

## LA NUEVA GUERRA DE CONQUISTA Y LA DEFENSA CAMPEÑO/INDÍGENA DEL TERRITORIO COMO PRÁCTICA DESCOLONIZADORA

Óscar Arnulfo DE LA TORRE DE LARA<sup>1</sup>

SUMARIO: I. *Colonialismo interno/externo y violencia epistémica.* II. *Neocolonización y reformas estructurales neoliberales.* III. *Tierra y libertad. Territorio y autonomía.* IV. *La defensa del territorio como práctica descolonizadora.* V. *La dimensión jurídica de la descolonización.*

Sin duda alguna hablar de reformas estructurales neoliberales en América Latina implica hablar de procesos más amplios de neocolonización, mismos que se han venido expresando en las últimas décadas a través de la expansión de la industrialización y la acumulación monopólica de capital, profundizando la dependencia, proletarización, marginalización y empobrecimiento de amplios sectores de la población en América Latina, al grado que, en los albores de este nuevo milenio, los ámbitos comunitarios campesinos e indígenas y sus sentidos del buen vivir —ligados a sus *saberes de subsistencia*<sup>2</sup>— se ven seriamente amenazados por la racionalidad capitalista neoliberal en un proceso ampliado de subsunción real de la vida en el capital, mediante la subordinación de la naturaleza y los procesos biológicos constitutivos de la reproducción natural de la vida.

Hablando en clave de derechos humanos, podemos decir que “gracias” a la hegemonía del neoliberalismo y por tanto a su capacidad de impo-

<sup>1</sup> Doctorante de la Universidad Pablo Olavide de Sevilla, España, en el programa de Derechos Humanos y Desarrollo; profesor de Sociología del Derecho de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

<sup>2</sup> Entendemos *saberes de subsistencia* siguiendo a Jean Robert, como aquellos conocimientos precisos, apropiados al lugar, adecuados a su clima, y en armonía con su cultura particular.

ner regulaciones jurídicas hacia dentro de los estados nacionales, es que los llamados *derechos económicos sociales y culturales* reconocidos por el derecho internacional se ven desactivados. La autoridad internacional del Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial en materia económica, se ejerce por su capacidad material y estructural de inducir comportamientos macroeconómicos, a los Estados altamente endeudados y dependientes del crédito internacional —como México—, para lo cual se establecen “reglas técnicas” de la buena conducta económica, que implican ajustes estructurales que refuerzan un contexto socioeconómico y geopolítico contrario a la eficacia real de los derechos humanos, pero si en beneficio de los derechos patrimoniales de grandes corporativos transnacionales y el libre comercio.<sup>3</sup> En base a estos ajustes estructurales se crean y modifican leyes estatales que territorializan un nuevo orden colonial articulado a toda una red de tramas sociales, políticas, culturales, económicas y jurídicas en torno a la dinámica de dominación, explotación, exclusión y marginación de amplios sectores sociales.

Las reformas estructurales son ajustes a las regulaciones jurídicas nacionales, impuestos como condición para recibir algún tipo de inversión económica, bajo el chantaje de quedar excluidos de los flujos de producción y comercio internacionales (Tratados de Libre Comercio), mediante el despliegue de los dispositivos militares, políticos, económicos y culturales del discurso neoliberal. Esta imposición, no sólo abre la puerta al despojo y explotación de recursos de los países del tercer mundo, sino que tienen también como consecuencia la transformación de dinámicas sociales, económicas, culturales, políticas y estéticas. Estas transformaciones implican una profunda degradación de los diversos tejidos sociales entretejidos, que conforman nuestras variopintas sociedades latinoamericanas, no sólo a través de la ya vieja invisibilización y descalificación epistemológica, sino también al fiscalizar e ilegalizar prácticas, conocimientos y expresiones culturales, de los diversos pueblos indígenas y comunidades tradicionales a lo largo y ancho de Nuestra América.

Por lo anterior en este espacio, quiero referirme a las consecuencias de las reformas estructurales neoliberales, impuestas en México en las últimas dos décadas, fundamentalmente aquellas que afectan los ámbitos rurales, campesinos e indígenas, ya que éstas forman parte de una amplia ofensiva

<sup>3</sup> Cfr. MEDICI, Alejandro, *El malestar en la cultura jurídica. Ensayos críticos sobre políticas del derecho y derechos humanos*, Ed. Universidad de la Plata (Edulp), Buenos Aires, 2011.

encaminada al despojo de los territorios indígenas y campesinos, así como a consolidar un modelo de agricultura industrial intensiva y capitalizada, dependiente de insumos y paquetes tecnológicos empresariales y semillas transgénicas, así como el despojo del conocimiento indígena en torno a la biodiversidad (biopiratería). Esta estrategia neocolonial se sustenta en ideales tecnocráticos y un profundo desprecio por el mundo rural y las formas de vida vernácula, y va dirigida precisamente minar los cimientos de la autonomía de los pueblos indios y campesinos, propiciando su desintegración y sentando las bases para el despojo de la fuente ancestral de su subsistencia, esto es: la tierra.

Sin embargo, es preciso decir que este proceso de neocolonización —vía reformas estructurales—, ha enfrentado una importante oposición desde diversos movimientos sociales a lo largo y ancho de nuestro país, se trata —como las llama Raúl Zibechi—, de *revoluciones o insurrecciones en marcha* que han sabido hacerse visibles en momentos cruciales. Sólo baste recordar el levantamiento armado del EZLN el 1 de enero de 1994, como resultado de la combinación de varios y complejos procesos locales y nacionales (el profundo problema agrario, la modernización de la economía chiapaneca, el desarrollo político-ideológico de un amplio movimiento campesino indígena y popular, la violencia gubernamental y la falta de democracia). El EZLN surge a la luz pública con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y dos años después de las reformas al artículo 27 de la Constitución. Es decir que se hace visible en un momento coyuntural importantísimo para los pueblos campesinos, sin embargo su historia hunde sus raíces en la confluencia de muy antiguos procesos de lucha.

Como bien afirma el pensador uruguayo Raúl Zibechi “las revoluciones en marcha son estuarios, donde desembocan y confluyen ríos y arroyos de rebeldías que recorrieron largos caminos [...] Estas revoluciones son el momento visible, importante pero no fundante, de un largo camino subterráneo”.<sup>4</sup> Se trata de procesos que vienen de larga data, nacidos en la fragua de un *saber histórico de las luchas*<sup>5</sup> y una *apropiación crítica de la*

<sup>4</sup> ZIBECHI, Raúl, “La revoluciones de la gente común”, en *La jornada*, México, 3 de junio de 2011.

<sup>5</sup> Cfr. FOUCAULT, Michel, *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

historia,<sup>6</sup> en la búsqueda de la liberación, la construcción de poder popular, la reapropiación de sus contextos y la afirmación de sus identidades.

La lucha por la tierra y la identidad en México, es una de estas insurrecciones en marcha, y se encuentra en el corazón de los actuales movimientos indígenas campesinos, que buscan la re-apropiación de sus contextos, en firme oposición a la destrucción de las formas de vida vernáculas, los sentidos locales de la buena vida, costumbres y tejidos sociales comunitarios, así como la afirmación/recuperación de identidades, de epistemologías, de espiritualidades, de formas de ser y de existir que han sido ninguneadas, inferiorizadas, ocultadas y destruidas por la colonialidad. De modo que los movimientos indígenas campesinos contemporáneos, tienen su origen hace más de 500 años como reacción a la instauración del orden colonial aún vigente, y han viajado en forma subterránea hasta nuestros días.

#### I. COLONIALISMO INTERNO/EXTERNO Y VIOLENCIA EPISTÉMICA

Como señalan Mohanty y Spivak, la palabra colonización sirve para caracterizar las jerarquías económicas y políticas más evidentes, así como la producción de un discurso cultural particular sobre lo que se llama el Tercer Mundo. Supone una relación de dominación estructural y una supresión —con frecuencia violenta—, de la heterogeneidad del/los sujeto/s en cuestión,<sup>7</sup> constituyéndolo/borrándolo/obligándolo(s) a ocupar el espacio del otro autoconsolidante del imperialismo.<sup>8</sup>

En México la colonización se ha manifestado en la histórica imposición violenta de distintos modelos sociales, a contrapelo de la condición cultural de la mayoría de los hoy mexicanos. Esto ha traído como consecuencia un sin fin de conflictos sociales a lo largo de nuestra historia, de modo que muchos de los estallidos violentos han nacido de estos conflictos no resueltos y, “desnudan las formas escondidas, soterradas, de los conflictos culturales que acarreamos, y que no podemos racionalizar”,<sup>9</sup> y en el actual

<sup>6</sup> Cfr. FALS BORDA, Orlando, *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*, Ed. Siglo XXI, Santa Fe de Bogota, 1985.

<sup>7</sup> CHANDRA TALPADE, Mohanty, “Bajo los ojos de occidente. Saber académico y discursos coloniales”, en *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Ed. Traficantes de Sueños, Madrid, 2008, pp. 70 y 71.

<sup>8</sup> GAYATRI CHAKRAVORTY, Spivak, “Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía” en *Estudios Post...* op. cit., p. 51.

