

LA ACTITUD BARROCA DE LOS PUEBLOS INDIOS MEXICANOS EN SU LUCHA POR LA TIERRA

Óscar Arnulfo DE LA TORRE DE LARA¹

Antes la tierra era de nosotros los naturales. Ahora es de las gentes de razón. [...] Lo cierto es que la tierra ya no es de nosotros y allá cada y cuando nos acordamos. Sacamos los papeles antiguos y seguimos dale y dale. “Señor Oidor, Señor Gobernador del Estado, Señor Obispo, Señor Capitán General, Señor Virrey de la Nueva España, Señor Presidente de la República... Soy Juan Tepano, el más viejo de los tlaycanques, para servir a usted: nos lo quitaron todo...”

Juan José ARREOLA, “La feria”

El arte barroco puede prestarle su nombre porque, como él —que acepta la incuestionabilidad del canon formal, pero lo emplea de tal manera que, al despertar el gesto petrificado en él revitaliza el conflicto salvado por esa incuestionabilidad—, ella también es una “aceptación de la vida hasta en la muerte”. Es una estrategia de afirmación de la corporeidad del valor de uso que parte del reconocimiento de la misma como sacrificada para —invirtiendo como bueno “el lado malo” por el que avanza la historia— hacer de los restos del sacrificio el material de una nueva corporeidad.

BOLÍVAR ECHEVERRÍA, “La modernidad de lo barroco”

La conquista europea en América impuso una estructura de poder cuyas consecuencias políticas, sociales, económicas, jurídicas y epistemológicas aún padecemos. Esta estructura de poder —sustentada en el dominio y la explotación instaurados hace más de 500 años— no sólo no ha sido cancelada, sino que ha sido refuncionalizada en un colonialismo interno/externo, que sigue otorgando el derecho exclusivo “de nombrar y de normar” a

¹ Profesor de la Universidad Autónoma de Aguascalientes e Investigador del Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat.

los herederos de los conquistadores, gobernando así el sentido común de la sociedad y la lógica de su aparato estatal.² De este modo, ciertas formas poder, de conocer y de ser han sido históricamente superiorizadas y en cambio, otras han sido inferiorizadas.

Aníbal Quijano ha mostrado cómo la modernidad (capitalista) se construyó mediante un proceso de violencia y clasificación de las poblaciones del mundo bajo la idea moderna de raza. De este modo, la colonialidad del poder moderno se ejerció y se ejerce a través de las formas de clasificación de los grupos por medio de una división jerárquica de sus posiciones sociales en función de su color de piel, lo que constituye el origen del racismo moderno. Asimismo, se crearon en función de esta clasificación formas de control global del trabajo y su subordinación al engranaje de los procesos de acumulación de capital, posibles gracias a la conformación del circuito comercial del Atlántico a partir de los siglos XV y XVI.³ Esto tuvo implicaciones, no sólo en el ámbito del trabajo y la clasificación social de las poblaciones, sino que también tuvo consecuencias nefastas en el ámbito epistemológico; la instauración de la colonialidad del saber mediante el uso de la *violencia epistémica*, como forma de ejercer el poder simbólico. De este modo, se alteraron, negaron y extinguieron muchos significados de vida cotidiana, jurídica y simbólica de los pueblos indígenas americanos.⁴

Así, mediante el ocultamiento y la negación de experiencias e imaginarios *otros*, Europa se constituyó e impuso su específico patrón de poder, produciendo la otra cara de la modernidad: la colonialidad. Esto implicó un proceso de re-identificación histórica —la invención de América—, en el que Europa atribuyó nuevas identidades geoculturales a los pueblos americanos,⁵ producidos de ésta forma como la otra cara de la *gente de razón*: el indio. Aquél que no resultaba gente de razón plena o propiamente.⁶ Como dice el mismo Quijano:

² RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Gestión Pública Intercultural. Pueblos Originarios y Estado*, Ed. SNAP, La Paz, 2008, p. 6.

³ Cfr. QUIJANO, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, en Edgardo Lander (Comp), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Ed. CLACSO, 2000.

⁴ Cfr. 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

⁵ QUIJANO, *op. cit.*, p. 209.

⁶ CLAVERO, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Ed. Siglo XXI, México, 1994, p. 15.

Ese resultado de la historia del poder colonial tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores. Implicaba también su reubicación en el nuevo tiempo histórico constituido con América primero y con Europa después: en adelante eran el pasado. En otros términos, el patrón de poder fundado en la colonialidad implicaba también un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento dentro de la cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo.⁷

De este modo, se constituyó una relación desnivelada y brutal que los imperios coloniales establecieron con sus colonias, y que más allá de su violencia física, también implicó el sometimiento mediante la construcción de un entramado estructural y simbólico, capaz de deteriorar la identidad de los pueblos originarios. La conquista como violencia fundacional de la colonialidad del poder, del saber y del ser. Así, como dice Rossana Reguillo, "la palabra blanca, masculina, católica ejerció su dominio y logró constituirse en la unidad de medida de lo legítimo y válido en un espacio público que condenó al silencio y a la invisibilidad a numerosos actores sociales".⁸ La colonialidad, en el ámbito de lo jurídico, se vio reflejada en la inadmisión radical del derecho propio de los colonizados —la negación e inferiorización del derecho indígena— con independencia del derecho del colonizador.⁹ Sin embargo, es importante recordar, que el *status* impuesto por el colonizador a los indígenas permitió un margen apreciable de mantenimiento de sus costumbres —instituciones jurídicas— al amparo de unas instituciones foráneas, esto es, las constelaciones institucionales de una Iglesia y una monarquía, en definitiva el Derecho Hispano en Indias.¹⁰

Son importantes estas consideraciones, ya que están íntimamente relacionadas con la comprensión actual del concepto de territorialidad indígena, a saber, cómo es construida, imaginada, asumida y proyectada la territorialidad desde la cosmovisión indígena, mucho más allá de lo que se entiende por territorio o derechos territoriales indígenas en términos

⁷ QUIJANO, *op. cit.*, p. 221.

⁸ REGUILLO, Rossana, *Violencias y después. Culturas en reconfiguración*. [en línea] Formato html, Disponible en Internet: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/cpa/spring03/culturaypaz/reguillo.pdf>, [citado 14 de agosto 2011].

⁹ Cfr. CLAVERO, *op. cit.*, p. 9.

¹⁰ *Ibid.* p. 16.

normativos occidentales; y al margen del fundamentalismo civilizatorio e ideológico occidental/capitalista y su juridicidad. Las nociones de territorialidad indígena contemporáneas se han construido a través de una larga —y muchas veces cruenta— disputa de paradigmas; a saber, los marcos categoriales —jurídicos y epistemológicos— en torno a la apropiación de la naturaleza —la tierra— y su función social. Considero que, la perspectiva indígena sobre la territorialidad tiene matices que permiten apreciar más ampliamente el papel de la naturaleza ligada a la cultura —identidades étnicas estrechamente vinculadas con el medio ambiente, modelado por la cultura— como fuerza generadora de riqueza y de modernidad, sin reducirla —como hace la economía capitalista— a un mero factor de producción.¹¹

En este sentido se puede afirmar que, la lucha indígena por la tierra —devenida en defensa del territorio— constituye una reivindicación no sólo jurídico-política, sino también epistémica. Se trata de una *recuperación crítica de la historia*,¹² que busca la dignificación de los *saberes de subsistencia*,¹³ como fundamento de un proceso civilizatorio, forjado en el seno de los pueblos y comunidades campesinas mexicanas a través múltiples experiencias conflictivas. De modo que, la estrategia jurídico-política entablada por los pueblos indios mexicanos, en su histórica lucha por la tierra, ha constituido y constituye una praxis liberadora —descolonizadora— que afirma una modernidad diversa a la occidental/capitalista; y por tanto, concepciones territoriales totalmente diversas a las que han sido impuestas a lo largo de más de 500 años en estas tierras. En su afán de supervivencia, los pueblos indios mexicanos alzan la lucha por una modernidad india —indígena y campesina— que se ve obligada a construirse por fuera y muchas veces en contra del Estado. Se trata de un *ethos* barroco, una estrategia para hacer “vivable”, algo que básicamente no lo es: la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad”.¹⁴ Dice Bolívar Echeverría:

¹¹ Cfr. CORONIL, Fernando, “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”, en Lander, *op. cit.*, p. 26.

¹² Cfr. FALS BORDA, Orlando, *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*, Ed. Siglo XXI, Santa Fe de Bogotá, 1985.

¹³ Entendemos *saberes de subsistencia* siguiendo a Jean Robert, como aquellos saberes o conocimientos precisos, apropiados al lugar, adecuados a su clima, y en armonía con su cultura —material— particular Cfr. 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.

¹⁴ ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, Ed. Era, México, 2001, p. 16.

[...] su negativa a consentir el sacrificio de la “forma natural” de la vida y su mundo o a idealizarlo como contrario, su afirmación de la posibilidad incluso como “forma natural” de la vida reprimida, explotada, derrotada. Estrategia de resistencia radical, el *ethos* barroco no es sin embargo, por sí mismo, un *ethos* revolucionario; su utopía no está en el “más allá” de una transformación económica y social, en un futuro posible, sino en el “más allá” imaginario de un *hic et nunc* insoportable transfigurado por su teatralización.¹⁵

En este anhelo vital, los pueblos indios y campesinos han asumido una peculiar actitud; una actitud retorcida, rebuscada —tal vez incomprendible—, una actitud barroca, como alternativa radical a la modernidad capitalista; una modernidad alternativa.

El paisaje

Para comprender cómo estaban estructurados los territorios en el tránsito de la época prehispánica a la vida colonial —y por tanto posteriormente de la época colonial a la época actual— es necesario echar mano del concepto de *paisaje*, ya que esto permitirá una mayor comprensión sobre lo que entendemos por territorialidad de los pueblos indios, y por tanto, a qué no estamos refiriendo cuando hablamos de la lucha por la tierra y la defensa del territorio, desde la perspectiva indígena, ya que, hoy como ayer, las concepciones sobre el territorio ha sido terreno de fuerte disputa. Según el brillante trabajo interdisciplinario coordinado por Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano, denominado *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, dos son las acepciones más socorridas para los geógrafos para utilizar el término *paisaje*.

En primer lugar se puede evocar a la etimología latina que nos remite a su raíz *pagus*, es decir país. El país es el terruño al que un grupo humano se va adhiriendo generación tras generación, el lugar en el que entierra a sus muertos y realiza diversos ritos.¹⁶ Tal como decía Andrés Aubry:

El Terruño es la patria chica, mi memoria desde la niñez, lo que añoran el migrante y el exiliado, lo que sepultan mis muertos, lo que el Principito llama su rosa con

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Federico y Ángel Julián García Zambrano [Coor], *Territorialidad y paisaje en el Altepetl del siglo XVI*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 15-16

su compañero el zorrillo: la materialidad, la vida y la animalidad del hombre y la humanización de la materia, de la vida y del animal hospedados en este terruño. Terruño es inseparable de cariño.¹⁷

La antropóloga argentina Alicia Barabas señala que los estudiosos de la geografía humana, en especial los de orientación fenomenológica, son los que suelen privilegiar hoy en día el concepto de paisaje, por sobre el de espacio y territorio, adjudicándole a aquél un carácter concreto, vivencial y próximo. Así, el paisaje es identificado como típico de un área y del pueblo que lo habita, e igualmente los habitantes se identifican con ciertos paisajes como emblemas de su identidad y de su territorio. De modo que el paisaje se convierte en metonimia del territorio, ya que el concepto territorio se refiere a los espacios geográficos culturalmente modelados, pero no sólo los inmediatos a la percepción (paisaje), sino también a los de mayor amplitud, y que son reconocidos en términos de límites y fronteras de un pueblo.¹⁸

Del ambiente natural que caracteriza dicho país (paisaje), el grupo social nutre su cultura. Así, la identidad de un grupo sedentario está depositada en el país donde vive y en una serie de tradiciones reconocidas colectivamente y tarde o temprano el país pasa a ser también un “territorio” reconocido como propio; y el “paisaje” es la representación de ese territorio, tomando en cuenta todas las características físicas, ya sean de origen natural, como el relieve y el clima o cultural, como la pirámide o la milpa. En estos términos, se puede decir que el paisaje puede ser definido como “aquello que se ve del país”.¹⁹ Es importante precisar que en esta primera acepción, según el

¹⁷ AUBRY, Andrés, “Tierra, terruño, territorio I, en *La jornada*, México, 1 de junio de 2007.

¹⁸ BARABAS, Alicia (Coord), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas en México I*. Ed. INAH, México, 2003, p. 21.

¹⁹ Como precisión respecto al concepto paisaje, Pedro S. Urquijo y Narciso Barrera Bassols precisan que “durante la Edad Media, la palabra germánica *landschaft*, compuesta por las partículas *land* “tierra” y *schaffen* “moldeado”, o sea “el moldeado del territorio”, equivalía a las palabras latinas patria, provincia o regio. Documentado desde el siglo VIII, el término *landschaft*, hacía referencia al espacio que se podía abarcar con una mirada. En el inglés, los componentes del vocablo *landscape* cumplían los mismos fines: *land*, “tierra” y *scapjan*, raíz germánica que significaba “crear o trabajar”. Esta última partícula cambió a *shape*, “forma o moldeado”, lo que implicó un giro del énfasis del actor modelador a la apariencia resultante; es decir, mientras que *landscape* denotaba la extensión representada, *landschaft* hacía referencia al proceso de formación o a la transformación constante. Entre las lenguas romances, el término italiano *paese* y sus derivados, *paesetto* y *paesaggio*, mantenían el mismo sentido que las palabras francesas *pays* y *paysage*. Estos términos, al igual que el *paisagem* portugués y el paisaje español, tienen su origen en el vocablo latino *pagus*, “aldea o cantón”, y su consecuente *paganus*, “aldeano o paisano”. El hablante latino de *pagus* era pago, que hacía referencia a la vida rural. Cfr. Urquijo Torres, Pedro S. y Narciso Barrera Bassols, “Historia y

estudio coordinado por Fernández Christlieb García Zambrano, no existe separación entre naturaleza y cultura, puesto que ambas explican su objeto de estudio. Como referencia recurren a la etimología germánica de paisaje: el vocablo alemán *Landschaft* (equivalente al inglés *landscape*) puede ser descompuesto en *Land* (“tierra”) que refiere al ambiente natural y *schaffen* (“crear”) que significa dar forma, trabajar, ocupar; es decir, modelar el ambiente original mediante la actividad humana.²⁰ En esta primera acepción del *paisaje* los filtros culturales del observador son determinantes para analizar, connotar, clasificar y ocuparla porción territorial definida como paisaje. En segundo término el paisaje es también entendido como un hecho real que existe sobre la superficie terrestre; un hecho complejo y dinámico cuya naturaleza y caracteres son independientes del significado que le atribuyen los grupos humanos. Ambas acepciones —señalan Fernández Christlieb García Zambrano— coinciden en que el paisaje implica una dimensión espacial en la que podemos leer los rasgos aportados por la naturaleza del lugar como por las acciones que las sociedades imprimen en ella.²¹

Esto puede encuadrarse en lo que Urquijo y Barrera llaman enfoque epistémico monista, esto es, el paisaje como una totalidad en la que no hay separación de sus componentes, frente al dualismo manifiesto en la dicotomía naturaleza/sociedad, común en pensamiento científico moderno y dominante, que poco contribuye a un entendimiento cabal del medio y la relación de éste con de los pueblos indios. Por tanto resulta más que imperante repensar los modelos de análisis de las complejidades ambientales, cuestionando los postulados universales de la ciencia como unívoco pensamiento objetivante, y transitar a análisis contextuales que permitan no hacer distinción entre los aspectos naturales y los sociales del medio. El enfoque monista, en que la naturaleza y la sociedad se ubican inseparablemente en un marco común o como una totalidad, se enfatiza la vinculación holística del ser humano en los procesos ecológicos e incluyendo aspectos que las ciencias biológicas pasaban por alto, tales como la mente humana, la religión, el ritual y la estética. De modo que, la postura monista, en el análisis ambiental, permite superar la falsa dicotomía que ponderan las tesis dualistas y que suponen los

paisaje. Explorando un concepto geográfico monista”, en *Revista Andamios*, Vol. 5, n° 10, UACM, México, abril de 2009.

