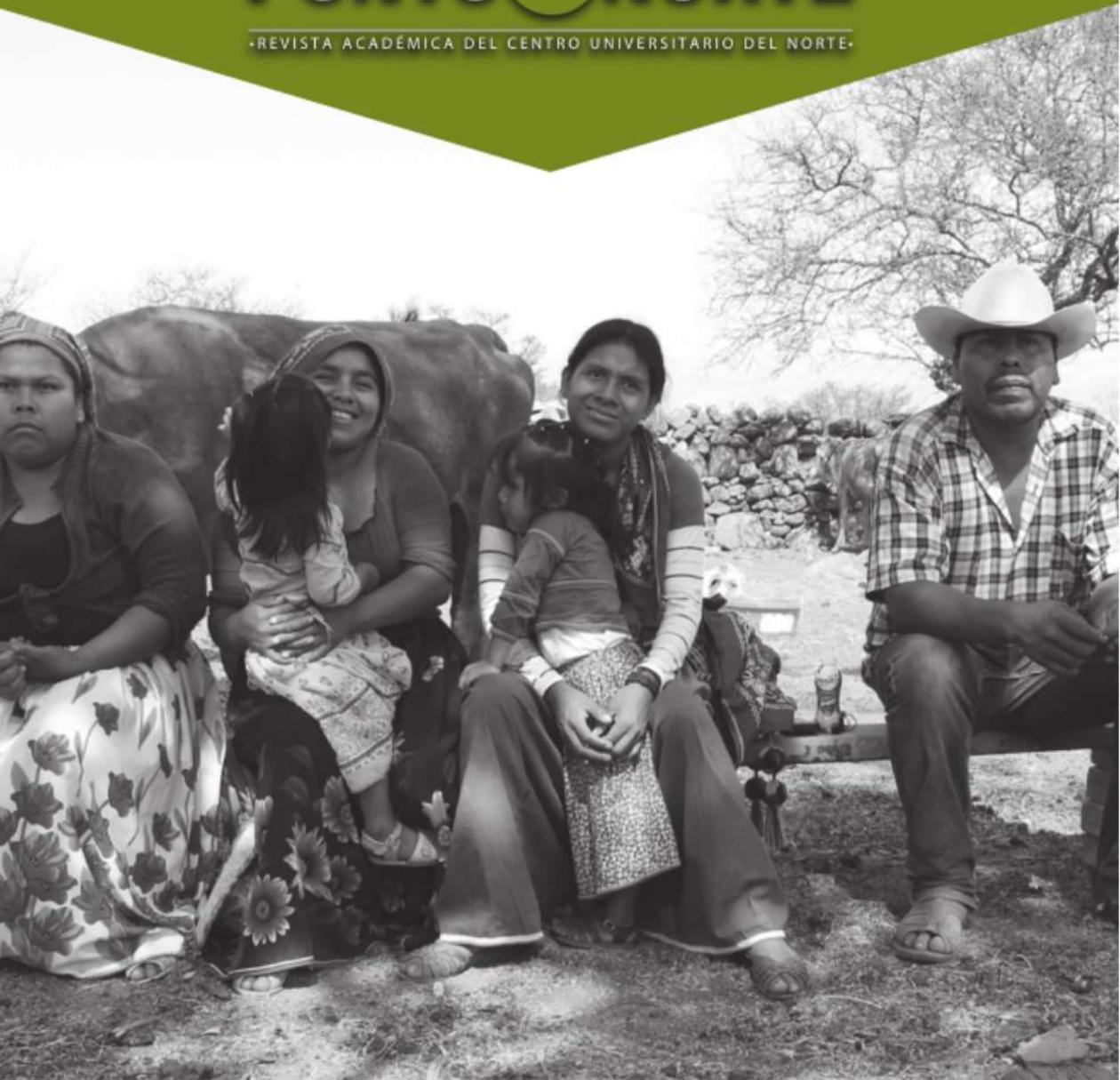


PUNTO CU NORTE

•REVISTA ACADÉMICA DEL CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE•



Derecho indígena

Número 5: julio – diciembre 2017

ISSN: 2594-1852



UNIVERSIDAD DE
GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE



OFERTA ACADÉMICA

LIC. EN ADMINISTRACIÓN
LIC. EN AGRONEGOCIOS
LIC. EN ANTROPOLOGÍA
LIC. EN CONTADURÍA
LIC. EN DERECHO

LIC. EN ENFERMERÍA
LIC. EN NUTRICIÓN
LIC. EN PSICOLOGÍA
LIC. EN TURISMO

ING. EN ELECTRÓNICA Y COMPUTACIÓN
ING. EN TELEMÁTICA
ING. MECÁNICA ELÉCTRICA



INFORMES

<http://cunorte.udg.mx/carreras/>
www.cunorte.udg.mx/posgrados



PUNTO *cu* NORTE





PUNTO **cu** NORTE

Derecho indígena

Número 5: julio–diciembre 2017



Universidad de Guadalajara

Mtro. Itzcóatl Tonatiuh Bravo Padilla
Rector General

Dr. Miguel Ángel Navarro Navarro
Vicerrector Ejecutivo

Mtro. José Alfredo Peña Ramos
Secretario General

Centro Universitario del Norte

Mtro. Gerardo Alberto Mejía Pérez
Rector

Dr. Héctor Cuéllar Hernández
Secretario Académico

Mtro. Efraín de Jesús Gutiérrez Velázquez
Secretario Administrativo

Dra. Noemí Rodríguez Rodríguez
Directora de la División de Ciencia y Tecnología

Mtro. Uriel Nuño Gutiérrez
Director de la División de Cultura y Sociedad

Dirección

Jorge Ignacio Rosas

Coordinación Número 5. Derecho indígena

Miguel Angel Paz Frayre

Cuidado editorial

Andrea López Mendoza

Fotografías de portada

Servando Alvarado Cisneros

Consejo Editorial

Dr. Andrés Fábregas Puig
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social, unidad occidente, Mé-
xico

Dra. Herminia Alemany Valdez
Universidad de Puerto Rico en Aguadilla, Puerto
Rico

Dra. Teresita Quiroz Ávila
Universidad Autónoma de México, unidad Azca-
potzalco, México

Dr. Eduardo González Velázquez
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores
de Monterrey, México

Dr. Antonio Luzón Trujillo
Universidad de Granada, España

Mtro. Pablo Ceto
Universidad Ixtil, Guatemala

Dr. Antonio Humberto Closas
Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

Punto CUNorte, año 3, núm. 5, julio-diciembre 2017, es una publicación semestral editada por la Universidad de Guadalajara, a través del Centro Universitario del Norte, Carretera Federal 23, km 191, C. P. 46200, Colotlán, Jalisco, México. Tels. +52 (499) 992-1333 / 992-0110 / 992-2466 / 992-2467 / 992-1170. <http://www.cunorte.udg.mx/>, jorge.rosas@cunorte.udg.mx. Editor responsable: Jorge Ignacio Rosas. Número de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título: En trámite, ISSN: 2594-1852, otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Licitud de Título y Licitud de Contenido en trámite, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Prometeo Editores S. A. de C. V., Libertad 1457, Colonia Ameri-cana, C. P. 44160, Guadalajara, Jalisco, México. Este número se terminó de imprimir en octubre de 2017 con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad de Guadalajara.

Tabla de Contenido

Presentación	7
Miguel Angel Paz Frayre	

Artículos

Algunos aspectos de los derechos indígenas en la coyuntura electoral de 2018: el EZLN-CNI	13
Carlos Humberto Durand Alcántara	

Relación entre derecho indígena y soberanía en las etnias de Norteamérica	33
Elisabeth A. Mager Hois	

Imaginarios sobre las personas y los pueblos indígenas en las sentencias de la Sala Constitucional de Costa Rica	58
Mónica María Pérez Granados	

Propiedad de la tierra y derecho agrario: de las misiones jesuitas a las haciendas en Sonora, México, de los siglos XVIII-XX	83
Miguel Angel Paz Frayre y Uriel Nuño Gutiérrez	

Revisión de los términos territorio y tierra para el caso del pueblo o'otham	112
Nelly López Azuz	

Educación dirigida a culturas originarias en México	144
Brenda Citlalli Ceja Chávez	

Medicina tradicional wixárika en el nuevo modelo de hospitales
multiculturales y su implementación jurídica: un análisis desde el
marco legal 169

Jesús María García Carrillo

El acceso a la salud: una perspectiva sobre los derechos humanos de
las comunidades indígenas en Jalisco, México 195

Saul Oswaldo Flores Corvera

Ensayo

Efectos del desarrollo de megaproyectos pioneros en la región
yoreme de Sonora, México 213

Carlos Juárez Velasco

Reseña

El derecho indígena en Jalisco de Jesús María García Carrillo 228

Horacio Hernández Casillas

Presentación

El número 5 de la revista PUNTO CUNORTE tiene como tema central el derecho indígena. Los trabajos que lo integran presentan un interesante, a la vez que necesario, punto de convergencia. Si bien es cierto que se hace alusión a diversos contextos geográficos en los que se ha discutido ampliamente el tema, es necesario mencionar que se tomó como punto de referencia la vigencia de la discusión y el análisis sobre los derechos consagrados en diferentes instrumentos jurídicos que tienen como objetivo garantizar, a través de un conjunto de normativas, los derechos para las comunidades originarias.

Así, el presente número constituye un esfuerzo para dar continuidad a la discusión que sobre el tema se ha hecho. Los autores nos muestran, desde su perspectiva, el trecho que falta por recorrer para garantizar plenamente el irrestricto respeto a las leyes aplicables en materia indígena. Este es nuestro punto de partida: una contradicción histórica que sigue sin resolverse y que requiere un puntual análisis desde diferentes espacios disciplinares y a partir de diferentes posicionamientos metodológicos y teóricos.

Resulta pertinente destacar los elementos que vinculan los trabajos que se presentan y que refieren de manera directa a los derechos que se han aplicado en materia indígena y que forman parte de la estructura analítica de los artículos que presentamos. Así, la participación electoral, el derecho a la educación, el derecho agrario, los imaginarios sobre pueblos indígenas contenidos en sentencias, el concepto de soberanía y el derecho a la salud son los ejes articuladores que nos permiten generar un diálogo a la vez que unificar un discurso de análisis y reflexión para acercarnos a la especificidad que la problemática sobre derecho indígena demanda.

De este modo, el número está integrado en primer término por el artículo “Algunos aspectos de los derechos indígenas en la coyuntura electoral de 2018: el EZLN-CNI” de Carlos Humberto Durand Alcántara. El autor hace un análisis desde la historiografía crítica sobre la actual coyuntura electoral vinculada a los pueblos indígenas. La relevancia del

texto estriba en los elementos analíticos que nos ofrece, dado que nos permite analizar los fundamentos sociales y políticos que configuran el momento electoral actual en donde la sociedad civil ha postulado a una mujer integrante del Congreso Nacional Indígena como candidata independiente para contender por la presidencia de la República. Una de las conclusiones que se nos muestran está relacionada con la comprensión del complejo proceso de configuración y fortalecimiento del paradigma neoliberal y la influencia que ha tenido en la eliminación de las condiciones mínimas de existencia para los indígenas en el país. Desde esta perspectiva, los planteamientos esgrimidos por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional constituyen una de las alternativas para un cambio social que posibilite la vindicación de derechos humanos fundamentales.

Con relación a este importante postulado se encuentra el trabajo de Elisabeth Mager Hois titulado “Relación entre derecho indígena y soberanía en las etnias de Norteamérica”. En este caso, la autora analiza el concepto de soberanía, derivado del trabajo de campo con tres grupos indígenas: los cahuillas, los kikapúes y los mohawks. Es necesario señalar las asimetrías relacionadas con el vínculo que históricamente han establecido estos grupos con el Estado nación al que pertenecen; estas promueven la erosión de la soberanía, es decir, impiden de manera tajante y explícita la posibilidad de autogobierno y de proyección de sus referentes culturales. Como política de Estado se configuran complejos mecanismos legales que funcionan como estrategias para frenar la autonomía como derecho inalienable para las comunidades originarias, lo que impide la reproducción de sus referentes identitarios y de sus estructuras culturales.