<sup>9</sup> RIVERA CUSICANQUI, Ch'ixinakax utxiwa. *Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Ed. Tinta Limón, Buenos Aires, 2010 p. 20.

contexto de globalización neoliberal se han venido agudizando y sus manifestaciones no se han hecho esperar, ante el despojo y negación estructural reinante. Es por esto que resulta fundamental —como señala Rossana Reguillo—, el debate en torno a la globalización y sus consecuencias, pues no se puede obviar la historicidad de ciertos procesos cuya explicación no se agota en la emergencia del “nuevo” orden global neoliberal, sino que hay que traer a debate esas epistemologías *otras* subalternizadas en la construcción de la modernidad capitalista.<sup>10</sup>

La instauración de la modernidad capitalista llegó a la América Latina desde fuera y como violencia de conquista,<sup>11</sup> adoptando desde el inicio la forma colonial. El colonialismo se instauró en América erigiéndose en el

<sup>10</sup> REGUILLO, Rossana, *Violencias y después. Culturas en reconfiguración*. Disponible en <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llil/as/cpa/spring03/culturaypaz/reguillo.pdf>, [citado 14 de agosto 2011].

<sup>11</sup> América Latina fue la *primer colonia* de la Europa moderna —sin metáforas ya que históricamente fue la primer “periferia” antes que África y Asia—. La “colonización de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano poco después, fue el primer proceso “europeo” de “modernización”, de civilización de subsumir (o alienar) al Otro como “lo Mismo”, pero ahora ya no como objeto de una praxis guerrera, de violencia pura —como en el caso de Cortés contra los ejércitos aztecas o de Pizarro contra los incas— sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, del dominio de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones creadas por una nueva burocracia política, etcétera, dominación del otro. Es el comienzo de la domesticación, estructuración, colonización del “modo” como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana. Sobre el efecto de aquella “colonización” del mundo, de la vida, se construirá la América Latina posterior: una raza mestiza, una cultura sincrética, híbrida, un Estado colonial, una economía capitalista (primero mercantilista y después industrial) dependiente y periférica desde su inicio, desde el origen de la Modernidad (su “Otra-cara”: te-ixtli). El mundo de la vida cotidiana (Lebenswelt) conquistadora-europea “colonizará” el mundo de la vida del indio, de la india, de América. DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la Modernidad*, Ediciones Antropos, Santa Fé de Bogota, 1992, pp. 69 y 70. Es preciso hablar frente a lo que dice Dussel, en torno al fenómeno del mestizaje y rescatarlo del simplismo que entrafía entenderlo como el producto de un choque de culturas que da pie a una cultura sincrética o híbrida, pues esta idea esconde más de lo que muestra al cooptar y mimetizar mediante la incorporación selectiva de ideas y símbolos en torno a lo que es “mestizo”, alimentando un multiculturalismo despolitizado y cómodo. Silvia Rivera Cusicanqui —hablando de la realidad andina—, cuestiona el discurso en torno a la hibridez ya que éste “asume la posibilidad de que de la mezcla de dos diferentes, pueda salir un tercero completamente nuevo, una tercera raza o grupo social capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y ante todo inédita. La noción de *ch'ixi*, por el contrario, equivale a la de “sociedad abigarrada” de Zavaleta, y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa”, Rivera Cusicanqui, op. cit., p. 70. Más o menos en la misma tesitura —hablando de la realidad mexicana—, Bonfil Batalla mostró cómo el discurso en torno al mestizaje producto ideológico de la Revolución Mexicana invisibilizó la heterogeneidad y diversidad del movimiento revolucionario y sus distintos proyectos de nación, de este modo se trató de redimir al indio a través de su desaparición “[...] lo que el México de la revolución se propone por una parte es, *redimir* al indio, esto es, incorporarlo a la cultura nacional y a través de ella a la civilización *universal* (es decir, occidental); y, por otra parte apropiarse de todos aquellos símbolos del México profundo que le permitan construir su propia

paradigma perverso que nos corretea hasta nuestros días, pues responde a una lógica de inclusión/exclusión fundamentada, como señala Armando Bartra en *coartadas racistas*. Dicho paradigma que “responde a lógica expansiva del gran dinero produce y reproduce relaciones serviles y esclavistas. Pero los procedimientos racistas de dominación y los mecanismos coercitivos de explotación no resultaron sólo de la vía colonial sino también de las exigencias socioeconómicas del modelo tecnológico que se impuso en muchas regiones”,<sup>12</sup> a saber el modelo económico y tecnológico capitalista occidental. Se puede afirmar que a partir de la conquista y la imposición del modelo colonial, las formas coactivas de explotación se asocian a relaciones sociales racistas y formas de dominación despóticas y patriarcales. Dicha asociación no es para nada casual, ya que como señala Bartra, “la diversidad mercantilizada puede ser lucrativa, razón por la cual hay circunstancias en que las identidades amaestradas adquieren un valor positivo dentro del orden social existente. Existen sin embargo otras causas de que perdure la etnicidad estigmatizante de connotación negativa”,<sup>13</sup> como dispositivo biopolítico<sup>14</sup> que permite la cíclica inclusión/exclusión de ciertos grupos dentro de la sociedad, basado en un prejuicio cultural más que biológico.<sup>15</sup> Con esto lo que quiero poner de manifiesto es que el

imagen de país mestizo”. BONFIL BATALLA, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Ed. De bolsillo, México, 2006, p. 168.

<sup>12</sup> BARTRA, Armando, *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*, Ed. Itaca, México, 2008, p. 184.

<sup>13</sup> *Idem, supra*.

<sup>14</sup> En los Estados modernos, el discurso de los derechos humanos y de la ciudadanía es la forma de sacralizar la *nuda vida*, y es su forma de inscribirla en el Derecho. A tenor de ese discurso de los derechos humanos y de la ciudadanía, el simple nacimiento de los seres humanos (en tanto que libres, iguales y dotados de derechos innatos) marcaría el fundamento de la *bios*. Sin embargo, sabemos que esto no es así, y la clave de análisis biopolítica nos muestra como el *estado de excepción* devenido permanente y expresado en la guerra, la limpieza étnica, el genocidio y también el genocidio social, despojan constantemente a la *nuda vida* de ese estatuto jurídico. Son sin duda, biopolíticos, su objetivo son las poblaciones. Tomado de Medici, *op. cit.*, p. 78. Ver. AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2010.

<sup>15</sup> Se trata de proyectos civilizatorios en pugna. Según la terminología utilizada por Guillermo Bonfil Batalla se trata de una disputa entre el México *imaginario* o *ficticio* y el México *Profundo*; el primero corresponde al México de las élites políticas e intelectuales, que tienen la mirada y modo del colonizador, es decir los mexicanos que impulsan el proyecto dominante, buscando construir una nación en base a la civilización occidental capitalista y que han adquirido hegemonía entre los grupos dominantes de la sociedad mexicana; y el segundo corresponde al México de quienes se encuentran arraigados a las formas y modos de vida de estirpe mesoamericana, que no comparten el proyecto occidental o lo asumen desde una perspectiva cultural diferente. Esta contraposición no se reduce sólo al ámbito racial, económico, ni de filiación ideológica, religiosa o partidaria, ni siquiera al modelo político económico por adoptar, sino que para entender y resolver estas contradicciones es necesario

profundo problema de violencia estructural que vivimos hoy día en México, revela una estructura de poder sustentada en el dominio y la explotación instaurados con el orden colonial impuesto por la conquista europea, que no sólo no ha sido cancelado, sino que ha sido refuncionalizado en un colonialismo interno/externo, bajo las bases ideológicas del neoliberalismo.

Como señala el iusfilósofo vasco Asier Martínez de Bringas “la fundación de la modernidad capitalista y la expansión derecho moderno, viene configurado por la ‘conquista de América’ en cuanto nuevo territorio que exige ser dominado, física, psíquica y normativamente.<sup>16</sup> Afirmación que puede ser complementada con la de la socióloga andina Silvia Rivera Cusicanqui, cuando dice que “la colonialidad de la estructura de poder es un rasgo que reproduce e internaliza, desde la colonia hasta nuestros días, el monopolio de los herederos de los antiguos conquistadores sobre el Estado y la cosa pública; este monopolio les otorga el derecho exclusivo ‘de nombrar y de normar’, gobernando el sentido común de la sociedad y la lógica de su aparato estatal”.<sup>17</sup>

De este modo se construyó un orden jurídico, social, político y cultural basado en la *violencia epistémica* como forma de ejercer el poder simbólico. Es decir a través de “la alteración, negación y [...], extinción de los significados de la vida cotidiana, jurídica y simbólica de individuos y grupos”.<sup>18</sup> Mediante el uso del poder simbólico se naturalizan relaciones de dominación, opresión y explotación, ya que la coerción que ejerce la violencia simbólica, se instituye por medio de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante, cuando sólo dispone, para pensarlo y pensarse, o pensar su relación con él, de categorías o instrumentos de conocimiento que comparte con él, y que al no ser, más que una forma

enmarcarlas en el desafío que plantea la presencia de diferentes horizontes de inteligibilidad en la misma sociedad. Se trata de proyectos diferentes que descansan en formas distintas de concebir el mundo, la naturaleza, la sociedad y el ser humano; que postulan diferentes jerarquías de valores; que no tienen las mismas aspiraciones ni entienden de la misma manera lo que significa la realización plena del ser humano; son proyectos que expresan diversos sentidos de trascendencia que son únicos y, por lo tanto, diferentes.

<sup>16</sup> MARTÍNEZ DE BRINGAS, Asier, “La deconstrucción del concepto de propiedad. Una aproximación intercultural a los derechos territoriales indígenas”, en *Revista de investigaciones jurídicas*, Escuela Libre de Derecho, México, 2007, pp. 642, 643.

<sup>17</sup> RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Gestión Pública Intercultural. Pueblos Originarios y Estado*, Ed. Servicio Nacional de Administración de Personal (SNAP), La Paz, 2008, p. 6.

