* (comprar la lluvia) el *jet'z luum* (curación del solar), *loh* (alimentar a la Tierra), el *u janli kool* (comida de la milpa), el *waji kool* (acción de gracias a la tierra por la cosecha), el *nuju'tal unal* (las primicias que son los rituales de gracias para la primera cosecha) el *jo'oel che'* (ofrecimiento del primer saco de maíz de la milpa), el *waaji chen* (ofrenda al pozo), *jaalma waaj* (ofrenda a las abejas) (García et. al., 1996, Hirose, 2003; Thomass, 2010: 36-37).

El conocimiento de los *h'meno'ob* abarca aspectos macrocósmicos, mesocósmicos y microcósmicos, “ya que entablan la relaciones entre el cielo (*k'an*), la tierra (*lu'um*) y el inframundo (*kíuuchil yumtsilo'ob*), los tres niveles que integran el mundo maya por los que pasa el árbol sagrado (*yaáxché*)” (Ramos, 2011: 101). También son los encargados de conocer el paisaje espiritual que está poblado de diferentes deidades y seres no humanos:

los vientos de los cuatro puntos cardinales y del medio, los cuales forman la base de la cosmovisión, los vientos de cenotes y pozos naturales, los vientos de diferentes lugares como las pirámides prehispánicas que se encuentran en muchos pueblos de la península de Yucatán, los *aluxo'ob* o duendes-guardianes de las milpas que viven en las cuevas y se enojan si no son respetados, y la *X-tabay*, mujer-espíritu de cabello largo, que sale de las ceibas, y que hoy día es vista por los borrachos. Existen vientos que asustan por las noches al golpear y hacer sonar las ramas de los árboles, el viento poderoso llamado *Aj Canul*, nombre de un antiguo señorío, los espíritus de los antiguos *j-meno'ob*, vientos huracanados malignos y espíritus monstruosos como *J-wan T'uul*, el dueño del ganado [...] A esta diversidad de deidades se añaden el dios judío-cristiano, en su forma católica con los diversos santos, traídos a los mayas en la conquista espiritual por los franciscanos (Thomass, 2010: 51).

Para restablecer el aspecto espiritual (*ool*, corazón formal y no el material) en las ceremonias de curación son necesarias las *payalchío'ob*, las oraciones que dinamizan los vínculos entre los mundos natural y sobrenatural. Éstas se complementan con las

medicinas, las cuales funcionan como la parte palpable de un cosmos que se encuentra ordenado por aspectos visibles –el aspecto físico del cuerpo (*bak*) que se restablece con las propiedades físicas de las infusiones hechas con plantas y la sobada (*baak*) (Casares Contreras 2007: 204–208; en Ramos, 2011: 97).

Los rituales agrícolas forman parte de este proceso. Es así que una enfermedad pueda ser el resultado de un *ik'* (aire) cargado en la milpa, detrás de las albardas (*coot*), en el monte (*k'ax*), en los cenotes (*dzonot*) enviado por los *aluxo'ob* debido a la falta de una ofrenda a ellos durante un período prolongado (Quintal *et. al.* 2003; Le Guen 2005; Gubler 2007; en Ramos, 2011: 109). Es así que, para complementar el proceso de salud–enfermedad–atención de algún miembro de la comunidad, “se requiere de una ceremonia agrícola, porque la tierra es la que pide ser alimentada para poder seguir alimentando” (Ramos, 2011: 102).

Por ejemplo, el rito agrario del *jeets' lu'um* (calmar a la tierra) cura y purifica de vientos malignos a los terrenos. Este rito es una alimentación de la tierra que pide una ofrenda para la que se hornean los *ch'imo'ob* (panecitos rituales rellenos de pepita) en el *u pib* (horno de tierra). Asimismo se coloca el *saka'* (“blanca-agua-miel-maíz”) la bebida ritual en jícaras en el altar, *ka'an che'*, que significa en español “madera del cielo” y representa al cielo (Sosa 1985: 454; en Thomass, 2010: 41). Igualmente se piden permisos para sembrar y se efectúan diversos rituales para preservar el territorio, las abejas nativas, pues:

el monte (el bosque) no le pertenece al campesino, éste pide permiso a *yuum k' áax*, su cuidador, cuando va a limpiar el monte antiguo para establecer una milpa, solicitándole que amarre a sus víboras para que no le muerdan y que no permita que le caiga un árbol o se corte con el hacha. Si tumba *jubche'* (monte bajo), no tiene que realizar la petición (Terán, Rasmussen y Cauich 1998: 37; en Thomass, 2010: 53).

IV.2.7. *El buen vivir de los tzeltales y el ch'ulel*

En el mundo tzeltal la autonomía –de los individuos, de las familias, de las comunidades, de las comunidades de comunidades y del pueblo indio en general– se dinamiza a través de sus valores y conocimientos, su pasado, su territorio y una organización social donde las formas de hacer justicia, pensar y vivir están vinculadas al *lekil kuxlejal*, la vida buena

o bien vivir en este mundo y después de él. Este ideal de vida se restaura continuamente desde el *kochelin jbahtik* 'interioridad e intersubjetividad comunitaria', un sentido profundo de la dignidad que une la perspectiva de lo colectivo, el trabajo conjunto, lo realizado intersubjetivamente (*jbahtik*) y el *kocheltik*, es decir, el principio normativo (derecho, obligación y responsabilidad) que consolida el sentido del *jlumlatik tzeltal* (nuestro pueblo) (Paoli, 2003: 18-20). Este saber vivir en armonía, es "un marco de referencia basado en nociones propias de respeto, trabajo, asamblea y un particular sentido de llevar el alma al cuerpo y saber manifestarse, todo lo cual identifica a una persona de bien, que vive de acuerdo a 'el costumbre' (como se dice en las comunidades), las ceremonias y rituales, el carnaval y las fiestas del calendario ceremonial de cada pueblo, la medicina tradicional (Gómez, 2004: 14). En función de este buen vivir se configuran también los sistemas de cargos, uno político y otro religioso:

el ayuntamiento regional consta de puestos políticos distribuidos en cinco niveles: alcaldes, síndicos, regidores, encabezados por un presidente municipal. El municipio administra las contribuciones, los impuestos, las prestaciones y el trabajo colectivo de la comunidad [...] Los cargos religiosos los ocupan mayordomos y alféreces y su número depende del número de santos patronos de la comunidad. Los "paseros" son los que ya cumplieron un año de cargo, y forman el cuerpo de principales, que hicieron servicio a la comunidad en cargos de la jerarquía político-religiosa. Su entrega (tradicionalmente sin remuneración) les hizo ganar el reconocimiento de la gente. Y se consagran como autoridad suprema (Gómez, 2004: 13).

Ello está vinculado a una cosmovisión donde humanos y no humanos se conciben como participantes del buen vivir. Por ejemplo en San Juan Cancuc los tzeltales atribuyen a todos los seres un *ch'ulel*.⁹⁰ Este *ch'ulel* se aloja en el corazón y es necesario para la vida, pero además interviene en la caracterización individual de cada persona, ya que en él se origina el lenguaje y residen la memoria, los sentimientos y las emociones, a la vez que es responsable de los sueños. El *ch'ulel* habita dentro del corazón de los seres humanos y simultáneamente en el interior de algunas de las cuatro *ch'iiba*, que son montañas donde residen las almas-*ch'ulel* de los miembros de cada uno de los cuatro grupos exogámicos mayores –fratrías– y están situadas en el rumbo de las cuatro esquinas del rectángulo que forman la superficie de la tierra (Pitarch, 1996: 34).