²⁰ Cfr. FERNÁNDEZ y GARCÍA, *op. cit.*, pp. 15-16.

²¹ Cfr. *Idem*.

órdenes naturaleza y sociedad como sistemas separados y autónomos, o, en el mejor de los casos, sutilmente matizados desde el enfoque de las esferas dialécticamente interconectadas por flujos de complementos y suplementos.²²

Urquijo y Barrera llaman *paisaje* a la unidad espacio-temporal en que los elementos de la naturaleza y la cultura convergen en una sólida, pero inestable comunión. Se trata de una categoría de aproximación geográfica diferenciada del ecosistema o geosistema —concepto que explica el funcionamiento puramente biofísico de una fracción de espacio— y del territorio —unidad espacial socialmente moldeada y vinculada a las relaciones de poder—. En el paisaje confluyen tanto los aspectos naturales como los socio-culturales; de tal forma que resulta ser la dimensión cultural de la naturaleza, o bien, la dimensión natural de la cultura. De modo que la concepción del paisaje implica así una posición unificadora frente a la dicotomía moderna naturaleza-cultura —común en el pensamiento científico dominante— que dificulta la comprensión ecológica y social, del ayer, del hoy y del futuro.²³ Históricamente el ser humano —de forma individual o colectiva— ha estado en cotidiana interacción con sus paisajes de manera inextricable. Esta profunda relación se hace patente, como explican Urquijo y Barrera, en las adaptaciones culturales, con las que los seres humanos modifican ética y estéticamente sus naturalezas, acorde con sus muy particulares condiciones espacio-temporales y de acuerdo con sus contextos. Por ello,

cualquier estudio del paisaje es sólo parcialmente comprensible sin su historia social, ya que mediante su historicidad accedemos a la identificación de las recreaciones, continuidades o rupturas de las lógicas en la permanente transformación del medio, pues las formas paisajísticas son definidas en diferentes momentos históricos, aunque coexistentes en el momento actual.²⁴

Así la historia del paisaje nos permite conocer cómo las sociedades humanas han visto e interpretado el espacio inmediato, cómo lo han transformado y cómo han establecido vínculos con él. De modo que, si el espacio es apropiado, marcado, grabado (geografiado) en el proceso histórico, teniendo así una historicidad, ese hecho nos impone la necesidad de tomar en serio esa geograficidad de la historia, la complicidad de la geografía y

²² Cfr. URQUIJO y BARRERA, *op. cit.*, p. 229

²³ Cfr. *Ibid.*, p. 231

²⁴ *Idem.*

la historia, como solía decir Fernand Braudel,²⁵ incluso, en el campo de las ideas y del conocimiento.²⁶

En este sentido, Urquijo y Barrera señalan una serie de características generales del paisaje. En primer lugar, como producto intelectual y material de un grupo social, el paisaje forma parte de una cosmovisión completa que se inserta en un proceso de larga duración. De hecho, el paisaje es una manera localizada y aterrizada de una cosmovisión que guía el comportamiento humano; y la cosmovisión, por su parte, es entendida como un conjunto articulado de sistemas ideológicos, vinculados entre sí de manera relativamente congruente, con el que una sociedad pretende aprehender el universo. Asimismo, el paisaje es también una unidad física de elementos tangibles, visibles, olientes, audibles y degustables, que puede tener uno o varios significados simbólicos o lecturas subjetivas de fuerte raigambre estética y ética para la población que lo habita. Y finalmente, el paisaje posee una escala humana; es decir, sus distancias pueden ser recorridas a pie y su nivel de análisis se ubica en lo inmediato a la percepción sensorial.²⁷

Es por esto que lleva razón Alicia Barabas cuando afirma que la territorialidad constituye un importante organizador de la vida social, ya que a la vez que permite articular la frontera entre individuo (territorio de privacidad) y colectividad (territorio público), contribuye a la construcción de la noción de pertenencia a una colectividad y de identidades étnicas estrechamente vinculadas con el medio ambiente modelado por la cultura, con el paisaje. Asimismo, afirma que en las sociedades indígenas la relación entre la identidad étnica y la territorialidad es más fuerte y vivencial, ya que ambas se prestan mutua legitimidad.²⁸

Puede concluirse que, desde esta perspectiva, el espacio es considerado un ámbito de interacción simbólica e instrumental, el territorio un espacio culturalmente construido, y el lugar un ámbito particular, especialmente calificado y significativo. Territorios y lugares se construyen tanto en los ámbitos privados como en los públicos, en los naturales como en los sociales, en los sagrados como en los profanos

²⁵ Cfr. BRAUDEL, Fernand, *El mediterráneo. Historia y espacio*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

²⁶ Cfr. PORTO GONÇALVES, Carlos Walter, "De saberes y de territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana, en *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, Volumen 8, N° 22, 2009, pp. 121-136.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 232-233.

²⁸ BARABAS, *op. cit.*, pp. 25.

o seculares. Asimismo, los territorios sagrados y profanos —matizando la dicotomía— resultan de las diferentes cualificaciones otorgadas al espacio, que orientan actitudes y prácticas en la dimensión local y en la global.²⁹

De modo que, la territorialidad indígena se encuentra constituida por una red de lugares donde se expresa la vida comunitaria de un pueblo; donde se entreteje lo material, lo espiritual y lo simbólico (lugares sagrados y seculares); donde se tiene un pasado, se expresa un presente y se construye un futuro. Se trata de espacio culturalmente construido y especialmente calificado y significativo por sus habitantes. Un paisaje modelado por una comunidad geométrica en el sentido le dio el célebre pensador mixe Floriberto Díaz.

No se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino de personas con historia, pasada presente y futura, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la Naturaleza toda [...] su dinámica, a la energía subyacente y actuante entre los seres humanos entre sí y de éstos con todos y con cada uno de los elementos de la naturaleza. Quiere decir que cuando hablamos de organización, de reglas, de principios comunitarios, no estamos refiriéndonos sólo al espacio físico y a la existencia material de los seres humanos, sino a su existencia espiritual, a su código ético e ideológico y, por consiguiente, a su conducta política, social, jurídica, cultural, económica y civil.³⁰

Attepetl

En este intento de comprender el concepto y práctica de territorialidad indígena, para confrontarla con las nociones occidentales, es necesario recurrir al concepto paisaje en relación a las raíces precoloniales de las sociedades rurales modernas; esto es, la forma de construir/apropiarse del espacio, el uso prehispánico de los “recursos naturales” y la organización social relacionada con la tenencia de la tierra. En otras palabras es necesario recurrir a las formas prehispánicas de apropiación de la naturaleza, ya que en gran medida, éstas persisten hasta nuestros días, si bien no de forma intacta y con muchas discontinuidades, si han sobrevivido muchos de sus rasgos característicos. Al respecto, Jorge Larson y José Sarukhán

²⁹ *Id.* “La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico”, en *Alteridades*, n° 14, México, 2004, p. 113.

³⁰ DÍAZ GÓMEZ, Floriberto, “Comunidad y comunalidad”, en *La jornada semanal*, México, 11 de marzo de 2001.

refieren que los sistemas actuales de tenencia de la tierra en México aún reflejan atributos de organización existentes en tiempos precoloniales; sin embargo, no puede asumirse una conexión directa y unívoca entre ambos, ya que muestran diferencias significativas y discontinuidades en aspectos esenciales entre las comunidades precoloniales y las comunidades campesinas e indígenas de hoy. Señalan que, la diferencia principal es que, en las primeras los vínculos sociales y las entidades políticas se basaban en el principio de asociación o identificación personal, que es intrínseco al concepto de *dominio eminente*,³¹ más que en la asociación territorial.³²

Urquijo y Barrera explican en el México prehispánico, el establecimiento de poblados era el resultado de una meditada selección del sitio, posterior a una profunda observación del comportamiento ambiental, lo que implicaba asegurar la estabilidad de laderas y de fuentes de abastecimiento de agua. En concreto las sociedades nahuas del centro de México recurrieron así a formas específicas del paisaje que además de ser funcionales respondían a criterios estéticos y cosmogónicos. Explican que la fisiografía más común del periodo Posclásico tardío —entre el año 1200 y 1521—, consistía en una especie de herradura o circunvalación formada por cerros, en cuyas faldas se localizaban los asentamientos, dando la idea de una “olla” protectora, que recordaba el útero de la Madre Tierra. Funcionalmente la fisiografía de este paisaje servía para la captación de agua, además de constituir un abrigo montañoso protector de vientos, heladas, inundaciones e incursiones enemigas.³³ Asimismo, este tipo de paisaje, tipificado como rinconada o *xomulli*, en náhuatl, ofrecía un horizonte montañoso que permitía fijar referentes astronómicos para la determinación del calendario agrícola, climático y religioso.³⁴

³¹ El *dominio eminente* define el alcance de los vínculos reconocidos y legítimos de cualquier asociación humana, especialmente en el ámbito aceptado de la autoridad que emana de tal asociación, como puede ser la aplicación de funciones administrativas y de justicia. Este dominio eminente implicaba la capacidad de decidir la asignación de tierra a quien no la poseía; de regular su uso, el del agua así como de otros recursos para proteger el interés de la comunidad y ejercer poder administrativo y legal sobre los miembros del attepetl. Tomado de Larson, Jorge y José Sarukhán, “Cuando los bienes comunes son menos trágicos: dominios eminentes y privilegios comerciales en la valoración patrimonial del México rural”, en *Gaceta Ecológica*, núm. 67, abril-junio, México, 2003., p. 10.

³² *Cfr. Ibid.*, p. 9.

³³ *Cfr.* Urquijo y Barrera, *op. cit.*, p. 237.

³⁴ BERNAL GARCÍA, María Elena y Angel Julián García Zambrano, “El attepetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: Contexto teórico-histórico”, en Fernández Christlieb y García Zambrano, *op. cit.*, p. 63.

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 náhuatl, *átl*-agua, *tepetl*-fortaleza, defensa, cerro “cerro lleno de agua”), es un simbolismo del medio físico, en el cuál se recalca su expresión de territorialidad, y constituye el concepto central de la organización política prehispánica, como unidades básicas de organización comunitaria. Primordialmente lo que expresa este concepto es cómo el asentamiento poblacional prehispánico estaba indefectiblemente ligado al paisaje circundante. Estrictamente, el término deriva de las raíces *yn atl*, *yn tepetl* (“agua, montaña”; “monte lleno de agua”), lo que revela la importancia del ambiente —el contexto— para la sociedad que se agrupaba en estas unidades de organización. El *altepetl* 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. De hecho los topónimos que figuran en las tradiciones históricas mesoamericanas son nombres de altepetl.³⁵

Para la selección del lugar, las formas del relieve (fisiografía) no sólo se configuraron como asiento específico de los *altepeme* —plural de altepetl—, sino también como una evocación de aquellos sitios provistos de memoria y sacralidad. En la selección del lugar de fundación, los pueblos mesoamericanos fueron unos estudiosos de su medio, por lo que el nombre de cada localidad describía con frecuencia algún rasgo del paisaje, ya sea de su flora, fauna, hidrografía u orografía. De esta manera, los valores estéticos y funcionales asignados al paisaje quedaron grabados en la toponimia que hoy perdura.³⁶

El altepetl era el territorio del grupo localizado en una región; y los altepeme eran de diferente tamaño y complejidad política, y tanto podían ser unidades locales como señoríos, pero siempre se trataba de entidades autónomas cuyo emblema

³⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 15 y 67.

³⁶ URQUIJO y BARRERA, *op. cit.*, p. 237.

toponímico era cerro-agua, su glifo una montaña con una barra en la base, que era el glifo del agua, y que denota fertilidad y orígenes sagrados.³⁷

Mas no se debe olvidar que en Mesoamérica había otras perspectivas y terminologías además de la náhuatl. En otras latitudes y otros pueblos, se encuentran términos equivalentes al de altepetl, que indican una concepción paisajística de índole estética, geográfica, histórica y simbólica equiparable en todo el mundo mesoamericano. Es el caso del *yucunduta* mixteco, el *chuchu tsipi* totonaco o el *an dehe nttoehe* otomí, cuya traducción literal en dichos casos es “agua-cerro. Abundan otras palabras que si bien no son traducciones exactas, en ellas subyace la imagen del paisaje; por ejemplo el *ndaatyuaa* amuzgo; el *batabil* en las mayas, “cacicazgo, señorío”, el *nass* mixe-zoque, “tierra o suelo” o el *teklum* chol, “árbol, tierra”, el huasteco *tsaabal* “suelo, tierra”, entre otras. Estos términos no son exactamente similares en sus formas de organizarse y legitimarse, no obstante, si son equiparables las nociones territoriales y paisajísticas en todo el mundo mesoamericano. De modo que a la territorialidad del pueblo subyace la imagen de paisaje.³⁸

Larson y Sarukhán sugieren, siguiendo las conclusiones de Bernardo García Martínez, que los espacios políticos o sociales precoloniales estaban delimitados por la presencia o ausencia de individuos o grupos vinculados socialmente (por ejemplo, comercio o gobierno) y no por la delimitación territorial del área. De lo que ese podría desprender que la asociación territorial fue —por así decirlo— impuesta hasta la llegada de los españoles durante el periodo colonial, aunque la asociación personal, derivada de los vínculos familiares, políticos y culturales se mantuvo. Sin embargo se cuenta con poca información sobre las formas en que las sociedades precoloniales organizaban la utilización de los recursos naturales.³⁹ En cambio Alicia Barabas afirma, que si bien algunos estudiosos del tema indican que los lazos asociativos del altepetl no eran territoriales, en los códices se ve la existencia de una noción de territorio que marca fronteras con cerros y orientaciones cardinales.⁴⁰

³⁷ BARABAS, “La territorialidad simbólica *op. cit.*, p. 108.

³⁸ Cfr. FERNÁNDEZ CHRISTLIEB y García Zambrano, *op. cit.*, p. 14; Urquijo y Barrera, *op. cit.*, p. 237.

³⁹ LARSON y Sarukhán, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁰ Cfr. BARABAS, “La territorialidad simbólica... *op. cit.*, p. 108.

No sabemos con certeza cuál era la territorialidad del altepetl como señorío, es decir, como unidad político-territorial amplia y compleja, pero sus fronteras eran probablemente difusas por ser ámbitos interétnicos y cambiantes, ya que se modificaban por la fundación de nuevos parajes locales, en razón de conflictos o segmentación de linajes. Quizá algunos pueblos se unieran a un Señor por pertenencia a un linaje, por alianzas matrimoniales entre los linajes y los señores de distintos señoríos o por causa de guerra. Los límites entre señoríos serían inestables, y difusos en las áreas interétnicas [...]. Tampoco conocemos cuál era la relación entre el señorío y el etnoterritorio —en tanto territorio de un grupo etnolingüístico—, pero en regiones extensas, por ejemplo la Mixteca y otras, los señoríos que integraban el grupo etnolingüístico eran numerosos. Es posible que las nociones etnoterritoriales estuvieran ligadas, como muestra Jansen, con los límites espaciales del señorío, aunque no es improbable que existieran también nociones más amplias, espacialmente correspondientes con el grupo etnolingüístico, dadas también de acuerdo con las orientaciones cardinales y los cerros emblemáticos.⁴¹

Se sabe que en la Mesoamérica de matriz náhuatl cada institución o rango social poseía la tierra en distintas formas. La tenencia de la tierra no era ni comunal ni privada, sino que era asignada. Esto significa que los sistemas de tenencia de la tierra estaban definidos por decisiones políticas y administrativas, asociaciones personales e identidades. Aunque podía heredarse el derecho, para ejercerlo era necesaria la voluntad de una autoridad superior y el cumplimiento de obligaciones relacionadas con la posesión de la tierra. De modo que, se puede afirmar que los “territorios” estaban organizados entorno a los altepetl, que constituían una unidad con base territorial pero no restringida a ella, ya que también, éste, se construía sobre una relación personal, social o política.⁴²

Larson y Sarukhán sostienen que:

[...] más que un sistema de propiedad de la tierra, el altepetl constituía una unidad de derechos jurisdiccionales o dominio eminente, que podía ir más allá de los límites geográficos de un grupo de posesiones de tierra. El comercio de productos específicos era uno de los privilegios que un altepetl podía ejercer como parte de su dominio eminente, concepto este último, claramente relacionado con la jurisdicción; característica fundamental de cualquier colectividad políticamente organizada.⁴³

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Cfr. LARSON y SARUKHÁN, op. cit., p. 9.*

⁴³ *Idem.*

En este sentido el dominio eminente puede definir el alcance de los vínculos reconocidos y legítimos de cualquier asociación humana, especialmente en el ámbito aceptado de la autoridad que emana de tal asociación, como puede ser la aplicación de funciones administrativas y de justicia. Este dominio eminente implicaba la capacidad de decidir la asignación de tierra a quien no la poseía; de regular su uso, el del agua, así como de otros recursos para proteger el interés de la comunidad y ejercer poder administrativo y legal sobre los miembros del altepetl. Si bien, como hemos visto, algunos estudiosos indican que los lazos asociativos del altepetl no eran territoriales, si existen datos para afirmar la existencia de una noción de territorio y su importancia para la vida comunitaria.