<sup>18</sup> BELAUSTEGUIGOITIA, Marisa, “Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación”, en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, México, 2001, pp. 237 y 238.

incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se conciba como natural.<sup>19</sup>

Como afirma Pierre Bourdieu, la dominación siempre tiene una dimensión simbólica, “los actos de sumisión, de obediencia, son actos de conocimiento y reconocimiento, que como tales recurren a estructuras cognitivas susceptibles de ser aplicadas en todas las cosas del mundo y, en particular, a las estructuras sociales”.<sup>20</sup> Así mediante el uso del poder simbólico, la *violencia epistémica* oculta al otro —al dominado—, expropiándolo de su posibilidad de representación. Estas formas de ninguneo, ocultamiento y alteración de experiencias, traen como consecuencia silencios y ausencias en la vida social y política, y por tanto marginaciones y exclusiones que mantienen en la intemperie a grandes grupos humanos.

De este modo es que identidades, espiritualidades, epistemologías, representaciones sociales, e instituciones jurídicas han sido violentadas y acalladas en la construcción de la ficción del Estado, nación que hoy llamamos México, desde un imaginario colonizador primero, y ahora bajo un discurso tecnocrático/neoliberal que podríamos calificar sin tapujos, como neo-colonizador o colonialismo interno/externo,<sup>21</sup> expresado en una estructura de poder manifiesta en un Estado colonizado/colonizante. El cual afirma Rivera Cusicanqui:

<sup>19</sup> BOURDIEU, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1999, pp. 225 y 227

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>21</sup> La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación, sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada “inferior” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional”. Si, como afirmara Marx, “un país se enriquece a expensas de otro país” al igual que “una clase se enriquece a expensas de otra clase”, en muchos estados-nación que provienen de la conquista de territorios, llámense Imperios o Repúblicas, a esas dos formas de enriquecimiento se añaden las del colonialismo interno (Marx, 1963: 155, Tomo I). Tomado de GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, “Colonialismo Interno. Una redefinición”. *Rebeldía* número 12, México, octubre de 2003, p. 52. Ver. RIVERA CUSICANQUI, *Ch'ixinakax utxiwa... op. cit.*

Se reproduce a través de normativas arcaicas y contradictorias entre sí, producto de la superposición de diversas leyes, promulgadas en distintos momentos históricos, las cuales son manipuladas por los sujetos dominantes para reproducir la dominación. También es un Estado excluyente, que confía el manejo del aparato estatal sólo a una clase media letrada, mestiza y occidentalizada, que ejerce desde allí la pedagogía cotidiana de la segregación, el “ninguneo” y el maltrato sutil de la mirada y el gesto hacia la mayoría de ciudadanos y ciudadanas de segunda clase, subalternos y subordinados pero también, hasta cierto punto, internamente convencidos. El colonialismo es entonces no sólo una estructura interna, que gobierna los distintos eslabones de la cadena de exclusiones y silenciamientos que constituye la sociedad [...], es también una estructura internalizada, que se muestra en las prácticas inconscientes y en los gestos cotidianos no sólo de los indios, sino también de sus intermediarios y de las élites mestizo-criollas que los dominan.<sup>22</sup>

## II. NEOCOLONIZACIÓN Y REFORMAS ESTRUCTURALES NEOLIBERALES

Siguiendo la interpretación neozapatista, la etapa actual del capitalismo puede ser comprendida como una guerra territorial, a saber, nueva guerra de conquista. Una guerra que se libra en todas partes, en todo momento, de todas las formas. Esta nueva fase neoliberal de desarrollo del capitalismo, se caracteriza por convertir países enteros en departamentos de la mega empresa neoliberal, operando mediante la destrucción/despoblamiento por un lado, y la reconstrucción/reordenamiento por el otro, de regiones y de naciones enteras, a fin de abrir nuevos mercados y modernizar los existentes.<sup>23</sup> Esta nueva guerra de conquista se realiza mediante una ocupación y reordenamiento del territorio, configurando un colonialismo interno/externo, que como dice González Casanova:

Tiende a realizar expropiaciones y despojos de territorios y propiedades agrarias existentes, y contribuyen a la proletarianización o empobrecimiento por depredación, desempleo, bajos salarios, de la población y de los trabajadores de las zonas subyugadas. Al despojo de territorios se añade la creación de territorios colonizados o de enclaves coloniales; al despojo de circuitos de distribución se añade la articulación de los recursos con que cuentan las megaempresas y los complejos; a la asfixia y abandono de la producción y los productos locales, se agrega el impulso de los “trusts” extranjeros unidos al gran capital privado y público nativo.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> RIVERA CUSICANQUI, *Gestión intercultural... op. cit.*, pp. 7-8.

<sup>23</sup> Cfr. “Subcomandante Insurgente Marcos”. *Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial*. Ediciones del FZLN. México, 2004.

<sup>24</sup> GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, “Colonialismo Interno. Una redefinición”, en *Rebeldía*, n° 12, México, octubre de 2003, p. 52.

De modo que esta neo-conquista —neo-colonización—, tiende a separar masivamente a campesinos e indígenas de sus territorios, por medio de múltiples acciones. Ya sea mediante el uso de leyes, políticas públicas o programas gubernamentales, la finalidad es escindir tierra, agua, biodiversidad, cultivos tradicionales, cultura comunitaria, trabajo campesino y saber acumulado. Es decir que esta nueva guerra territorial se traduce en una *guerra contra la subsistencia*.<sup>25</sup> Se trata de destruir los vínculos socio-bio-culturales de los pueblos que viven *con* la naturaleza,<sup>26</sup> con el fin de facilitar la apropiación privada de todo aquello susceptible de generar ganancia, en un nuevo proceso de acumulación de capital.

La destrucción/despoblamiento opera mediante la destrucción su tejido social y la aniquilación de todo lo que da cohesión a una sociedad. Pero no se detiene ahí la *guerra contra la subsistencia*, sino que de manera simultánea a la destrucción y el despoblamiento, opera la reconstrucción de ese territorio y el reordenamiento de su tejido social, pero ahora con otra lógica, otro método, otros actores, otro objetivo. En suma, como bien dicen los zapatistas “las guerras imponen una nueva geografía”.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Subyacente a la expropiación legalizada de la plusvalía del trabajo, a la lucha de clases y a la acumulación del capital, hay una guerra epistémica quizás más fundamental que todas las otras: una guerra entre saberes cuya forma histórica es la guerra contra la subsistencia. Atrás de los conflictos en torno a la repartición desigual de lo que aún se llama riqueza, hay una pugna despiadada entre dos tipos de saberes. Los primeros son empíricos, generalmente transmitidos oralmente, locales y concretos. Los segundos son formalizados y hasta matematizados, conservados por escrito, desterritorializados, desmaterializados, de pretensión universal y abstractos. En la sociedad contemporánea, son los segundos los que dan prestigio, hacen parecer inteligentes a los que los detienen y dan poder. Los primeros han sido tildados de arcaicos, despreciables, provincianos. Los segundos se catalogan como científicos y los primeros como retrógrados y obsoletos, o se catalogaban así hace medio año. Son *saberes de subsistencia* que permiten vivir a partir de lo que nos dan el suelo, el cielo y las aguas. Los segundos son saberes económicos que permiten obtener de otros, frecuentemente muy lejanos, de hecho, lo más lejanos posible, los elementos de nuestra subsistencia. Los primeros presuponen capacidades únicas, apropiadas a un lugar, una cultura, un clima: autonomía. Los segundos prosperan cuando el mundo parece haberse transformado en un desierto cultural, un espacio *sin fuegos ni lugares*, abstracto, son heterónomos, falsamente universales, desarraigados de todo suelo, toda materia, toda carne. Son los que se enseñan en las universidades —las universidades *transgénicas* de los ricos, como dijo el Comandante Tacho— y los que abren al éxito profesional, político, científico y social que buscan las elites. Los primeros saberes son los de la gente humilde que no ha roto del todo con su anclaje en una tradición local. Tomado de Jean Robert, “Esperando el retorno de los saberes de subsistencia”, en *Conspiratio «los motivos de la esperanza»*, año 1, n° 1, septiembre-octubre, México, 2009.

<sup>26</sup> Cfr. WALTER PORTO GONÇALVES, Carlos, “Latifundios genéticos y existencia indígena”, en *Chiapas*, n° 14, Ed. Era, México, 2002.

<sup>27</sup> Subcomandante Insurgente Marcos, “Apuntes sobre las guerras. (Carta primera a Don Luis Villoro Toranzo)”, en *Rebeldía*, Año 9, número 76, México, 2011, p. 33.