⁹⁰ La raíz de la palabra –*ch'ul*– se traduce normalmente tanto de lengua tzeltal como tzotzil por "santo" o "sagrado", pero *ch'ul* es también lo "otro" de algo, de modo que *ch'ulel* puede definirse como aquello que es "lo otro del cuerpo (*bak'etal*) (Pitarch, 1996: 32).

En este sentido los seres humanos comparten una vinculación espiritual con seres no humanos. Además del *ch'ulel*, un ser humano se compone de otras dos clases de "almas": 1) el ave del corazón, una gallina (en mujeres) o un gallo (en hombres), una paloma o un zanate, que reside permanentemente en el corazón. El cuerpo no puede prescindir de él por más de unas horas; y, por lo menos un *lab* –máximo trece–, que también habita en el corazón y comprende un heterogéneo repertorio de seres –animales de toda especie, culebras de agua, meteoros, rayos, vientos e incluso dadores de enfermedad como sacerdotes, escribanos, cabras, búhos, músicos evangélicos, madrespadres, etc. Estos *lab* también co-existen diseminados por la superficie del mundo (allí donde por los hábitos de su especie les corresponde) y ligan a través del tiempo a los miembros de un mismo grupo, mientras los *ch'ulel*, reclusos en una montaña, los ligan en el espacio (Pitarch, 1996: 80-82).

Esto es parte de la cosmovisión de los tzeltales conformada por un cosmos (*chul chan*), la madre tierra (*lum balumilal* o *ch'ul balumilal*) y el inframundo (*k'atimbak*). En el *lum balumilal* los guardianes de la madre tierra y las fuerzas naturales se encargan de preservar ese orden manteniendo en equilibrio la vida humana con la naturaleza, por lo que es necesario rendir respeto a las cuevas (*te ch'en*) o las cruces mayas (*sok te kurus*) que rememoran a la ceiba, árbol sagrado, y donde vive los *tatik-metik* (“madres-padres”), antepasados divinizados que otorgan el sustento y recompensan o castigan a los miembros de la comunidad (Gómez, 2004: 10-14).

V. CONCLUSIONES

A lo largo del presente proyecto de investigación se ha abordado el complejo reto de la construcción de la pluriculturalidad como la apertura del espacio geopolítico homogéneo y monocultural del estado-nación hacia la igualdad en la pluridiversidad de formas de ser en el mundo, así como para la construcción de alternativas ético-políticas para el buen vivir que los PICE han moldeado a lo largo de siglos de resistencia, luchas y esperanzas. La urgencia de esta apuesta es que, aún hoy en día los PICE, siguen siendo discriminados, residualizados y asimilados a través de diversos dispositivos y operaciones epistémico-ontológicos que reproducen múltiples formas de dominación colonial-capitalista en los campos del poder (político y económico), del saber (epistémico, filosófico, científico, lingüístico) y del ser (subjetividad, sexualidad, roles) (Mignolo, 2011).

La apuesta por la pluriculturalidad se presenta como la configuración de nuevas institucionalidades interculturales y la consolidación de un pluralismo fuerte –jurídico, epistémico, ontológico, político, axiológico– que permita co-construir un nuevo andamiaje político donde las instituciones, prácticas, conocimientos, valores, economías de los PICE vinculados al control cultural (Bonfil, 1988) del territorio puedan operar a diferentes niveles de interdependencia y complementariedad con las otras instituciones del estado desde los principios de la demodiversidad, la interlegalidad o pluralismo jurídico. Para ello es crucial, como punto de partida y de llegada, el reconocimiento de las instituciones, prácticas colectivas, valores y conocimientos de los PICE como pueblos y sociedades autónomas capaces de construir sus propias visiones de futuro, lo que atañe a su derecho a la libre determinación y autonomía de su condición política y sociocultural como procesos dinámicos, adaptativos y contemporáneos que les permiten postular visiones de futuro propias y legítimas.

Como se ha planteado, hay camino por andar en México para que los PICE puedan ejercer plenamente sus derechos colectivos postulados en los diferentes instrumentos internacionales de derecho así como en la CPEUM. Este camino no sólo implica la homologación de los derechos de los PICE en México a los estándares del derecho internacional, en particular el derecho al territorio postulado en el Convenio 169 de la OIT y la concepción amplia del derecho a la libre determinación contemplado en la DNUDPI. Como se ha ahondado en estas páginas, la inclusión condicionada de los PICE

al estado-nación monocultural y su residualización como culturas y sociedades ignorantes, incultas, inferiores, locales, improductivas, atrasadas, subdesarrolladas, etc. (Santos, 2010a, 2010b, 2011a y 2015) está asociado a lógicas legitimadas por la racionalidad monocultural que opera de diversas maneras en un entramado complejo de discriminación y dominación. Esta racionalidad monocultural se expresa en múltiples ámbitos de la vida sociopolítica contemporánea, y urge al reto de desentrañar y visibilizar esos dispositivos, a manera de diagnóstico, para poder apuntar a aquellos campos y dimensiones del poder, del ser y del saber en los cuales hay mucho camino por ahondar.

A partir de un ejercicio de investigación interdisciplinaria y transdisciplinaria basada en el diálogo de saberes con pueblos y comunidades nahuas, otomíes, totonacos, maseuales, mayas, purépechas, tzeltales, tzotziles, náyeris y wixárikas y popolucas (DMPI, 2018-2020), en este trabajo se ha optado por analizar los aspectos y elementos socioculturales comprendidos en los derechos reconocidos de los PICE asociados a las maneras en que éstos han moldeado sus identidades socioculturales de la mano de las prácticas colectivas, instituciones, valores y conocimientos asociados a su relación con la tierra y la vida campesina.

El análisis de los elementos socioculturales comprendidos en los derechos de los PICE desde los enfoques del control cultural, el manejo adaptativo de los bienes comunes, el enfoque de la bioculturalidad, los territorios de diferencia y re-existencia, así como los conocimientos ecológicos tradicionales, han permitido reconocer las interdependencias e interrelaciones entre la configuración de las instituciones, sistemas normativos y axiológicos, conocimientos, prácticas de los PICE en relación con la apropiación sociocultural de la naturaleza (Porto-Gonçalves y Leff, 2015), que es política y tiene, además, fuertes implicaciones epistémicas y ontológicas.

Diferentes antropólogos y ecólogos políticos han permitido visibilizar que la concepción de la naturaleza y la cultura como dos regiones estancas y escindidas, ontológica y epistémicamente, no aplica a muchas culturas y sociedades, particularmente los pueblos indígenas (Descola, 2001 y 2012; Viveiros de Castro, 2004). Esto en la medida en que existen diferentes maneras de concebir a la naturaleza y la cultura, lo que problematiza las concepciones monolíticas, científicistas y reduccionistas de los seres no humanos como objetos con los cuales sólo se pueden establecer relaciones de dominio desde una cosmovisión meramente antropocéntrica.