Es importante señalar que una más de las convergencias entre los trabajos referidos se relaciona con las concepciones que desde el campo jurídico se tienen sobre lo indígena; en gran medida estas influyen y, en ciertos casos, determinan el curso de sentencias. El artículo “Imaginario sobre las personas y los pueblos indígenas en las sentencias de la Sala Constitucional de Costa Rica” de Mónica María Pérez Granados analiza la importancia de estos imaginarios en Costa Rica y nos muestra sus contenidos y alcances. El análisis de la autora nos revela que las con-

cepciones preponderantes vinculan a los indígenas a una tutela estatal sujeta a los valores del mundo civilizado y a los derechos humanos. Lo anterior está relacionado a “[...] una construcción que tiene como base una categoría binaria y excluyente, donde el *nosotros* involucra a la sociedad no indígena portadora de las ideas de progreso” (Pérez Granados, 2017, p.) y de civilización, generando procesos de invisibilización a la vez que estrategias de exclusión que se contraponen de manera directa a los derechos para la población indígena.

Este conjunto de derechos, como ha quedado señalado, están relacionados con diversos aspectos; el derecho al territorio y la tenencia de la tierra son dos de los elementos cruciales que están presentes en las discusiones actuales sobre derecho indígena. El trabajo de Miguel Angel Paz Frayre y Uriel Nuño Gutiérrez, “Propiedad de la tierra y derecho agrario: de las misiones jesuitas a las haciendas en Sonora, México, de los siglos XVIII-XX”, y el artículo de Nelly López Azuz, “Revisión de los términos *territorio* y *tierra* para el caso del pueblo o’otham”, en conjunto nos plantean una discusión sobre la importancia y la pertinencia de una revisión histórica de los fundamentos del derecho agrario, en este caso en el estado de Sonora.

A través del análisis de casos se nos muestra la transformación de las herramientas jurídicas al momento de plantear la relación de comunidades indígenas con su tierra y su territorio. Aludimos a un vínculo no solo conceptual, ya que está directamente relacionado con la cosmovisión y las formas de vida de los grupos indígenas del desierto de Altar. En términos concretos, la configuración de haciendas como forma de producción económica alude a un proceso de despojo territorial que transformó estructuras sociales, económicas y políticas propias de los grupos de la región. El establecimiento de la frontera geopolítica en el siglo XIX facilitó la transformación del territorio y de las prácticas culturales asociadas a este, proceso que se configuró a la par de la constitución del derecho agrario como estructura jurídica.

En clara alusión a los derechos en materia indígena, el artículo de Brenda Citlalli Ceja Chávez, “Educación dirigida a culturas originarias en México”, hace una reflexión sobre el papel del Estado nación mexicano

en el proyecto educativo nacional que tiene como fundamento el modelo de la cultura hegemónica. Sin embargo, las comunidades originarias han echado mano de instrumentos jurídicos tanto nacionales como internacionales para establecer un diálogo con el gobierno mexicano que les permita plantear sus necesidades e interés respecto a sus propios procesos educativos. En este sentido, la autora nos muestra la importancia del análisis de los procesos sociales y políticos vinculados con la configuración de una educación nacional dirigida a la población originaria, proceso que tiene implicaciones directas en la autonomía y autodeterminación de los grupos indígenas en nuestro país.

El trabajo titulado “Medicina tradicional wixárika en el nuevo modelo de hospitales multiculturales y su implementación jurídica: un análisis desde el marco legal” de Jesús María García Carrillo podemos vincularlo directamente con el artículo de Saul Oswaldo Flores Corvera, que lleva por título “El acceso a la salud: una perspectiva sobre los derechos humanos de las comunidades indígenas en Jalisco, México”. Ambos plantean una reflexión sobre el derecho a la salud de los grupos indígenas, desde referentes jurídicos tanto nacionales como internacionales.

Los artículos llaman la atención sobre la necesidad de establecer un diálogo para proponer servicios de salud, como un derecho humano, vinculados a las necesidades concretas de las poblaciones a las que se tiene como objetivo brindar atención médica. Los hospitales multiculturales, entre ellos el de Huejuquilla el Alto, Jalisco, no han logrado establecer parámetros claros de atención médica para la población indígena. De tal forma, estos modelos de atención a la salud no logran vincular, con todo y el marco jurídico de por medio, los aspectos culturales propios de comunidades indígenas con los servicios de atención ofrecidos por el Estado, en los que pueden convivir posturas diferentes sobre los procesos de salud y enfermedad.

Ahora bien, la sección de ensayo está integrada por el trabajo de Carlos Juárez Velasco, titulado “Efectos del desarrollo de megaproyectos pioneros en la región yoreme de Sonora, México”, en donde el autor analiza la necesidad de un marco jurídico claramente definido que marque las pau-

tas para el establecimiento de megaproyectos en comunidades indígenas. Desde esta perspectiva es necesario un conjunto de herramientas jurídicas para regular el despojo territorial, el desplazamiento y la reubicación involuntaria, aspectos que están vinculados con las formas de relación con el territorio, así como con los referentes simbólicos que se definen a partir de este. Hasta ahora, los megaproyectos establecidos en territorio indígena se han caracterizado por procesos de despojo, han generado desigualdad, precariedad y marcados dinámicas de exclusión social.

El presente número de PUNTO CUNORTE cierra con la reseña de Horacio Hernández Casillas sobre el libro *El derecho indígena en Jalisco* de Jesús María García Carrillo. En esta se destaca la contribución que el texto tiene para la investigación sobre el tema, dado que presenta, desde una perspectiva histórica, el desarrollo de la legislación en materia indígena tanto a nivel nacional como internacional. Es importante señalar que el texto reseñado es un espacio de convergencia para los diferentes artículos a los que se ha hecho referencia, dado que alude a las principales problemáticas que las comunidades indígenas han enfrentado en diferentes contextos; por tanto, es posible vincular no solo la estructura temática que compone las diferentes contribuciones hechas por los autores, sino que es posible identificar un eje analítico que permite hacer una lectura vinculante de los textos referidos.

Así, entregamos al lector un conjunto de artículos que dan continuidad y contribuyen al análisis de una problemática vigente en nuestro país. Este número mantiene abierta la posibilidad de establecer un diálogo no solo con los autores, sino con la realidad de las comunidades indígenas a las que hace referencia cada una de las contribuciones que lo constituyen.

DR. MIGUEL ANGEL PAZ FRAYRE
Universidad de Guadalajara

Algunos aspectos de los derechos indígenas en la coyuntura electoral de 2018: el EZLN-CNI¹

Some aspects of indigenous rights in the 2018 electoral conjuncture: the EZLN and CNI

*Carlos Humberto Durand Alcántara**

Resumen

Más allá de una elaboración de orden teórico, el presente texto se enmarca en el contexto de la denominada historiografía crítica (Rüsen, 2000). Es decir, se intenta establecer una mirada analítica bajo una ojeada no oficial acerca del texto y el contexto que proyecta en la actual coyuntura electoral la participación de los pueblos indígenas, como un enmarque del derecho que les compete, situando en este análisis el advenimiento de discursos más justos en la búsqueda de *que otro mundo es posible* (Silva, 2000). El aspecto medular trasciende a la actual coyuntura electoral, en la cual por primera vez de manera independiente la sociedad civil ha postulado a una candidata indígena y cuyas simientes se originan en las luchas que ha encabezado el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Congreso Nacional Indígena de México.

Palabras clave: Derechos indígenas, ciudadanía, contraciudadanía, elecciones, democracia.

* Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, México.

¹ Versión modificada de la ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Escritores, Literatura, Poética y Ciencia que se verificó del 21 al 23 de septiembre de 2017 en la Universidad Autónoma Chapingo, México.

Abstract

Beyond its theoretical underpinnings, the present paper is framed in the context of so-called critical historiography (Rüsen 2000), attempting as it does an analytical examination, from an unofficial viewpoint, of text and context as projected in the current electoral conjuncture by the participation of indigenous peoples, within the framework of the rights pertaining to them. Included in the analysis is the possibility of fairer discourses, to the effect that another world is possible (Silva 2000). The core aspect transcends the current electoral conjuncture in question, in which, for the first time, civil society has independently nominated an indigenous candidate, a situation whose origins can be traced back to the struggles led by the Zapatista Army of National Liberation and the National Indigenous Congress of Mexico.

Keywords: *Indigenous rights, citizenship, against citizenship, elections, democracy.*

Democracia radical. Esto ya te dice desde un principio que nosotros nos colocamos en los márgenes profético-críticos, frente a la historia, frente al mundo, frente a las reivindicaciones de las minorías de los pueblos despreciados, sojuzgados, en este caso concreto de Mesoamérica, en las reivindicaciones y luchas de los pueblos indios.

RAYMUNDO SÁNCHEZ BARRAZA

Introducción

En este trabajo estableceré un balance del derecho indígena a partir de la actual coyuntura electoral como construcción simbólica (Medina Liberty, 1994) del cual penden definiciones culturales diversas. Su aplicación en

la coyuntura reciente se ha tornado como la falta de voluntad política del Estado, cuyo accionar ha sido más bien fruto de los movimientos indígenas y sus circunstancias.

La posible adecuación o aplicación de los derechos indígenas, a partir de actual coyuntura electoral, no constituye un fin como tal; su logro en el actual paradigma neoliberal constituye más bien un medio que se eslabona al objetivo estratégico trazado, entre otros, por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Congreso Nacional Indígena de México (CNI), el cual corresponde a la refundación del Estado mexicano y de sus instituciones.

En esta prospectiva de transformación política se enmarca la propuesta del CNI-EZLN de participar bajo su propia sintonía en las próximas elecciones, lo cual sin duda constituye un hito en la vida política no solo de México, sino de toda América Latina. Este planteamiento de intervenir de manera alternativa a través de su candidata de origen nahua, María de Jesús Patricio Martínez, a la presidencia de la República en el año 2018 representa *per se* un importante reto. Dada su importancia, comentaremos en este estudio fundamentalmente el significado que pueden adquirir la vindicación de los derechos indígenas desde la óptica y escenarios de los propios pueblos indígenas.

Del contexto²

El mundo advirtió que durante las últimas cuatro décadas los derechos sociales, políticos, económicos, culturales y humanos de los pueblos

² Al igual que aconteció en la Revolución mexicana con el zapatismo originario, es consabido que diversas ideas expresadas en la coyuntura reciente en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2017), así como en diversas leyes relativas a los pueblos indígenas, expresan de alguna manera la lucha de los movimientos sociales contemporáneos, proceso que en ningún sentido puede ser comprendido solamente como una concesión del Estado.

Valga señalar que, si bien existe la reforma indígena en diversos países de América Latina, la lucha de estos pueblos va más allá que la simple adquisición de derechos por parte de quienes los oprimen. Así, por ejemplo, el EZLN ha planteado en múltiples ocasiones que su movimiento imbrica la propia refundación del Estado y sus instituciones (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 2005).

indígenas adquirieron un importante avance, producto del devenir del movimiento social escenificado por los propios protagonistas indígenas³ y sus aliados. La circunstancia no es casual, sino una expresión de la agudización de las contradicciones socioeconómicas y de la falta de voluntad política del bloque hegemónico por establecer salidas reales a su conflictiva.

En esta prospectiva, en el escenario del movimiento indígena se cristalizaron diversidad de tácticas que pasan por algunos procedimientos jurídicos: la recuperación de tierras a partir tanto de la vía de hecho como de derecho, la desobediencia civil, e incluso el levantamiento armado. Esto así se habría expresado a través de importantes contingentes indígenas que se vincularon a las luchas armadas de Colombia, Nicaragua, el Salvador y Guatemala, siendo su último eslabón el escenario que desarrolló el EZLN.

El EZLN influyó de manera decisiva en lo que se ha denominado *Reforma indígena* de finales del siglo XX y que, *contrario sensu* al constante asedio gubernamental, ha logrado transitar en el marco de la sociedad civil. Actualmente operan treinta y ocho municipios basados en la autonomía y la autodeterminación, tal y como lo sustentaron los Acuerdos de San Andrés Larrainzar (Hernández Navarro et al., 2004; Durand Alcántara, 2015).