Este proceso inicia concretamente en México, a mediados de los 80's y principios de los 90's del siglo pasado, con la reconversión neoliberal respecto a la tenencia de la tierra y las políticas agrarias. Con esto el desarrollo de la organización ejidal y comunal para la producción agroalimentaria, se vio brutalmente afectada al adoptarse un modelo de desarrollo que implicó reformas profundas al sector rural. La reestructuración del sistema agroalimentario mundial, subordinó los procesos productivos nacionales a las relaciones globales de producción y consumo, fomentando el abandono de la regulación del sector agropecuario mediante políticas de Estado —principio bajo el cual se había desarrollado la agricultura hasta los años ochenta—.<sup>28</sup> Asimismo se reformó el artículo 27 de la Constitución (1992), lo cual implicó la derogación, modificación y promulgación de nuevas leyes no sólo en materia agraria sino también de otros ámbitos íntimamente ligados al mundo rural.<sup>29</sup>

Los tecnócratas no sólo decretaron el insoslayable fin de una reforma rural senecta que había durado ya tres cuartos de siglo, emprendieron también una contrarreforma; una “reconversión” librecambista que sustituye el mandato justiciero del constituyente de 1917, por las inapelables órdenes del mercado. Los cambios salinistas al artículo 27 no se limitan a dar por concluido el reparto agrario, lo más grave es que transforman la tierra en una mercancía más. Lo que era un medio de vida al que se accedía en el ejercicio de un derecho y se usufructuaba con criterios de equidad, deviene una propiedad privada entre otras. La tierra: un valor de uso al que nuestra revolución agraria quiso dotar de misión social, se reduce a simple valor de cambio.<sup>30</sup>

La modificación al Artículo 27 constitucional y la promulgación de la Ley Agraria en 1992, significó el fin del reparto agrario en México. La derogación de los incisos X y XII del Artículo 27 que establecían el derecho a la solicitud de tierras, de modo que se sesgó la posibilidad de acceso a la

<sup>28</sup> STEFFEN RIEDEMANN María Cristina y ECHÁNOVE HUACUJA, Flavia, “El modelo neoliberal y el difícil proceso organizativo que viven los ejidatarios mexicanos productores de granos”, en *Polis: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, primer semestre, año/vol. 1, n° 001, UAM- Iztapalapa, México, 2005, pp. 211-233.

<sup>29</sup> Otra ley que nace a raíz de la reforma al artículo 27 constitucional, fue la Ley de Aguas Nacionales cuyos principales objetivos son: el fomento a la actividad empresarial en la construcción y operación de infraestructura hidráulica, la consolidación de organismos privados operadores de los servicios de agua potable y saneamiento urbanos y la creación de un régimen de concesiones de aguas nacionales incorporado al mercado bajo ciertas regulaciones.

<sup>30</sup> BARTRA, Armando, “Reformas Agrarias del Nuevo Milenio”, en *Masiosare*, México, 14 de febrero de 1999.

tierra a nuevos solicitantes vía dotación de tierras, pero también a los ejidatarios por la vía de la ampliación de los ejidos ya existentes. La política agraria en el país entró en una nueva fase, sin camino de retorno a lo que había sido durante décadas una acción fundamental del Estado y la política agraria: el reparto de tierras a los grupos campesinos solicitantes.

Asimismo la promulgación de la nueva Ley Agraria, se inició la implementación del Programa de Certificación y Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE), y su equivalente para tierras Comunales (PROCECOM). Estos programas gubernamentales abren la posibilidad, para la incorporación de las tierras ejidales y comunales al mercado. De este modo a partir de la reformas salinistas al artículo 27 constitucional “se ha instaurado un nuevo modelo neoliberal de derechos y obligaciones bajo una premisa históricamente falsa. Es la idea de que a través del programa de certificación de derechos ejidales o comunales, los poseedores de la tierra obtienen más seguridad de la propiedad; es decir mayor ciudadanía en forma de seguridad de derechos y obligaciones. Sin embargo, la idea de posesión de derechos de propiedad no es la seguridad de la propiedad, ni mucho menos la garantía de la tenencia, sino la posibilidad de la mercantilización de la propiedad ante la liberalización de los derechos”.<sup>31</sup>

Estas reformas constitucionales no sólo echan por tierra conquistas campesinas revolucionarias,<sup>32</sup> sino que tienen repercusiones muy serias

<sup>31</sup> MALDONADO ARANDA, Salvador, “Nuevas ciudadanía en el México rural. Derechos agrarios, espacio público y el Estado neoliberal”, en *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, año 8, vol. VIII, n° 1, junio de 2010, San Cristóbal de Las Casas, p. 49

<sup>32</sup> Es bien sabido la Revolución Mexicana de 1910-1917, es una revolución eminentemente campesina, al plantear las bases para la construcción de un proceso de reforma agraria. Proceso revolucionario que en última instancia refleja una contienda social antiqüísima por el control de los recursos productivos. Si bien es cierto que el constituyente de 1917 tuvo una fuerte presencia campesina, la reforma agraria institucionalizada no representó plenamente los ideales del *Plan de Ayala*, sino que expresó una correlación de fuerzas en la que las demandas campesinas pudieron ser refuncionalizadas pero no negadas. Es decir que una vez consumada la Revolución de 1910-1917, y una vez que ésta se ha hecho gobierno, transforma el agrarismo en una tarea institucional-burocrática. Dice Bartra que: “como la Corona durante la Colonia, el moderno Estado mexicano es el gran concededor de tierras, pero hoy el uso de ese poder es mil veces más eficaz”, ya que ejerce un control de los recursos, excluyendo a los campesinos como protagonistas de la producción y gestión autónoma de la tierra. Sin duda el artículo 27 de la Constitución de 1917 puede considerarse una conquista de luchas campesinas, al estipularse al Estado como el garante de la reproducción de las relaciones sociales en el ámbito nacional, adoptándose un modelo de Estado que se obligaba a procurar la reproducción del ciudadano, misma que en el medio rural consistía en dotar a los campesinos del medio primordial para su reproducción: la tierra. No obstante, aunque el marco legal de estas relaciones quedo definido y las obligaciones que el mismo Estado se impuso, lo conminaban a dotar de tierras a los campesinos, estos no accedieron a su disfrute de forma automática. De ahí que a pesar de tener garantizado constitucionalmente su derecho a la tierra, las luchas y reclamos

para la vida social del campo, y las culturas campesinas e indígenas que ahí se expresan, permitiendo por la vía legal un proceso de neocolonización de los ámbitos comunitarios, mediante el despojo territorial, clausurando la reforma agraria producto de la revolución mexicana 1910-1917 y el abandono del carácter de la propiedad social (inalienable, imprescriptible, intrasmisible e inembargable), iniciándose un proceso de reforma agraria de mercado.<sup>33</sup>

A estas reformas estructurales subyace una pretensión neocolonizadora, se trata de destruir así la esencia ideológica de la Constitución de 1917 para quedar totalmente sometidos a un nuevo tipo de colonialismo. Se cierne sobre nosotros la perspectiva de un nuevo proceso de despojo legalizado y acaparamiento de tierras por unos cuantos privilegiados, amparado en la globalización y en el libre comercio. Sin embargo, la problemática en torno al despojo de tierra no se limita a una cuestión de cantidad de tierra acumulada, sino también a la racionalidad y la forma de entender la misma y su función social. Hoy, igual que hace 500 años, el colonialismo neoliberal violenta significados de la vida cotidiana, así como instituciones jurídicas y representaciones simbólicas, en un proceso cada vez más amplio de desvalorización de las formas de vida campesinas.

Hoy día la guerra de conquista está lejos de haber terminado, ya que en la actualidad “democrática” mexicana el saqueo y la explotación territorial siguen siendo una constante, aunque refuncionalizada e instrumentada a través de nuevos mecanismos de acumulación y despojo, anclados en la idea del progreso del modelo de “desarrollo” dominante, que no es más que la ideología de la superioridad del modelo civilizatorio occidental capitalista, basado en un paradigma científico-tecnológico ligado al colonialismo y la imposición violenta de una epistemología excluyente, que priva a los pueblos de culturas diferentes la oportunidad de definir sus

campesinos no culminaron con la revolución y el reparto agrario en los hechos se fue realizando de acuerdo a la presión que ejercieron los propios campesinos para obtenerla. Este periodo histórico, que va aproximadamente de los años 20's a los 80's del siglo pasado, está plagado de movimientos y revueltas campesinas, aunque la historiografía del agrarismo oficial las haya escamoteado. Cfr: BARTRA, Armando, *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México*, Ed. Era, México, 1992, p. 15 y CANABAL CRISTIANI, Beatriz y FLORES FÉLIX, Joaquín, “Movimiento indígena y campesino en México”, en *La sociedad frente al Mercado*, María Tarrío y Luciano Concheiro [Coor], Ed. UAM-Xochimilco y La Jornada Ediciones, México, 1998, p. 325.

<sup>33</sup> Cfr: DE ITA, Ana, *México: Impactos del Procede en los conflictos agrarios y la concentración de la tierra*, CECAM, México, 2003.

propias formas de su vida social.<sup>34</sup> De este modo —históricamente— “la violencia colonial no sólo se propone mantener una actitud ‘respetuosa’ de los hombres sometidos, sino trata de deshumanizarlos al liquidar sus tradiciones, su organización familiar, su lengua; destruyendo su cultura y embruteciéndolos de cansancio, abandonándolos, y si se resisten aún, las armas los acabarán de aniquilar”.<sup>35</sup>

### III. TIERRA Y LIBERTAD. TERRITORIO Y AUTONOMÍA

Lleva razón Armando Bartra cuando afirma que la histórica lucha campesino-indígena que encierra el apotegma libertario *Tierra y Libertad*, constituye un reclamo por autonomía y la base material para que ésta pueda realizarse. De modo que la tierra no sólo es concebida como medio de trabajo, sino también como hábitat y territorio histórico, como medio ambiente, como paisaje, para su gestión económica y autogobierno.<sup>36</sup> Por esto, el líder y pensador mixe, Floriberto Díaz Gómez, decía que —aunque es muy limitada—, la noción occidental de territorio es la que mejor expresa concepto integral de lo que significa la tierra para los indios. Por eso territorio es un palabra de batalla en el plano jurídico, frente a los Estados-gobierno.<sup>37</sup>

En los últimos años se ha producido una profunda e importantísima mutación política en un número creciente de personas y grupos sociales. Se trata de la mutación, de la histórica lucha por la tierra, a la defensa del territorio, ya que la defensa del territorio es un acto de soberanía popular en que se defiende mucho más que la tierra. En esa antiquísima tradición se apoyan hoy los pueblos indios y campesinos, que en la defensa vigorosa de su territorio encuentran la base para sustentar, con su modo de vida, una nueva forma de auténtica democracia.<sup>38</sup>

Así entendido, el territorio no es sólo un bien físico, sino tierra humanizada, fuente de convivencia, saberes, de cultura, identidad, tradiciones y derechos. Es por esto que Enrique Leff afirma que “el territorio es el *locus*

<sup>34</sup> Cfr. FOrNET-BETANCOURT, Raúl, *La interculturalidad a prueba*. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1210106845.pdf> [citado el 4 de junio de 2012].