El paisaje —como el *altepetl*— no puede reducirse a una mera adición de elementos geográficos dispersos; sino que más bien constituye una unidad geográfica holística, definida mediante un proceso homeostático de sus componentes biofísicos y socioculturales. De modo que, como sugieren Urquijo y Barrera, la reconsideración de la mirada monista que sustentan algunas sociedades no-occidentales, puede alejarnos de la falsa dicotomía procurada por el pensamiento moderno-hegemónico. En esa misma deconstrucción, respecto al mismo mundo en que vivimos y padecemos, el concepto paisaje puede resultar iluminador, no sólo para quien lo estudia, sino, y fundamentalmente, para quien lo padece.⁴⁴ Como unidad monista territorializada, el paisaje requiere ser visualizado bajo la óptica de quien lo produce y reproduce, lo innova, lo sueña o imagina, lo goza y lo sufre —los locales—, y de quienes lo estudian o interpretan desde afuera o de aquellos que intentan dominarlo sin constituir parte de él. El paisaje es, finalmente, un palimpsesto por demás interesante, que muestra la intervención cultural de distintas colectividades humanas en el devenir; la imposición y superimposición de valoraciones éticas y connotaciones estéticas en el medio.⁴⁵

La fragmentación de la territorialidad prehispánica

Con la conquista y la posterior empresa colonizadora, los conquistadores españoles trajeron consigo e impusieron todo un bagaje cultural donde se encontraban las nociones referentes a su comprensión de lo que es una co-

⁴⁴ URQUIJO y BARRERA, *op. cit.*, p. 246.

⁴⁵ *Idem.*

munidad políticamente organizada; “la idea de que portaban los españoles implicados en el proceso de asimilación de las tierras americanas hacía especial énfasis en el concepto aristotélico de la ciudad como *locus* de la civilización”.⁴⁶ De modo que, para los españoles, como refieren Marcelo Ramírez Ruiz y Federico Fernández Christlieb, “civilizar” implicaba ciudadanizar a los indios —urbanizarlos— en síntesis, conminarlos a vivir en policía, mediante la creación de un cuerpo documental de reglamentos, ordenanzas y disposiciones legales que daban cuenta del concepto y de cómo debía aplicarse; así como por la arquitectura y el ordenamiento plasmados en el territorio, lo que se vio plasmado en la edificación de los núcleos urbanos que serían el centro de los pueblos y ciudades, y en la reasignación de las tierras de labor tanto para los indios como españoles. Estas disposiciones legales y estos pueblos construidos *ex profeso* servirían de molde a la población en proceso de civilización.⁴⁷

El vocablo *policía* hace alusión a un conjunto de conceptos que refieren la existencia de una comunidad organizada en un concejo, tales como *política*, *república*, *cosa pública*, *pueblo* y *ciudad*. Sin embargo, como refieren Ramírez Ruiz y Fernández Christlieb en la tradición literaria medieval de los reinos cristianos peninsulares, tal comunidad fue por definición no solamente política, sino también cristiana. En este sentido, el proceso colonización, como señala Bartolomé Clavero, debía someterse a un ordenamiento cuyas bases se definían, antes que por un derecho, por una teología de su propia religión, la de los colonizadores. Ahí precisamente radicaba —hundía sus raíces— el principio privativo, la exclusiva cultural, la presunción civilizatoria de la colonización.⁴⁸

Los propios Reyes Católicos, como la Iglesia, impulsaron el ayuntamiento de un pueblo en concejo o república, como modalidad de organización política orientada a agrupar y defender la cristiandad. Así se comprende que el término *policía* hizo referencia al orden que debían guardar los ciudadanos como miembros de un república y de una comunidad cristiana.⁴⁹ Abundando, John Sullivan refiere que en el siglo XVI el concepto de “policía humana” se encuentra en un proceso de ampliación de contenidos, es decir que no se refiere únicamente al buen orden que se observa

y guarda en las ciudades y repúblicas, sino que comienza a asociarse a las costumbres, a la cotidianidad de la vida. Esto se debe a la nueva orientación del estado europeo, misma que, consiste en la ampliación de su jurisdicción a incluir todos los aspectos de la actividad social.⁵⁰ Se incluye la reglamentación de costumbres, tales como “no dormir en el suelo, andar vestido, no dejar a la mujer, no practicar el adulterio, no participar en juegos de azar sin permiso, no enajenar los bienes propios si no es por limosna o por acto de convite, la imposición de instituciones, tales como la monogamia y la familia nuclear”.⁵¹ Según Sullivan, esta nueva forma de comprender la policía, enfocada a las costumbres de la vida, está ampliamente desarrollada en los documentos coloniales. Asimismo, afirma que este giro en el sentido del término “policía” hacia el campo de las costumbres y las conductas cotidianas corresponde al momento de desarrollo de las sociedades capitalistas, cuando inicia la aplicación de las tecnologías de disciplina. De modo que, quizás en este momento, el significado de la palabra “policía” es precisamente el de “disciplina”, en el sentido que le dio Michel Foucault.⁵²

En este mismo proceso se impusieron nuevas concepciones respecto a la territorialidad, mismas que chocaban con las ancestrales concepciones prehispánicas y su forma de concebir, producir y organizar el espacio. El etnocentrismo cultural, alimentado por el afán colonizador europeo, se interpuso en la comprensión de la profundidad del concepto del asentamiento nativo mesoamericano —*altepetl*—, ya que los españoles diferenciaban conceptual y físicamente el asentamiento, densamente poblado y geoméricamente organizado de los pequeños asentamientos dispersos y acomodados orgánicamente sobre el territorio circundante. Para los invasores hispanos, el primero correspondía a lo urbano (*urbs* o *civitas*) y el segundo a lo rural lo rústico (*rusticitas*). En cambio, las distintas sociedades prehispánicas parecen haber concebido el núcleo urbano solo como eso, el centro de una ciudad, la cual integraba la porción que los europeos llamaron rústica o rural, es decir, que la ciudad mesoamericana integraba dentro de sí tanto lo urbano como lo rústico; una suerte naturaleza y cultura entreverada. Otra diferencia fundamental es que mientras los pueblos

⁴⁶ RAMÍREZ RUIZ, Marcelo y Federico Fernández Christlieb, “La policía de los indios y la urbanización del altepetl”, en Fernández Christlieb y García Zambrano, *op. cit.*, p. 131.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 120.

⁴⁸ CLAVERO, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁹ RAMÍREZ RUIZ y Fernández Christlieb, *op. cit.*, pp. 118 y 119.

⁵⁰ Cfr. SULLIVAN, John, “La congregación como tecnología disciplinaria en el siglo XVI”, en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 16, n° 16, México, 1996, p. 39.

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Idem.*

originarios percibían sus espacios agrícolas y elementos geográficos como una expresión del mismo concepto sacro de ciudad, la visión europea contemplaba dichos ámbitos como predios de explotación al servicio de la urbe.⁵³

De ordinario se ha traducido *altepetl* como asentamiento, poblado, ciudad, estado, nación; lo que es una simplificación y empobrecimiento del concepto. Los españoles sustituyeron el concepto *altepetl*, por otro que les pareció más ajustado al contexto jurídico colonial, a saber, el de *pueblo de indios*, lo que provocó su simplificación a “localidad”, “poblado”. Sin embargo, esta traducción no sólo implicó un empobrecimiento del término, sino que en el fondo consistió en un dispositivo encaminado a desarraigar a los indios de sus lugares y sus significaciones simbólicas, para así desarticular el complejo tejido sociocultural manifiesto en el *altepetl* y su dominio eminente, mediante la imposición de una nueva política espacial. Esto se realizó mediante un férreo mecanismo de control, ya que el “pueblo” fue el instrumento para la imposición del régimen de vida que convino al colonizador. De modo que, con la conquista y la colonización europea se inicia un largo proceso de desestructuración del *altepetl*, mediante el uso de prácticas biopolíticas de normalización y control de las poblaciones. Se trata de procesos de aculturación, dominación, ocultamiento y negación de las múltiples identidades de los pueblos mesoamericanos y sus concepciones en torno a la territorialidad.

La reducción de los indios a poblados tuvo como consecuencia la concentración de la población indígena en núcleos urbanizados, dejando amplias tierras a merced de los colonos españoles. A su vez, las reducciones tenían entre sus finalidades ejercer control y sacarlos de sus lugares para impedirles sus asociaciones rituales con los paisajes sagrados, y así, reorientar su religiosidad hacia la iglesia o convento. Ésta tecnología disciplinaria buscaba concentrar la población indígena, municipalizar el territorio y jerarquizar los asentamientos. Esto con base al perjuicio colonial de que los indios no eran capaces de gobernarse por sí mismos y tenían que aprender de los españoles. De esta manera, los conquistadores españoles pretendían civilizar y evangelizar en una sola empresa.⁵⁴

[...] las congregaciones de indios alteraron significativamente las bases económicas de las sociedades prehispánicas, se destruyeron muchas formas de relación social y política, además de diluir nexos de parentesco, relaciones étnicas, afini-

⁵³ BERNAL GARCÍA y GARCÍA ZAMBRANO, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁴ Cfr. RAMÍREZ RUIZ y FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, *op. cit.*, p. 144

dades culturales, idiomáticas y religiosas para construir un amplio conglomerado indiferenciado, controlado, vigilado y dirigido por el grupo dominador.⁵⁵

La concentración de la población indígena en espacios definidos, mediante la congregación, permitió la extensión eficiente del Imperio español, a través de la actividad de pocos agentes ya desde el siglo XVI. Éstos estaban encargados del control político y la hispanización de la población colonizada; lo que permitió también la recolección de información estratégica, de la cual dependían también las prácticas de disciplina y vigilancia. De modo que la congregación según John Sullivan constituyó el primer paso para la construcción de *sujetos coloniales*.⁵⁶

Sobre los antiguos señoríos (*altepemes*), en la segunda mitad del siglo XVI, se fueron conformando las repúblicas de indios, lo cual significó una ruptura en la nociones de territorialidad, con la instauración de un sistema de asociación territorial que marcaba jurisdicciones y creaba pueblos a partir de los procesos de congregación territorial en los siglos XVI y XVII. Estas nuevas unidades político-territoriales, las repúblicas de indios, quedaron bajo la jurisdicción de los corregimientos, y se les impuso una forma de organización, que fue el municipio castellano con su cabildo de autoridades.⁵⁷ De modo que, el pueblo de indios fue —según Ramírez Ruiz y Fernández Christlieb— el mejor instrumento de control, sujeción y dominio al servicio de la Corona española, aún más que la encomienda o cualquier otro régimen político, laboral y económico. Al tiempo que el pueblo de indios fue expuesto como una empresa civilizadora y evangelizadora, que también sirvió como modelo de producción económica y recopilación tributaria.⁵⁸

Sin embargo, es importante recordar que, durante el periodo colonial, el Derecho hispánico en Indias distinguió dos modos distintos de tenencia de la tierra: Por un lado, la de los españoles y por otro, la de los pueblos originarios.⁵⁹ En los hechos, no obstante, el reconocimiento y protección de la propiedad comunal indígena en el orden jurídico colonial, es cierto que, ya desde ésta época, existe un gran contraste respecto a la propiedad de los españoles con relación a la de los pueblos indios. Contraste que

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ SULLIVAN, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁷ BARABAS, “La territorialidad simbólica... *op. cit.*, p. 109.

⁵⁸ Cfr. RAMÍREZ RUIZ y FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, *op. cit.*, p. 161.

⁵⁹ Cfr. *Idem*

poco a poco va aumentando al extenderse la propiedad de los latifundistas hispanos —civiles y eclesiásticos— a costa de las “propiedades” de los naturales. Esto debido al constante despojo y violación del orden jurídico vigente, pero sin duda, también a la imposición de nuevas concepciones espaciales, esto es, la progresiva implantación de nociones occidentales de territorialidad y que trajeron como consecuencia la pérdida de su dominio eminente.

[...] hacer mapas de las tierras de los pueblos y marcar sus fronteras con cruces mojoneras, fueron cambiando las formas indígenas de pensar el territorio. Estas transformaciones contribuyeron a la progresiva fragmentación de los Pueblos indígenas y de las áreas que antes ocupaban. Una grave consecuencia del largo y complejo proceso de desmenzamiento de los etnoterritorios es que los indígenas fueron perdiendo memoria de ellos y encapsulando gradualmente las nociones de Pueblo y territorio étnico en los niveles comunitarios y agrarios. La Colonia dio comienzo a una política fragmentadora de las unidades político-territoriales prehispánicas que los españoles trataron de imponer sobre los señoríos o *altepeme*, que suelen homologarse con estados étnicos.⁶⁰

Por esto, Larson y Sarukhán refieren que a inicios del periodo colonial, los pueblos consideraban ilegales las incursiones de los españoles en su *territorio inmemorial*,⁶¹ para robarles madera y leña dañaba su patrimonio. Los invasores consideraban los bosques como tierras ociosas o fuentes mineras y de madera, mientras que, pueblos indios las valoraban como “recursos naturales”, sujetos a su control y que debían ser manejadas cuidadosamente para obtener una gran diversidad de bienes.⁶²

No obstante, la transgresión al orden jurídico es un factor importante. Al respecto Enrique Florescano apunta —siguiendo al historiador del derecho Silvio Zavala— que se ha demostrado que la encomienda no daba derechos sobre la tierra. Todos los terrenos que poseyeron los encomenderos tuvieron como origen las mercedes otorgadas por los virreyes, las compras más o menos ilegales a los indios, o las composiciones con Su Majestad; no obstante, es un hecho que numerosos encomenderos logra-

ron apoderarse de las tierras en los lugares de su encomienda y sobre ellas establecieron sus haciendas, empresas y granjerías.⁶³ De igual manera, el mismo autor señala que mucho más importante como acaparador de tierras, y mucho más duradero, fue el grupo de los funcionarios, que de 1531 en adelante, se extendió por toda la Nueva España, a pesar de que se les prohibió formalmente cualquier granjería de ganado mayor o menor, estancias, labores o minas, empresas comerciales y negocios, en compañía o indirectamente a través de sus hijos. Sin embargo, su capital económico, su influencia política y su codicia los llevaron a violar constantemente estas disposiciones. Posteriormente a los encomenderos y funcionarios —quienes son considerados como los primeros acaparadores de tierra— surgieron otros grandes acumuladores de tierras: los grandes capitanes, mineros, ganaderos que no solo crearon grandes latifundios, sino que muchos de ellos lograron vincularlo a su nombre constituyendo grandes mayorazgos. De mismo modo, la Iglesia, que gracias a su influencia y poder, logro hacerse también de grandes extensiones territoriales, a lo largo y ancho de la Nueva España.⁶⁴

Este desmedido acaparamiento de propiedades agrarias, por un reducido grupo de privilegiados, puso las bases del profundo problema agrario que se ha vivido en México, desde dicha época hasta nuestros días, ya que la legislación proteccionista fue en la mayoría de los casos letra muerta. Por lo anterior, es evidente que, ya desde la dominación española, contrasta la gran propiedad de los españoles, con respecto a la propiedad de los pueblos indios, que era mucho más pequeña, además del trato deshumanizante del que fueron objeto, por parte de los encomenderos.