Las implicaciones epistémicas de esta problematización apuntan a las maneras diversas en que se configuran los procesos de construcción de los conocimientos y, por lo tanto, a maneras diversas en que se configuran los ámbitos de la subjetividad y la objetividad. Este es un desarrollo teórico que ha marcado trabajos como los de Philippe Descola (2015) o en el terreno de la antropología ecológica o simbólica, y de manera más filosófica en los trabajos de Viveiros de Castro (2010 y 2014) quien se ha enfocado en el perspectivismo en diálogo con los trabajos de Deleuze sobre la configuración de las multiplicidades. Éste es un mar profundo de reflexiones que no se ahondaron en el presente trabajo de investigación debido a dos razones: i) la primera, que los trabajos de Viveiros de Castro provienen de realidades particulares de sociedades amazónicas, y si bien Descola ofrece en su ecología simbólica un *schemata de praxis* desde el cual podrían analizarse algunas culturas mesoamericanas, el propósito de esta tesis no era establecer una teoría cerrada y conclusa sobre las formas de subjetivación y objetivación del cosmos de una cultura en específico. La segunda, es que el análisis de carácter filosófico que realiza Viveiros de Castro respecto del perspectivismo o multiculturalismo en diálogo con los trabajos de Deleuze, si bien es riquísimo teóricamente para profundizar en la concepción de lo múltiple, hubiera representado un desvío de los propósitos más delimitados de esta tesis.

Como se ha ahondado en los capítulos, el propósito de traer a colación las implicaciones epistémicos-ontológicas, tanto del asimilacionismo desde el enfoque de la sociologías de las ausencias y el pensamiento decolonial, como de las interrelaciones complejas entre la dimensión práxica, valorativa y reflexiva en la producción del conocimiento anidado en territorios de vida, es problematizar la concepción de los seres humanos como sujetos y los no humanos como objetos en el ámbito de lo político.

Los DMPI realizados con PICE en México permitieron reconocer que la dimensión subjetiva en relación con las prácticas de manejo de bienes comunes, la vida campesina y la apropiación sociocultural de la naturaleza apuntan a la concepción de una cosmovisión donde participan tanto seres humanos como no humanos en los procesos colectivos de configuración de normatividades, valores y conocimientos. Como se muestra en el último capítulo, se pueden encontrar en México y, muy seguramente en otras partes del mundo, sistemas normativos propios de los PICE donde las acepciones

regulares de lo natural, lo sociocultural y lo sobrenatural se traslapan y entrecruzan de maneras más complejas que aquellas que devienen del derecho moderno.

Las concepciones de las tierras, territorios y recursos naturales contenidas en los instrumentos de derecho de los PICE provienen de una matriz que está arraigada en la profunda creencia de que los seres no humanos participan en el ámbito normativo, legal e institucional, en la medida en que están concebidos como meros objetos pasivos sin agencia. Los sistemas de cargos cívico-religiosos orientados a garantizar y reproducir el ciclo agrícola-festivo, como garante de las necesidades materiales y espirituales-simbólicas de la vida de los PICE, han resultado una ventana para visibilizar cómo los seres humanos y no humanos son considerados como partícipes de la configuración de lo político, lo que para muchos pueblos se engloba en su concepción del buen vivir, la vida políticamente cualificada donde seres humanos y no humanos participan en la construcción del tejido social concebido como una comunidad de bienes y de males, de justicias e injusticias, de redistribución de facultades y poderes. En ese sentido, la presente tesis se muestra apenas como un esbozo de un porvenir para la política concebida como (eco)política, es decir, como tejidos-territorios donde todos los seres humanos y no humanos tienen una existencia política.

Si desde la biopolítica el hombre deja de ser lo que era para Aristóteles “un animal viviente y además capaz de una existencia política” (Agamben, 1998: 11), la (eco)política sugiere que el *zoon politikon* se construye en un tejido-territorio donde todos los seres humanos y no humanos tienen una existencia política. En ese sentido el buen vivir, la vida políticamente cualificada, implica la participación de seres humanos y no humanos en la construcción del tejido social concebido como una comunidad de bienes y de males, de justicias e injusticias, de redistribución de facultades y poderes. Los diversos sentidos del buen vivir que aportan a la construcción de la pluriculturalidad devienen y se construyen también desde las prácticas y epistemologías indígenas donde seres humanos y no humanos se encuentran interconectados e interrelacionados de manera complementaria e interdependiente en la construcción de normatividades, conocimientos, prácticas, instituciones y valores.

Cabe mencionar que alrededor del mundo esta apertura del espacio político hacia los seres no humanos se ha manifestado, de manera particular, en el debate sobre los derechos de los animales, de la madre tierra, de las aguas, de los ríos, de los cerros.

Philippe Descola explora en *Más allá de la naturaleza* algunos de estos esfuerzos desde una visión crítica, particularmente aquellos provenientes de la filosofía moral, las filosofías del medioambiente y las éticas holistas, muchas de ellas anglosajonas. En sus palabras, se trata de esfuerzos atrapados en la división ontológica-epistémica del naturalismo fundada en la idea kantiana de la autonomía moral donde la responsabilidad y la libertad son:

atributos del sujeto en cuanto individuo portador de derechos y deberes con respecto a la comunidad de sus iguales. Tradicionalmente definidos como desprovistos de esas propiedades, los animales y las plantas están, por tanto, excluidos de la vida cívica; no es posible entablar con ellos relaciones políticas o económicas, pues carecen del *status* de sujeto. Esta subordinación de los no-humanos a los decretos de una humanidad imperial es cada vez más impugnada por teóricos de la moral y del derecho que trabajan por el advenimiento de una ética ambiental liberada de los prejuicios del humanismo kantiano (Descola, 2015: 288).

Sin embargo, sea porque la fecha de publicación de su obra es previa a los acontecimientos, o porque su ámbito de análisis es más cercano a las sociedades amazónicas, no explora las implicaciones ontológicas de los derechos de la naturaleza en el caso de Ecuador, donde las sociedades andinas –quechuas y aymaras en su mayoría– han formulado como matrices normativas el *sumak kawsay* y configurado nuevos discursos (eco)políticos donde la reciprocidad con todos los seres vivos y el respeto sagrado a la madre tierra empiezan a prefigurar nuevas interrogantes para la política y el derecho.

Por su parte, Boaventura de Sousa Santos explora estos acontecimientos desde la lupa de la sociología jurídica, donde aporta reflexiones interesantes para pluralismo jurídico contemporáneo aunque contemple de manera muy tangencial la participación de los seres no humanos en la configuración de lo político. Si bien contempla la participación de lo sagrado en obras como *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos* (2013), su aproximación está orientada a fortalecer la teoría de la hermenéutica diatópica de manera más cercana a sociedades donde el sentido de lo espiritual proviene de religiones donde lo sagrado es amorfo y acorporal. Y si bien la exploración que realiza de los esfuerzos pluriculturales de las sociedades hindúes muestre algunos visos de cómo se entrelaza lo espiritual con lo ecológico, con las fuerzas ctónicas, con la fuerte concepción de que los seres no humanos juegan un papel en la justicia y la injusticia, el equilibrio y

el caos, falta camino por ahondar en abrir estas reflexiones al ámbito de lo que muchos pueblos de *abya yala* llaman el buen vivir.