<sup>35</sup> CUELI, José, “Pobreza-violencia: un estado mental”, en *La jornada*, México, 12 de abril de 2013.

<sup>36</sup> BARTRA, “Reformas agrarias”, *op. cit.*

<sup>37</sup> DÍAZ GÓMEZ, Floriberto, “Pueblo, territorio y libre determinación indígena”, en *La jornada semanal*, México, 11 de marzo del 2001.

<sup>38</sup> Cfr. ESTEVA, Gustavo, “La lucha por la democracia”, en *La jornada*, México, 16 de julio de 2009.

de los deseos, demandas y reclamos de la gente para reconstruir sus mundos de vida y reconfigurar sus identidades, a través de sus formas culturales de valorización de los recursos ambientales y de nuevas estrategias de reapropiación de la naturaleza”.<sup>39</sup> Como lo dice Andrés Aubry, el territorio “es el espacio reapropiado por un pueblo, el patrimonio del *first people*, el pueblo originario que lo ha habitado y modelado en el transcurso de los siglos [...], el que alberga la raíz y las ramificaciones actuales de su historia. Tiene y genera soberanía”.<sup>40</sup>

Es por esto que la defensa campesina e indígena del territorio, cuestiona la viabilidad del orden económico-político-social existente, ya que esta reivindicación no se limita a la preservación u obtención del usufructo de la tierra, únicamente como recurso productivo, sino que incluye la reivindicación del derecho a su gestión autónoma, incluyendo la defensa de sus recursos naturales (flora, fauna, semillas, agua, paisaje), como elementos inherentes de sus culturas, sustento permanente y garantía de autonomía para organizar la producción y la vida, así como la preservación de las formas simbólicas en que los pueblos construyen territorialidad mediante la puesta en acción de lugares sagrados, procesiones, peregrinaciones y santuarios. El territorio es *lugar*, porque ahí arraiga una identidad en la que se enlazan lo real, lo imaginario y lo simbólico, sustento de cultura y cosmovisión. Tierra y comunidad entrelazadas, con un pasado, un presente y un futuro.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> LEFF, Enrique, *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, Ed. Siglo XXI, México, 2004, p. 125.

<sup>40</sup> AUBRY, Andrés, “Tierra, terruño, territorio I”, en *La jornada*, México, 1 de junio de 2007.

<sup>41</sup> *Altepetl* fue el término utilizado por los hablantes del náhuatl antes del dominio español, para denotar sus unidades básicas de organización comunitaria. El *altepetl* (literalmente del nahuatl, *átl*- agua, *tepetl*-fortaleza, defensa, cerro “cerro lleno de agua”), es un simbolismo del medio físico, recalando su expresión de territorialidad. El *altepetl* es el concepto central de la organización política prehispánica, como unidades básicas de organización comunitaria. No sólo implicaba aspectos urbanísticos o sociopolíticos, sino también de índole estética, simbólica, ecológica y geográfica. Se trata de un concepto que remarca los valores simbólicos de la naturaleza, sobre todo aquellos indispensables a la supervivencia y las relaciones humanas. En sí, el propio metónimo ‘*altepetl*’, ‘agua-montaña’, evoca una gama amplia de metáforas que aportaban, y todavía aportan, significados y razón de ser de la vida de una comunidad mesoamericana. Los topónimos que figuran en las tradiciones históricas son nombres de *altepetl*. Mas no se olvide que en Mesoamérica había otras perspectivas y terminologías además de la náhuatl. Así tenemos como equivalentes al *altepetl*, el *ñuhu* de las tradiciones mixtecas; el *ndaatyuaa* amuzgo; el *batabil* en las mayas, entre otras. No eran exactamente similares en sus formas de organizarse y legitimarse, pero sí equiparables. Ordinariamente se traduce *altepetl* como asentamiento, poblado, ciudad, estado, nación, lo cual es un empobrecimiento del concepto, ya que los españoles sustituyeron el concepto *altepetl*, por otro que les pareció más ajustado al contexto jurídico colonial, el de *pueblo de indios*, lo que provocó su simplificación a “localidad”, “poblado”. Sin embargo esto no sólo implica un empobrecimiento del término, sino la pretensión de desarraigar a los indios de sus lugares y sus significaciones simbólicas,



Así pues, la reivindicación de *tierra y libertad* busca poner límites a la voracidad del mercado, mediante la puesta en práctica de epistemologías, tecnologías y espiritualidades diversas, que crean las condiciones materiales y espirituales donde es posible *una vida digna de ser vivida*, acorde a sus culturas materiales. Esto se hace posible en un proceso de autoafirmación, autoconciencia y reivindicación de la identidad campesina e indígena, vivida en la autonomía y la auto-organización. Estos procesos político-sociales, en sus territorios llevan acabo la construcción de la autonomía en los hechos<sup>42</sup> como derecho madre —derecho que hace posible que nazcan los demás de derechos de los pueblos indígenas—, y desde ahí, hacen un cuestionamiento profundo de nuestra socialidad excluyente (colonial) y las condiciones de violencia estructural en las que se sustenta, apostando por relacionales fundadas en el reconocimiento y la reciprocidad. Es importante hablar de estos procesos (no en término idílicos y esencialistas), de estos lugares *otros*, donde se construye la autonomía en los hechos mediante la territorialización de prácticas descolonizadoras, como propuesta y acción cotidiana.

#### IV. LA DEFENSA DEL TERRITORIO COMO PRÁCTICA DESCOLONIZADORA

La defensa del territorio cobra especial importancia en estos comienzos del nuevo milenio, ya que constituye una lucha en la que los pueblos indios y campesinos se juegan la vida, ante la destrucción desatada por el

así como desarticular el complejo tejido sociocultural manifiesto en el *altepetl*, mediante un férreo mecanismo de control (tecnología disciplinaria), ya que el “pueblo” fue el instrumento para la imposición del régimen de vida que convino al colonizador. Ver Fernández Christlieb, Federico y García Zambrano, Ángel Julián [Coor.], *Territorialidad y paisaje en el Altepetl del siglo XVI*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

<sup>42</sup> Más que hablar de la lucha por la autonomía se debe hablar de autonomías, ya que la reflexión en torno a la territorialidad y la autonomía indígena en México debe hacerse de realidades concretas en las cuales se matizan ciertas prácticas autonómicas y de dominio territorial, conservadas a pesar, y aún en contra, del Estado-nación dominante y atienden a contextos socio-históricos particulares. Muchos son los procesos que buscan construir su autonomía a lo largo y ancho del territorio nacional. Entre los más destacados, o que gozan de mayor visibilidad se encuentran los municipios autónomos y las Juntas de Buen Gobierno zapatistas en Chiapas, la Policía Comunitaria en la Montaña y Costa Chica de Guerrero, los triquis del municipio autónomo San Juan Copala en Oaxaca, las comunidades de Cherán y Santa María Ostula en Michoacán, el pueblo yaqui de Vicam Sonora. Sin embargo, a pesar de que sólo algunos procesos tienen cierta visibilidad a nivel nacional e internacional, muchos son los procesos que en mayor o menor medida forjan su autonomía. Se trata de proyectos, programas y procesos variados de seguridad y justicia comunitaria, comunicación comunitaria, así como diversos retos de organización y administración del ejercicio autónomo.

capitalismo neoliberal en su *guerra contra la subsistencia*.<sup>43</sup> Es mediante la defensa del territorio que pueblos indios y campesinos mexicanos se oponen radicalmente a la destrucción de sus formas de vida vernácula, sus sentidos locales de buena vida, en la re-apropiación de sus contextos y la reconstrucción de sus mundos de vida. Se trata de luchas sumamente actuales, pero configuradas a lo largo de nuestro devenir histórico, desde la colonización europea hasta el actual dominio de la tecnocracia neoliberal.

Como bien dice Rivera Cusicanqui, si bien “la modernidad histórica fue esclavitud para los pueblos indígenas de América, fue a la vez una arena de resistencia y conflictos, un escenario para el desarrollo de estrategias envolventes, contra-hegemónicas, y de nuevos lenguajes y proyectos indígenas de la modernidad”.<sup>44</sup> Hacer referencia a estas luchas nos permite dilucidar la dinámica histórica en la que los pueblos indios han demostrado su apuesta por un proyecto jurídico-político diverso, a saber, su propio proyecto de modernidad, sustentado en profundas tradiciones históricas, impregnadas de saberes pertenecientes a sus culturas materiales y que hoy se hacen presentes como otro modo de ser, pensar y hacer.