En la mentalidad indígena no existió el concepto de propiedad individual. La tierra pertenecía a la comunidad; el individuo solo tenía un derecho de usufructo sobre ella si cumplía con los deberes y obligaciones que le imponía la comunidad. Y aún en este caso, el concepto de usufructo se reducía a disponer de la extensión de tierra necesaria para la subsistencia y el pago de los tributos individuales y comunales. Por ello la aparición y desarrollo del latifundismo, la concentración en una persona o familia de enormes extensiones de tierra de las que solo una parte pequeña se cultivaba, fue para los indios algo inexplicable y esencialmente injusto. [...] Nada quedó a salvo, todo fue violentado, alterado y sometido a un proceso de desvalorización constante. Pero quizá la violencia que más afecto a los indios fue la que se

⁶⁰ BARABAS, “La territorialidad simbólica...”, *op. cit.*, p. 108.

⁶¹ Alicia Barabas llama *territorio inmemorial* al territorio histórico de los pueblos indígenas antes de la Conquista, para diferenciarlo del *territorio de ocupación tradicional*, el cual ocupan en el presente después de más de cinco siglos de expropiación y de la redistribución agraria del siglo XX. *Cfr. Ibid.*, p. 110.

⁶² *Cfr. LARSON y SARUKHÁN, op. cit.*, p. 10.

⁶³ *Cfr. FLORESCANO, Enrique, Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500-1821*, Ed. Era, México, 1986, pp. 45-48.

⁶⁴ *Idem.*

hizo sentir sobre sus tierras de comunidad, porque éstas eran el cemento que deba cohesión y orden a toda la vida indígena. Sin las tierras de comunidad no se puede siquiera imaginar la célula básica de la sociedad indígena, el pueblo de indios.⁶⁵

Como se desprende de esta cita, el contraste respecto a la propiedad de la tierra no se limitó —como hemos visto— a una cuestión de cantidad de tierra acumulada, sino también a la racionalidad y la forma de entender la misma y su función social. Por esto, durante los tres siglos de dominación española, se dio una persistente lucha de los pueblos indios por conservar su propiedad comunal, ante el constante despojo —antijurídico— realizado por los españoles. La tierra era el fundamento de los *pueblos de indios*, base de convivencia, comunidad, e identidad, y la lucha por conservarla constituyó un factor determinante de su cohesión social como pueblos. Los pueblos que pudieron conservar la tierra, fueron capaces de mantener su integridad como pueblos, su cohesión social y muchas de sus tradiciones y costumbres, en cambio, los pueblos que perdieron sus tierras se desintegraron rápidamente y sus componentes fueron absorbidos por la hacienda o la ciudad en su noción europea. “De ahí que, esa lucha tenaz e insobornable que protagonizaron los indios en cada día de los tres siglos del régimen colonial, más que una lucha por la tierra, deba considerarse como una batalla por la supervivencia”.⁶⁶

Por esto es que existe en los pueblos indios de México una tradición de profundas raíces, que vincula la elaboración de pictografías, mapas y títulos como parte de un mecanismo político para defender sus tierras ante el creciente despojo de los colonizadores. Asimismo, señala Ethelia Ruíz Medrano, en ocasiones, numerosos pueblos compraron, o bien, elaboraron ellos mismos mapas, títulos y códices, y los presentaron como antiguos ante los tribunales coloniales, especialmente a partir del siglo XVII y a lo largo del XVIII.⁶⁷ Los españoles no imponen las estructuras de su sociedad sobre un “*tabula rasa*” en América. Se puede decir que, la estructuración espacial colonizadora estuvo definida por las estructuras espaciales preexistentes de los colonizados, lo que permitió un espacio de lucha y

⁶⁵ *Ibid.* p. 119.

⁶⁶ *Ibid.* p. 120.

⁶⁷ RUIZ MEDRANO, Ethelia, “Negociación Indígena para conservar tierras. Historia, títulos, mapas, siglos XIX y XX”, en Ruíz Medrano, Ethelia, Claudio Barrera Gutierrez y Florencio Barrera Gutierrez, *La lucha por la tierra. Los títulos primordiales y los pueblos indios en México, siglos XIX y XX*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 14.

negociación en toda la etapa de construcción de sujetos, donde los pueblos indios entablaron una férrea defensa de sus intereses.⁶⁸ Así los indios ocupan, a partir de tradiciones propias, el espacio de negociación que la Corona les proporcionaba. Para los indígenas, las Cortes de Justicia representaron un espacio de diálogo y discusión que permitió liberar numerosas tensiones sociales entre ellos y con la población española.⁶⁹ Esto permitió que los pueblos indios desplegaran acciones políticas y jurídicas que les permitieron de reeditar sus antiguas creencias y formas de organización en relación con sus territorios y paisajes. De modo que, la hispanización no fue completa, sino que se lograron preservar estructuras tradicionales de la territorialidad prehispánica.⁷⁰ Como lo explican Marcelo Ramírez Ruiz y Federico Fernández Christlieb:

A pesar de los esfuerzos imperiales, los indios no fueron conformados como un conjunto indiferenciado de súbditos. Tampoco asumieron mecánicamente la policía que se les quiso imponer. Las sociedades indígenas reeditaron sus antiguas creencias, tanto en ciclo ritual católico como en los territorios y paisajes de sus pueblos: la dimensión espacial de su antiguo *altepetl* fue desplegada tanto en la nueva traza como dentro del fondo legal, dando con ello a un profundo proceso de negociación que a la larga dejaría bien librados a muchos de los rasgos más característicos de la territorialidad prehispánica.⁷¹

Esto fue posible debido a que el Derecho Hispano en Indias se caracterizó por conservar y proteger la socialidad comunitaria propia de los pueblos indios, además de proteger las propiedades preexistentes, la libertad y la autonomía de los grupos indígenas en razón de su diferencia cultural. Consistía en de un derecho que trataba desigual a los desiguales;⁷² pero esto no quiere decir que se reconociera un derecho propio e independiente a la consideración del colonizador. Como señala Bartolomé Clavero, es conforme al concepto mismo de civilización (cristiana) que no cabe derecho fuera del planteamiento propio de colonizador, al igual que religión sólo cabía una, sólo cabía un Derecho, ambos, los del colonizador. Los indígenas no pueden oponerse a la colonización, no obstante, esto no quiere

⁶⁸ SULLIVAN, *op. cit.*, p. 54.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 9.

⁷⁰ SULLIVAN, *op. cit.*, p. 54.

⁷¹ RAMÍREZ RUIZ y Fernández Christlieb, *op. cit.*, p. 161

⁷² DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El derecho a tener derechos. Ensayos sobre los derechos humanos en México*, Ed. CIEMA, Aguascalientes, 1998, p. 18

decir que se les dejara ante ésta jurídicamente desarmados.⁷³ Dentro de sus territorios, en virtud de esta característica del Derecho indiano, es que los pueblos indios pudieron conservar sus propias autoridades e instituciones jurídicas. Como dice Jesús Antonio de la Torre Rangel, el Derecho Indiano visto de una manera integral, juega respecto de los indios un doble papel: de protección por un lado, y de sometimiento por otro. Pero tanto los aspectos protectores, como los de sometimiento —jurídicamente hablando— tienen respecto a las comunidades indias un mismo efecto: su conservación.⁷⁴ Esto es así en razón del *status* impuesto a los indígenas por los dominadores españoles.

En la parte dominada del territorio, que no fue todo, los indígenas como no pierden completamente su derecho, tampoco su gobierno. Podrán tener corporaciones y jurisdicciones propias, toda una propia *república*, o mejor, bajo dichas precisas condiciones, toda un serie innumera de republiquillas propias y alguna incluso mediana.⁷⁵

Como bien recuerda el historiador del derecho andaluz, en ese entonces los derechos —rigurosamente los derechos— no existían para nadie, para ningún sujeto. Es decir, no se admitían para ningún caso derechos en su sentido primario subjetivo, esto es, facultades propias inherentes al ser humano como tal. Esta era una idea inconcebible en ese entonces. “De entrada, a nadie, ni al colonizador, ni al colonizado sin ir más lejos, se le reconocía capacidad alguna de título originario y disposición propia. El derecho comenzaba por concebirse, no como facultad de un sujeto, sino como orden de una sociedad”.⁷⁶ El derecho tenía ante todo el sentido de ordenamiento objetivo, no de capacidad subjetiva, de lo que se desprende que unos derechos subjetivos sólo podían darse conforme al derecho objetivo, es decir, de conformidad con el orden establecido. El *status*, el estado, es lo esencial en este orden. Lo son los *status*, los estados familiares, del sujeto en el interior de la familia, y los sociales, de la familia en el seno de la sociedad. No hay derecho fuera del *status* y son los *status* los que determinan los derechos. Dicho de otra manera, los individuos no tienen de por sí derechos, sólo pueden tenerlos en cuanto participan de

⁷³ Cfr. CLAVERO, *op. cit.*, p. 6.

⁷⁴ Cfr. DE LA TORRE RANGEL, *El derecho a tener...*, *op. cit.*, p. 18

⁷⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 8.

unos *status* y en la medida de su participación.⁷⁷ Por lo anterior es el *status* general indígena —*status de etnia*⁷⁸ como lo llama Clavero— lo que permite la existencia —y preservación— de un espacio colonial del derecho indígena. En este espacio colonial —que subsume la realidad descubierta (americana) en la formalidad sabida (derecho hispano)— los indígenas se encuentran situados en un posición efectivamente de derecho, pero de derecho ajeno: el Derecho Hispano en Indias.⁷⁹ Esta singularidad de la juridicidad española en Indias permite entablar un estrategia de supervivencia —de resistencia— de los naturales sometidos al yugo español. Dice Bolívar Echeverría:

Su resistencia, su persistencia en su modo peculiar de simbolización de lo real, para ser efectiva, se vio obligada a trascender su nivel inicial en el que

⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 12.

⁷⁸ Según Bartolomé CLAVERO el *status de etnia*, esto es el *status* que se da con carácter general para el caso de los indígenas fue el resultante de la concurrencia de un trío de viejos estados, de *status* previamente acuñados. Estos son el estado de *rústico*, el estado de *persona miserable* y el estado de *menor*. El concurso de esta tríada va definirlo. Sus términos son jurídicos y como tales deben entenderse. También se decía *privilegia*, privilegios, para las manifestaciones del *status*, del estado, significándose con ello, no necesariamente beneficios positivos, sino singularidades neutras, incluso también potencialmente negativas. Se trataba de palabras de técnica jurídica. La *rusticidad* en concreto implicaba una falta de participación aunque fuera pasiva en la cultura letrada de los propios juristas, o en la cultura sin más según su concepto, por cuya virtud de extrañamiento no resultaba en su caso exigible para los sujetos afectados buena parte del derecho objetivo. Era un *status* con tratamiento propio, con sus *privilegia* propios. Los rústicos se consideraba que podían guiarse en materias privadas conforme a sus costumbres sin que por esto se las mismas se les reconocieran como un derecho propio. Se trataba en sustancia de un estado de desentendimiento y abandono, de discriminación y marginamiento, por parte del derecho objetivo respecto a la mayor parte de la sociedad no sólo colonial, sino también metropolitana. En las colonias, este estado es de aplicación a los indígenas. Pero los indígenas no quedan tan abandonados porque, además de rústicos, se reputaban personas miserables y menores. La personalidad o estado *miserable* era la de aquellos que, no valiéndose socialmente por sí mismos, precisaban de un amparo especial (indigentes, viudas, huérfanos, conversos al cristianismo). Constituía la personalidad miserable otros *status* con su propio tratamiento, con sus propios *privilegia*. Se trataba de una discapacitación que no se traducían en abandono, sino en lo contrario, en el amparo, el cual e correspondía prestar a los misioneros de la religión y a los ministros de la justicia, al monarca entre éstos, ante todo para el caso por la razón también de su investidura religiosa respecto de las colonias. Así, para los indígenas, un amparo se sumaba al abandono y ambas cosas, completándose, discapacitaban. El estado de personalidad miserable se agregaba la de rusticidad. En tercer término estaba el estado de *minoría*, con su tratamiento de *status* y de *privilegia*. Se trata de un estado que inhabilita por una falta evidente de capacidad, que para el caso de los indígenas mayores de edad simplemente se presumía sin evidencia propia. Todos ellos eran considerados menores, significándose ante todo que se encontraban aquejados por una limitación de la razón humana, que en principio no se les negaba, pues no eran animales. Sin embargo no eran considerados *gente de razón* plena o propiamente. Esta minoración de capacidad requería de un complemento que era entonces la sujeción, la tutela. De estos tres *status* resultaba el marco primario del estado indígena. Cfr. Clavero, *Ibid.*, pp. 13-15.

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 18-19.

había tenido lugar la derrota y a jugarse en un segundo plano: debía pasar no sólo por la aceptación, sino por la defensa de la construcción de mundo traída por los dominadores, incluso sin contar con la colaboración de éstos y aún en su contra.⁸⁰

Este derecho ajeno les deja expresamente un margen apreciable de mantenimiento de sus costumbres —su Derecho relegado a costumbre—, así como un espacio de negociación con las instituciones coloniales. Es en virtud de la imposición del *status de etnia* que “las *Leyes de Indias*, su famoso favor que era función de desfavor”,⁸¹ asistían a una discapacidad establecida por un Derecho y entramado institucional considerado superior y capacitado para normar la vida y ejercer funciones de amparo a los indígenas, ya que el *status de etnia* condenó a sus integrantes —los indios— en un estado de rusticidad, miserabilidad y minoría, y por tanto a sujetos necesitados de tutela. No obstante, paradójicamente, este Derecho —el del colonizador— permitió que muchas de sus instituciones jurídicas, así como de las nociones en torno a la territorialidad, se preservaran hasta nuestros días.

La independencia excluyente

La concentración de la tierra en unas cuantas manos en perjuicio de la mayoría de los pobladores de la Nueva España —indios y castas—, que no tiene un base sólida de sustentación aunado a las devastadoras y frecuentes crisis agrícolas (1785-86, 1796-97, 1801-1802, 1809-1810), desajusta y hace evidente las contradicciones de la estructura colonial, produciendo una gran masa de hombres hambrientos y desesperados. Así en septiembre de 1810:

[...] cuando la crisis agrícola era más intensa, el cura Hidalgo lanzó en Dolores el grito que desató la esperanza en esa masa de miserables. No pronunció la palabra tierra, bastó para que denominara al opresor para que los indios de los pueblos y los sin tierra, los vagabundos y los peones de las haciendas, se unieran a él.⁸²

No obstante, la motivación y a pesar de la incesante lucha por la tierra durante todo el periodo colonial, la revolución de independencia, 1810-1821,

⁸⁰ ECHEVERRÍA, *op. cit.*, p. 54.

⁸¹ *Ibid.*, p. 15.

⁸² FLORESCANO, *op. cit.*, p. 120.

distaba mucho de ser una revolución agraria. Los criollos al mando de los ejércitos insurgentes pretendían consumir la independencia sin modificar el orden social existente, lo cual en materia de tierra, se traduce en que no habría restitución de las tierras despojadas a los indios, ni dotación para los sin tierra. A final de cuentas la revolución de independencia cambió las bases políticas pero no las sociales en el territorio que hoy llamamos México. De este modo, la masa de indios y demás castas que fueron a la guerra de independencia como carne de cañón, con la esperanza de un cambio de las relaciones sociales de sometimiento y desigualdad, se vieron frustradas. Es cierto que la cuestión de la tierra nunca se planteó como la cuestión principal del levantamiento armado, sin embargo, es un problema social de fondo, que motiva a las masas de desposeídos a tomar las armas.