Cabe mencionar que éste ha sido uno de los puntos de debate en el equipo interdisciplinario de trabajo durante la estancia con el CEMDA AC.. Si bien los resultados de los DMPI (2018-202) arrojaron de manera muy evidente la importancia que dan los PICE a lo espiritual-sagrado en la configuración de sus territorios y recreación de patrimonios bioculturales, la apertura plena hacia este ámbito en las reflexiones y publicaciones colectivas ha representado tanto un reto que no se ha asumido de manera colectiva. Esto se debe, por una parte, a que la diversidad de PICE que habitan en el estado-nación llamado México hace que sea difícil la postulación de una sola cosmovisión como paradigma normativo y/o principio integrador de la configuración institucional y la ordenación socio-económica, como en el caso de Bolivia o el Ecuador donde el *Sumak Kawsay Buen Vivir* de los pueblos andinos, quechuas y aymaras permite una postulación general y común. Por otra parte, también se presenta la cuestión del sincretismo: en la medida en que buena parte de los sistemas cívico-religiosos de los PICE en México están asociados tanto a los calendarios agro-festivos como a las fiestas patronales de los santos católicos, esto implica el reto de cuestionar las maneras en que, aparentemente, el Estado Mexicano es laico. En este sentido abrir nuestra concepción de lo normativo y lo institucional a las diversas cosmovisiones implicadas en los normatividades de los PICE implica un debate sobre lo religioso y lo espiritual profundo y a largo plazo que sobrepasa los objetivos del trabajo interdisciplinario colectivo de la estancia de investigación, y se presenta apenas como un esbozo y reto porvenir en la presente tesis. No obstante, ahondar en la relación espiritual con la tierra y el territorio en la configuración de los sistemas de cargos cívico religiosos ligados a la configuración de autonomías en México, merece una reflexión profunda sobre las aristas y dimensiones de lo político, de lo (eco)político que necesitan abrirse para la justicia en esta pluriculturalidad porvenir.

Estas últimas reflexiones de la presente tesis se asoman de muchas maneras en el trabajo que ha realizado Jacques Derrida respecto del fundamento místico de la autoridad (*Fuerza de ley*) y el papel que ha jugado la concepción de los seres no humanos, particularmente los animales, en la concepción de la soberanía moderna (*El soberano y la bestia*). La presente tesis apenas reúne una serie de elementos para ahondar en estos debates. En este sentido, para profundizar en los esbozos del último capítulo y realizar un

desarrollo más profundo, y a la vez filosófico, de los sistemas de cargos cívico religiosos sería necesario explorar otros linderos para ahondar de maneras profundas y visibilizar en las prácticas cotidianas de qué manera los seres no humanos, incluidos los seres de ese mundo llamado sobrenatural, participan en ese ámbito que históricamente se ha denominado lo político.

En este camino por ahondar, baste decir que son las voces de los PICE las que deben sentar las pautas sobre las maneras en que la relación espiritual con la madre tierra y el respeto a los seres no humanos configuran de manera cotidiana las normatividades, valores y conocimientos. Desde la ecología, fiel en muchos sentidos a la cosmovisión naturalista, se enuncian por doquier directrices y recomendaciones que implican a los PICE para la conservación de la biodiversidad, la mitigación del cambio climático, el manejo adaptativo y resiliente de los bienes comunes; desde la ecología política se habla de la apropiación sociocultural de la naturaleza como un instrumento político para la defensa de la diversidad de formas de ser y estar en el mundo; desde los derechos humanos se habla de mínimos para la garantía de la vida digna de los PICE a partir de su derecho al territorio y la libre determinación; desde el pensamiento decolonial se habla de la colonialidad que opera hoy en día en los ámbitos del poder, del saber y del ser a lo largo y ancho del planeta, y la colonialidad de la naturaleza que ha comprometido múltiples y diversas ontologías relacionales donde los seres no humanos co-participan en la construcción de lo político y lo sociocultural.

Y sin embargo, son las mujeres y los hombres, niños y niñas, ancianos y ancianas indígenas, campesinos, afrodescendientes que dan vida a los pluriversos en quienes está y estará la última palabra. En ese sentido queda también mucho camino por ahondar en la práctica y fortalecimiento del diálogo de saberes, de los estudios transdisciplinarios y de la investigación intercultural para darle a estos problemas y a las soluciones porvenir sus nombres apropiados.

Esta tesis, en la medida en que está inspirada por y trabajada desde sus voces, tiene como objetivo aportar a estas reflexiones. No obstante, debido a los estándares y requerimientos de las instituciones de investigación, también colonizadas, así como a la propia formación colonizada de quien escribe, quedan muchas preguntas porvenir en lenguas propias, desde reflexiones anidadas en el territorio, desde las prácticas cotidianas de la relación con la tierra, esa relación de los PICE con la tierra que ha inspirado esta

reflexión que en un primero momento estaba atada a fundamentos epistémicos y ontológicos naturalistas.

El camino porvenir se abre, llámese pluriculturalidad, multiculturalidad, llámase buen vivir, pluralismo epistémico, el presente trabajo termina con un temblor, las manos y oídos de un preguntar, un preguntar que se abre y para el cual queda mucho trabajo, mucha práctica y mucha reflexión decolonial por hacer.

Dirección General de Bibliotecas UAQ

VI. BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (1998) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (trad. Antonio Gimeno Cuspinera). Valencia: Pre-Textos.
- Altieri, M. y Toledo. V.M., (2010). “La revolución agroecológica de América Latina : Rescatar la naturaleza, asegurar la soberanía alimentaria y empoderar al campesino”. *El Otro Derecho*, 42: 163-202.
- Bachmann-Fuentes, I. (2015) “Indígenas y campesinos mexicanos: la soberanía alimentaria como forma de resistencia al biopoder”. En Gómez, J.M., Méndez, N. y Méndez-Muros, S. (eds.) *Derechos humanos emergentes y periodismo*: 123-136. Sevilla: Equipo de Investigación de Análisis y Técnica de la Información-Departamento de Periodismo II.
- Baronnet, B. (2009). *Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*. Tesis de Doctorado en Ciencia Social, con especialidad en Sociología. Colegio de México-Université Sorbonne Nouvelle – París III, Institut des Hautes Etudes de l’Amérique Latine 122.
- Bastida, M.y Patrick E. G. (2006). *El convenio sobre Diversidad Biológica y el artículo 8(j): Pueblos originarios de México, Biodiversidad y Derechos de Propiedad Intelectual Colectivos*. México: SEP-Universidad Intercultural del Estado de México.
- Bazbaz, L. (2017). “El árbol totonaca de la buena fruta. El Centro de las Artes Indígenas y su inclusión en la Lista de Mejores Prácticas para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (PCI, Unesco, 2012)”. En *Abya Yala Wawgeykuna*. España-Zacatecas: 284-299.
- Benjamin Walter (1967). "Para una crítica de la violencia" (1921). En *Ensayos Escogidos*: 169-201. México: Ediciones Coyoacán.
- Berkes, F. (2008). *Sacred Ecology*. Nueva York: Routledge.
- Berkes, F., Colding, J. y Folke, C. (2000). “Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as Adaptive Management”. *Ecological Applications*, 10(5): 1251-1262.
- (2003). “Introduction”. En Berkes, F., Colding, J. y Folke, C. (eds.) *Navigating Social-Ecological Systems. Building Resilience for Complexity and Change*: 1-29. Nueva-York: Cambridge University Press.
- Berkes, F. y Folke, C. (1998). “Linking social and ecological systems for resilience and sustainability”. En Berkes, F., Folke, C. y Colding, J. (eds.) *Linking Social and*