Un balance prospectivo de los derechos indígenas en la actual coyuntura no puede ser comprendido sin ubicar las contribuciones que realizó el movimiento social, político y revolucionario de los pueblos originarios juntamente con sus aliados y que determinó de alguna manera el ascenso de diversos pronunciamientos y de tratados internacionales, así como la asunción de nuevas adaptaciones legislativas en la mayoría de las constituciones liberales de América Latina.

Nos encontramos en una nueva coyuntura de “cierre de un ciclo” y de cierto avance formal para los derechos de los pueblos indígenas, aspecto

³ El movimiento indianista a nivel continental latinoamericano vindica la categoría *indio* bajo un contexto sintomático de su reivindicación histórica, es decir, de saberse que son indios con dignidad y orgullosos de sus raíces históricas (Declaración de Quito, 1990).

que desde nuestra óptica imbrica la necesaria revalorización acerca del devenir de estos actores y sujetos sociales. El engendrado sentido des-humanizador que guarda el paradigma neoliberal coloca en el horizonte político y social no solo la posible inaplicación de derechos históricos que competen a los pueblos de referencia, sino que incluso ponen en cuestión la permanencia y devenir de estos pueblos.

En este trabajo exponemos de manera sumaria la crisis exponencial en que se ubican los indígenas, con especial énfasis al caso mexicano, en el que la agudización de sus contradicciones sociales ha llegado a su límite: problemas inherentes al narcotráfico que pasan por el condicionamiento de las etnias para que sean alternas al mercado de producción de narcóticos, esto en el “mejor de los casos”, cuando no son objeto de masacres e invasiones de sus tierras y de expulsiones masivas de campesinos-indígenas.

Por otro lado, y como un escenario evidentemente favorecido por la inserción del capital financiero vía las explotaciones mineras y petroleras, en los territorios étnicos se está reduciendo a los indígenas al desconocimiento total de sus derechos agrarios (Durand Alcántara, 2017a), fenómeno que de igual forma se reproduce en nombre del capitalismo salvaje transnacional a partir de la creación de diversas obras de infraestructura, como la generación de “nuevas energías” o la explotación de diversos bienes naturales, en el que para el bloque hegemónico no deja de mediar un discurso mordaz que incluso sugiere posibles “nuevas adaptaciones de los derechos humanos de los pueblos indígenas” a partir de las denominadas reformas estructurales.

Finalmente, y de manera breve, en este trabajo se establecerá la crítica que en nuestros días representa situarnos en un espacio que no deja de ser aún inalcanzable para los pueblos indios que es el que corresponde a los derechos históricos que competen a los pueblos originarios, esencialmente el territorio y sus bienes naturales.

Marco referencial

Tres son las variables que integran este estudio. Por un lado, y como epicentro, la que corresponde a la tan decantada “democracia” que vocifera el bloque hegemónico mundial, tomando como elemento para su fundamentación el que corresponde a la ciudadanía en el neoliberalismo. En segundo orden, se analiza el perfil que guarda en este contexto el EZLN en alianza con el CNI y diversos sectores de la sociedad civil. Esta alianza, rompiendo con algunos de sus cánones ideológico-políticos, sustentan su participación en las próximas elecciones presidenciales postulando a la candidata de origen nahua, María de Jesús Patricia Martínez, y con el surgimiento de un Concejo Indígena de gobierno.

Se revisará, además, el entramado de algunas de las principales contradicciones en las que a nuestro parecer se sitúan los aspectos de referencia y en cuyas proyecciones se observa un fenómeno que doy en llamar *contraciudadanía*, la que al tiempo que advierte la participación de significativos espacios de la sociedad no política en asuntos de gobierno, cuestiona el mismo estado de cosas en que se ubicará y que denotaría la omnipresencia de un nuevo estilo de hacer política, entre otros aspectos podríamos señalar, como advierten los neozapatistas, realizar acciones de “abajo hacia arriba” y en cuya conjugación se expresa, si acaso existe, la democracia no hegemónica, es decir, la real, la que compete a la sociedad.

Desarrollo

Conforme algunas de las tesis desarrolladas por Jacques Derrida (1979), se busca analizar la diferencia del concepto tradicional de *ciudadanía* del liberalismo clásico, fundamentalmente sustentado por Rousseau,⁴ y

⁴ Uno de los postulados provenientes de la modernidad y que en su momento trazaran en sus ya clásicas obras Hobbes y Maquiavelo, acude a la idea del denominado pacto social y en cuya concreción Rousseau (2007) jugó un papel significativo para dar escenario a las sociedades burguesas de los siglos XVIII y XIX, y cuyas proyecciones hasta nuestros días conjugan el supuesto quehacer de los Estados democráticos en la era capitalista, aspecto que trasciende más como discurso que como una fenoménica.

cuyo énfasis (pese a sus evidentes contradicciones) sigue colocando el neoliberalismo supuestamente al individuo en la sociedad posmoderna bajo cánones de aparente realización humana.

Sin lugar a dudas, para Rousseau las sociedades modernas tienen como valores centrales la libertad y la igualdad, los cuales cobran sentido en tanto la persona particular se asocia en un cuerpo colectivo comúnmente denominado Estado, en el que los ciudadanos son parte constitutiva. No obstante, en Rousseau la ciudadanía es un término que, a pesar de su frecuente uso, ha sido empleado de una forma confusa, lo cual limita sus alcances teóricos. A partir de la noción de ciudadanía, Rousseau hace una crítica a posiciones que la conciben como una virtud, esto es, como expresión de civilidad de las sociedades modernas, de manera que un ciudadano es el individuo que supera su estado natural y salvaje. Para Rousseau, más allá de un atributo ético o moral, la ciudadanía es un derecho imputable a todos los individuos que, de manera pasiva o activa, suscriben el contrato social. La ciudadanía niega la diferenciación de los hombres en viejas categorías como la de esclavo, ya que, por un lado, a todos los hombres les son reconocidos iguales condiciones y derechos, y por otro lado, aun cuando pueden ceder libertad a favor de su seguridad y bienestar, es ilegítimo que el hombre ceda todos sus derechos. Estos derechos en la organización civil son ajenos a imposiciones por la fuerza que no responden a una conducta justa. Si bien es cierto que Rousseau no diferencia a los hombres, también es cierto que dentro del pacto social se excluye a los extranjeros. No obstante, cabe resaltar que una vez establecido el Estado, todo habitante, por el simple hecho de residir en ese territorio, tiene implícita la aceptación del contrato social. De manera general, la ciudadanía es una concepción amplia

que relaciona a los individuos con una comunidad política en particular en la que, en tanto miembro, se le reconocen y garantizan iguales derechos y libertades (Pérez, 2012).

Estas circunstancias de supuesta “libertad y humanismo” han sido acremente criticadas por diversos autores como Carlos Marx (1967),⁵ Gayatri Chakravorty Spivak (2010), Zygmunt Bauman (2008) y Giorgio Agamben (2003), quienes han negado profundamente, ya sea desde la visión cosificadora, poscolonial, la liquidez de los individuos en el capitalismo o debido a la plena alienación-cosificación del ser, en donde el humano se convierte en una “cosa” o “desecho” más del sistema neoliberal.

En este contexto resulta fundamental delimitar, en el ideario que hoy fundamenta el EZLN, el concepto que otrora habría desarrollado Jacques Derrida (2004) acerca de la deconstrucción. El EZLN deconstruye la visión citada acerca de los sujetos explotados (“ciudadanos en el neoliberalismo”), reubicando de alguna manera las distintas vertientes que se matizan en el mundo actual.

Por un lado, reubica la ya vieja y desgastada idea del liberalismo decimonónico, omnipresente en la mayoría de las constituciones capitalistas del mundo, acerca de la existencia de un “pacto social” entre la sociedad política (el Estado) y su ciudadanía, que aparentemente legitima el monopolio de la fuerza y lo que desde nuestra óptica se refleja solo formalmente en el marco sociojurídico, guardando evidentes contradicciones en la concreción social entre quienes hegemonizan el poder y los sometidos, y cuya expresión se traduce en evidentes diferencias asimétricas entre dominantes y dominados.

Por otro lado, desde el marxismo como una reconfiguración ideológica del neozapatismo, se ha planteado como un balance analítico la pervivencia de las clases sociales en la orientación situada por Spivak (2010), como sujetos subalternos, así como para Bauman (2008), como sujetos “desechables” (“líquidos”).

⁵ Si bien la idea que tuvo Marx acerca de la alienación se extiende en diversidad de sus trabajos, es indudable que fue en *El Capital* en donde el filósofo y político dejó delineada de mejor forma el carácter que guarda la cosificación de las clases explotadas.

Esta vindicación (reconstrucción) del nuevo sujeto social, si bien se enmarca en los pueblos indios, es también múltiple, compleja y diversa, aspecto que es sobresaliente en virtud de cimentarse en el contexto de evidentes derechos colectivos que el capitalismo no ha querido reconocer, además de guardar un arcoíris de aristas en que estos sujetos sociales se manifiestan (aspecto que trasciende a sus enmarques culturales, específicamente indios). Así encontramos que

[e]l proceso deconstructivo del sujeto que lleva a cabo el post estructuralismo no descarta el concepto de sujeto, sino que lo cuestiona como totalmente estable, dejando ver su multiplicidad y heterogeneidad, así como su carácter procesual dialógico. El sujeto del zapatismo contemporáneo es desde esta perspectiva un conglomerado variado compuesto por indígenas, campesinos, intelectuales orgánicos, redes internacionales, grupos políticos de diversa índole adherentes y más circuitos que lo conforman (Millán, 2014, p. 12).

Contrario sensu, el EZLN deconstruye esta visión en su vivencia que durante veintiséis años ha desarrollado en su territorio en que priman los haberes de un gobierno autónomo en el que el pueblo y la sociedad se autodeterminan. Si bien es un proceso que aún está por estudiarse más a fondo, las proyecciones de las relaciones sociales y de producción en los treinta y ocho municipios hoy ocupados por el neozapatismo dan cuenta de formas cualitativas superiores al estado de cosas en que se debate la realidad del resto del país.

Finalmente, concebimos que será de profundo interés analizar en este trabajo el sustento del CNI (2016) vinculado con el EZLN al proyectar una indígena a la presidencia de la República y en cuyo caso los cánones tradicionales de ciudadanía proyectarán nuevas adaptaciones. Al decir del CNI- EZLN:

Considerando que la ofensiva en contra de los pueblos no cesará sino que pretenden hacerla crecer hasta haber acabado con el último rastro de lo que somos como pueblos del campo y la ciudad, portadores de profundos descontentos que brotan también en nuevas, diversas y creativas formas de resistencias y de rebeldías es que este Quinto Congreso Nacional Indígena determinó iniciar una consulta en cada uno de nuestros pueblos para desmontar desde abajo el poder que arriba nos imponen y que nos ofrece un panorama de muerte, violencia, despojo y destrucción.

Ante todo lo anterior, nos declaramos en asamblea permanente y consultaremos en cada una de nuestras geografías, territorios y rumbos el acuerdo de este Quinto CNI para nombrar un concejo indígena de gobierno cuya palabra sea materializada por una mujer indígena, delegada del CNI como candidata independiente que contienda a nombre del Congreso Nacional Indígena y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el proceso electoral del año 2018 para la presidencia de este país.

Ratificamos que nuestra lucha no es por el poder, no lo buscamos; sino que llamaremos a los pueblos originarios y a la sociedad civil a organizarnos para detener esta destrucción, fortalecernos en nuestras resistencias y rebeldías, es decir en la defensa de la vida de cada persona, cada familia, colectivo, comunidad o barrio. De construir la paz y la justicia rehilándonos desde abajo, desde donde somos lo que somos.

Es el tiempo de la dignidad rebelde, de construir una nueva nación por y para todas y todos, de fortalecer el poder de abajo y a la izquierda anticapitalista, de que paguen los culpables por el dolor de los pueblos de este México multicolor (Congreso Nacional Indígena, 2016, p. 10).