Esos indios y castas sin tierras, abatidos por tres siglos de servidumbre, fueron los que le dieron al movimiento insurgente su contenido popular, su fuerza y su carácter telúrico. Esa fuerza era algo que brotaba en efecto en de la tierra. Pero no paso más allá de incendiar haciendas y descabezar gachupines, porque sus dirigentes, los criollos, lo impidieron.⁸³ De modo que, la consumación de la independencia no cambió el régimen de tenencia de la tierra, ni las relaciones de explotación y despojo a las que estaban sometidos la mayoría de los ahora mexicanos. En este sentido, bien dice Gustavo Esteva —siguiendo a Eric Wolf— al señalar que “México fue fruto de una invención desafortunada”,⁸⁴ se constituyó como un Estado independiente sin haberse conformado previamente como nación, pues se le dio forma de Estado-Nación homogéneo, cuando en la realidad a México no lo forma un pueblo, sino muchos, con intereses y proyectos variados. El proyecto de nación del cual nació México no corresponde a la cultura, aspiraciones y esperanzas de los pueblos y personas que habrían de convertirse en ciudadanos mexicanos (las grandes masas de indios y castas), sino, más bien, corresponde a la cultura y aspiraciones de las élites criollas instruidas, que ejercieron un fuerte rechazo hacia la pluralidad sociocultural en el proceso de estructuración nacional, y la puesta en marcha de un proceso de aculturación dirigido a incorporar al indio a la nueva cultura nacional; y a través de ella a la civilización “universal” (es decir, occidental).⁸⁵

⁸³ *Ibid.*, p. 154.

⁸⁴ ESTEVA, Gustavo, *La batalla en el México rural*, Ed. Siglo XXI, México, 1980.

⁸⁵ *Idem.*

En este contexto es donde surge lo que han dado llamar la *diferencia colonial*, bajo la idea, como dice Walter Mignolo, de que “ciertas herencias coloniales pertenecen a Occidente, ciertas no”.⁸⁶ En estas ideas que pertenecen a Occidente el componente indígena es ignorado —ocultado— de modo que la diferencia colonial se establece como un orden de desigualdades fácticas en los nacientes estados latinoamericanos donde se solapan las estructuras de clase con las diferencias raciales y culturales jerarquizadas y naturalizadas por las élites criollas instruidas. De esta manera el pensamiento occidental —élites criollas— se configura como pensamiento abismal, creando jerarquizaciones y dualizaciones conformadas desde la mirada imperial eurocéntrica, autoerigiéndose ésta, como lugar de medida y de enunciación de los valores, conocimientos y estándares universales, y condenando a los pueblos indios —y demás castas— al ámbito de la barbarie. Como dice Alejandro Medici “es el grado cero desde donde jerarquizar /organizar / medir el tiempo espacio del mundo”.⁸⁷ Así mediante el pensamiento abismal occidental se inferiorizaron culturas, saberes, formas de comprensión del derecho y la dignidad humana, tradiciones y por tanto concepciones y formas de apropiación del espacio; de construir territorialidad. Se dividió la realidad social en dos universos; división tal, que el otro lado de la línea (el no occidental) desaparece de la realidad, aparece como no existente.

Allí, al otro lado de la línea de separación abismal, otra dicotomía fue aplicada: la que tiene que ver con el par apropiación/violencia, pero esto sin comprometer la pretensión de universalidad. Justamente porque se invisibiliza la contemporaneidad, lo que sucede al otro lado de la línea es, en el mejor de los casos no contemporáneo, atrasado, salvaje, bárbaro, periférico pero sirve para ratificar lo moderno, como punto de llegada, contemporaneidad, modernidad y en fin, el lugar de medida y de enunciación de valores y estándares universales.⁸⁸

Según Héctor Díaz Polanco, durante el periodo de independencia, se concibió la cohesión étnica de las comunidades explotadas durante la Colonia como una herencia que debía desaparecer en el proceso de construcción nacional, pero sin tratar de anular cualquier relación de que

⁸⁶ MIGNOLO, Walter D., “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en Lander, *op. cit.*, p. 79

⁸⁷ MEDICI, Alejandro, *La constitución horizontal. Teoría constitucional y giro decolonial*, Ed. CENEJUS y UASLP, San Luis Potosí, 2012, p. 42, 43.

⁸⁸ *Ibid.* p. 43

permitiera oprimir o explotar. De hecho, se construyeron nuevas relaciones opresivas y explotadoras, mediante la creación de un colonialismo interno —precisamente en base a la diferencia colonial— en el proceso de construcción del nuevo Estado independiente. Más bien la pretensión fue negar la identidad básica de las etnias diferenciadas —ocultarlas—, ya que reconocer esta identidad habría implicado aceptar de algún modo una vida autónoma para los grupos étnicos y, sobre todo, respetar la base de sustentación de tales grupos: las tierras y demás recursos comunales, codiciados por igual vehemencia por conservadores y liberales.⁸⁹ Por esto dice Barabas que la Independencia, no sólo marcó nuevas fronteras geográficas fijas que conllevaron soberanías distintas, sino también fronteras ideológicas, mediante las que el Estado comenzó a edificar una identidad nacional simbólicamente emblemática, de la que la virgen de Guadalupe es símbolo religioso fundacional que legitima y sacraliza un espacio y un pueblo elegidos y así los separa simbólicamente de España. Se trata de una etapa sumamente compleja, que implicó una serie de frecuentes cambios en el sistema político-administrativo y por tanto territorial.⁹⁰

Sin embargo, Ethelia Ruiz Medrano explica que después de la época colonial, en pleno siglo XIX, los pueblos indios continuaron utilizando su enorme flexibilidad ideológica, en la que sus prácticas culturales tradicionales desempeñaban un importante papel. Lo hicieron en un ambiente complejo para ellos, ya que a raíz de la legislación de Cádiz y con los sucesivos gobiernos liberales y conservadores, los pueblos perdieron la protección que la monarquía les había dado en cuanto a su personalidad jurídica. Ya no existía un juzgado especial para ellos, y de ahí en adelante debieron convivir con los demás grupos sin la protección “paternal” de la Corona española. El nuevo orden social proclama la aparente igualdad de derechos de los indios frente a los otros grupos, sin embargo, la realidad era distinta y los pueblos tuvieron que aprender rápidamente las nuevas reglas del juego, ya que los sucesivos gobiernos, de diversas raigambres ideológicas coincidían en considerar a los indios como un lastre para la creación y consolidación de un Estado moderno.⁹¹

⁸⁹ DÍAZ POLANCO, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Ed. Siglo XXI, México, 1991, p. 27

⁹⁰ BARABAS, “La territorialidad simbólica *Op. Cit.* p. 109

⁹¹ RUIZ MEDRANO, *Op. Cit.*, pp. 27 y 28

Modernidad colonial: la legalidad de la injusticia

Transcurridas tres décadas de vida independiente el problema agrario —inaugurado con la colonialidad— persiste, y lejos de resolverse se agrava mediante la imposición de un nuevo colonialismo ideológico —colonialismo interno—. Se pasa del Derecho Indiano —un derecho que trata desigual a los desiguales— al derecho de matriz liberal —un derecho basado en la igualdad formal ante la ley—. Este proceso no es inmediato, sino que, una vez consumada la Independencia, las corrientes liberales van ganando terreno a las conservadoras hasta imponerse ideológicamente en todos los ámbitos. Así el ascenso del liberalismo al poder, constituye otro momento básico para entender la propiedad agraria en México y los conflictos sociales de los que es producto.⁹² Al respecto Jesús Antonio de la Torre señala que:

[La] absorción del latifundio privado hecha sobre la propiedad comunal, durante la dominación española, se hizo en contravención a lo establecido por el Derecho Indiano que protegía las propiedades comunales de los pueblos; en este periodo el despojo es antijurídico. Pero a partir de la independencia, y más concretamente desde el triunfo del liberalismo, el despojo es jurídico, es decir de acuerdo a las normas del derecho positivo.⁹³

Esto es importante, ya que es necesario hacer una distinción entre el derecho hispánico en Indias y el derecho de la modernidad, que hace su entrada a México con el liberalismo. De modo que el reconocimiento de las desigualdades sociales por la ideología y el Derecho de la dominación hispánica, fue desplazado por una ideología y un Derecho que considera que todos son libres e iguales, social, jurídica y políticamente.⁹⁴ Este derecho choca con los supuestos con todos los supuestos culturales de todos los órdenes anteriores, pues concibe al individuo sujeto de derecho por naturaleza propia. El derecho liberal y su punto de partida de igualdad formal encubre la realidad y es funcional a un nuevo colonialismo; el de la segunda etapa de la modernidad —o modernidad madura—, donde la revolución industrial del siglo XVIII y la Ilustración profundizan y am-

⁹² Cfr. DE LA TORRE RANGEL, *El derecho como arma...* op. cit., p. 53.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Id.*, "Derechos de los pueblos indígenas", en *Ixtus. Espíritu y cultura. «Con los pies en la tierra o la fuerza de la localidad»*. Años XI, número 42, México, 2003, pp. 70.

plían el horizonte ya comenzado a fines del siglo XV. En esta nueva etapa colonial Inglaterra, reemplaza a España como potencia hegemónica.⁹⁵

Como dice Clavero "la negación del derecho del colonizado comienza por la afirmación del derecho del colonizador".⁹⁶ La juridicidad moderna de corte liberal repercutió directamente, no solamente sobre la tenencia de la tierra, sino también en la forma de concebir y apropiarse de la misma.⁹⁷ No se trata simplemente de que un grupo humano decida privar del derecho a otro por la fuerza sin más, más bien, "es cosa ciertamente de hecho, pero de hecho jurídico, de este calado".⁹⁸ Se trata de una nueva cultura jurídica cuya concepción encierra una exclusión de una parte de la humanidad, respecto a unos principios que se predicán como universales y que realmente se tienen como tales. En realidad, como bien dice Héctor Díaz Polanco, "el universalismo liberal opera como un particularismo cuya peculiaridad radica precisamente en su pretensión de ser universal";⁹⁹ no obstante, hemos de poner especial atención a las repercusiones de este particularismo ideológico y sus consecuencias para el derecho y políticas territoriales, esto es, sus consecuencias en la forma de comprender el Derecho y la apropiación y acceso a la tierra.

El pensador británico John Locke es sin duda de gran peso en este proceso histórico, ya que sus ideas influyen en la gestación del constitucionalismo, primero, norteamericano y posteriormente de los países latinoamericanos recientemente emancipados. En este sentido es importante la premisa del pensamiento de Locke respecto a la posición indígena americana, ya que, si bien se trata de un autor británico, sus ideas estaban puestas en ultramar: en América.

Cuando Locke dice "en el principio todo el mundo fue América", está estableciendo un principio teórico, no histórico.¹⁰⁰ En el pensamiento de Locke el territorio de América puede considerarse jurídicamente vacío, ya que según su pensamiento, la ocupación efectiva de la tierra sirve para generar derecho, en su sentido extensivo, de la facultad no sólo sobre sí mismo, sino también sobre la naturaleza. Para Locke otros usos no son

⁹⁵ DUSSEL, Enrique, "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Lander, op. cit., p. 47.

⁹⁶ CLAVERO, op. cit., p. 21.

⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 68-77.

⁹⁸ CLAVERO, op. cit., p. 21.

⁹⁹ DÍAZ POLANCO, Héctor, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Ed. Siglo XXI, México, 2006, p. 25.

¹⁰⁰ CLAVERO, op. cit., p. 22.

considerados válidos. En términos sintéticos para Locke el derecho de propiedad es el derecho por antonomasia, y el territorio americano puede considerarse jurídicamente vacío porque no está poblado por individuos que respondan a los requerimientos de la propia concepción de este derecho; esto es a una forma de ocupación y explotación de la tierra que produzca ante todo derechos, antes que nada individuales. De modo que, aunque se trate de un territorio poblado por los pueblos indígenas americanos, este puede ser considerado vacante a disposición de los nuevos colonizadores europeos, ya que aquéllos no conciben el derecho de propiedad con los atributos lockeanos.

“Let him [the man] plant in some in-lan vacant places of America”, que el hombre colonice las tierras vacantes de América, [...] “If either the Grass of his Inclusion rotted on the Ground or the Fruit of his planting perished without gathering, and laying up, this part of the Earth, notwithstanding his Inclusion, was still to be looked on as Waste, and might be the Possession of any other”; si no hay cultivo y cosecha, ni la ocupación efectiva sirve para generar derecho; otros usos no valen; esa parte de la tierra, este continente de América, aunque esté poblado, puede todavía considerarse vacante, a disposición del primer colono que llegue y se establezca. El aborigen que no se atenga a estos conceptos, a tal cultura, no tiene ningún derecho.¹⁰¹

Como muestra, el teólogo y economista tico-alemán Franz Hinkelammert el propietario —desde perspectiva de Locke— es visto ahora como el soporte de la propiedad. Pero no de cualquier propiedad, sino de la propiedad como sistema de competencia y eficiencia. Los enemigos contra los que Locke entabla su discurso también defienden su propiedad. Los indígenas de América defienden sus tierras como propiedad; no obstante, se trata de una concepción de la propiedad totalmente distinta a la de Locke. Es una propiedad vista desde una manera de vivir de personas concretas. Locke invierte la relación para constituir personas cuya manera de vivir está constituida por la lógica de la propiedad, que es la lógica de la acumulación.¹⁰² Esta es la manifestación paradigmática de toda una cultura que es capaz de imponer como general un concepto particular. En realidad no se está postulando un derecho para todos los seres humanos, sino sólo para aquellos seres, “afortunados individuos” que responden a la concepción

¹⁰¹ LOCKE, John, en *Ibidem*.

¹⁰² HINKELAMMERT, Franz, “La inversión ideológica de los derechos humanos. El caso de John Locke”, en Herrera Flores, Joaquín, Franz J. Hinkelammert, David Sánchez Rubio y Germán Gutiérrez, *El Vuelo de Anteo*, Ed. Desclée de Brower, Bilbao, 2000, pp. 103-104

liberal de humanidad. Naturaleza humana, que resulta de una apreciación de lo que serían los individuos humanos, con entera independencia de sus relaciones sociales y sus contextos de vida. Así se consideran seres humanos aquéllos que encajan en la nueva subjetividad abstracta y hegemónica: hombres, iguales, racionales, libres y propietarios. Subjetividad en la que evidentemente no encajan los pueblos indios mexicanos —americanos—.

El indígena que permanece en su cultura y en su comunidad, con su lengua y sus costumbres, es sujeto, pero no puede serlo. No puede serlo para un ordenamiento en el que no caben tales cosas. Lo es, podrá serlo, si las abandona. De no hacerlo, cubre ahora incluso menos requisitos, No hay espacio realmente constitucional para el estado de etnia.¹⁰³

De este modo se concibe y nace la cultura constitucional y se expande a nuestra América, se trata de todo un bloque de cultura —la cultura constitucional— que habla de derechos de los individuos, de una libertad individual identificada con la propiedad privada. Estamos ante la cultura del *individualismo posesivo* que quiere hacerse constitutivo de toda la sociedad humana.¹⁰⁴ Se reduce el fenómeno de lo jurídico al canon liberal, que, en términos constitucionales, sienta las bases para el reparto social de los bienes y la palabra (el normar y el nombrar).¹⁰⁵ Es en atención a este canon de producción del derecho y organización política que se sientan las bases de un *Estado aparente*; esto es, un Estado que presenta una estructura colonial y patrimonialista; es centralista, monocultural, monoorganizativo y excluyente.¹⁰⁶ El efecto es, no la universalización del derecho, sino de entronización del propio universo jurídico como expulsión radical de cualquier otras. Ya no es sólo que el indígena se encuentre en una posición subordinada, ahora resulta que no tiene sitio ninguno si no se muestra dispuesto a abandonar completamente sus costumbres y a deshacer enteramente sus comunidades, para conseguir integrarse en el único mundo constitucionalmente concebible del derecho moderno.¹⁰⁷ De modo que, como señala Rivera Cusicanqui, “el igualitarismo de los liberales se

¹⁰³ CLAVERO, *op. cit.*, p. 37

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 25; HINKELAMMERT, *op. cit.*, p. 104

¹⁰⁵ MEDICI, *op. cit.* p. 62

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 53.

¹⁰⁷ CLAVERO, *op. cit.*, p. 25 y 26

convirtió así en una mera fachada retórica, donde las palabras se usaban para encubrir la realidad, no para nombrarla”¹⁰⁸.