Los pueblos indios siguen produciendo su subsistencia a través de sus capacidades vernáculas, recreando una cultura material histórica que preserva “un modo de ser y de vivir, que se define por la capacidad autónoma de definir la propia vida y allegarse los medios para vivirla”.<sup>45</sup> Se trata de experiencias de afirmación y construcción de nuevos territorios, en los que se reinventan los modos de hacer colectivo. Territorios que conjugan de otra manera las formas comunitarias y la organización política autónoma, en prácticas descolonizadoras y contra hegemónicas. Territorios en resistencia que son a la vez espacios en los que va naciendo lo nuevo

No es una cuestión teórica y por lo tanto sólo se puede “mostrar”. Se conoce y se practica, o no se entiende. Resistir hoy es proteger la vida y construir vida en territorios controlados colectivamente [...] Lo que diferencia esos territorios es que allí existen los modos de vida heterogéneos sobre los cuales es posible crear algo distinto a lo hegemónico.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Cfr: ROBERT, “Esperando el retorno...” *op. cit.* pp. 46-59.

<sup>44</sup> RIVERA CUSICANQUI, *Ch'ixinakax utxiwa...* *op. cit.*, p. 53.

<sup>45</sup> ESTEVA, Gustavo, “La fuerza de la localidad”, entrevista con Patricia Gutiérrez-Otero y Javier Sicilia, en *Ixtus. Espíritu y cultura. «Con los pies en la tierra o la fuerza de la localidad»*, año XI, n° 42, México, 2003, p. 48.

<sup>46</sup> ZIBECHI, Raúl, “El territorio como espacio emancipatorio”, en *La jornada*, México, 25 de enero de 2013.

La territorialidad indígena constituye un espacio culturalmente construido, en el cual se inscribe su identidad colectiva como pueblos indios. Es así que desde la visión de los indígenas, el territorio constituye el espacio natural de vida, concebido éste, como una unidad ecológica fundamental donde se desarrolla la vida en sus múltiples expresiones y formas; es convivencia, saberes y conocimientos, fuente de cultura, identidad, tradiciones y derechos. En este lugar esencial se desarrolla su vida como pueblos, su reproducción permanente como sociedades diferenciadas en lo social, económico, político y cultural de generación en generación.<sup>47</sup>

Siguiendo a Floriberto Díaz entendemos que “la concepción indígena de la tierra es integral y humanista. La tierra no es solamente el suelo. La forman los animales y las plantas, los ríos, las piedras, el aire, las aves y los seres humanos. La tierra tiene vida”.<sup>48</sup> “La relación con la tierra y con todo ser viviente es fundamental para las sociedades indígenas y en la mayoría de los casos tiene una base espiritual de espacio sagrado”.<sup>49</sup> Esto Francisco López Bárcenas lo explica ejemplar y sintéticamente cuando dice que:

Los indígenas también tienen sus propias ideas de territorio. Es el caso de los *ñuu savi*, más conocidos como mixtecos. Recordar que los denominados mixtecos en realidad somos *ñuu savi* es importante por la relación existente entre el *ñuu* y el *ñuhu*. Está aceptado de manera general, tanto por los estudiosos de la cultura mixteca como por los mixtecos mismos, que con el primer vocablo se denomina al pueblo en sentido étnico. Lo mismo sucede con el *ñuhu*, vocablo que se usa para referirse a la tierra, pero tierra con vida y relaciones humanas, pues cuando no existe vida humana en ella se la denomina *yucu*, cerro o monte, que también puede tener vida, pero no relaciones humanas, lo que puede llevar también a usarlo para denominar lo salvaje, por oposición a lo civilizado, lo humano [...] El *ñuu* tiene sentido por el *ñuhu*, pero éste a su vez condiciona la existencia del primero.<sup>50</sup>

Así se entiende perfectamente que las nociones indígenas del territorio implican relaciones humanas, es decir, el territorio como tierra humanizada. No obstante, a la concepción de territorialidad indígena se le opone la centralidad con la que se impone el concepto de propiedad occidental. Así

<sup>47</sup> Cfr. VITERI, Alfredo, *Tierra y territorio como derechos*. Disponible en: <http://www.revistapueblos.org/old/spip.php?article 75>, Miércoles 1 de diciembre de 2004. [citado 29 de abril 2013].

<sup>48</sup> DÍAZ GÓMEZ, *op. cit.*

<sup>49</sup> LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, “Territorios Indígenas y Conflictos Agrarios en México”, en *Derecho a la Tierra, conceptos, experiencias y desafíos*. ILSA, Santa Fe de Bogotá, 2004, p. 233.

<sup>50</sup> *Idem, supra*.

por un lado tenemos la territorialidad indígena que encierra una dimensión trans-propietaria, y por otro, la propiedad privada, en su concepción lockeana. Según Martínez de Bringas, el derecho de propiedad occidental se fundamenta en dos ideas claves que lo sustentan:

Por un lado, la libertad de acceso a la propiedad; por otro lado, la individualización del trabajo en la tierra en que arraiga esta institución jurídica. Estas dos ideas marcan el sentido y contenido de la propiedad, por lo que, cualquier interposición en la libre proyección de sus fundamentos, incurre en vulneración de este derecho. A su vez, los basamentos de esta institución jurídica permiten desgranar analíticamente y prácticamente una serie de efectos, como son: la divisibilidad de la tierra; la alienabilidad; la circulación mercantil y la seguridad crediticia.<sup>51</sup>

En esta concepción, la propiedad se nos presenta como absoluta, exclusiva y perpetua (o permanente), mientras que la concepción de territorialidad indígena tiene otros atributos, pues como bien señala Martínez de Bringas “el carácter hermético, positivo y totalizante que denotan términos como “absoluto y exclusivos”, resultan poco útiles para dar medida de la perspectiva y dimensión de los derechos territoriales indígenas”.<sup>52</sup> En cuanto al término “permanente”, el iusfilósofo vasco nos dice que éste debe ser entendido desde una perspectiva histórica y socio-cultural, para poder trascender la consideración temporal de los derechos como son comprendidos por el Derecho occidental; y por lo tanto, no vinculados a la duración de la vida humana o del portador del derecho en cuestión. Entonces es aquí donde la territorialidad indígena muestra su doble aspecto, como propiedad individual y colectiva (comunitaria); así como su doble dimensión, trans-temporal (más allá de la temporalidad de la vida humana) y trans-espacial (más allá de la geografía occidental). “De esta manera, la territorialidad indígena tiene una dimensión trans-generacional (generaciones pasadas, presentes y futuras); trans-fronteriza, más allá de los estrechos marcos con los que se entienden los derechos de la ciudadanía, en el ámbito del Estado-nación delimitado por fronteras; y trans-personal, implicando la dimensión pública del Derecho en la manera de fundamentar titularidades y ofertar garantías. En definitiva, deriva las consecuencias de

<sup>51</sup> MARTÍNEZ DE BRINGAS, *op. cit.*, p. 651.

<sup>52</sup> *Idem, supra*, p. 660.

la territorialidad indígena a partir del hemistiquio inescindible de pueblo-territorio".<sup>53</sup>

Tierra, terreno, terruño y territorio (banamil, osil, y la secuencia lum, jteklum, lumaltik de los tzotziles y tzeltales) y lo que contienen no se venden, ni se compran, ni se confiscan porque son de los muchos que les deben su existencia colectiva, histórica, cultural, un bien colectivo transgeneracional, la garantía de la existencia futura de quienes los marcaron y los siguen marcando de su sello *per secula seculorum*. Juntos son una herencia cósmica, un llamado histórico, una memoria activa.<sup>54</sup>

Entonces el reconocimiento de la territorialidad indígena, implica que los pueblos indios puedan ejercer plenamente toda forma y modalidad de control, propiedad, uso y usufructo que define la relación socio-económica del binomio pueblo-hábitat. Es decir que la territorialidad implica reconocer y garantizar la regulación de toda forma de control territorial indígena, abarcando en dicho control jurisdiccional la totalidad de hábitat: superficie, subsuelo, aguas, los recursos forestales y recursos genéticos, lo cual es imposible sin el reconocimiento de la autodeterminación como pueblos, en su versión de autonomía.

Como se desprende de la lógica de territorialidad y de la jurisdicción, ello no podrá realizarse sin la concesión de derechos de autonomía que permitan un ejercicio real de la territorialidad y de la jurisdicción. La autonomía, en cuanto derecho político público, incluye: control político y jurisdiccional de la territorialidad; autonomía de uso y explotación; control social y espiritual del territorio y sus recursos; libertad interna para una distribución de derechos intra-territorial; control económico del territorio; seguridad jurídica en el territorio.<sup>55</sup>

La concepción del territorio de los pueblos indios está íntimamente ligada al ejercicio de derechos colectivos y a la autodeterminación como pueblos. Así el espacio rural —tierra y territorio— es consustancial para la reproducción de su existencia, no sólo en el ámbito económico, sino también para la organización socio-espacial de sus comunidades. Es por esto que la tierra y el territorio constituyen ejes centrales de sus demandas. Esta añeja disputa socio-espacial se ve reflejada en distintos escenarios de resistencia indígena en México, que reivindica la espacialización del derecho

<sup>53</sup> MARTÍNEZ DE BRINGAS, *op. cit.*, p. 661.