Ecological Systems: Management Practices and Social Mechanisms for Building Resilience: 1-25. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bertely, María (1998) “XV. Educación indígena del siglo xx en México”. En Pablo Latapí Sarre (coord.) *Un siglo de educación en México*, II: 74-110. México: Fondo de Cultura Económica.
- Betancourt, A. (2015). “El ‘vivir bien’ y la reinención de modos de hacer ciencia: la estrategia conceptual de AGRUCO para impulsar el paradigma de una ciencia pluricultural (2003-2013)”. *Etnobiología*, 13(1): 26-38.
- Biggs, R., Schlüter, M. y Schoon, M. (2015). *An introduction to the resilience approach and principles to sustain ecosystem services in social–ecological systems*. En Reinette Biggs, Maja Schlüter y Michael I. Schoon (eds.) *Principles for Building Resilience. Sustaining Ecosystem Services in Social–Ecological Systems*: 1-31. Reino Unido: Cambridge University Press.
- Boege, E. (2008a) *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: INAH-CDI.
- (2008b). “El patrimonio biocultural y los derechos culturales de los pueblos indígenas, comunidades locales y equiparables”. *Diario de campo*, 1: 39-69.
- Bonfil Batalla, G. (1972). “El concepto de indio en América: una categoría de situación colonial”. *Anales de antropología*, 9: 105-124.
- (1988). “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. En *Colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología*: 1-31. México: CIESAS, UAM, UIA.
- (1990). *México Profundo: Una civilización negada*. México: Grijalbo-CONACULTA.
- Boyd, E. y Folke, C. (2012). “Adapting institutions, adaptive governance and complexity: an introduction”, “Conclusions: adapting institutions and resilience”. En Boyd, E. y Folke, C. (eds.) *Adapting institutions: governance, complexity, and social–ecological resilience*: 1-8, 264-280. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bronstein, A. (1998). “Hacia el reconocimiento de la identidad y de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina: Síntesis de una evolución y temas para la reflexión”. OIT: Equipo Técnico Multidisciplinario. Disponible en: <https://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/mdtsanjose/indigenous/bronste.htm>
- Calveiro, P. (2014). “Repensar y ampliar la democracia. El caso del Municipio Autónomo de Cherán K’eri”. *Argumentos*, 27 (75): 193-212.
- Castillo, L.C. y Cairo C.H. (2002). “Reinención de la identidad étnica, nuevas territorialidades y redes globales: el Estado multiétnico y pluricultural en Colombia y Ecuador”. *Revista Sociedad y Economía*, 53: 55-76.

- Castro Pérez, F., Cortés, E., Hernández, U. y Vega, J.F. (2018). *Cambios tecnológicos en la agricultura tradicional tlaxcalteca: visiones de los herederos*. San Mateo Actipan: PACMyC/UATX.
- Castro Sánchez, E.I. (2016). *El manejo de los hongos silvestres comestibles en San Francisco Cherán, Michoacán, México: un enfoque etnoecológico*, Tesis. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo.
- CEDRSSAR. (2015). *La propiedad social rural y su perfil productivo*. México: Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria de la Cámara de Diputados, LXII Legislatura.
- CEMDA (2018a). *Memorias de los Diálogos sobre instituciones, derechos y patrimonios bioculturales. El camino hacia una ley agrícola bioculturalmente pertinente* (Colmenero, S., García, G., Benítez, M., Bracamontes, L., Vázquez, B., Merçon, J. y Martínez, F.). México: Centro Mexicano de Derecho Ambiental, México.
- (2018b). *Guía para el uso y monitoreo de los procesos de consulta a pueblos y comunidades en contextos de megaproyectos en México*. México: CEMDA.
- (2019). *Hoja de Ruta para la construcción del Estado pluricultural en México*. México: Centro Mexicano de Derecho Ambiental.
- Deleuze, G. (1999). “Post-scriptum sobre las sociedades de control”. En *Conversaciones. 1972-1990*: 287-281. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley. El 'fundamento místico de la autoridad'*. Madrid: Tecnos.
- Descola, P. (2001). “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”. En Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*: 101-132. México: Siglo XXI Editores.
- (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Díaz-Polanco, H. (2011). “Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización”. En Chenaut, V., Gómez, M., Ortiz, H. y Sierra, M.T. (coords.) *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*: 37-62. México: CIESAS-FLACSO ECUADOR-Publicaciones de la Casa Chata.
- Due Process of Law Foundation (DPLF) (2009). *Manual para defender los derechos de los pueblos indígenas. Washington*. Washington: Due Process of Law Foundation.
- Echeverría, B. (2005). “Renta tecnológica y capitalismo histórico”. *Mundo siglo XXI*, Revista del CIECAS- IPN, 2: 17-20.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión Editores.

- (2015). “Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’”. *Desarrollo e Meio Ambiente*, 35: 89-100.
- (2016). “Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur”. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1): 11-32.
- Fals-Borda (2001) “Participatory (Action) Research in Social Theory: Origins and Challenges”. En Reason, P. y Bradbury Hilary (eds.) *Handbook of Action Research. Participative Inquiry and Practice: 27-37*. Londres, Thousand Oaks, Nueva Dehli: Sage Publications.
- Fals-Borda, o. y Anisur Rahman, M. (eds.) (1991). *Action and Knowledge. Breaking the Monopoly with Participatory Action-Research*. Nueva York: Apex Press.
- Fernández Lomelín, L.E. (2017). “Gestión pluricultural del agua en un territorio indígena: el caso de Cuetzalan, Puebla, México”. En Narciso Barrera-Bassols y Nicolas Floriani (coords.) *Saberes locales, paisajes y territorios rurales en América Latina: 51-74*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Ferrajoli, L. (2010). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.
- Ganuzá, E., Olivari L., Paño P., Buitrago L. y Lorenzana C. (2010). *La democracia en acción. Una visión desde las metodologías participativas*. Antígona, procesos participativos.
- García, R. (2006). *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Gómez Muñoz, M. (2004). *Tzeltales*. Colección Pueblos indígenas del México contemporáneo. México: CDI y PNUD.
- González Casanova, P. (2006) “El colonialismo interno (1969)”. En *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO: 185-205.
- González Galván, J.A. (1997). “El Estado pluricultural de derecho: Los principios y los derechos indígenas constitucionales”. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 88. DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/ijj.24484873e.1997.88>
- Gutelman, M. (1996). *Capitalismo y reforma agraria en México*. México: Era.
- Gutiérrez-Rivas R. y del Pozo E. (2019). *De la consulta a la libre determinación de los pueblos: informe sobre la implementación del derecho a la Consulta y el Consentimiento Previo, Libre e Informado en México*. México: IIJ (UNAM), DPLF y FUNDAR.
- Hardt, M. (2002). “La sociedad mundial del control”. En E. Alliez (dir.) *Gilles Deleuze. Una vida filosófica* (Encuentros internacionales con Gilles Deleuze, Río de Janeiro-Sao Paulo, del 10 al 14 de junio de 1996): 151-160. Santiago de Cali-Medellín: Revistas Sé cauto y Euphorion.