Entreveros de la democracia neoliberal y la visión democrática del neozapatismo

Si bien la idea de que nos dotó occidente acerca de la ciudadanía invoca para su estudio diversidad de elementos, para efectos de este estudio resulta de profundo interés, por un lado, analizar si acaso la prospectiva en que se ha enmarcado y proyecta la “ciudadanía neozapatista” discurre en la idea que ha invocado tradicionalmente el discurso filosófico, jurídico y político del sistema capitalista. Y, por otro lado, se pretenden examinar algunos de los entramados en que se enmarcan diversos territorios liberados por el zapatismo y en los que no necesariamente se enmarca la hegemonía del Estado neoliberal mexicano.

Asimismo, nos interesa situar cuál será el sustento que dará el CNI vinculado con el EZLN al postular a una indígena a la presidencia de la República y en cuyo caso los cánones tradicionales de ciudadanía proyectarían necesariamente nuevas adaptaciones que, en su caso, para el neozapatismo se expresan a partir de lo que denominan como democracia radical y que dadas sus proyecciones advierten desde el seno del propio entorno neoliberal una contra ciudadanía.

¿Continuidad histórica o nueva adaptación entre el zapatismo histórico y el EZLN?

En remembranza a la ya clásica obra *Un paso adelante, dos pasos atrás* de Vladimir Ilich Lenin, concebimos que del andamiaje sobre el cual se sustenta la lucha y organización del EZLN, que ha transitado de la lucha armada a la vida civil, penden nuevas configuraciones. Consideramos que tres son las vertientes desde las cuales se organiza la nueva estrategia neozapatista. En primer lugar, la configuración de una nueva vida civil y comunitaria, con preeminencia en el hábitat indianista, cuyo sustento se originó en el pensamiento maya.

En segundo lugar, el fortalecimiento de la conciencia política de las bases zapatistas, en cuyo caso “la escuelita”, la Universidad de la Tierra

y la educación en las comunidades constituye un elemento principal. En estas proyecciones no dejan de guardar importancia las contribuciones de Iván Ilich a partir de concebir al proceso enseñanza aprendizaje por fuera de las instituciones que expresan el poder reinante; dígase en palabras de este crítico del sistema capitalista, se trata de una educación sin escuela burguesa, que se erige desde el seno de las mismas sociedades oprimidas.⁶

Y finalmente, el EZLN dirige la brújula de la organización y la lucha social en términos del actual paradigma neoliberal. Este es el fenómeno que constituye la adaptación de nuevas definiciones tácticas por parte del movimiento revolucionario en México y en particular para el EZLN.

No obstante, la tendencia por deshabitar el campo y reducir su población, ya sea a partir de su itinerancia, expulsándolos de sus lugares de origen, y en el mejor de los casos provocando bajo diversos “procesos migratorios”, así como de la violencia que emerge en todos los espacios del Estado y cuyos resultados son alarmantes, y cuya expresión de una guerra no declarada, en el caso mexicano ha dejado al derredor de 163 mil muertos, los más en zonas rurales, y en donde el narcotráfico viene sentando sus reales, pero fundamentalmente la insistencia falaz de ciertos sectores del gobierno, de plantear la supuesta “inoperancia y decadencia de las economías campesinas”, a lo que *contrario sensu* en nuestros días existe una tenaz resistencia de millares de campesinos, ejidatarios, indígenas, jornaleros, pobladores, posesionarios quienes de distinta forma se agrupan por la defensa de sus territorios (Durand Alcántara & Suárez Escobar, 2016, p. 135).

⁶ Con una obra prolífica, este pedagogo y lingüista de origen austriaco elaboró, a finales de los años sesenta del siglo pasado, toda una teoría acerca de la educación socializada y por fuera de la acción del poder capitalista del Estado. En este tenor, uno de sus trabajos más sobresalientes sobre la materia se intitula *La sociedad desescolarizada*, que fue publicada por Godot en el año 2007.

Es precisamente en esta óptica y prospectiva que colocamos a las juntas de buen gobierno del EZLN a su movimiento y su lucha, y que en estos momentos transita en una coyuntura electoral juntamente con el CNI.

Prospectiva

En la vivencia que durante casi 26 años ha desarrollado en su territorio el EZLN, en que priman los haberes de un gobierno autónomo, existen circunstancias tanto de orden político (Matiacce, 2002) como fundamentalmente social que sitúan una readecuación del concepto de ciudadanía, tal y como se concibió desde el occidente clásico europeo.

Los elementos encontrados en estas estructuras de comunicación son integrados a una nueva identidad indígena, que a la vez se promueve mediante las mismas redes de comunicación globales. Las ‘nuevas costumbres’ que reivindicán las indígenas organizadas, retoman elementos del discurso de derechos humanos del discurso feminista y del discurso ecologista de distintas organizaciones con quienes tienen contacto. Más que una imposición de visiones del mundo, se trata de espacios de diálogo intercultural en los que indígenas y no indígenas comparten sus visiones del mundo. Es importante no idealizar, estos espacios, que siguen marcados por desigualdades estructurales, pero tampoco hay que subestimar la capacidad de apropiación y re significación de actores sociales. Seguir pensando en términos de elementos culturales propios y elementos ‘externos’ es olvidar que todos nosotros y nosotras habitamos un mundo interdependiente (Hernández, 2002, p. 40).

La praxis en que se desenvuelven los neozapatistas es un proceso que aún está por comprenderse acerca de sus proyecciones y de las relaciones sociales y de producción en que se desenvuelven los treinta y ocho municipios ocupados por el neozapatismo. En estos subyacen induda-

blemente formas cualitativas superiores al estanco capitalista en lo que corresponde al desenvolvimiento de la vida civil y en las que se manifiestan, entre otros aspectos, determinadas reciprocidades y lealtades. Estas circunstancias se vinculan de alguna manera a las tesis del buen vivir hoy desarrolladas por diversas poblaciones de la cultura aymara quechua.

La autonomía y los pueblos indígenas como elemento base de afianzamiento neozapatista. Para comprender el nuevo orden social del EZLN

Contraria a la ya ambigua idea en que se torna el símbolo de la ciudadanía, dotada de un evidente individualismo y situándose como la formulación de derechos que competen a las personas en particular, los fundamentos de que nos dota la ideología neozapatista se sustenta, tal y como así lo sostuviera el zapatismo originario de principios de siglo XX, en los derechos colectivos de los pueblos campesinos e indígenas de México (Matiacce, 2002), en donde se configuran determinadas lealtades y reciprocidades.

Así la construcción de las autonomías que guarda un fuerte arraigo prácticamente desde los orígenes de la agricultura en Mesoamérica, dan pauta a la otra visión —cultural— acerca no solo del devenir de dicha autonomía, sino incluso a una formulación del poder y la democracia, ‘desde abajo’, es decir partiendo de la concepción del pueblo hacia sus dirigentes, como así acontece en las juntas de buen gobierno zapatistas (Hernández Navarro Luis, 2016, p. 23).

Esteva observa que la práctica de autonomía indígena pone de cabeza los ideales clásicos de ciudadanía. Según él, los proyectos de autonomía indígena se basan en la noción de que el poder político es conservado por el pueblo en los espacios autónomos que crea. Este concepto dice, contrasta marcadamente con las nociones republicanas clásicas de la

sociedad civil, en las que el poder político se otorga mediante representantes electos. Esteva observa que no fue sin o en tiempos recientes que los pueblos indígenas de México intentaron construir un proyecto nacional alternativo. Desde el punto de vista histórico el México indígena no ofrecía ningún proyecto nacional consolidado que se pudiera oponer al México no indígena. Pero tal situación, escribe, ha cambiado mucho en los últimos años, sobre todo desde el levantamiento zapatista, al promover los pueblos indígenas un proyecto nacional explícito (Matiacce, 2002, p. 233).

De esta manera, perfilamos que el trascender de la vida social propuesta desde el neozapatismo, si bien guarda importantes simientes del movimiento internacional influenciado por el marxismo ortodoxo y el neomarxismo que durante las décadas de los años sesenta y setenta del siglo pasado permearon la lucha social, también se sitúa en otros muy variados contextos como, por ejemplo, en las aportaciones del comunitarismo zapatista clásico, aquel que enmarcó el devenir de los pueblos y comunidades emancipadas por el Ejército Libertador del Sur, presididas por Emiliano Zapata, y desde lo cual la idea acerca de la autonomía juega un papel primigenio.

En nuestros días, el neozapatismo reproduce la formación de conciencias para las nuevas generaciones. Recordemos que son ya 26 años de la instauración de dichas autonomías a través de que la escuela como acción educativa recoge los cánones desarrollados por el filósofo austriaco Iván Illich acerca de la educación por fuera del Estado. De ahí la edificación desde 1984 del Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI), la Universidad de la Tierra y de la denominada “escuelita”, en cuya visión subyace la educación democrática y horizontal.

Más allá de un llamamiento “oportuno” para participar en un proceso electoral a la presidencia, concibo que la convocatoria de la alianza CNI-EZLN y los adherentes a la *Sexta declaración de la Selva Lacandona* (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 2005) se perfilan como un nuevo eslabón en la lucha de los pueblos indígenas de México, y en

cuya proyección no solo se avizoran aspectos tales como la traición e incumplimiento del Gobierno que firmó durante el gobierno de Zedillo, respecto de los Acuerdos de San Andrés, sino la nueva escalada que las mineras y petroleras ambiciosamente se encuentran desarrollando en los territorios de los pueblos de referencia. Sin protagonismos políticos y más allá de las tradicionales y corrompidas prácticas partidistas, la sociedad múltiple, compleja y diversa de México ha echado de nueva cuenta el andar de Rocinante contra las rocas de los molinos y del muro que pretende levantar el neoliberalismo.

A manera de conclusiones

Mantener estilos de crecimiento que solamente redundan en mayor concentración de riquezas y en la zozobra de millones de pobladores constituye una política que se ha deshumanizado.

Este poder concentrado de la hegemonía imperante es el responsable del cambio climatológico, de la crisis ambiental, de la de pauperización de millones de trabajadores del campo y la ciudad, de la devastación planetaria, entre otros múltiples aspectos, fenómenos complejos ante los cuales la sociedad civil tiene la palabra, no es posible la sola formulación de pronunciamientos jurídicos, como así acontece en el caso de los tan decantados derechos humanos, o la inserción de nuevos tratados internacionales, sobre la paz, el comercio, o la seguridad humana, y la apuesta al desarrollo económico, que nos vendió el discurso de la modernización, entre otros aspectos, se trata de la propia pervivencia humana en el planeta, contexto en el cual solamente nuevas formas de organización socio política permitirán el devenir humano, de ahí que adquieran una vigencia significativa los postulados que en general ha mantenido desde sus orígenes el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en donde uno

de sus principios, refiriéndose a su dirigencia establece (...)
Mandar ... Obedeciendo (Durand Alcántara, 2016, p. 250).

En particular, el esquema posmoderno de la globalización coloca aún en mayores riesgos la relación Estado-indígenas en virtud de su estilo homogeneizador y detonador de nuevas expresiones de la acumulación capitalista, las cuales van desde la nueva esclavitud, la trata de personas, el despoblamiento rural, la intensificación de los procesos migratorios, el narcotráfico hasta el saqueo de los recursos naturales, con el evidente despojo a los pueblos originarios.

Contrario sensu a la idea de que el paradigma neoliberal vindicaría mejores condiciones de existencia para los indígenas, encontramos que se están incrementando los problemas estructurales y aún de supervivencia. Bajo esta óptica, planteamientos como los desarrollados por el EZLN constituyen una de las alternativas para el cambio social, y que, siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, se trata de una visión de lo propio, en su vindicación “desde el Sur”.

La orientación desde la cual el concepto de ciudadanía discurre en el contexto del neozapatismo es complejo y no puede ser comprendido si acaso no ubicamos un sujeto social que está deconstruyendo su devenir; es decir, como refiere el propio neozapatismo, “un mundo en el que quepan muchos mundos”.