Por lo anterior, es importante destacar el papel que jugaron las Leyes de Reforma y la Constitución de 1857 para la instrumentalización del despojo sobre las tierras comunales de los pueblos indios mexicanos, ya que constituye una de las principales causas del histórico problema agrario en nuestro país. Las Leyes de Desamortización de Bienes (o Ley Lerdo de 1856) y la Constitución de 1857 son hijas legítimas del liberalismo jurídico en México, y su aplicación, desde una perspectiva individualista, trajo consecuencias aciagas a las comunidades indígenas mexicanas, al privatizar la propiedad agraria y fragmentar aún más los *territorios inmemoriales* de los pueblos indios. La Ley de Desamortización, como su nombre lo indica, pretendía sacar de “manos muertas” la propiedad, con el fin de acabar con una acumulación exagerada de la misma, sobre todo por parte de las comunidades eclesíásticas, y lograr así su circulación mercantil. Sin embargo, esa desamortización no sólo tocó a los bienes de la Iglesia, sino también a los ayuntamientos y a las comunidades indígenas. La propiedad comunal indígena fue desamortizada con iguales procedimientos y los pueblos fueron despojados de sus antiguas “propiedades”, y desarmados jurídicamente para defender sus derechos territoriales, lo cual fue aprovechado por los terratenientes para aumentar sus propiedades, en perjuicio de los pueblos indios, al haber sido declarados éstos inexistentes. Así la igualdad, la generalidad y la abstracción del derecho moderno quedaron asentadas definitivamente y consagrados en la juridicidad individualista liberal mexicana.¹⁰⁹

Pero ahí no culminaron las políticas y embestidas gubernamentales contra los pueblos indios y campesinos. Las leyes de colonización y sobre baldíos de la época porfiriana, entre 1883 y 1910, constituyeron la expresión más cruda del derecho moderno y sus postulados, ya que vendrían a dar el paso final en la privatización de la propiedad agraria y el consecuente despojo tanto de las comunidades de indígenas, así como de los pequeños propietarios pobres.¹¹⁰ La elite intelectual y política porfiriana veía en las comunidades indígenas y las formas de posesión colectiva de la tierra un fuerte obstáculo a su proyecto de nación liberal y moderna. Así, bajo la

¹⁰⁸ RIVERA CUSICANQUI, *op. cit.*, p. 31

¹⁰⁹ DE LA TORRE RANGEL, *El derecho como arma... op. cit.*, p. 54

¹¹⁰ *Idem.*

vigencia aplicación de estas leyes, gran cantidad de extensiones de tierra fueron declaradas “baldías”, aunque, de hecho, pertenecían a pueblos y comunidades indígenas. En estos procesos los pueblos indígenas no sólo perdieron tierras, sino que también estuvieron sujetos a la frecuente modificación de fronteras político-territoriales y poderes. Por lo anterior se entiende que, al igual que durante la Colonia, el siglo XIX está surcado de rebeliones indígenas contra el despojo territorial y por el autogobierno autónomo.¹¹¹

Sin embargo, la lucha también se dio en el plano jurídico. Los indios batallaban para hacer prevalecer sus derechos frente a las compañías deslindadoras y los poderes estatales, puesto que algunas veces no tenían título jurídico de propiedad; y si este título existía, cosa que sucedía con bastante frecuencia, no siempre lograban hacerlo válido, pues se trataba de títulos de la época colonial, que no correspondían al marco jurídico positivo vigente.¹¹² Pero no siempre fue así, como explica Ethelia Ruiz Medrano, la nueva categoría de ciudadanos (libres e iguales) permitió a los indios negociar desde este lugar algunos beneficios, principalmente para poder conservar elementos de sus derechos y prácticas tradicionales. De este modo, como mexicanos reconocidos, los indios generaron estrategias para preservar el orden colonial en diversos aspectos de su vida interna, especialmente en cuanto al gobierno de los pueblos.¹¹³ La respuesta de los pueblos indígenas a las agresiones y cambios externos, que se sucedieron durante el siglo XIX, contienen elementos culturales tradicionales importantes, por lo que queda manifiesta la capacidad de respuesta los pueblos indios ante los cambios impuestos, así como su gran capacidad de negociación, sobre todo, al momento de defender las tierras de sus pueblos. Una interesante estrategia para conservar sus tierras fue la búsqueda —a partir de mediados de del siglo XIX— de sus *títulos primordiales*.¹¹⁴ De

¹¹¹ BARABAS, “La territorialidad simbólica... *op. cit.*, p. 110.

¹¹² GUTELMAN, Michel en De la Torre, *El derecho a tener... op. cit.*, p. 40.

¹¹³ RUIZ MEDRANO, *op. cit.*, p. 12.

¹¹⁴ Marcelo Ramírez Ruiz señala que en el periodo “de 1540 a 1620, el procedimiento virreinal para fundar los pueblos de indios se asoció a las antiguas prácticas prehispánicas sobre los rituales de fundación, la distribución de la tierra y la delimitación de un territorio a través de mojoneras. En una serie de documentos sobre los que se cuentan los expedientes de tierras, los libros de congregaciones, los títulos primordiales y las *Relaciones geográficas* se puede apreciar la presencia del héroe tutelar de un poblado, la reafirmación del liderazgo de un linaje gobernante y la existencia de un relato sobre la procedencia de la tribu, su migración y su arribo final al lugar que ocupaban antes de la conquista española. De esta serie de documentos virreinales, los *títulos primordiales* muestran de una manera más clara el deslinde territorial y la refundación de los pueblos. Es más,

este modo numerosas autoridades indígenas o sus representantes trataron de localizar sus títulos primordiales para defenderse del despojo de sus tierras, básicamente a partir de la legislación de desamortización.¹¹⁵

Diversos pueblos de todo México comenzaron a solicitar sus papeles al archivo General. Los documentos que eran entregados como copia de los títulos a los pueblos durante el siglo XIX provenían generalmente del ramo de tierras de este archivo, y consistían en diversos documentos coloniales, como mercedes, fragmentos de litigios, mapas, etc., algunos de los cuales tenían una gran antigüedad. Los relatos orales y las historias locales plasmados en algunos títulos coloniales continuaron teniendo utilidad legal para los pueblos indios y fueron copiados, y en ocasiones traducidos, por empleados del archivo para ser utilizados como un instrumento legal por los indios en la defensa de sus tierras. Asimismo, en esta época otros pueblos que conservaban documentos antiguos se dieron a la tarea de actualizar sus mapas, inscribiendo en ellos la información de sus mojoneras, para presentarlos ante los tribunales con el fin de amparar sus tierras comunales. En otros casos los pueblos decidieron mandar elaborar su propia documentación y hacerla pasar

puede decirse que tales *títulos* son 'relatos del espacio' en que se integraron la historia y los mitos para configurar la nueva configuración territorial de los pueblos de indios." Tomado de Marcelo Ramírez Ruiz, "Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios", en Fernández Christlieb y García Zambrano, *op. cit.*, pp. 187-188. Por su parte Ethelia Ruiz Medrano dice que "a finales del siglo XVI el espacio de negociación que significó el sistema de justicia colonial aplicado a los indios se decantó por limitar los usos y costumbres indígenas. El contexto de fines del siglo XVI y principios del XVII muestra un endurecimiento de las políticas de la Corona con respecto a sus vasallos indígenas y un interés por lograr el máximo beneficio de la Real Hacienda. Así, desde finales del XVI las autoridades coloniales dieron marcha atrás en la política de permitir o alentar que los indios utilizaran algunas de sus formas tradicionales dentro del sistema de justicia colonial. Por ejemplo, a partir de entonces la Corona impulsó una legislación que se prohibía a los indios recordar su pasado prehispánico. Sin embargo, diversos representantes de los pueblos, así como indígenas a título personal, manifestaron un claro interés por narrar verbalmente, en "pinturas" y por escrito a las autoridades coloniales la historia prehispánica y colonial de sus pueblos con el fin de preservar sus tierras. Esta notable situación se observa desde el siglo XVII y a lo largo del XVIII, algunos de cuyos documentos son fuentes privilegiadas para observar esta clase de negociación, como son los títulos de tierras (los llamados generalmente, a partir del siglo XIX, títulos primordiales) los mapas pictográficos, los códices de tipo techialoyan y ciertos documentos provenientes de los pleitos coloniales. Asimismo, los títulos y códices techialoyan de los siglos XVII y XVIII fueron creados por los pueblos sin que aparentemente hubiera obligatoriedad de mostrar papeles y títulos formales y/o antiguos, pero comenzaron a hacerlo probablemente para evitar que los españoles, que sí estaban obligados a componer sus tierras ante la Corona, se apropiaran de aquellas pertenecientes bien a los pueblos, bien a los caciques indios a través de la denuncia, las demasías o la ineptitud o corrupción de los jueces privativos y alcaldes mayores, quienes por una compensación económica podían componer tierras de los indios a favor de particulares españoles. Tomado de Ruiz Medrano, *op. cit.* pp. 10 y 11.

¹¹⁵ Cfr. *Idem*.

por antigua, fenómeno similar a lo que ocurrió en la época colonial con los títulos primordiales y con los códices de tipo techialoyan.¹¹⁶

Como consecuencia de la aplicación de las leyes liberales muchos territorios étnicos no lograron sobrevivir formalmente, sin embargo, por lo común, los pueblos continuaron viviendo en su misma área territorial histórica. La aplicación del derecho moderno y sus consecuencias en la tenencia de la tierra, sienta las bases para la instalación del liberalismo individualista y el modo de producción capitalista. La prohibición de la propiedad indígena corporativa de las reformas liberales de 1857 y la expropiación brutal y autoritaria de las tierras colectivas, propicia un proceso de acumulación capitalista, que culmina en las grandes haciendas porfiristas. Esto tiene como consecuencia un grave acaparamiento de la propiedad de la tierra en unas pocas familias, de modo que, para 1910, cuando estalla la violencia revolucionaria, un pequeño grupo de hacendados —menos del 1% de la población— tenía en 97% de la tierra bajo su control.¹¹⁷ Sin embargo, si bien es cierto que muchos pueblos fueron despojados, estos pueblos opusieron una fuerte resistencia para conservar sus territorios, gracias a la cual, en ciertas regiones, los indios lograron preservar la administración comunal de sus tierras, gracias a la gran capacidad de negociación que desplegaron, echando mano de su bagaje cultural tradicional, además de que algunas de esas tierras no eran particularmente ricas, ni se ubicaban en un lugar estratégico para los intereses privados.¹¹⁸

Revolución hecha gobierno y reforma agraria

El largo proceso de resistencia indígena y campesina al despojo territorial, desencadena, a inicios del siglo pasado, la primera revolución campesina y popular del siglo XX. La Revolución Mexicana, iniciada en 1910, es una revolución eminentemente campesina, ya que plantea las bases para la construcción de un proceso de reforma agraria. Proceso que "en última instancia se trata de un movimiento político en el cual se refleja una

¹¹⁶ *Ibid.* p. 13.

¹¹⁷ ESTEVA, *op. cit.* p. 34.

¹¹⁸ RUIZ MEDRANO, *op. cit.*, p. 13.

contienda social por el control de los recursos productivos".¹¹⁹ Gustavo Esteva señala que el proceso de reforma agraria en México se caracterizó por haber "mantenido en todo momento, con gran vitalidad y dinamismo, el impulso que busca el control social de los recursos para su gestión autónoma y democrática por parte de sus usufructuarios históricos, los campesinos. Pero este impulso jamás ha podido vencer, de manera estable y duradera, al que se ha empeñado, desde muy diversas estructuras de dominación, en lograr el control privado de los recursos productivos".¹²⁰ A pesar de que el constituyente de 1917 tiene un fuerte presencia campesina, la reforma agraria institucionalizada no representó plenamente los ideales del *Plan de Ayala*,¹²¹ sino que expresa en realidad —como dice Armando Bartra— una correlación de fuerzas en la que las demandas campesinas pueden ser refuncionalizadas más no negadas. Una vez consumada la revolución de 1910-1917, y una vez que ésta se ha hecho gobierno, transforma el agrarismo en una tarea institucional meramente burocrática. "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",¹²² pues ejerce un control de los recursos, excluyendo a los campesinos como protagonistas de la producción y gestión autónoma de la tierra.

[...] con la revolución el campesinado se crea, sobre todo, un nuevo espacio político; el agrarismo radical puede ser manipulado y castrado por el Estado, pero en la medida que se va institucionalizando y domesticando en la revolución hecha gobierno, reaparece en el movimiento campesino como una bandera independiente. Si los avatares y las frustraciones del agrarismo institucional expresan la derrota de la revolución zapatista, el agrarismo revolucionario se asocia, en la conciencia campesina, con la necesidad de una auténtica revolución. Las luchas agrarias posrevolucionarias son la expresión de esta contradicción. Entre el sometimiento y la rebeldía.¹²³

¹¹⁹ ESTEVA, *op. cit.* p. 31

¹²⁰ *Ibid.*, p. 32

¹²¹ Promulgado por Emiliano Zapata el 28 de noviembre de 1911, establece que "en virtud de que la inmensa mayoría de los pueblos y ciudadanos mexicanos [...] no son más dueños del terreno que pisan [...] se expropiarán [tierras] a los poderosos propietarios de ellas, a fin de que los pueblos y ciudadanos de México, obtengan ejidos, colonias fundos legales para pueblos o campos de sembradura y labor". Tomado de Ochoa, Roberto, "Ejido y comunidad: solidaridad amenazada", en *Ixtus. Espíritu y cultura*. <<Con los pies en la tierra o la fuerza de la localidad>>. Año XI, número 42, México, 2003, p. 82

¹²² BARTRA, Armando, *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México*, Ed. Era, México, 1992, p. 15

¹²³ *Idem.*

El artículo 27 de la Constitución de 1917 puede considerarse una conquista de luchas campesinas, al estipularse que debe ser el Estado 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, lo que en el medio rural consistía en dotar a los campesinos del medio primordial para su reproducción: la tierra. Como señala De la Torre Rangel, el artículo 27 garantiza el derecho de las comunidades indígenas a sus tierras, tanto reivindicando aquellas de que han sido despojadas como dotando a los núcleos de población que carezcan de ellas.¹²⁴ Por esto en su esencia se puede decir que:

Este Derecho agrario original, derivado de la Revolución, reconoce un derecho a la tierra ancestral, al mismo tiempo que cuestiona el Derecho de la modernidad, pues en lo relativo a la tenencia de la tierra proclama la existencia de la comunidad indígena como titular de derechos y no sólo a los individuos. A partir de entonces, la lucha jurídico-política por hacer efectivo este derecho a la tierra ha sido tenaz, pero larga y penosa, ciertamente no ha logrado los frutos deseados.¹²⁵

Durante la Revolución Mexicana y posteriormente, los indios continuaron buscando documentos referentes a la historia de su territorio. Así es que, con la creación de la comisión Nacional Agraria (1915) y del Departamento Agrario (1934) se trató de resolver el problema devolviendo a los pueblos su personalidad jurídica. Señala Ruiz Medrano, que una de las primeras acciones, en 1915, fue la de "restituir" las tierras que los pueblos habían perdido debido a las Leyes de Reforma de 1856. Esta restitución implicó una febril reconstrucción histórica por parte de los pueblos a través de la búsqueda o manifestación de sus *títulos primordiales*, muchos de los cuales fueron solicitados al Archivo General de la Nación, así como la presentación de testimonios orales de los ancianos sobre los linderos existentes antes de la legislación de 1856. De modo que la búsqueda de los *títulos primordiales* fue reforzada por el artículo 27 de la constitución de 1917, como prueba de la antigüedad de su posesión territorial.¹²⁶

Sin embargo, aunque el marco legal de las relaciones, después de la Revolución, quedó definido y las obligaciones que el mismo Estado se impuso lo conminaban a restituir y dotar de tierras a los campesinos e in-

¹²⁴ Cfr. DE LA TORRE, *El derecho a tener...* *op. cit.*, pp. 40-41

¹²⁵ *Ibid.*, p. 41

¹²⁶ RUIZ MEDRANO, *op. cit.* p. 13 y 14

dígenas, estos no accedieron a su disfrute de forma automática.¹²⁷ De ahí que, a pesar de tener garantizado constitucionalmente —formalmente— su derecho a la tierra, las luchas y reclamos campesinos no culminaron con la Revolución y el reparto se fue realizando de acuerdo a la presión que ejercieron para obtenerla. En 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. La revolución hecha gobierno promueve la industrialización y modernización del país, desdeñando el México rural en su irrefrenable urgencia desarrollista, que anuncia la extinción del campesinado.¹²⁸ La insurgencia campesina, aunque negada y reprimida, subsiste dándose una continuidad y un proceso de radicalización en la lucha. Ante la reiterada negativa institucional, los pueblos indios y campesinos crean nuevas formas de lucha, negociación y de reapropiación de la tierra. Como bien explica Bartra, la consolidación burguesa de la Revolución Mexicana fue incompatible con una reforma agraria radical y democrática; no obstante, tampoco podía sostenerse renunciando por completo al reparto territorial —base de su legitimidad histórica con los indios y campesinos pobres, y sin tierra—, la única opción viable era una reforma agraria moderada y conciliadora, pero permanente. De este modo, el Estado mexicano utilizó la regulación discrecional de la tenencia de la tierra como herramienta privilegiada para mediar los conflictos rurales y ordenar el desarrollo agropecuario.¹²⁹

Después de la Revolución el Estado sustituye al hacendado como factótum rural, el gran terrateniente público subordina a los latifundistas particulares, y el clientelismo agrario y agrícola se institucionalizan. Al cacique, el *coyote* y el usurero privados se suman caciques, coyotes y usureros burocráticos; personeros del gobierno encargados, no tanto de reproducir los sistemas locales de enriquecimiento y poder, como de sustentar el modelo nacional de acumulación y el régimen político autoritario. De grado o por fuerza, nuestros campesinos se imponen a ser los "hijos predilectos del régimen", y el Estado mexicano se erige en todopoderoso e insoslayable patriarca rural. De este modo, latifundistas y solicitantes de tierra, agroempresarios y pequeños productores, aprenden a negociarlo todo con el poder.