- Harvey, D. (2004). "El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión". En Panitch L. y Layes, C. (eds.) *Socialist Register 2004. El nuevo desafío imperial*. Buenos Aires: CLACSO.
- Hernández N. L, y Vera, H. (comps.) (2004). *Acuerdos de San Andrés*. México: Era.
- Hess, C. y Ostrom, E. (2007). "Introduction: An Overview of the Knowledge Commons". En Hess, C. y Ostrom, E. (eds.) *Understanding Knowledge as a Commons. From Theory to Practice*: 3-26. London: MIT Press-Cambridge.
- Hodgson, G. (2006). "What Are Institutions". *Journal of Economic Issues*, XL(1): 1-25.
- Ingold, T. (2000). *Perceptions of the Environment*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Iturrioz Leza, J.L. y Carrillo de la Cruz, J. (Wiyeme) (2010). "Las huellas de la evangelización en el ciclo ritual y en la lengua de los huicholes: resistencia y asimilación". En Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese (eds.) *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*: 423-450. Alemania: De Gruyter.
- Jáuregui, J. (2004). *Coras*. Colección Pueblos indígenas del México contemporáneo. México: CDI y PNUD.
- Jiménez Naranjo, Y. y Mendoza-Zuany, R.G. (2016) "La educación indígena en México: una evaluación de política pública integral, cualitativa y participativa", en *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, XIV (1): 60-72.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social. An Introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press.
- (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Leff, E. (2003). "La ecología política en América Latina: un campo en construcción". *Sociedade e Estado*, 18(1/2): 17-40. Texto publicado previamente en *Polis*, 2 (5): 125-145.
- (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI Editores.
- (2007). "La Complejidad Ambiental". *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 6 (16): 1-9.
- López-Austin, A. (1995). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Bárcenas, F. (2015). *¡La tierra no se vende! Las tierras y los territorios indígenas en México*. México: Tosepan-IMDEC-Centro de orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas-Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano.
- López y Rivas, G. (2017). "Cherán: Cinco años de autonomía y dignidad". En *Cherán K'eri. 5 años de autonomía. Por la seguridad, justicia y la reconstitución de nuestro territorio*. Cherán: Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.

- Martínez, J.F. y González, A. (2018). Los *apamej* y su defensa: construcción colectiva, intercultural e interdisciplinaria de un litigio estratégico. En: J. Merçon, J. Rosell y B. Ayala-Orozco (coords.) *Experiencias de colaboración transdisciplinaria para la sustentabilidad. Serie Construyendo lo común*: 80-83. México: Copit Arxives.
- Martínez Luna, J. (2018). *Comunalidad y capital*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones sociales.
- (2009). *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca: Culturas Populares, CONACULTA, Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca y Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, AC.
- Maffi, L. (2014). “Biocultural Diversity and Sustainability”. En Pretty, J. et. al (eds.) *The Sage Handbook of Environment and Society*: 267-277. Londres-Nueva Delhi: Sage Publications.
- Marx, K. (1985) “Formas que preceden a la producción capitalista”. En K. Marx y E. Hobsbawm *Formaciones económicas precapitalistas*. México: Siglo XXI Editores.
- Mignolo, W. (2011). *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Sevilla: Akal.
- Moreno-Calle, A.I. et. al. (2016). “Ethnoagroforestry: integration of biocultural diversity for food sovereignty in Mexico”. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 12 (54): 1-22.
- Mora de la, Pérez R. (s/f). “Espacio y performance musical entre los wixaritari (huicholes) del norte de Jalisco, México”: 1-15. Guadalajara: ITESO/CUNORTE y Universidad de Guadalajara.
- Morin, E., (1990a). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa
- (1990b). “El pensamiento ecologizado”. *Gazeta de Antropología*, 12: 1-9.
- (2011). *La vía para el futuro de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- Nair, P.K.(2012). “Climate Change Mitigation: A Low-Hanging Fruit of Agroforestry” en Nair, P.K. y Garrity, D. (eds.) *Agroforestry - The Future of Global Land Use*: 31-67. Londres-Nueva York: Springer Dordrecht Heidelberg.
- Nicolescu, B. (2002) *La Transdisciplinarietà. Manifiesto*, trad. Norma Núñez-Dentin. Ediciones Du Rocher.
- Olivé, L. (2009). “Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica”. En Olivé. L., Santos, B.S. et al. *Pluralismo epistemológico*: 19-29. Bolivia: CLACSO.
- OIT (1988) *Revisión parcial del Convenio sobre poblaciones indígenas y tribuales, 1957 (núm. 107)*. Ginebra: OIT.

- ONU (1987) *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*. Informe final presentado por el Sr. José R. Martínez Cobo, Relator Especial. Nueva York: Naciones Unidas.
- Ostrom, E. (2003). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paoli, Antonio (2003). Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tzeltales. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2009) “De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana”. *Polis*, 8 (22): 121-136.
- Pimbert, M. (2018). “Chapter 1. Constructing knowledge for food sovereignty, agroecology and biocultural diversity: an overview”. En *Food Sovereignty, Agroecology and Biocultural Diversity: Constructing and contesting knowledge*: Oxon-Nueva York: Routledge.
- Pitarch Ramón, P. (1996). *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Plumwood, Val (2003). “Feminism and ecofeminism”; “Dualism: the logic of colonisation”. En *Feminism and the Mastery of Nature*: Londres-Nueva York: Routledge.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2009) “De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana”. *Polis*, 8 (22): 121-136.
- Porto-Gonçalves, C. W. y Leff, E. (2015). “Political Ecology in Latin America: the Social Re-Appropriation of Nature, the Reinvention of Territories and the Construction of an Environmental Rationality”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35: 65-88.
- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En E. Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*: 201-246. Buenos Aires: CLACSO.
- Ramos V., J. E. (2011). “La difícil tarea de ser h'men”. *Ketzalcalli*, 2: 93–114.
- Rights and Resources Initiative (RRI) (2015). *Who owns the World's Land*.
- Rivera Cusicanqui, S. (2014). “*Ch'ixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”. En *Hambre de huelga*. Querétaro: La Mirada salvaje-Mino Bimaadiziwin.
- (2018). *Un mundo chi'xi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rosas Castillo, A. (2016). “Reconstrucción histórico-política de la educación indígena en México y los antecedentes no oficiales de la Universidad Intercultural del