El hecho de situarse el CNI y el EZLN en el epicentro de una lucha electoral no constituye de ninguna manera, a decir de los propios zapatistas, legitimar la política del neoliberalismo; por el contrario, constituye un acto paralelo en la búsqueda de un nuevo pacto social. De ahí que, como se postuló en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar Chiapas, la condición ciudadana debe de partir de la sociedad y su participación, en cuyo caso deberá de surgir una nueva Constitución, desarrollada por un nuevo constituyente que refunde el Estado mexicano.

Desde nuestra óptica, la participación del EZLN y el CNI, a diferencia de los partidos políticos, se funda como ellos afirman “abajo y a la izquierda”, con lo cual no es la búsqueda del poder en sí mismo, sino la

inserción de la sociedad civil en las tareas del Estado como el principal actor en el contexto del quehacer político mexicano.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2003). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Bauman, Z. (2008). *Múltiples culturas, una sola humanidad*. Barcelona, España: Katz.
- Congreso Nacional Indígena. (2016). Que retiemble en sus centros la tierra. En *Propuesta de un Concejo Indígena de gobierno y su vocera candidata mujer indígena*. (Vol. I). San Cristóbal de las Casas, México: Centro Indígena de Capacitación Integral /Universidad de la Tierra.
- Declaración de Quito. (1990). Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios. En *Servicio Mensual de Información y Documentación*, (130). Quito, Ecuador: Separata.
- Derrida, J. (12 de octubre 2004). ¿Qué es la deconstrucción? *Le Monde*. Recuperado de <http://rupturacolectiva.com/que-es-la-deconstrucion-jacques-derrida/>
- (1979). *Márgenes de la Filosofía*. (2.^a ed.; Trad. C. González Marín). Madrid, España: Cátedra.
- Durand Alcántara, C. H. (2015). *Diritto indigeno. La lotta degli indios del Messico per il riconoscimento*. Lecce, Italia: Pensa Multimedia.
- (2016). La hegemonía occidental, los derechos humanos en el campo mexicano y los procesos migratorios. *Lex Social*, 6(1), 241-263. Recuperado de <https://rio.upo.es/xmlui/bitstream/handle/10433/2396/1663-5195-2-PB.pdf?isAllowed=y&sequence=1>
- (2017a). Del mercado de tierras, al mercado del territorio mexicano, el problema agrario de México a partir de la reforma petrolera (primera parte). *Alegatos*, (95), 147-170.
- (2017b). *El derecho agrario y el problema agrario de México*. Ciudad de México, México: Porrúa.
- Durand Alcántara, C. H. & Suárez Escobar, M. (2016). Territorio y reforma energética en su impacto en los pueblos campesinos e in-

- dígenas de México. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, IV Congreso Internacional y XV Congreso Nacional de Investigación y Servicio: “Territorio, sociedad, desarrollo y ambiente”. Enfoque interdisciplinario, 135-143. Recuperado de http://media.wix.com/ugd/99c916_f9f64efae024f2fb018eed350a574d9.pdf
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (2005). *Sexta declaración de la Selva Lacandona*. Recuperado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/>
- Hernández, A. et al. (2002). Introducción. Múltiples encuentros. En S. Matiacce et al., *Tierra libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. Ciudad de México, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas.
- Hernández Navarro, L. (2016). San Andrés 20 años después. *El Cotidiano*, (196).
- Hernández Navarro, L. et al. (comps.). (2004). *Acuerdos de San Andrés*. Ciudad de México, México: Era.
- Ilich, I. (2007). *La sociedad desescolarizada*. Buenos Aires, Argentina: Godot.
- Matiacce, S. L. (2002). Una nueva idea de Nación: autonomía indígena en México. En S. Matiacce et al., *Tierra libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. Ciudad de México, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas.
- Marx, K. (1967). *El Capital*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Medina Liberty, A. (1994). La construcción simbólica de la mente humana. *Iztapalapa*, 1(35, extraordinario).
- Millán, M. (2014). *Des-ordenando el Género/¿Des-centrando la nación?* Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Paget-Clark, N. (2005) Entrevista a Raymundo Sánchez Barraza. San Cristóbal de las Casas, México: Centro Indígena de Capacitación

- Integral/Universidad de la Tierra. Recuperado de http://www.inmotionmagazine.com/global/rsb_inte_esp.html
- Pappe, S. (2000). *Historiografía crítica. Una reflexión teórica*. Ciudad de México, México: Universidad Autónoma de México.
- Pérez, G. (9 de septiembre de 2012). Rousseau y la ciudadanía. *La Jornada Semanal*, (914).
- Rousseau, J. J. (2007). *El Contrato Social*. Madrid, España: Tecnos.
- Rüsen, J. (2000). La escritura de la historia como problema teórico de las ciencias históricas. Bosquejo del fondo histórico de la discusión actual. En S. Pappe (coord.), *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana* (pp. 235-2649). Ciudad de México, México: Universidad Autónoma de México, unidad Azcapotzalco/Universidad Iberoamericana.
- Sallis, J. (Ed.). (1985). *Deconstrucción y Filosofía, Jacques Derrida*. Estados Unidos: Universidad de Chicago.
- Spivak, G. Ch. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid, España: Akal.

Cómo citar este texto

- Durand Alcántara, C. H. (2017). Algunos aspectos de los derechos indígenas en la coyuntura electoral de 2018: el EZLN-CNI. *Punto CUNorte*, 3(5), XX-XX.

Relación entre derecho indígena y soberanía en las etnias de Norteamérica

The relationship between indigenous rights and sovereignty among North American indigenous groups

*Elisabeth A. Mager Hois**

Resumen

Las etnias de Norteamérica fueron expulsadas de su territorio por la invasión europea y la mayoría de ellas fueron confinadas en reservas. En estas condiciones, las etnias sufrieron la opresión por la sociedad dominante debido a la asimetría de poder. Mediante este artículo se pretende mostrar cómo los pueblos se defendieron a través de su derecho indígena para lograr cierto estatus de soberanía. Para este propósito, se compara esta lucha en los cahuillas de California, los kikapúes de Coahuila y Texas, y los mohawks de Quebec.

De esta manera, este trabajo está dividido en la reflexión teórica del concepto de soberanía, la política del Estado y el derecho indígena, y la lucha por la soberanía. Esta última sección analiza la lucha de los cahuillas a través de un proceso legal; la de los kikapúes a través del Kickapoo Trust Land Acquisition Committee, y la de los mohawks en el conflicto Oka. Finalmente, se presentan algunas conclusiones acerca de la soberanía de las etnias de Norteamérica.

Palabras clave: derecho indígena, soberanía, kikapú, cahuilla, mohawk.

* Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Abstract

The native peoples of North America were expelled from their territories by European invasion, many of them later being confined to reservations. In these conditions, the native peoples have suffered oppression by the dominant society, due to the asymmetry of power. This manuscript seeks to demonstrate how native peoples have defended themselves through indigenous rights from the policies of the dominant society, in order to achieve a certain sovereign status.

The paper compares the struggles of the Cahuilla of California, the Kickapoo of Coahuila and Texas, and the Mohawk of Québec. It includes a theoretical reflection on the concepts of sovereignty, government policy and indigenous rights, and the struggle for sovereignty. This last is illustrated by the struggle for sovereignty of the Cahuilla through a legal process; that of the Kickapoo through the Kickapoo Trust Land Acquisition Committee and that of the Mohawk in the Oka conflict. Finally, certain conclusions about the sovereignty of North American native peoples are formulated.

Keywords: *indigenous rights, sovereignty, Kickapoo, Cahuilla, Mohawk.*

Introducción

Las etnias de Norteamérica se encontraron desde la invasión europea en una asimetría de poder que no les permitía ser soberanas; fueron sometidas a la política de la sociedad dominante que procuraba asimilarlas en todos sus aspectos con el objetivo de aniquilar su identidad. Por lo tanto, los derechos indígenas eran en cierto grado ficticios y servían únicamente al proceso de integración; con ello surge la pregunta sobre si una tribu o nación indígena puede ser soberana en estas circunstancias de desequilibrio político.

Para este propósito, se reflexiona primero acerca del concepto de la soberanía; en el segundo apartado se describe la política del Estado y el derecho indígena, y finalmente se comparan tres diferentes etnias respecto a la soberanía: los cahuillas en el proceso legal para adquirir un

casino; los kikapúes de Coahuila y Texas en su esfuerzo para ser reconocidos federalmente como Kickapoo Traditional Tribe of Texas y tener derecho a una reservación y un casino en este territorio indígena, o *trust land*; y la soberanía de los mohawks en el conflicto Oka en relación a la defensa de su territorio. En las conclusiones se destaca la diferencia entre autonomía y soberanía de las tres etnias, debido a su poder económico y la fuerza militar, indispensable para rechazar la agresión exterior.

Reflexiones acerca de la soberanía

La soberanía es un poder supremo de un Estado-nación, económica, política y militarmente independiente de un Estado exterior. Vine Deloria (1985b) tiene una definición bastante clara y sencilla respecto a este concepto: “Cada nación que se gobierna por sí mismo, bajo la forma que sea, sin ninguna dependencia hacia un poder ajeno, es un Estado soberano” (p. 116, traducción propia). Además, esta debe gobernarse con su propia autoridad y leyes; empero, cuando una nación débil se encuentra bajo la protección de otro Estado más poderoso, entonces, no se trata de una nación soberana (Deloria, 1985b).

Si nos fijamos en la historia, se puede considerar a Jean Bodin como el creador de este término, cuando la religiosidad medieval fue sustituida por la racionalidad, y la monarquía, por el Estado de derecho; este concepto surgió de la idea del derecho autónomo de individuos y de gobernantes (Denzer, 2004). Bodin diferencia entre monarquía, aristocracia y democracia; en estos regímenes atribuye la mayor soberanía al pueblo o al Estado en general, cuyo representante es el gobernante (Denzer, 2004). En la monarquía real se garantizan libertad, derecho, justicia y propiedad a los ciudadanos, lo que no se encuentra en la tiranía, por lo cual no se puede considerar como una forma de gobierno o como un sistema soberano (Denzer, 2004).

Para Thomas Hobbes (2003), el Estado fue instituido por una multitud de personas que pactan por un representante y de este gobierno resultan “[...] todos los derechos y facultades de aquel o de aquellos a quienes se confiere el poder soberano por el consentimiento del pueblo

reunido” (p. 142). Por esta razón, los súbditos no pueden renunciar a este pacto con el soberano; este es colectivo, por lo que “[...] ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión” (Hobbes, 2003, p. 143).

Por ello, un disiente debe exponerse a ser eliminado por el resto y el soberano “[...] no debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos [súbditos]” (Hobbes, 2003, p. 145). Más aún, “[...] ningún hombre que tenga poder soberano puede ser muerto o castigado de otro modo por sus súbditos” (Hobbes, 2003, p. 145), de lo que resulta “[...] la paz y la defensa de todos” (Hobbes, 2003, p. 145). Además, “[...] es inherente a la soberanía el ser juez acerca de qué opiniones y doctrinas son adversas y cuáles conducen a la paz” (Hobbes, 2003, p. 145).

Este control del soberano llega al extremo cuando, según dice el autor, “[...] es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos” (Hobbes, 2003, p. 145). En este punto, Hobbes (2003) se refiere a la propiedad a la que “[...] todos los hombres tienen derecho” (p. 146).

También “[...] es inherente a la soberanía el derecho de judicatura, es de oír y decidir todas las controversias que pueden surgir respecto a la ley, bien sea civil o natural, con respecto a los hechos” (Hobbes, 2003, p. 147). Finalmente, “[...] es inherente a la soberanía el derecho de hacer guerra y paz con otras naciones y Estados; es decir, de juzgar cuándo es para el bien público” (Hobbes, 2003, p. 147). Así, el mando de la *militia* se encuentra en los manos del soberano, o “[...] hace soberano a quien lo detenta” (Hobbes, 2003, p. 147), así como “[...] la elección de consejeros, ministros y funcionarios, tanto en la paz como en la guerra” (Hobbes, 2003, p. 147).