<sup>54</sup> AUBRY, *op. cit.*

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 661-662.

de autodeterminación a través de la autonomía territorial históricamente negada por el Estado, la exclusiva visión económica del territorio, y el rechazo a la perspectiva socio-biocultural de territorio indígena".<sup>56</sup>

El derecho a la libre determinación está asociado directamente a los derechos de territorio y pueblos. Una comunidad y pueblo indígena sin derecho a la libre determinación, seguirá siendo un pueblo sin posibilidades de definir su desarrollo y creatividad para enfrentar los desafíos actuales.<sup>57</sup> De esta forma los pueblos indios reivindican su derecho a ser reconocidos como sujetos políticos y epistemológicos, es decir como pueblos con su propia historia, religión, cultura, educación y lengua (elementos intrínsecos al ser de los pueblos). Como lo expresa Floriberto Díaz:

Porque nuestros pueblos indígenas han tenido y mantienen su propio sistema de vida, que se traduce en sus estructuras políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales que los hace sujetos de reconocimiento y respeto por parte de los Estados-nación, que jurídica y prácticamente han negado nuestra existencia.<sup>58</sup>

Si bien las reformas constitucionales en materia indígena de 2001, pueden considerarse un avance en materia de derechos de los pueblos indígenas en México, en verdad sus alcances son muy limitados, y con férreos candados en lo concerniente a los derechos políticos y territoriales.<sup>59</sup> No obstante, a pesar del rechazo generalizado a la reforma, la misma puede y es en los hechos utilizada por los pueblos indígenas en sus procesos de lucha

<sup>56</sup> *Ibid.* pp. 662-663.

<sup>57</sup> Cfr. DÍAZ GÓMEZ, *op. cit.*

<sup>58</sup> *Idem, supra.*

<sup>59</sup> Se considera que aunque se establece formalmente el reconocimiento y garantía de los pueblos y comunidades a la libre determinación y autonomía, está de tal modo normado que se trata de una contrarreforma, en donde lo que se ofrece a los pueblos es "indigenismo" por autonomía, tutela por capacidad de decisión y programas sociales y asistencia, en lugar de libre determinación, en contravención de los Acuerdos de San Andrés: 1. A las comunidades se les designa como "entidades de interés público", en lugar de reconocerlas como "entidades de derecho público", quedando así limitadas en sus acciones y haciéndoles más difícil la reconstrucción de los pueblos; 2. La sustitución de las nociones de *tierra* y *territorios* por el de "los lugares que habitan y ocupan", *desterritorializa* a pueblos y comunidades y les quita su base material de vida y desarrollo; 3. Se considera que la libre determinación y autonomía queda subordinada a las decisiones y leyes unilaterales de los congresos locales (caciquismos y poderes locales), de cada entidad federativa, por la remisión de la reforma constitucional, a su reglamentación por leyes estatales; 4. Se limita el derecho de las comunidades asociarse; Se limita la posibilidad de que los pueblos indígenas adquieran sus propios medios de comunicación. Cfr. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, "Los Acuerdos de San Andrés: el derecho de decir el derecho", en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, Escuela Libre de Derecho, No. 30, México, 2006.

en ámbito jurídico. Esto supone —desde los procesos indígenas—, asumir una postura y práctica de *positivismo de combate* o *uso alternativo del Derecho*, que supone superar el rechazo de la juridicidad vigente (derecho estatal), así como tampoco aceptarla acríticamente, sino entenderla dentro de la estructura y en el momento coyuntural para usarla en beneficio de los pueblos, buscando hacer efectivos derechos reconocidos constitucionalmente.<sup>60</sup>

Sin embargo, es necesario realizar la crítica, buscando llegar a escenarios más amplios de reconocimiento de derechos. Consideramos que las reformas al artículo 2º de la Constitución, constituyen un reconocimiento condicionado y a regañadientes de los derechos de los pueblos indios, y en la realidad expresan un *multiculturalismo light* y despolitizado. Como refiere Silvia Rivera Cusicanqui, la teatralización de la condición “originaria” mediante el reconocimiento sesgado de la autodeterminación indígena, le niega coetaneidad a los diversos proyectos indios, encasillándolos en estereotipos indigenistas y del “buen salvaje” guardián de la naturaleza.<sup>61</sup> Este *multiculturalismo light* “neutraliza sus visiones propias de futuro, sus prácticas organizativas y sus definiciones de política y buen gobierno”,<sup>62</sup> los despoja de su condición de sujetos políticos/epistemológicos y desarma la etnicidad como estrategia política.

El multiculturalismo oficial [...] ha sido el mecanismo encubridor por excelencia de las nuevas formas de colonización. Las élites adoptan una estrategia de travestismo y articulan nuevos esquemas de cooptación y neutralización. Se reproduce así una “inclusión condicionada”, una ciudadanía recortada y de segunda clase, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad.<sup>63</sup>

El reclamo autonomista nunca ha sido por políticas asistencialistas, indianistas o indigenistas, ni programas sociales que en la realidad se traducen en limosnas gubernamentales, sino que su práctica política es por el cumplimiento a cabalidad de los acuerdos de San Andrés Sacamch'en, mediante el reconocimiento pleno de la autodeterminación de los pueblos indígenas, en su versión de autonomía y el control del territorio que ésta

<sup>60</sup> Cfr. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El Derecho que nace del pueblo*, Ed. Porrúa, México, 2006.

<sup>61</sup> RIVERA CUSICANQUI, *Gestión intercultural*, op. cit., p. 59.

<sup>62</sup> *Id.*, *Ch'ixinakax utxiwa*, op. cit., p. 56.

<sup>63</sup> *Ibidem.*, p. 60.

implica. Se aspira a defender el territorio, la tierra, el maíz, el agua, los bosques y la vida, reclamar el derecho a la autonomía de sus comunidades al tiempo que se organiza en éstas el poder de decisión. Para los pueblos los programas asistencialistas, no sólo han demostrado su incapacidad frente al reto de reducir la pobreza y acabar con el hambre, sino que han sido utilizados como herramienta contrainsurgente y para el control político clientelar de la población. Como señala Zibechi se trata de una estrategia para aniquilar a los sujetos nacidos y arraigados en la resistencia territorial desorganizando, diluyendo, cooptando y aniquilando por la fuerza (todo junto, no una u otra acción), a través de la combinación de fuerza bruta (militar y policial) con políticas sociales para “combatir la pobreza”.<sup>64</sup>

La razón de Estado neoliberal a través de sus políticas gubernamentales y las reformas estructurales dirigidas al agro, llevan implícita una doble descalificación: por un lado persiste el ninguneo neocolonial respecto a los frutos logrados por diversos procesos político-sociales, campesinos e indígenas que vienen construyendo —desde hace años—, la autonomía por la vía de los hechos; y por el otro reproduce el desprecio por las formas de vida vernáculas y milenaria agricultura campesina/indígena, que tiene su base en la comunidad, y en los valores y saberes que ésta encarna. La apuesta del capitalismo mediante la imposición de las reformas estructurales en el mundo rural —*guerra contra subsistencia*—, es dismantelar las estructuras productivas del agro, allí donde hombres y mujeres indígenas crean el tejido vivo y el mundo comunitario ritual ligado a sus saberes de subsistencia y cultura material, como expresión plena de su modernidad y su ser diverso.<sup>65</sup>

Por esto lleva razón Rivera Cusicanqui cuando afirma que “no puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora”.<sup>66</sup> Las estructuras productivas del agro dan cuenta de la coetaneidad y modernidad de los pueblos indios, que en su praxis cotidiana, recuperan sus *saberes de subsistencia* ligados a la lucha por el territorio y la autonomía, como condiciones para la existencia de la forma de vida campesina e indígena. El ser indio, retomar la conducción del destino propio, equivale a reproducir la biodiversidad a través del manejo milenario del paisaje, del desarrollo de las tecnologías apropiadas

<sup>64</sup> ZIBECHI, “El territorio como... op. cit.

<sup>65</sup> Cfr. RIVERA CUSICANQUI, *Gestión Pública...* op. cit., p. 40.

<sup>66</sup> *Id.*, *Ch'ixinakax utxiwa...* op. cit., p. 62.

a las peculiaridades del ecosistema, y las formas simbólicas y rituales manifiestas en lugares sagrados, procesiones, peregrinaciones y santuarios. La descolonización implica reconstruir formas de ser, formas de vivir, es decir, reconstruir y vivir la identidad entendida en un sentido mucho más profundo que una simple forma de vestir, o una forma de bailar, sino como una epistemología, una forma de concebir y relacionarse con el mundo.<sup>67</sup>

De modo que frente a la modernidad excluyente y explotadora se alza la lucha por *la modernidad india*, una ciudadanía indígena y campesina, que se ve obligada a construirse por fuera y en contra del Estado.<sup>68</sup> Ante el ninguneo y la ausencia de reconocimiento pleno por parte del Estado y la estrategia de aniquilación, los pueblos han optado por construir la autonomía por la vía de los hechos y luchan por construir formas de vida alejadas del poder estatal y de todos los partidos políticos. Así, el ejercicio de su derecho a la autonomía representa la posibilidad de superar el sometimiento político y económico en que se encuentran, de tal manera que puedan participar de la vida política, económica y social del país sin perder su especificidad sociocultural.

El ejercicio —en los hechos— de las autonomías indígenas es expresión de su modernidad, cristalizada en experiencias de autodeterminación económica, política y religiosa, mediante las que se retoma la historicidad propia y se practica la descolonización de los imaginarios y las formas de representación. La propia apuesta por la modernidad, cuestiona el reconocimiento estatal condicionado y sesgado de los derechos culturales y territoriales, y pugna por tener acceso a los derechos y servicios del Estado moderno pero desde su propia perspectiva de desarrollo. De modo que, entendido así, el reconocimiento de la autodeterminación indígena y el control del territorio, no constituye una mejora económica en los términos de la idea colonial de “desarrollo”, sino que implica una restauración —social y epistémica— para emprender el desarrollo desde la autonomía.