¹²⁷ Cfr. Beatriz Canabal Cristiani y Joaquín Flores Félix, "Movimiento indígena y campesino en México", en María Tarrío y Luciano Concheiro [Coor], *La sociedad frente al Mercado*, Ed. UAM-Xochimilco y La Jornada Ediciones, México, 1998, p. 325

¹²⁸ Cfr. BARTRA, *op. cit.*, pp. 144-145

¹²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 145

Tanto la burguesía rural como el campesinado saben que es el Estado quien encumbra o sobaja, quien arropa o descobija.¹³⁰

Por esto, explica Barabas, la legislación agraria nacional, producto del proceso revolucionario 1910-1917, se explica más en relación con las demandas campesinas y no así con las reivindicaciones territoriales étnicas. El Estado mexicano como factótum rural impuso sus propias categorías de derecho y de distribución del espacio. Así, el derecho agrario producto de la Revolución, fragmentó muchos territorios étnicos —*territorios inmemoriales*— en ejidos, tierras comunales y privadas.

La internalización de las categorías agrarias como realidad inamovible, e incluso deseable, ha contribuido a que se desdibuje la noción de territorio étnico compartido, que no tiene correspondencia a nivel agrario, y a que cada comunidad busque exclusivamente su dotación agraria y la defienda a costa de múltiples conflictos intercomunitarios.¹³¹

El constituyente revolucionario no se mostró receptivo para la re-constitución étnica, al establecer que los únicos que tienen potestades sobre las tierras así fraccionadas son ejidatarios, comuneros o propietarios, pero no los pueblos indios sobre sus *territorios inmemoriales*.

Reformas estructurales neoliberales

Así las cosas, a inicio de los años 90's del siglo pasado, la tecnocracia neoliberal en el poder reconvierte la orientación respecto a la tenencia de la tierra y las políticas agrarias. De este modo, la reforma agraria que se venía dando con altibajos, a base de luchas y presiones, tomas de tierras, resistencias y negociaciones se clausura, poniendo fin al reparto agrario y el abandono del carácter de la propiedad social (inalienable, imprescriptible, intrasmisible e inembargable). Las reformas salinistas al artículo 27 constitucional (1992) permiten la penetración de capital privado y extranjero provocando la pérdida del control de los procesos productivos y la conservación de sus recursos. Se transforma la tierra —principal fuente de sustento e importantísima referencia histórica y cultural— en mera mercancía.

¹³⁰ *Id.*, "Reformas agrarias del nuevo milenio, en *Masiosare*, México, 14 de febrero de 1999.

¹³¹ BARABAS, "La territorialidad simbólica... *op. cit.*, p. 110

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. Como dice Bartra, “la tierra, que era un medio de vida al que se accedía en el ejercicio de un derecho y se usufructuaba con criterios de equidad, deviene en una propiedad privada entre otras. Un valor de uso al que nuestra Revolución agraria quiso dotar de misión social, se reduce a simple valor de cambio”.¹³² Se derogó la Ley Federal de la Reforma Agraria, promulgándose una nueva (1993), y se inicia la implementación del Programa de Certificación y Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE), y su equivalente para tierras Comunales (PROCECOM), que abren la posibilidad de la incorporación de las tierras ejidales y comunales al mercado. Esta reforma agraria de mercado —como la llama Ana de Ita— trae como consecuencia la pérdida de control del espacio físico, necesario para la reproducción social campesina e indígena, con la consecuente pérdida del sentido de territorialidad de las comunidades, a través del mercado de tierras —ya sea de renta o de compraventa—.¹³³ Asimismo, el abandono estatal y la ausencia de apoyos al campo ha motivado la pérdida de la vocación para la producción agrícola o pecuaria, en un amplio proceso de descampenización, desarraigo, marginación y migración rural.

Esta contrarreforma agraria se enmarca dentro de las llamadas reformas estructurales neoliberales, lo que implica hablar de procesos más amplios de neocolonización que, en las últimas décadas, han profundizando la dependencia, proletarización, marginalización y empobrecimiento de amplios sectores de la población en México, 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*— 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. Las consecuencias de estas reformas impuestas en México, en las últimas dos décadas, afectan profundamente los ámbitos rurales campesinos e indígenas, ya que éstas forman parte de una amplia ofensiva encaminada al despojo de los territorios indígenas

¹³² *Idem.*

¹³³ DE ITA, Ana, *México: Impactos del Procede en los conflictos agrarios y la concentración de la tierra*, Ceccam, México, 2003

y campesinos, así como a consolidar un modelo de agricultura industrial intensiva y capitalizada, dependiente de insumos y paquetes tecnológicos empresariales y semillas transgénicas, ligado al despojo del conocimiento indígena en torno 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, por lo que va dirigida precisamente minar los cimientos de la autonomía de los pueblos indios y campesinos, propiciando su desintegración y sentando las bases para un nuevo giro de tuerca en el histórico despojo de la fuente ancestral de su subsistencia, esto es: la tierra/territorio.

Estos ajustes estructurales han abierto una perspectiva difícil para pueblos indios y campesinos, ya que no sólo se concluyó el pacto social con un Estado que era —para bien y para mal— su principal interlocutor en sus luchas y demandas específicas, sino que además queda claro que los embates contra los territorios y formas de vida campesina no han terminado. Esta segunda desamortización de las tierras y los recursos naturales en México tiene mucha similitud con la del siglo XIX, sin embargo, también lleva sus propio sello. Coincide en que un paquete de leyes busca poner los recursos naturales al servicio del capital trasnacional, en detrimento de los derechos de los campesinos y de los pueblos originarios; no obstante, no sólo afecta a los propietarios de la tierra, sino a todos los mexicanos, porque su fin último no es apropiarse de la superficie del territorio nacional sino tener acceso a ella para llegar “al verdadero tesoro”¹³⁴. Pero bien recuerda López Bárcenas cuando dice que “hace más de un siglo, la desamortización de la tierra trajo como consecuencias el aumento del desempleo en el campo, la escasa producción de alimentos y como consecuencia el incubamiento del descontento social que terminó dando origen a la Revolución”.¹³⁵

Territorialidad: autonomía en busca de subsistencia

Hoy por hoy la antiquísima lucha —indígena y campesina— por la tierra en México va acompañada de otras luchas y reivindicaciones políticas y sociales. La coyuntura de la globalización neoliberal y sus nefastas con-

¹³⁴ LÓPEZ BARCENAS, FRANCISCO, “La segunda desamortización de las tierras”, en *La jornada*, México, 25 de julio de 2014.

¹³⁵ *Ibidem.*

secuencias en ámbito rural mexicano ha lanzado a las organizaciones indígenas y campesinas a tomar posiciones cada vez más firmes y radicales, como un llamado de atención por los muchos rezagos económicos y de participación política en amplias zonas del país. Se cuestiona la vía de desarrollo elegida y puesta en marcha en México, así como el proyecto de nación que los excluye desde su nacimiento. Las principales demandas tiene que ver con la sustancial mejora de los niveles de bienestar, mayor participación en la vida política del país partiendo del respeto a sus culturas y sus espacios de reproducción social, la erradicación de la discriminación y la imposición política en sus regiones; una democratización general de la sociedad mexicana que debe pasar necesariamente por involucrar a los campesinos e indígenas del país.¹³⁶

Si se mira bien, se trata de una lucha por la subsistencia, y por poner límites a la voracidad del mercado; así como la dignificación y reconocimiento de la pertinencia de epistemologías, racionalidades y tecnologías diversas para crear las condiciones materiales y espirituales que hagan posible de *una vida digna de ser vida*, donde, y no por casualidad, la lucha por la tierra —devenida defensa del territorio— sigue siendo la demanda principal. Las tierras que hoy poseen muchos pueblos indígenas son las de *ocupación tradicional*, ya que no coinciden con sus *territorios inmemoriales*, sin embargo muchas veces los pueblos indios están dispuestos a aceptarlas como si lo fueran, en tanto obtengan su legalización. No obstante, son muy numerosos los pueblos y comunidades que aún demandan la recuperación de tierras que han sido acaparadas por la propiedad privada,¹³⁷ o hacen una defensa de su territorio contra la imposición de megaproyectos mineros, turísticos, eólicos, urbanísticos etcétera.

Hemos visto que cualquier regionalización es —y ha sido— una manera arbitraria de recortar el espacio, que depende de los criterios utilizados para su demarcación. La historia de nuestro país demuestra que las regionalizaciones (municipios, distritos, estados, ejidos, comunidades) han congregado o dividido ámbitos espaciales y culturales de acuerdo con factores económicos, ideologías políticas, proyectos estatales o intereses de grupos de poder. Esto ha provocado la fragmentación forzada de los pueblos indios y sus territorios en diversas unidades administrativas y jurisdiccionales, creando conflictos limítrofes intercomunitarios, a veces

¹³⁶ Cfr. CANABAL y FLORES *op. cit.*, p. 341.

¹³⁷ Cfr. BARABAS, “La territorialidad simbólica ... *op. cit.* pp. 111-112.

centenarios, por la titularidad de tierras en litigio, que son posiblemente los puntos más conflictivos de las relaciones intraétnicas contemporáneas, así como también destructores de afinidades etnoculturales.¹³⁸

[...] las regionalizaciones fabricadas por el Estado tienen atributos y funciones impuestos por su lógica e intereses, que desconocen los criterios históricos, territoriales, culturales y étnicos, significativos para los indígenas. Las regiones, distritos, municipios y jurisdicciones agrarias resultantes de tal “omisión” han contribuido a fragmentar a los Pueblos indígenas, a opacar el conocimiento local sobre el espacio compartido, a crear una falsa imagen de discontinuidad territorial y minoría; asimismo han conducido a conflictos por límites, a la desunión y a la pérdida de fuerza colectiva, muchas veces entre comunidades del mismo Pueblo.¹³⁹

Sin embargo, a pesar de la división a los grupos etnolingüísticos, mediante la fragmentación del territorio y de los poderes asociados, que significan las regionalizaciones y divisiones jurisdiccionales creadas e impuestas por el Estado, encontramos su contraparte en la territorialidad simbólica. Es frente a la división estatal, que la geografía simbólica proporciona un enfoque integrador del etnoterritorio que recupera categorías y conocimientos culturales propios y muestra los lugares sagrados o étnicos, los cuales marcan centros y fronteras. Tal como argumentan Francisco López Bárcenas y Guadalupe Espinoza, “la verdadera noción de territorio es la que los Pueblos tienen y practican en su cosmovisión, narrativas y rituales”.¹⁴⁰

Desde esa perspectiva, para los pueblos indígenas el territorio es el elemento fundamental dentro del cual se inscribe la identidad colectiva, no representa sólo una especial adaptación productiva, sino también una compleja relación simbólica. Parte del conjunto de representaciones colectivas que dan vida a las conciencias étnicas se refieren a los territorios propios como marcos físicos y simbólicos de la experiencia grupal.¹⁴¹

Siguiendo a Alicia Barabas, entendemos el territorio como espacio culturalmente construido por un pueblo, que con el transcurso del tiempo puede ser determinado como una porción de la naturaleza simbólica y

¹³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 110.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 111

¹⁴⁰ LÓPEZ BÁRCENAS y ESPINOZA en *Ibid.*, p. 16

¹⁴¹ FRANCISCO LÓPEZ BÁRCENAS y GUADALUPE ESPINOZA SAUCEDA, *Derechos territoriales y conflictos agrarios en la Mixteca: El caso de San Pedro Yosotatu*, México, 2003, p. 12

empíricamente modelada por una determinada sociedad, sobre la que ésta reivindica derechos y garantiza a sus miembros la posibilidad de acceso, control y uso de los recursos allí existentes [dominio eminente]. En tal contexto, etnoterritorio —el territorio de un Pueblo— se refiere al territorio habitado y culturalmente construido por un grupo etnolingüístico a lo largo de la historia profunda, mismo que no sólo provee a la reproducción física de la población, sino que en él se desarrollan relaciones de parentesco, culturales, lingüísticas y políticas. El etnoterritorio reúne las categorías de tiempo y espacio (historia en el lugar), y es soporte central de la identidad y la cultura porque integra concepciones, creencias y prácticas que vinculan a los actores sociales con los antepasados y con el territorio que éstos les legaron.¹⁴² Así, el territorio no es una mera delimitación físico-espacial, sino un proceso social dinámico y cambiante; es decir, un resultado inestable de múltiples interacciones, en las que convergen condiciones económicas, estructuras político-administrativas, poderes foráneos, sistemas ecológicos y formas de apropiación simbólica y la configuración de niveles de bienestar y seguridad.¹⁴³

El proceso de simbolización que convierte espacios neutros en territorios y lugares sagrados, de diferente condición y nivel, crea *textos* en los cuales se asocian atributos reales, imaginarios, eficacias, recuerdos, emocionalidades y experiencias individuales y colectivas, para construir sistemas de símbolos que nombran y califican espacios culturales. En ellos se desarrollan acciones simbólicas plasmadas en mitos, narraciones y rituales, a través de los cuales accedemos a las claves que construyen la territorialidad. Podría aventurarse la hipótesis de que las religiones étnicas son territoriales, cuyos conceptos y prácticas están estrechamente entretrejidos con el medio ambiente natural-cultural.¹⁴⁴

¹⁴² Cfr. BARABAS, "La territorialidad simbólica... *op. cit.*, p. 113

¹⁴³ HERINALDY GÓMEZ y Carlos Ariel Ruíz en Olver Quijano Valencia, *Ecosimias. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*, Ed. Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, 2012, pp. 205-206.

¹⁴⁴ BARABAS, "La territorialidad simbólica... *op. cit.*, p. 113. 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 realidad sus alcances son muy limitados, y con férreos candados en lo concerniente a los derechos políticos y territoriales. 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

De modo que, cuando hablamos de territorialidad campesino/indígena, se trata de interpretar y visibilizar las maneras en que las sociedades y culturas, indias y campesinas contemporáneas, construyen huellas, lugares y territorios locales y globales; como los perciben y los invisten de significados; como se apropian del espacio y en ese mismo acto construyen territorialidad. Sin embargo, como dice Barabas, una normatividad jurídica, sobre territorios étnicos, representa para el Estado un serio y complejo problema. En primer lugar, la complejidad se relaciona con el estatus de los indios en México: en tanto la Constitución no reconozca al Pueblo indígena como sujeto colectivo de derechos, las tierras que ocupan no podrán ser reconocidas y tratadas como territorios. Por otra parte, un reordenamiento territorial no vertical tendría que aceptar la legitimidad del conocimiento local y la memoria oral (la geografía simbólica, los títulos primordiales, los lienzos pictográficos) y facultarlos para delimitar territorios y resolver conflictos limítrofes; lo que enfrentaría al Estado con multitud de intereses regionales y nacionales. Pero tal vez el mayor obstáculo radique en la concepción misma del Estado, federalista en la forma y centralista en la práctica, que no admite la existencia de territorios internos con autonomía.¹⁴⁵

En realidad, como dice Rivera Cusicanqui, se trata de "transitar de un Estado colonizado/colonizante a un estado intercultural"; lo que implica 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, esto es, 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 (dominio eminente).¹⁴⁶ Por ello, el objeto de debate no es sólo que se reconozcan derechos territoriales a los pueblos indígenas, sino para que se abra un debate intercultural/normativo sobre qué entiende cada pueblo por derechos territoriales, y

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, n° 30, México, 2006.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 107

¹⁴⁶ RIVERA CUSICANQUI, *Gestión Pública... op. cit.* p. 6.