Según las explicaciones de soberanía, nos enteramos de un monopolio de poder en el soberano que se acerca a un autoritarismo, aunque en acuerdo de los ciudadanos, debido a la autorización del pacto político. Hobbes (2003) veía necesario que el poder del Estado no sea dividido en legislativo, ejecutivo y jurisdicción para garantizar la paz. Recompensas

y castigos por medio del soberano significan un control de los ciudadanos, necesario para la ejecución de leyes a favor de la comunidad. John Locke criticaba esta teoría de Hobbes, sobre todo por su régimen absoluto. En cambio, para aquel, el punto principal son los derechos personales en el contrato con el gobierno, por lo cual no se trata de un régimen autoritario, sino de una limitación en gobernar (Denzer, 2004).

Con la concepción filosófica del Estado, en especial de la soberanía, Hobbes (2003) rompe con la filosofía natural del Estado de Aristóteles, en donde el hombre fue considerado como un ser político, el cual solo en la comunidad política puede realizarse (Chwaszcza, 2004). En cambio, el modelo mecánico del Estado de Hobbes (2003) pretende una legitimación de la dominación, una construcción normativa de la política, por lo que se niega esta calidad natural al ser humano; por este motivo, los súbditos tienen que ser controlados por un soberano para el bien de todos.

Según José Barragán Barragán (2003), “[...] la soberanía es una expresión usada para denominar ‘el poder en grado superior’ [...] que admite un nivel de igualdad y un nivel de superioridad absoluta” (p. 56). Sin embargo, en esta definición de Barragán (2003) se encuentra una contradicción porque la superioridad excluye a la igualdad en el momento que controla un poder inferior. Solo en una idealización del poder supremo en su grado superior se puede generar esta igualdad ante la ley. De acuerdo con Barragán (2003), es la esencia de la soberanía lo que tiene el Estado hacia su interior, así como hacia el exterior, es decir, “frente al mismo poder supremo que reconoce en otros estados” (p. 56).

La soberanía en su grado superior absoluto “[...] sería aquel poder supremo que un Estado, por diversas razones, impone por la fuerza sobre otros estados” (Barragán, 2003, p. 56). Entonces, se trataría de una violación de soberanía de otras naciones lo que se observa frecuentemente en el mundo de globalización hacia los países de la periferia. En términos de Agustín Basave (2003), “[...] la llamada soberanía absoluta no sólo ha obstaculizado la doctrina del derecho internacional, sino su misma realización (p. 123).

En la práctica difícilmente se encuentran Estados completamente igualitarios; más que nada actúan en forma interdependiente, según Bor-

ja (1997), ya que los países imperialistas y hegemónicos, como Estados Unidos, someten a los demás. En este caso, se trata solo de una soberanía relativa o condicionada. Para Basave (2003), el Estado es solo una comunidad relativamente suprema: “La supremacía existe sólo en el ámbito de competencia y en la medida de su fin” (p. 123).

Por consiguiente, se pregunta si existe una soberanía del Estado en un mundo globalizado, ya que para Basave (2003) la soberanía del Estado todavía es interna: “Sólo en el interior de las fronteras se puede mandar soberanamente. En el exterior no hay órdenes supremas de parte de un Estado a otro” (p. 123). No obstante, en el mundo globalizado el poder interno de las naciones pierde importancia y la interdependencia de los Estados va en aumento; empero, ello no quiere decir que un Estado no sea económicamente fortalecido y disponga de un territorio, porque la igualdad de naciones solo se garantiza a través de su poder económico y militar.

Reflexión acerca de la soberanía de las tribus norteamericanas

John Marshall denomina a las naciones indígenas como *domestic nations* (naciones domésticas), debido a su situación asimétrica. En cambio, Vine Deloria (1985b) define a estas tribus como *dependent domestic nations*, en donde se observa una erosión de la soberanía. Es menester saber que el gobierno federal de Estados Unidos ejerce un control sobre el gobierno de las reservaciones, semejante a la teoría del Estado de Hobbes (2003), aunque afirma que no interviene en los asuntos internos de las tribus. Bustamante (1989) habla, en este sentido, de una asimetría de poder entre los Estados que no debe rebasar ciertos límites, lo que en el caso del gobierno de Estados Unidos no es garantizado.

De acuerdo con Sharon O'Brien (1989), en la ley federal consta que estas tribus conservan todos sus poderes inherentes del gobierno, excepto aquellos poderes en conflicto con el tratado o la constitución de la tribu, o con su estatus como nación dependiente o con la ley del Congreso. En general, estas limitaciones significan que las tribus no pueden

disponer más sobre su tierra en forma libre (decisiones de Johnson); manejar relaciones externas (decisión cherokee); ejercer únicamente jurisdicción criminal sobre integrantes de la tribu, culpables de crímenes graves (Seven Major Crimes Act); o sentenciar miembros condenados de delitos menores de más de un año en prisión o más de cinco mil dólares en multas (Civil Rights Act).

Además, la doctrina plenaria (definida en Kagama y otras decisiones) permite al gobierno federal extinguir cualquier aspecto de la autoridad tribal. En diferentes ejemplos, los estados, como resultado del P. L. 280, tienen ahora autoridad concurrente con los gobiernos tribales en áreas criminales y civiles (Sharon O'Brien, 1989). Siguiendo a Sharon O'Brien (1989), la interpretación del gobierno federal acerca de la soberanía tribal y poderes tribales permanece extenso. Ello solo permite a la autoridad de la tribu elegir a su propio equipo, estructura y manejo del gobierno, regular relaciones domésticas, resolver disputas, manejar su propiedad, recursos e impuestos de los miembros tribales, regular negocios y dirigir relaciones con otros gobiernos.

Estas limitaciones del gobierno tribal nos muestran la dependencia acerca del gobierno federal que, en última instancia, permite ciertos derechos a los indígenas. Así, a las tribus norteamericanas les correspondería más el término de la autonomía, al encontrarse dentro de un Estado con cierta dependencia de sus leyes y de la constitución. Sin embargo, las tribus norteamericanas cuentan con su propia constitución y territorio, pero en supervisión del gobierno federal. Por lo tanto, no son un Estado soberano, al ser dependientes política y económicamente.

Política de Estado y derecho indígena

Según Getches, Wilkinson y Williams (1998), las tribus indígenas se gobernaron originalmente en completa libertad sin una interferencia exterior o control. Esto se cambió cuando el nuevo mundo fue colonizado por los europeos. Al principio parecía que las tribus podrían ser controladas con la fuerza, pero la pérdida de seres humanos, el costo

económico y la duración de los enfrentamientos eran demasiado grandes; por ello, se optó por la política de negociación en la cesión de tierra mediante tratados y acuerdos (Getches, Wilkinson & Williams, 1998).

Los europeos justificaron la ocupación de tierra indígena con la Doctrine of Discovery (doctrina de descubrimiento), que era una parte integral de la ley internacional, defendida durante siglos por los europeos, según Vine Deloria (1985b). La aplicación de esta teoría consiste en el derecho de apoderarse de la tierra desocupada considerando a los aborígenes solo como dueños de esta, pero sin título (Deloria, 1985b).

Esta situación desigual se muestra también en el nuevo estatus legal de las tribus norteamericanas, como *domestic dependent nations* (Deloria, 1985b), que las subordinó al país dominante que es Estados Unidos; por tal motivo, no se puede hablar de dos naciones igualitarias, sino asimétricas. Este estatus desigual excluye la soberanía de las tribus estadounidenses y las coloca en una situación dependiente, sobre todo cuando se encuentran al alcance del poder del gobierno federal que puede confiscar su tierra (Deloria, 1985b).

En este caso, la ley indígena, o *living law* (ley vivida), es suprimida por la ley anglo-americana, o *positive law* (ley positiva); las dos en su esencia contradictorias, según Vine Deloria (1985a). En 1818, McKenney hizo una declaración al Congreso respecto a la civilización indígena:

En el presente Estado de nuestro país, una de las dos cosas es necesaria: que estos hijos del bosque deberían ser moralizados o exterminados. [...] la Biblia será su libro, y ellos se formarán en comportamientos y oficios, abandonarán a aquellos cuyas mentes son menos cultas y serán miembros útiles de la sociedad (McKenney, citado en Prucha, 1984, p. 150, traducción propia).

De esta manera, los maestros de un “bien carácter moral” deberían dedicar su enseñanza, entre otras cosas, a la agricultura, la aritmética, la lectura y la escritura (Peters, 1848), con el objetivo de declinar sus

hábitos originarios y prever su extinción (Reyner & Eder, 2004). Así, el 3 de marzo de 1819, el Congreso autorizó la Civilization Fund Act con el objetivo de financiar a grupos religiosos e individuales que estaban interesados vivir entre los indígenas y dedicarse a su enseñanza (Reyner & Eder, 2004).

Este programa era previsto especialmente para aquellas tribus que se encontraban en la frontera y en contacto con los colonos (Prucha, 2000), con el propósito de civilizar a los “salvajes” mediante la formación escolar occidental. Con esto podemos concluir que la supuesta soberanía de las tribus norteamericanas era ficticia, debido a una subordinación total al gobierno de Estados Unidos. En realidad, era una situación de vencidos bajo el mando del país dominante, dentro de cuyas fronteras se localizaban.

Después de la derrota en Fallen Timbers, ratificada en el contrato de Greenville (1795), casi todas las tribus del noreste perdieron su territorio y tuvieron que trasladarse al oeste del Misisipi. A partir del gobierno de Andrew Jackson, estas tribus fueron despojadas y expulsadas de sus tierras y reubicadas en reservaciones por la Indian Removal Act (ley de traslado de indígenas, 1830). Durante el “camino de las lágrimas”, muchos perdieron su vida y la esperanza de regresar; era entonces cuando empezaba la civilización y la asimilación de la juventud indígena (Pevar, 2002).

La concentración de los indígenas en reservaciones posibilitaba un mayor control de las tribus. En especial, las *boarding schools* jugaban un papel importante en esta transformación cultural; estas se encontraban fuera de las reservaciones para alejar a los jóvenes de su gente y su cultura. Al lugar de la vida grupal se les inculcaba la vida individual, el anhelo a la propiedad privada y el aprendizaje del idioma inglés.

Según Pevar (2002), el autoritarismo de estas escuelas era notable: quien hablaba en su idioma de origen era severamente castigado; además, era prohibido usar vestimenta tribal, ejercer prácticas religiosas y tener contacto con familiares en la reservación, para que ellos se alejaran de su vida tradicional y de sus valores. En 1887 ya hubo más de doscientas *boarding schools*, supervisadas por el gobierno federal; muchos de los

catorce mil alumnos fueron removidos de sus familias a la fuerza. Este control cultural por parte del gobierno federal es una señal de que no se trataba de tribus soberanas, al ser subordinadas a la asimilación a la sociedad dominante.

Lo mismo sucede con la jurisdicción: aunque se concede a las tribus, aquella de crímenes de alto rango corresponde a los cortes federales con autorización del Congreso; en consecuencia, los agentes federales supervisan las actividades tribales (Pevar, 2002). La autorización para estos casos está manifestada en The Major Crimes Act (1885), en donde cualquiera que comete crímenes, como asesinato, asalto con armas peligrosas y robos, está sometido bajo la misma ley y las mismas penalidades que todas las personas que se encuentran en la jurisdicción exclusiva de Estados Unidos (Getches, Wilkinson & Williams, 1998). Según Getches, Wilkinson y Williams (1998), la Corte Suprema sostiene el poder del Congreso para extender leyes federales de carácter criminal sobre la tierra indígena en función de “guardián” de indios. Por lo tanto, no se puede tratar de una soberanía tribal, sino únicamente de una cuasisoberanía o una soberanía condicionada.