## V. LA DIMENSIÓN JURÍDICA DE LA DESCOLONIZACIÓN

El ejercicio de la autonomía en los hechos, muestra cómo diversos pueblos indios y campesinos en México, afirman y demuestran desde su praxis cotidiana que el fenómeno de lo jurídico no se limita al derecho positivo

<sup>67</sup> Cfr. *Id.*, *Gestión Pública... op. cit.*, p. 41.

<sup>68</sup> Cfr. *Ibid.*, 45.

estatal vigente, sino que hay que comprender la existencia de una brecha entre las estructuras formales y reales en la sociedad mexicana, que implica la coexistencia de jurisdicciones que entran en conflicto en el ámbito nacional, a saber, entre un derecho que nace del Estado y otro *derecho que nace del pueblo*<sup>69</sup> —como pluralismo jurídico y epistemológico contrahegemónico—. Esta disputa inscrita en nuestra realidad abigarrada revela la distancia entre las estructuras coloniales que se han impuesto a contrapelo de la condición cultural y las que se han mantenido vivas, contra todo y contra todos, como expresión de formas propias de pensamiento y comportamiento.<sup>70</sup> Este conflicto tiene sus bases en una contienda histórica, producto del orden colonial que aún subsiste, pero que a pesar del despojo y la desigualdad [histórica] imperante, el descontento y la acción popular es capaz de crear prácticas colectivas, para la reapropiación de sus contextos y sus modos de vida. Por esto es importante resaltar el carácter dinámico del derecho indígena y su capacidad para dialogar —aunque conflictivamente—, con el derecho estatal y procesos sociales hacia dentro de las comunidades. Es fundamental rescatar el derecho indígena de la visión errónea, prejuiciosa y negativa que lo define como un derecho arcaico (junto con su cultura) y violatorio de derechos humanos.

En sus procesos de reconstitución, los pueblos crean y recuperan instrumentos jurídicos propios, además de utilizar otros del Derecho estatal e internacional para poder defender su territorio frente a las estrategias de despojo empresariales y gubernamentales. Esto se hace mediante la práctica, que supone superar el rechazo de la legalidad vigente (derecho estatal), así como tampoco aceptarla acríticamente, sino entenderla dentro de la estructura y en el momento coyuntural, para usarla en beneficio de los pueblos buscando la efectivización de sus derechos.<sup>71</sup>

Esto implica un complejo juego de tensiones, síntesis, solapamientos y negociaciones entre los sistemas normativos indígenas, desde una lógica consuetudinaria, y los sistemas normativos estatales, desde una lógica

<sup>69</sup> Cfr. DE LA TORRE RANGEL, *El Derecho que... op. cit.*

<sup>70</sup> ESTEVA, Gustavo, “Los árboles de las culturas mexicanas”, en *Sin maíz no hay país*, Gustavo Esteva y Catherine Marielle (Coords), CONACULTA, México, 2003, pp. 17 y 18.

<sup>71</sup> Es interesante analizar el uso que se hace de los pueblos indígenas, de los instrumentos del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, así como la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU), los cuales establecen como garantías la autodeterminación, el control de sus tierras y de los recursos naturales. A su vez también existen experiencias de uso del Derecho Agrario en defensa del territorio, a través de los reglamentos internos ejidales.

positiva y escriturística.<sup>72</sup> De este modo es que “la tradición” puede cuestionarse, al considerarse, no como algo estático, inamovible y tiránico, sino como un fenómeno histórico de larga duración. Como lo expresa Gustavo Esteva, “los ámbitos de comunidad no son estáticos. [...] Una de sus mejores tradiciones es la de cambiar la tradición de manera tradicional. Por eso han podido resistir hasta en las condiciones más adversas, dando continuidad histórica y cultural a su existencia”.<sup>73</sup> Toda tradición es un proceso, vive sólo si es capaz de cambiar, en diálogo con otras cosmovisiones y tradiciones históricas y los pueblos indígenas nos muestran cómo la tradición se cambia tradicionalmente en diálogo con el derecho estatal y la cultura dominante.<sup>74</sup>

La articulación de modernidad y tradición por la que pugnan los pueblos indios implica redefinir el Estado, o como dice Rivera Cusicanqui, “transitar de un Estado colonizado/colonizante a un estado intercultural”. En otras palabras, se trata de redefinir la cosa pública, la *res pública* que marca la condición moderna de las sociedades latinoamericanas, a partir de la comprensión y reconocimiento de su versión comunal, a partir de la mirada a la sociabilidad, vigente y reconstruida, de los pueblos indígenas, a sus formas de autogobierno y gestión comunal de recursos.<sup>75</sup> Por ello el objeto de debate no es sólo que se reconozcan derechos territoriales a los pueblos indígenas, sino que se abra un debate intercultural/normativo sobre qué entiende cada pueblo por derechos territoriales, y cómo dialoga desde el antagonismo con el derecho estatal. Es decir, ubicar cuál es el *locus* jurídico del que se parte: si este es originario o derivado; si negociamos desde un *corpus* jurídico propio y constitutivo, o arrastrado y

<sup>72</sup> MARTÍNEZ DE BRINGAS, *op. cit.*, p. 662.

<sup>73</sup> ESTEVA, *Entrevista, op. cit.*, p. 50.

<sup>74</sup> En este sentido es importante “analizar las praxis y narraciones de las mujeres indígenas y sus demandas respecto a sus derechos humanos, que ejemplifican exigencia y cambios al interior de su propia tradición y cosmovisión. Esta práctica intercultural es una necesidad desde la perspectiva *inter* como *intra* cultural. Los derechos humanos pueden ser el puente de conexión entre las diferentes culturas, y al mismo tiempo el instrumento para resolver los conflictos intraculturales entre tradición y modernidad, siempre y cuando se escuchen recíprocamente los pluriversos culturales”. Tomado de CUBELLS AGUILAR, Lola, “Derechos humanos, territorio y cultura tseltal. Tejiendo espacios interculturales desde el Centro de Derechos Indígenas de Chilón, Chiapas”, en *Redhes. Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, UASLP, año III, n° 6, San Luís Potosí, México, Julio-diciembre 2011, p. 106.

<sup>75</sup> RIVERA CUSICANQUI, *Gestión Pública... op. cit.*, p. 6.

derivado de otro; si se consideran los sistemas normativos indígenas como constituyentes, originarios y autónomos, o no.<sup>76</sup>

Sin embargo, para un verdadero diálogo intercultural es preciso superar la noción colonial de la autonomía, entendida como parte del reconocimiento que la cultura hegemónica (Estado colonizado/colonizante), concede a los pueblos indios, y dar el gran paso y analizar a ésta como un producto cultural propio de un contexto determinado, que genera una práctica y un discurso emancipador contra-hegemónico.<sup>77</sup> La consideración de la autonomía y los sistemas normativos indígenas, como una concesión estatal y por tanto derivados del Estado naturaliza la relación de sujeción y coerción, que ejerce la violencia simbólica, al instituirse una relación de dominación anclada en categorías o instrumentos de conocimiento coloniales, que definen los conceptos de autonomía y territorio indígena a partir de una consideración occidental y positiva, produciéndose un reconocimiento meramente formal, pero no material ni de contenidos desde imaginarios y las prácticas indígenas y sus dinámicas internas.

Como señala Héctor Díaz Polanco, “los rasgos específicos de las autonomías están determinados, por un lado, la naturaleza socio-histórica de la colectividad que la ejerce, en tanto que es el sujeto social que, con su acción produce esa particular realidad histórica y le da vida cotidiana; y por otro lado, por el carácter sociopolítico del régimen estatal-nacional dentro del cual cobra vida”.<sup>78</sup> En este sentido la reflexión en torno a la territorialidad y las autonomías indígenas en México, deben hacerse desde realidades concretas en las cuales se manifiestan ciertas prácticas autonómicas y de dominio territorial, conservadas a pesar, y aún en contra del Estado-nación, o algunas otras veces sustentadas en un derecho avalado por el Estado. Aquí es donde se hacen visibles los espacios de conflicto, intersección e interpenetración de órdenes normativos y la posibilidad o imposibilidad de diálogo intercultural.

Por esto es necesario el pleno reconocimiento y ejercicio de la(s) autonomía(s) de los pueblos indios, lo que implica forzosamente el ejercicio y el reconocimiento del pluralismo jurídico. Así se comienza por negar que el Estado sea, a través de su normatividad y complejidad institucional,

<sup>76</sup> MARTÍNEZ DE BRINGAS, *op. cit.*, p. 652.

<sup>77</sup> CUBELLS AGUILAR, *op. cit.*, p. 100.

<sup>78</sup> DÍAZ POLANCO, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI editores, UNAM, México, 1991, p. 152.

el centro único del poder político y la fuente de origen exclusiva de la creación del Derecho, ya que es precisamente en aquellos grupos que reclaman la vigencia real de sus derechos (culturales, políticos y territoriales), como sujetos sociales diversos, que está el lugar donde nace la juridicidad alternativa, como pluralismo jurídico.<sup>79</sup> De modo que, “la apuesta india por la modernidad se centra en una noción de ciudadanía que no busca la homogeneidad sino la diferencia. Pero a la vez, al tratarse de un proyecto con vocación hegemónica, capaz de traducirse en términos prácticos en las esferas de la política y el Estado, supone una capacidad de organizar la sociedad a nuestra imagen [de sociedad abigarrada] y, de armar un tejido intercultural duradero y un conjunto de normas de convivencia legítimas”.<sup>80</sup>

<sup>79</sup> Cfr. DE LA TORRE RANGEL, *El Derecho que... op. cit.*

<sup>80</sup> RIVERA CUSICANQUI, *Ch'ixinakax utxiwa... op. cit.*, p. 71.