- Estado de Hidalgo”. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 21 (70): 691-717.
- Rosset, P. y Altieri, M. (2018). *Agroecología. Ciencia y política*. Ecuador: Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología (SOCLA).
- Rouland, N., Pierré-Caps, S., y Poumarède, J. (1999). *Derecho de las minorías y de los pueblos autóctonos*. México: Siglo XXI Editores.
- Sámano Rentería, M. A. (2004). “El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): un análisis”. En Ordoñez, J. E. (coord.) *La construcción del Estado nacional: democracia, justicia, paz y Estado de derecho*: 141-158. Ciudad de México: UNAM- Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007). “La reinención del Estado y el Estado plurinacional”. *OSAL* (CLACSO, Buenos Aires), VIII(22): 25-46.
- (2009a). *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI/CLACSO.
- (2009c). “Primera parte: para una nueva teoría crítica del derecho”. *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho*. Madrid-Bogotá: Trotta-Ilse.
- (2010a). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce-Extensión Universitaria-Universidad de la República.
- (2010b). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad/Programa Democracia y Transformación Global.
- (2011b). “Epistemologías del sur”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16 (54): 17-39.
- Santos, Boaventura de Sousa y Rodríguez G.C. (2007). “El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica”. En: B. Santos y C. Rodríguez Garavito (eds.) *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*: 7-29. Barcelona/México: Anthropos/UAM Cuajimalpa,
- Sierra, M.T. (2011). “Pluralismo jurídico e interlegalidad. Debates antropológicos en torno al derecho indígena y las políticas de reconocimiento”. En Chenaut, V., Gómez, M., Ortiz, H. y Sierra, M.T. (coords.) *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*: 385-406. México: CIESAS-FLACSO ECUADOR-Publicaciones de la Casa Chata.
- Sierra, Justo (2003), *Evolución política del pueblo mexicano*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89742.pdf>
- Stavenhagen, R. (1998). *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina* (cols. Tania Carrasco, Luis Díaz Müller, Mario Ibarra, Carmen Junqueiro, Salomón

- Nahmad, Luis Alberto Padilla, Eunice Paiva, Nemesio J. Rodríguez y Stefano Varese. México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH) y El Colegio de México.
- Simonsen, S.H., Biggs, R., Schlüter, M., Schoon, M., Bohensky, E., Cundill, G., Dakos, V., Daw, T., Kotschy, K., Leitch, A., Quinlan, A., Petersen, G. y Moberg, F. (2014). *Poniendo en práctica el pensamiento resiliente. Siete principios para desarrollar la resiliencia en sistemas socio-ecológicos*. Estocolmo: Stockholm Resilience Centre at Stockholm University.
- Thomass, Harald. (2010). “Jeets’ Lu’um. Asentar la tierra. Análisis de un rito maya de Yucatán. *Itinerarios*, 11: 35-54.
- Toledo, V. y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.
- Toledo, V.M., Alarcón-Chaires, P., Moguel, P., Olivo, M., Cabrera, A., y Rodríguez-Aldabe, A. (2002) “Biodiversidad y pueblos indios en México y Centroamérica”, *Biodiversitas*, 43: 1-8.
- Topete L., H. (2010). “Los lugares comunes y los vacíos en los estudios sobre los sistemas de cargos religiosos”. *Argumentos*, UAM-X, 23 (62): 281-303.
- Tosepan (2018). *!Somos Tosepan! 40 años haciendo camino*, investigación de Rosario Cobo, Lorena Paz Paredes y Armando Bartra. México: Unión de Cooperativas Tosepan, Circo Maya y Rosa-Luxemburg-Stiftung.
- Valdovinos A., M. (2005). “Los mitotes y sus cantos: transformaciones de las prácticas culturales y de la lengua en dos comunidades coras”. *Dimensión Antropológica*, 34: 67-86.
- Velázquez, S. M. (2012). *¿Cómo entender el territorio?* Guatemala: Editorial Cara Parens.
- Velázquez, V. (2019). *Territorios encarnados. Extractivismo, comunalismos y género en la Meseta P’urhépecha*. México: Universidad de Guadalajara, CIESAS, Cátedra Interinstitucional Jorge Alonso.
- Villani, L. (2018). “Con la Danza de los Voladores en el Tajín vuela el viento ‘huracánico’”. *Anales de Antropología*, 52-2: 111-121.
- Villoro, L. (1998a). “Del Estado homogéneo al Estado plural”. En *Estado plural, pluralidad de culturas*: 13-62. México: UNAM/Paidós.
- (1998b). *Tres momentos del indigenismo en México* publicado (1950). México: El Colegio de México- El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica.
- Viveiros de Castro, E. (2002). “Los pronombres cosmológicos y el perspectivismo amerindio”. En E. Alliez (dir.) *Gilles Deleuze. Una vida filosófica* (Encuentros internacionales con Gilles Deleuze, Río de Janeiro-Sao Paul0, del 10 al 14 de

- junio de 1996): 176-196. Santiago de Cali-Medellín: Revistas Sé cauto y Euphorion.
- (2010). *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz Editores.
- (2014) Perspectivismo y multiculturalismo en la América Indígena. En A. Surrallés y P. García (eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*: 37-79. Lima: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas (IWGIA)
- Wallerstein, I. (2004) *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*. Akal, Madrid.
- Walsh, C. (2002). “Interculturalidad. Reformas constitucionales y pluralismo jurídico”. *Aportes Andinos*, 2: 1-6.
- (2006). “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”. En Walsh, C., Mignolo, W. y García Linera, A. (eds.) *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*: 21-70. Buenos Aires: Del Signo.
- Žižek, S. (2007). *En defensa de la intolerancia*. Barcelona: Diario Público.
- Zolla, C. y Zolla, M. (2004). *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas*. México: UNAM.

VII. ANEXO. Derechos de los pueblos indígenas, campesinos y comunidades equiparables

* Definiciones de pueblos indígenas y tribales

El Convenio 169 de la OIT aplica “a) pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial [...] b) pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que *habitaban en el país o en una región geográfica* a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, *conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas*, o parte de ellas (Art. 1.a-b, OIT 169: cursivas mías).

Pueblos indígenas “son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas [...] son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres. *La conciencia de su identidad indígena* deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas [...] el *reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes* de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, *criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico* [...] Sin perjuicio de los *derechos aquí establecidos a favor de los indígenas, sus comunidades y pueblos*, toda *comunidad equiparable* a aquéllos tendrá en lo conducente los mismos derechos tal y como lo establezca la ley” (Art. 2º, CPEUM; cursivas mías).

* Campesinos y otras personas que trabajan en zonas rurales (DNUCTR, Art. 1)

Toda persona (y miembros de su familia) que se dedica o pretenda dedicarse individual o colectivamente “a la producción agrícola en pequeña escala (cultivos, ganadería, pastoreo, la pesca, silvicultura, caza o recolección), artesanías relacionadas y/o ocupaciones conexas) para subsistir o comerciar, recurriendo, aunque no exclusivamente, a la mano de obra familiar, a otras formas no monetarias de organización del trabajo, y que tenga un vínculo especial de dependencia y apego a la tierra” (Art.1.1-2)

La DNUCTR “se aplica también a los pueblos indígenas y las comunidades locales que trabajan la tierra, a las comunidades trashumantes, nómadas y seminómadas y a las personas sin tierra que realizan tales actividades” (Art. 1.3), es decir, trabajadores asalariados de temporada, incluidos los migrantes, empleados en plantaciones, explotaciones agrícolas, bosques y explotaciones de acuicultura y en empresas agroindustriales (Art. 1.4).