Debido al requerimiento de tierra por los colonos que avanzaron hacia el oeste, se consideró necesario parcelar las reservaciones de las tribus. Además, algunos reformadores sociales no indígenas vieron en esta subdivisión de tierra una posibilidad para que los indígenas salieran de su pobreza (Pevar, 2002). Empero, la General Allotment Act o Dawes Act de 1887 generó una individualización de los integrantes de la tribu y una asimilación a la sociedad estadounidense (Prucha, 1997). Esta política tenía una continuación en la política de reubicación del año 1954, cuando se ofreció trabajos fuera de las reservaciones a los indígenas, sobre todo en los centros urbanos (Pevar, 2002).

La ley de reorganización, o Indian Reorganization Act, surgió a raíz de una crisis de la Gran Depresión en Estados Unidos en 1934, cuando los estadounidenses vivían en extrema pobreza y no tenían el poder de adquisición de tierra. Por esta razón, revivía una restauración de las tribus. Aunque en teoría, las tribus podrían tener sus propias leyes, constituciones y cortes, en la mayoría, estas constituciones fueron redactadas por

el Bureau of Indian Affairs. De esta manera, no hubo una ley tradicional en las reservaciones.

Además, estas constituciones no proveían una división de poderes, y no fue creado un sistema de jurisdicción, solo se reconocía el poder ejecutivo de un concilio tribal, elegido por un cuerpo legislativo. Este gobierno se dedica a mantener el orden y la observación de leyes, y a administrar la justicia mediante un corte de la reservación. Respecto a las leyes tribales, se puede afirmar que la mayoría de su legislación necesita la aprobación por el Bureau of Indian Affairs (Getches, Wilkinson & Williams, 1998), por lo que la soberanía de estas tribus es cuestionable.

La autodeterminación es una respuesta al descontento de las tribus, debido a una nueva disolución tribal mediante la Termination Policy (política de terminación) de 1957. Esto se dio cuando surgieron conflictos internos en las tribus por la anulación del *trust land* y la pérdida de la relación de confianza, lo que implicaba la renuncia de beneficios federales y la jurisdicción estatal sobre las exreservaciones. Con la Public Law 83-280 o la P. L. 280, el gobierno federal se liberó de las obligaciones federales (Pevar, 2002). El rechazo de esta política se concretó en la Indian Civil Rights Act de 1968, cuando los indígenas reclamaron los derechos civiles y el gobierno federal vio en la autodeterminación otra forma de reducir los fondos federales a las tribus (Prucha, 2000).

Más aún, con la Indian Gaming Regulatory Act (IGRA) de 1988 se podría haber logrado una mayor autonomía económica y política; sin embargo, la supervisión de los casinos mediante la National Indian Gaming Commission (NIGC) reducía la autonomía de las tribus. Además, existe la posibilidad de que el gobierno federal cierre los casinos si se presentan irregularidades en los juegos, como pasó en el Speaking Rock Casino de los tiguas de El Paso, Texas, en 2002, y en el Alabama-Coushatta Casino de la Alabam-Coushatta Tribe of Texas en el mismo año.

Existe una cierta jerarquía de poder en la supervisión de estas industrias de los juegos de azar: en la cúspide se encuentra el Congreso de Estados Unidos que expidió la IGRA, de la cual depende la NIGC que pertenece al Departamento del Interior y supervisa las Tribal Gaming Commissions; para contrarrestar esta supervisión existe la Authority

of Tribal Gaming Commission, una contrapuesta efectiva, según Jerry Bread (2006, comunicación personal).

Para conseguir el permiso de instalar un casino, el abogado Gary Pit-chlynn menciona tres elementos: tiene que existir una *indian land* (tierra india), una *tribal law* (ley tribal) y una *gaming law* (ley de juegos). Además, se tiene que someter a la supervisión de la National Indian Gaming Commission. Según el nivel del casino, están permitidos ciertos juegos de azar: el nivel III es el más alto y comprende juegos de alto riesgo, como la ruleta, el *blackjack* y el póquer; en cambio, el nivel II tiene permitido las máquinas de video y el bingo, entre otros, y el nivel I, únicamente juegos tradicionales con un precio mínimo. El nivel de los juegos de azar depende de la autorización de los estados.

Para mantener un casino se necesita cierto capital, máquinas de video e instalaciones. Cuando los casinos indígenas en Oklahoma tuvieron problemas financieros y se enfrentaron con una oposición del estado y de las autoridades federales, encontraron apoyo en la National Indian Gaming Association, que es una ampliación de la organización que intenta dar voz a las tribus de Texas y Kansas (Burris, citado en Mason, 2000). Estas asociaciones de juegos indios existen en diferentes estados y forman un contrapoder al gobierno de Estados Unidos. En este punto se nota el intento de lograr cierta soberanía en el campo de los juegos, aunque la última voz la tiene el gobierno federal, por lo cual no se trata de una nación soberana, sino más que nada de una autonomía.

El primer paso en la política de Canadá frente a los aborígenes se caracteriza por la cesión y venta de sus tierras, debido a la entrada de colonos europeos (ingleses y franceses) a este país. Los tratados establecidos al respecto reflejan todavía una relación de “paz” y de “amistad”, sobre todo por el negocio comercial que beneficiaba a ambas partes y la creación de una alianza militar en contra de un enemigo en común, según Brad Morse (citado en Langton, Mazel, Palmer, Shain & Tehan, 2006).

En la Royal Proclamation (proclamación real) de 1763 de George III se ofreció protección a las naciones y a las tribus indígenas por medio de la Corona británica (McHugh, 2004) y una política proteccionista

mediante los tratados, basados en la venta de territorio de los pueblos originarios. Según McHugh (2004), estas relaciones fueron llevadas a cabo de “nación a nación”, entre “entidades independientes y soberanas” (Morse, 1999).

Con los *Robinson-Huron and Robinson-Superior Treaties* (tratados de Robinson-Huron y Robinson-Superior) se abrió el camino para la cesión de tierras y la creación de reservaciones, y se otorgaron pagos anuales a los pueblos originarios. Se debe mencionar que las naciones indígenas recibieron el dinero también a cambio de la venta de los derechos mineros (Foster, citado en Langton, Mazel, Palmer, Shain & Tehan, 2006). Empero, estos tratados extinguieron los títulos de propiedad y otorgaron tierra para las reservaciones, como era el caso de los territorios de la Hudson Bay en 1870.

A cambio de los grandes territorios, los integrantes de las reservaciones solo recibieron derechos para la cacería y la pesca (Foster, citado en Langton, Mazel, Palmer, Shain & Tehan, 2006). Jeremy Webber (citado en Oliver, Macklem & Rosiers, 2017) habla de una cesión territorial forzada porque los indígenas fueron llevados a tierras marginadas, sus derechos fueron anulados y su autonomía política, negada. El gobierno de Canadá impuso un régimen autoritario de administración y control comunal, y una educación para formar sirvientes para los no indígenas; además, se procuraba influenciar a los indígenas por las instituciones no indígenas. Las consecuencias eran devastadoras: comunidades aterrorizadas que vivían en la sombra de la ley (Oliver, Macklem & Rosiers, 2017).

En la década de los sesenta del siglo pasado, los indígenas de Canadá empezaron a tomar conciencia para revitalizar su cultura, proteger la tierra indígena y recuperar el control sobre el futuro de su gente. Según Jeremy Webber (citado en Oliver, Macklem & Rosiers, 2017), esto sucedió cuando se inició el reconocimiento de las consecuencias miserables del periodo de dislocación y la exploración respecto a una relación más productiva. Uno de sus logros era el reconocimiento de los derechos indígenas de Canadá y de sus tratados en la Constitución de 1982, aunque estos derechos indígenas solo existen en cuanto son reclamados y tienen título de propiedad.

Por consiguiente, los indígenas de Canadá cruzaron el país para llevar a cabo *meetings* y expulsar a los agentes gubernamentales de sus comunidades con el objetivo de lograr la autonomía de sus pueblos y el reconocimiento del título de aborígenes (Weber, citado en Oliver, Macklem & Rosier, 2017). Además, el contenido de esta ley era muy extenso y no preciso, por lo cual se opusieron a ella en la National Indian Brotherhood —la principal presentación de los pueblos originarios en Canadá—, y entre 1983 y 1987 buscaron el autogobierno.

Finalmente, en 1992, el gobierno federal de Canadá reconoció en el Acuerdo de Charlottetown el derecho inherente del autogobierno de las naciones indígenas que, en su esencia, se asocia a la soberanía de los pueblos originarios, según Webber (citado en Oliver, Macklem & Rosier, 2017), aunque la propuesta constitucional evita todavía este término. Sin embargo, si el gobierno indígena tiene un estatus equivalente al del gobierno federal y provincial, en la ley constitucional de Canadá este autogobierno es considerado como soberano (Oliver, Macklem & Rosier, 2017).

Lucha por la soberanía

La lucha de los cahuillas por la soberanía a través de un proceso legal

Como mencionamos en el apartado anterior, la economía es un factor importante para la independencia de los pueblos y de su soberanía. La lengua de los cahuillas de California pertenece a la familia uto-azteca en la rama Takic.⁴ Originalmente eran recolectores y cazadores, y fueron sometidos al peonaje de los españoles, al de los mexicanos y posteriormente al de los estadounidenses. El robo de una gran parte de su territorio generó un cambio estructural y, al mismo tiempo, una asimilación cultural a la sociedad norteamericana.

Una opción para salir de la miseria era la construcción de un casino en sus reservaciones. A parte del aporte económico, se necesita la autorización del gobierno estatal, aunque las tribus solo se encuentran bajo

⁴ Alfred Louis Kroeber (2009) los cataloga como shoshonian.

el orden federal. Según el abogado tribal Pitchlynn (2006, comunicación personal), el gobierno de Estados Unidos autorizó a los estados, a lo largo del tiempo, ejercer una jurisdicción limitada respecto a las tribus indígenas y sus tierras mediante un convenio federal, lo que significa una expansión de los derechos estatales sobre las tribus.

No obstante, las tribus tienen ciertos derechos federales y ventajas en comparación de casinos no indios, como la exoneración de impuestos sobre la producción del establecimiento y la venta de tabaco. Por ello, los estados buscan pretextos para evitar la instalación de estas industrias de juegos de azar en tierras consideradas como *trust land*, como la Morongo Band of Mission Indians y la Cabazon Band.² Ambas tribus querían instalar clubes de bingo y de póquer en sus reservas. Empero, los *sheriffs* del gobierno estatal los asaltaron con el pretexto de que estos juegos serían un peligro de vicios del mercado negro, como la drogadicción y la prostitución (Smith, 2004). El resultado fue el cierre de estos clubs en el año 1980.

Por consiguiente, las dos tribus apelaron el asunto primero en las cortes bajas y, cuando siguieron problemas con el estado, en la Suprema Corte de Estados Unidos, donde aceptaron estos juegos en 1986. Así, en 1987 se reabrieron los clubs para fortalecer la economía tribal. Sin embargo, el gobierno del estado atacó de nuevo estas instalaciones de bingo y de póquer con la acusación de que los empleados debían ser miembros de organizaciones caritativas y los precios no debían sobrepasar los 250 dólares.

Este ataque no era justificado porque las tribus norteamericanas no deben estar bajo la ley estatal, sino únicamente bajo la ley federal. Tampoco se trataba de un crimen de alto rango para ser juzgado ante la ley estatal. De esta manera, en 1987, la Suprema Corte de Estados Unidos

² Existen reservas de los *pass-Cahuilla* (la Morongo Band of Mission Indians, la Agua Caliente Band of Cahuilla Indians y la Cabazon Band of Mission Indians), los *desert-Cahuilla* (la Torres-Martinez Dessert Band of Cahuilla Indians y la Augustine Band of Cahuilla Indians) y los *mountain-Cahuilla* (la Cahuilla Band of Mission Indians, los Coyotes Band of Cahuilla and Cupeño Indians, la Ramona Band y la Santa Rosa Band of Cahuilla Indians).

permitió a las dos tribus abrir estos clubs de bingo y de póquer a favor de su economía. Un año después salió la ICRA, con la intención de fortalecer la autodeterminación de las tribus, cuando la Morongo Band of Mission Indians y la Cabazon Band buscaron el permiso para abrir casinos en sus reservaciones.