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 derivado de otro; si se considera los sistemas normativos indígenas como constituyentes, originarios y autónomos, o no.¹⁴⁷

No es suficiente tener conciencia de la propia territorialidad. Es por esto que la disputa ancestral por la tierra en México, siempre ha estado acompañada por lo jurídico, revelando la doble dimensión del Derecho, esto es, como instrumento de dominación o liberación. Asimismo, una lección importante de las luchas indígenas y campesinas en México —y en nuestra América— es que no basta tener derecho y demostrar tenerlo para que se haga justicia, sino que es necesario toda una lucha política que rebasa con creces el simple reclamo judicial. Por esto los pueblos indios y campesinos han entablado litigios históricos como parte de una lucha jurídico-política; se trata de agotar el aspecto legal en su empeño por recuperar la tierra.¹⁴⁸ Esta lucha jurídico-política busca demostrar a las autoridades y a sí mismos que los asiste la razón y el Derecho; pero también son conscientes que la expresión del Derecho es, tal vez, más importante que el Derecho en cuanto norma, por lo que la lucha no sólo es en el plano jurídico, sino también en el político y epistemológico.¹⁴⁹ De ahí la importancia de interpretar y visibilizar las maneras en que las sociedades y culturas indias y campesinas contemporáneas se apropian del espacio y en ese mismo acto construyen territorialidad.

De este modo, —como afirma Jean Robert— la *subsistencia*, el sentido local de la *buena vida* y el *territorio* forman una unidad indisociable que constituye la *territorialidad*,¹⁵⁰ entendida como el afán comunitario de subsistir con el gusto de estar juntos, sin el cual un pueblo muere. Un sentido único de la buena vida, un nosotros delimitado por horizontes concretos. De modo que, la territorialidad como, es autonomía en busca de subsistencia, el invento y construcción de una buena vida en un territorio.¹⁵¹

¹⁴⁷ MARTÍNEZ DE BRINGAS, "La deconstrucción del concepto de propiedad. Una aproximación intercultural a los derechos territoriales indígenas", en *Revista de investigaciones jurídicas de la Escuela Libre de Derecho*, México, 2007, p. 652.

¹⁴⁸ DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El derecho que nace del pueblo*, Ed. ILSA, Santa Fe de Bogotá, 2004, p. 105.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 94

¹⁵⁰ ROBERT, Jean, *La crisis: el despojo impune. Como evitar que el remedio sea peor que el mal*, Ed. Jus, México, 2010, p. 206

¹⁵¹ *Idem.*

La actitud barroca en la lucha por la tierra.

En su lucha por la tierra/territorio, la estrategia de muchos pueblos y comunidades indígenas ha consistido y aún consiste en desplegar su capacidad de negociación apelando al Derecho Hispano en Indias, como base jurídica de sus reclamos de restitución de tierras y para la defensa de sus territorios. Es decir, que se recurre a la juridicidad traída por los conquistadores españoles a América, para recuperar la tierra y para afirmarse como pueblos con una identidad y un proyecto de modernidad diverso al occidental de corte liberal. Esto puede parecer chocante e incomprensible; no obstante en los hechos, los pueblos indios han recurrido históricamente a instrumentos jurídicos reconocidos por el Derecho del colonizador español, esto es, a los *títulos primordiales*, como documentos que amparan el derecho a las tierras y que fueron legítimamente emitidos por las autoridades competentes en la época colonial; donde están descritos los límites territoriales y los sucesos históricos de los pueblos.

Como hemos visto a pesar de los esfuerzos de los colonizadores, los pueblos indios fueron capaces de conservar muchas de sus antiguas creencias y formas de organización en relación con sus territorios y paisajes, y se resistieron a ser reducidos a un conjunto indiferenciado de súbditos. Tampoco asumieron mecánicamente la policía que se les quiso imponer, sino que las sociedades indígenas reeditaron sus antiguas creencias, dentro del ciclo ritual católico en los territorios y paisajes de sus pueblos: mediante un profundo proceso de negociación/intercambio cultural y religioso que a la larga dejaría bien librados a muchos de los rasgos más característicos de la territorialidad y espiritualidad prehispánica.¹⁵² Este proceso de negociación fue posible porque el Derecho Hispano en Indias otorgaba y protegía un cúmulo de derechos de los indígenas sobre la tierra, derivados de su *status* dentro del orden jurídico novohispano.¹⁵³

En la actualidad, los muchos pueblos indios y campesinos siguen utilizando estos documentos —los *títulos primordiales*— para legitimar el derecho sobre sus tierras y protegerlas, haciéndolos valer ante las instancias de justicia como base jurídica de su reclamo. Cómo hace siglos continúan presentando títulos, códigos, mapas, y documentos diversos ante los tribunales y elaborando copias de ellos. Los pueblos indios siguen buscando el

¹⁵² FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, y García Zambrano, *op. cit.*, p. 162

¹⁵³ Cfr. DE LA TORRE, *El derecho a...* *op. cit.*, p. 18 y Clavero, *op. cit.*, p. 16

reconocimiento legal sobre el territorio que habitan porque, aunque lo posean, no hay norma jurídica que garantice plenamente su existencia como tal y les permita defenderlo de las expropiaciones y privatizaciones.

Decimos que esta estrategia jurídico-política constituye una actitud o comportamiento barroco (*ethos* barroco), en el sentido de que ésta reivindicación histórica conecta con una necesidad diferente frente al Derecho, y así surge como discurso crítico acerca del presente y la caducidad de la modernidad —y su juridicidad— que lo sostiene: la modernidad occidental capitalista y su Derecho. De este modo, los pueblos indios reivindican la restitución de las tierras despojadas, mediante la revitalización y la puesta en uso de un Derecho a partir del cual se puede recuperar la tierra despojada. Como dice De la Torre, se trata de un conflicto de derechos: “un derecho ancestral reconocido en la legislación hispánica en Indias, al cual apelan las comunidades campesinas, frente a un derecho moderno liberal individualista portador de una legalidad que permite el despojo de su tierra”.¹⁵⁴ La actitud o comportamiento barroco no implica una vuelta al pasado —al orden colonial— sino que constituye una estrategia de supervivencia, ya que a través de la revitalización del derecho novohispano se afirma el derecho sobre la tierra que éste reconocía, y se pone en práctica la juridicidad propia, negando la vigencia del Derecho moderno individualista de corte liberal, que no permite vivir a los pueblos indios porque los despoja de su base de subsistencia. Se trata de un “no” bizarro, rebuscado y retorcido, en definitiva de un “no barroco”.¹⁵⁵ Dice Boaventura de Sousa Santos “se aspira, a inventar otro lugar, una heterotopía, si no ya una utopía. Dado que se deriva de un profundo sentimiento de vacío y desorientación causado por el agotamiento de los cánones dominantes.”¹⁵⁶

¹⁵⁴ *Id.*, *El derecho que nace... op. cit.*, p. 85

¹⁵⁵ “El barroco parece constituido por una voluntad de forma que está atrapada entre dos tendencias contrapuestas respecto del conjunto de posibilidades clásicas, es decir “naturales” o espontáneas, de dar forma a la vida —la del desencanto, por un lado, y la de la afirmación del mismo como insuperable— y que está además empeñada en el esfuerzo trágico, incluso absurdo, de conciliarlas mediante un replanteamiento de ese conjunto a la vez como diferente y como idéntico a sí mismo. La técnica barroca de conformación del material parte de un respeto incondicional del canon clásico o tradicional —entendiendo “canon” más como un “principio generador de formas” que como un simple conjunto de reglas—, se desencanta por las insuficiencias del mismo frente a la nueva sustancia vital a la que debe formar y apuesta a la posibilidad de que la retroacción de ésta sobre él sea la que restaure su vigencia; de que lo antiguo se reencuentre justamente en su contrario, en lo moderno”. Tomado de Echeverría, *op. cit.* p. 14.

¹⁵⁶ Sousa Santos, BOAVENTURA, *Una epistemología del sur*. Ed. CLACSO y Siglo XXI, México, 2009, pp. 223 y 224

Esta actitud o comportamiento barroco constituye un discurso crítico y a su vez la afirmación de otro lugar de enunciación diverso al de la modernidad capitalista. Como enseñaba el iusfilósofo andaluz Joaquín Herrera Flores, siguiendo Ernst Bloch, cuando decía que

[...] criticar no consiste únicamente en decir ‘no’, sino en afirmar un ‘sí a algo diferente’. Sólo en este caso la crítica deja de ser una ‘afirmación que subyace a una negación’ y se convierte en una negación que subyace a una afirmación. Lo previo es la afirmación productiva de nuestros valores, de lo que se deducirá como consecuencia la negación de lo que no es conveniente a nuestros esfuerzos por superar las condiciones de las injusticias y de las explotaciones.¹⁵⁷

Los pueblos indios se acomodan a la cultura y derecho colonial, como forma de conservar la cultura y el derecho propio. En este sentido, la afirmación de la juridicidad novohispana constituye una estrategia para afirmar la modernidad india: el Derecho propio que pervive en el “espacio colonial del derecho indígena”. Así pervive también —además del derecho sobre la tierra— las asambleas comunitarias, los sistemas de cargos y autoridades y la autonomía de la comunidades, que a pesar del proceso de aculturación persiste en el imaginario y las prácticas cotidianas. Como señala Ruiz Medrano, se trata de una estrategia india “para preservar el orden colonial en diversos aspectos de su vida interna”, orden que les ha permitido negociar y preservar muchos de sus rasgos identitarios y sus tierras, frente a una legalidad que los ha invisibilizado. Así, la actitud barroca de los pueblos indios apela a la revitalización de la juridicidad novohispana y al hacerlo —al alimentar el código europeo con las ruinas del código prehispánico— se sientan las bases para construir algo diferente a lo que plantea la modernidad capitalista; esto es, una modernidad india, donde la autodeterminación política significa retomar la historicidad y las formas de representación propias.

Los pueblos indios aún hoy conservan sus autoridades y sus instituciones jurídicas, sus asambleas comunitarias y la relación con la tierra —ligada al cultivo del maíz—¹⁵⁸ sigue siendo parte del mundo comunitario

¹⁵⁷ HERRERA FLORES, Joaquín, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica al humanismo abstracto*, Ed. Catarata, Madrid, 2005, p. 49

¹⁵⁸ Guillermo BONFIL BATALLA decía que “el maíz es una criatura del hombre mesoamericano y éste a su vez es el hombre de maíz”, lo que da cuenta de la existencia de una civilización o cultura material propia de los mesoamericanos. El cultivo y consumo del maíz implicó el desarrollo de toda una cultura, con sus propias exigencias materiales, intelectuales y espirituales, obligando a organizar

ritual, como expresión plena de su modernidad frente a la infinidad de actos de imposición civilizatoria, en los cuales la forma de comprender y relacionarse con la tierra —con el territorio— no ha estado exenta, sino que constituye —aún hoy— un escenario de fuerte disputa. Es por esto que, a pesar de la negativa histórica de los poderes constituidos, los pueblos indios siguen reivindicando sus ámbitos de comunidad, regenerándolos, y afirmándose con dignidad en su autonomía.¹⁵⁹ Han venido construyendo la autonomía por la vía de los hechos. En este sentido, la territorialidad indígena cobra nuevas características y matices: como arraigo, apego al suelo y a la tierra nodriza; respeto de las tradiciones y capacidad de transformarlas en forma tradicional; la capacidad de subsistir a pesar de los embates del mercado capitalista; y la reflexión crítica desde abajo sobre *el hoy y el aquí*, para regenerar las relaciones en el propio territorio.¹⁶⁰ Como dice Robert, “a un lado, afuera del sistema capitalista es la mejor manera de luchar contra él y de frenar su despiadada guerra contra la subsistencia”.¹⁶¹

Este es un comportamiento típicamente *barroco*, “inventarse una vida dentro de la muerte”. Los pueblos indios han sido condenados a morir —por

en torno a ellas y a su dinámica toda la vida comunitaria, en un conjunto de determinaciones que provienen de la influencia del maíz sobre todas las dimensiones de la vida cotidiana en una simbiosis ancestral. Por eso los hombres del maíz son hombres con una identidad diferente a la de los hombres del trigo, o de arroz. De este modo la lucha por la defensa del maíz y los *saberes de subsistencia* va íntimamente ligada a la lucha por el territorio y la autonomía, como condiciones para la existencia de la forma de vida campesina, frente a las políticas neoliberales y la introducción de semillas transgénicas. Es desde este *lugar* (desde esta cultura material) que se hace un cuestionamiento profundo de la colonialidad del poder y del saber, y se crean las bases jurídicas, políticas y epistemológicas donde —como señala Alvaro Salgado— se reconoce y valora la paciencia y el trabajo de criar y crear el maíz; la profunda relación con la tierra, con el tiempo y la sabiduría de saber estar en comunidad en un territorio; el don de las diversas semillas con sabor, color, danza, alegría siempre en distribución e intercambio, como fuerza, celebración, fiesta y ritualidad. Se trata de la expresión estética y técnica de culturas vivas que se expresan en lenguas vivas. La defensa del maíz —con todos sus nombres, formas, colores y sabores— y las demás semillas nativas y sus formas de cultivarlas [la milpa, pues], pasa necesariamente por la defensa integral de los pueblos de maíz y su autonomía. En este contexto, sembrar maíz es un acto de protesta y de resistencia política activa, es práctica descolonizadora y apuesta por un proyecto propio de modernidad. Cfr. Salgado, Alvaro, “Lectura diacrónica de los mitos fundantes del maíz nativo, elementos para fortalecer la defensa de los pueblos de maíz”, En *XVII Jornadas Lascasianas Internacionales Padre/madre: nuestro maíz* [en línea], José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (Coord), Instituto de investigaciones jurídicas UNAM, México, 2010, p. 125, [citado 13 de junio de 2011], Formato html, Disponible en Internet: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2898/16.pdf>

¹⁵⁹ ESTEVA, Gustavo, entrevista con Patricia Gutierrez-Otero y Javier Sicilia, “La fuerza de la localidad”, en *Ixtus. Espíritu y cultura. «Con los pies en la tierra o la fuerza de la localidad»*, año XI, n° 42, México, 2003, p. 51

¹⁶⁰ Cfr. ROBERT, *op. cit.*, p. 26

¹⁶¹ *Ibidem.*

sucesivos proyectos económicos/políticos/sociales a lo largo de nuestra historia— y sin embargo, dentro de ese proceso del morir, se inventan una manera de vivir.¹⁶² Haciendo un cuestionamiento profundo de la legalidad vigente proponen y actúan al margen de ésta, creando las bases jurídicas, políticas y epistemológicas que revelan —como dice Silvia Rivera Cusicanqui— la alteridad indígena y campesina que puede verse como una nueva universalidad, que se opone al caos y a la destrucción colonial del mundo y de la vida. La modernidad india —de las tejedoras y los poetas-astrólogos de las comunidades y pueblos— que desde antiguo, hasta el presente, nos revelan esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce.¹⁶³ Se trata de una historia viva —ocultada— que pugna constantemente por irrumpir.

¹⁶² ECHEVERRÍA, Bolívar, “La múltiple modernidad de América Latina”, en *Contrahistorias*, n° 4, marzo-agosto, México, 2005, p. 68

¹⁶³ RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Ed. Tinta Limón, Buenos Aires, 2010 p. 33