Aspectos transversales contenidos en la formulaciones de derechos de los pueblos indígenas, tribales y equiparables

Libre determinación de condición política y de prioridades y estrategias para desarrollo económico, social y cultural		
OIT 169	DNUDPI	CPEUM (Art. 2º, A)
Decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural [...] participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente (Art. 7.1).	<p>Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural (Art. 3).</p> <p>“En ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas (Art. 4).</p> <p>Determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo [...] participar activamente en la elaboración y determinación de los programas de salud, vivienda y demás programas económicos y sociales que les conciernan y, en lo posible, a administrar esos programas mediante sus propias instituciones (Art. 23).</p> <p>Determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos (Art. 32).</p>	

Instituciones jurídicas y sistemas normativos, instituciones educativas, formas de elección de autoridades, representantes e instituciones		
OIT 169	DNUDPI	CPEUM (Art. 2º, A)
<i>Instituciones propias</i>		
Tomar en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario y el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias” (Art. 8.1-2).	<p>Conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales (Art. 5)</p> <p>Mantener y desarrollar sus sistemas o instituciones políticos, económicos y sociales (Art. 20.1).</p> <p>Determinar su propia identidad o pertenencia conforme a sus costumbres y tradiciones [...]determinar las estructuras y elegir la composición de sus instituciones de conformidad con sus propios procedimientos (Art. 33.1-2).</p> <p>Promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos” (Art. 34).</p>	I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.
<i>Elección de autoridades y representantes</i>		
	Los pueblos indígenas tienen derecho a participar en la adopción de decisiones en las cuestiones que afecten a sus derechos, por conducto de representantes elegidos por ellos de conformidad con sus propios procedimientos, así como a mantener y desarrollar sus propias instituciones de adopción de decisiones” (Art. 18).	III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando que las mujeres y los hombres indígenas disfrutarán y ejercerán su derecho de votar y ser votados en condiciones de igualdad; así como a acceder y desempeñar

		<p>los cargos públicos y de elección popular.</p> <p>VII. Elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos.</p>
<i>Sistemas jurídicos penales</i>		
<p>Respetar los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros (Art. 9).</p>		<p>II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos.</p>
<i>Instituciones educativas</i>		
<p>Crear sus propias instituciones y medios de educación (Art. 27.3)</p>	<p>Establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje (Art. 14.1).</p>	
<i>Realización de la consulta a través de instituciones propias</i>		
<p>Consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente; [...] c) establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos (Art. 6.1.a-c).</p>	<p>Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por medio de sus instituciones representativas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado (Art. 19).</p> <p>Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de</p>	

	recursos minerales, hídricos o de otro tipo (Art. 32)	
--	---	--

Tierras, territorios y recursos naturales		
OIT 169	DNUDPI	CPEUM (Art. 2°, A)
<i>Relación espiritual con tierras y territorios</i>		
Respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación (Art. 13.1-2).	Mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado de otra forma y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras (Art. 25).	
<i>Uso y disfrute de tierras y territorios</i>		
<p>La utilización del término tierras en los artículos 15 y 16 incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera” (Art. 13.1-2).</p> <p>Derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan [...] salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia [...] atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes [2] medidas para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión (Art. 14.1-2).</p> <p>Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras [...] participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos (Art. 15.1).</p>	<p>Derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido [2] poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otro tipo tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma (Art. 26.1-2).</p> <p>Conservación y protección del medio ambiente y de la capacidad productiva de sus tierras o territorios y recursos (Art. 29).</p> <p>No se desarrollarán actividades militares en las tierras o territorios de los pueblos indígenas, a menos que lo justifique una razón de interés público pertinente o que se hay acordado libremente con los pueblos indígenas interesados, o que éstos lo hayan solicitado (Art. 30).</p>	V. Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en esta Constitución.

Regímenes de tenencia de la tierra y transmisión de derechos sobre la tierra		
Deberán respetarse las modalidades de transmisión de los derechos sobre la tierra entre los miembros de los pueblos interesados establecidas por dichos pueblos (Art. 17.1).	<p>[3] Los Estados asegurarán el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas de que se trate (Art. 26.3).</p> <p>Los Estados establecerán y aplicarán, conjuntamente con los pueblos indígenas interesados, un proceso equitativo, independiente, imparcial, abierto y transparente, en el que se reconozcan debidamente las leyes, tradiciones, costumbres y sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas, para reconocer y adjudicar los derechos de los pueblos indígenas en relación con sus tierras, territorios y recursos, comprendidos aquellos que tradicionalmente han poseído o ocupado o utilizado de otra forma. Los pueblos indígenas tendrán derecho a participar en este proceso (Art. 27).</p>	VI. Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley.

Costumbres y manifestaciones culturales, educación y lengua, valores y conocimientos		
OIT 169	DNUDPI	CPEUM (Art. 2º, A)
<p>Medidas que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, “respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones” (Art. 2.b).</p> <p>Deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales propias; y la integridad de sus valores,</p>	<p>No sufrir la asimilación forzada o la destrucción de su cultura (Art. 8.1).</p> <p>Pertener a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad (Art. 9).</p> <p>Practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales [...] mantener, proteger y desarrollar las</p>	<p>IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.</p> <p>VIII. En todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución.</p>

prácticas e instituciones (Art. 5.a-b)	manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos o históricos, utensilios, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas (Art. 11.1).	
<i>Manifestaciones espirituales y religiosas</i>		
	Manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos (Art. 12.1).	
<i>Lenguas, escrituras, historias y medios de comunicación</i>		
	<p>Revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas y mantenerlos (Art. 13.1).</p> <p>Que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en la educación pública y los medios de información públicos (Art. 15.1).</p> <p>Establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y a acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación alguna” (Art. 16.1).</p>	
<i>Medicinas propias</i>		
	Propias medicinas tradicionales y a mantener sus prácticas de salud, incluida la conservación de sus plantas medicinales, animales y minerales de interés	

	vital. Las personas indígenas también tienen derecho de acceso, sin discriminación alguna, a todos los servicios sociales y de salud (Art. 24.1).	
--	---	--

<p>Conocimientos, innovaciones y prácticas en relación con la diversidad biológica</p>
<p>“Mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas [...] mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales (Art. 31.1, DNU DPI).</p> <p>El Artículo 8(j) del Convenio sobre la Diversidad Biológica (CBD) establece que las partes del contrato deberán, en la medida de lo posible y adecuado: “Conforme a la legislación nacional, respetar, conservar y mantener el conocimiento, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que engloban los estilos de vida tradicionales en relación con la conservación y el uso sostenible de la diversidad biológica, y fomentar su mayor aplicación con la aprobación y participación de los poseedores de ese conocimiento, esas innovaciones y prácticas, y alentar la distribución equitativa de los beneficios derivados de la utilización de dichos conocimiento, innovaciones y prácticas”</p>

Dirección General de Biodiversidad