Al final, valdría analizar la oración de Justice Byron White: “La soberanía tribal depende sólo del gobierno federal y está subordinada únicamente a él y no a los estados” (citado en Wilkinson, citado en Mager, 2010, p. 71). Si una soberanía depende de un gobierno, entonces ya no es soberanía porque una característica importante de este concepto es su independencia; por ello, solo se puede hablar de una soberanía “condicionada”, como mencionamos anteriormente. Además, los cahui-lla perdieron su lengua y, en gran parte, su cultura, lo que favoreció una asimilación cultural a la sociedad estadounidense, debido a la educación en las *boarding schools*, la limitación territorial y la integración a la sociedad norteamericana mediante sus casinos.

La lucha de la tribu kikapú de Coahuila y Texas por la soberanía a través del Kickapoo Trust Land Acquisition Committee

Los kikapú, una tribu algonquina de los Grandes Lagos que se dedicaba originalmente a la recolección y cacería, fueron expulsados de su territorio por los franceses (1610-1763), después por los ingleses (1763-1771) y, por último, por los estadounidenses. Para contrarrestar al exterminio se dividieron en diferentes grupos o bandas; sin embargo, no podían evitar la expulsión de su territorio. Después de la derrota en Fallen Timbers (1794), estaban obligados a trasladarse al oeste del Mississippi. Este camino —conocido como “el camino de las lágrimas”— se llevó a cabo en una forma muy violenta: “[...] fueron empujados a través del Sur de Wisconsin, hasta el río Misissippi [*sic*] (Nevins & Steele, 1994, p. 185).

El confinamiento en las reservaciones, primero en Missouri y luego en Kansas con su parcelación posterior, decepcionó a los kikapúes de Illinois. Por consiguiente, ellos emigraron hacia Texas y México, donde

en 1859 el presidente mexicano, Benito Juárez, les dotó de 3 510 hectáreas en El Nacimiento, Coahuila, a cambio de defender la frontera México-Estados Unidos contra los “grupos bárbaros”, como los apaches y comanches. Este territorio aumentó en tiempo de Lázaro Cárdenas por 3 510 hectáreas de tierra ejidal para el ganado (Embriz & Saldaña, 1993; Gesick, 1994). Así, los kikapúes del sur podían vivir en plena libertad: cazar y celebrar sus ceremonias.

Empero, debido a una sequía en los años cuarenta, ellos tuvieron que emigrar temporalmente a Estados Unidos para trabajar como jornaleros agrícolas en esa nación, hecho que los acercó al alcoholismo y a la drogadicción. Aparte del problema del trabajo jornalero, el asentamiento temporal bajo el puente internacional en Eagle Pass, Texas, era insostenible. Por esta razón, los kikapúes decidieron adquirir la nacionalidad estadounidense y el rango de una tribu federalmente reconocida para adquirir tierra en Estados Unidos.

La tribu, con la asistencia de la abogada cheroqui Nakai Breen, se dio cuenta de que el apoyo económico de Housing & Urban Development no podía realizarse sin el reconocimiento federal del grupo como tribu norteamericana (The Traditional Kickapoo of Texas, 1984); ni siquiera a través del Native American Rights Fund, con su intervención en las autoridades estatales, se pudo conseguir una respuesta positiva.

Por consiguiente, se formó el Kickapoo Trust Land Acquisition Committee para que el proyecto de ley H. R. 4496 fuera reconocido federalmente, que comprende la ciudadanía norteamericana. Así, la tribu federalmente reconocida tendría derecho a una reservación en Estados Unidos y a la instalación de un casino en su territorio federal. Finalmente pasó el proyecto de ley H. R. 4496 al Congreso, y en 1983 el presidente Reagan lo convirtió por su firma en la ley P. L. 97-429 (The Traditional Kickapoo of Texas, 1984).

El venerado Abraham Kazen, congresista 23 del distrito de Texas, introdujo el proyecto de ley en la House of Representatives el 16 de septiembre de 1981 como

H. R. 4496. Pasó por ambas cámaras y fue signado en ley como P. L. 97-429 el 8 de enero de 1983 por el presidente Reagan (Barrientos, 1985, p. 3, traducción propia).

Para la administración de estos derechos y servicios federales, el Bureau of Indian Affairs abrió una oficina en Eagle Pass con el nombre de Immigration and Naturalization Service, con lo que se dio inicio al proceso de la ciudadanía según la ley. El Indian Health Service empezó el contrato para los asuntos de salud con sus historias clínicas y la educación en nutrición (Barrientos, 1985). Ahora se pregunta si esta adquisición del terreno tejano en el Condado de Maverick de Eagle Pass, hoy en día el Kickapoo Village, y la instalación del Kickapoo Lucky Eagle Casino en este *trust land* favorecieron también la soberanía de los kikapúes, una tribu binacional mexicano-estadunidense, o los llevó a la asimilación cultural de la sociedad dominante.

Como se mencionó en el apartado anterior, el desarrollo económico es un factor importante de la soberanía. Sin embargo, esta tribu está sometida al control del casino por la Indian Gaming Commission y su gobierno o el concilio de la reservación depende en gran parte de los fondos federales. Además, carece de una formación escolar propia, por lo cual estaría expuesta a la asimilación cultural si no tiene un centro ceremonial en El Nacimiento, Coahuila.

La lucha de los mohawks por la soberanía en el conflicto Oka

En comparación de los kikapúes de Coahuila y Texas, los iroqueses de Canadá, en especial los mohawks de Quebec, muestran una soberanía diferente. La lengua de los mohawks pertenece a la familia iroquesa y ellos son parte de la confederación de la Great Law of Peace (gran ley de paz) de las seis naciones iroquesas (mohawk, oneida, onondaga, cayuga, seneca y tuscaroras) de Middle Woodland. Desde la llegada de los primeros viajeros europeos medievales sufrieron invasiones por los franceses, ingleses, estadounidenses y canadienses en su territorio.

En los años noventa surgió la amenaza de una nueva reducción territorial Kanehsatake/Oka³ por un Club de Golf y la construcción de 60 viviendas residenciales en territorio mohawk, ubicado en el municipio de Oka, Quebec. Lo peor era que se trataba de tierras sagradas con tumbas de sus ancestros en el Bosque Tradicional de Pinos (Canada History, 2013). También es un lugar espiritual y de identidad, donde practican su forma de vida (Pertusati, 1997).

Cuando la compañía de Club de Golf quiso empezar a talar sus árboles sagrados, los mohawks lo sintieron como un ataque a su cultura ancestral, así como un robo de sus tierras. La acción se expresó como una agresión doble en el sentido cultural y territorial, y las reacciones no eran solamente a nivel local, sino a nivel de toda la nación mohawk, a pesar de sus conflictos interiores; así, las dos confederaciones, la tradicional hereditaria del Longhouse⁴ y la democrática electoral del Band Council,⁵ se pusieron de acuerdo para luchar contra un enemigo común de suma peligrosidad. De tal modo, se acordó la unificación interna para garantizar su sobrevivencia física y cultural (Warrior Publications, 2014).

Los mohawks se pusieron en estado de alerta y, el 1.º de abril de 1989, más de 300 mohawks de Kanehsatake marcharon pacíficamente por las calles de Oka (Pertusati, 1997), invitando a todos, como a los no indígenas que estaban en su favor y contra el Club de Golf. Pero cuando estas medidas no tuvieron muchos resultados y las negociaciones entre los mohawks y el municipio no llegaron a un acuerdo, los primeros decidieron utilizar a sus guerreros armados, poniendo barricadas en las carreteras y puentes que se encuentran dentro de su territorio. Cuando el municipio de Montreal, Quebec, pidió quitar las barricadas, ellos se

³ Kanehsatake (gente de pedernal) se ubica a 53 km al oeste de Montreal, Quebec, y según Harry Swain (2010), por el lago Lac des Deux-Montagnes en el municipio de Oka, pero fuera de la jurisdicción municipal porque su tierra es considerada como federal.

⁴ Casa original (en forma rectangular y de madera) del pueblo Ho-Dé-No-Sau-Nee o Iroquois, según Morgan, en donde se junta el concilio tradicional, basada en la Gran Ley de la Paz.

⁵ Según Kenneth Deer (2012, comunicación personal), hay una división en la tribu porque el concilio tradicional de Longhouse se opone a la política del Band Council debido a la sumisión al Indian Affairs.

resistieron porque no aceptaron la reducción de su territorio (The Canadian Encyclopedia, 2016).

La Comisión Real, la administración de justicia del gobierno federal y la policía entraron para llegar a un acuerdo con los iroqueses, pero sin resultado; para los mohawks, la tierra de sus ancestros no se puede vender porque es un lugar sagrado. A pesar de la respuesta negativa, el 20 de agosto, 800 miembros del regimiento Royal 22 (Van Doos) fueron enviados a las barricadas de Kahnawake y Kanehsatake, a unos metros de los guerreros mohawk (The Canadian Encyclopedia, 2016).

El 11 de julio de 1990, el conflicto se agravó y se extendió a nivel nacional cuando en un intento de desalojo murió un policía (el corporal Lemay) a consecuencia de heridas de bala disparada por el arma de un mohawk. A causa de este incidente, Quebec movilizó a 2 000 policías, quienes más tarde, el 20 de agosto, fueron reemplazados por 4 500 soldados (Warrior Publications, 2014); es decir, el gobierno provincial solicitó las fuerzas armadas de Canadá para que intervinieran en este conflicto. Desde que el ejército de Canadá entró con tanques y otros tipos de armas empezó un conflicto a gran escala entre los indígenas iroqueses y el gobierno canadiense (Warrior Publications, 2014).

La comunidad mohawk de Kanehsatake únicamente contaban con armas ligeras, pero no estaban solos, pues contaron con el apoyo de sus hermanos de Kahnawake⁶ que hicieron un bloqueo en el puente de Mercier —que conecta Montreal con Kahnawake— provocando un cierre de camino de Chateauguay⁷ a Montreal. Entre otras desventajas, los guerreros mohawk no contaban con entrenamiento militar; así, los veteranos de guerra tenían que instruirlos.

Los guerreros lucharon con piedras y agredieron con otros instrumentos básicos a los soldados canadienses. En Kanehsatake, ellos emboscaron —desde sus bosques de pino— a los soldados canadienses, y las mujeres abastecieron a la población con alimentos, pero también lucharon junto con los hombres. En realidad, se trataba de una organización comunita-

⁶ Kahnawake se ubica solo a 15 km al oeste de Montreal, en la orilla del río St. Lawrence, y a 63.6 km al este de Kanehsatake.

⁷ Poblado que colinda con Kahnawake.

ria que incluía medios de comunicación, distribución de comida, apoyo médico y abastecimiento con gasolina (Warrior Publications, 2014).

Al término del combate, el 26 de septiembre de 1990, hubo varios encuentros entre el gobierno y la Confederación iroquesa del Longhouse y el Band Council, también con el ministro federal de Indian Affairs quien, el 8 de febrero de 1992, viajó a Oka para tranquilizar la situación. Kenneth Deer, el representante de la nación mohawk en la Organización de las Naciones Unidas (ONU), participó como embajador o comunicador en el conflicto Oka; viajó más de 20 veces a Ginebra para buscar apoyo en la ONU, pero esta organización no quiso hacerse partícipe en el conflicto para no tener problemas con el gobierno de Canadá (Deer, 2012, comunicación personal).

Lo importante de esta defensa territorial es que los mohawks lograron salvar su territorio y su identidad; pudieron recuperar sus tumbas ancestrales, y tuvieron un lugar para reunirse en el Longhouse. Su espíritu guerrero los motivó a rechazar el idioma francés, que es la lengua oficial de Quebec, a favor del inglés para comunicarse entre las naciones iroquesas. También tomaron la iniciativa para la recuperación de su idioma en sus escuelas de primaria y educación superior, e incluso favorecen a los adultos que están interesados en el aprendizaje de su idioma. El gran logro de la Confederación iroquesa es el pasaporte que les identifica como iroqueses y les permite viajar al extranjero (Deer, 2012, comunicación personal).

Tampoco se debe subestimar el poder económico de los mohawks de Kahnawake. Esta localidad es una reservación, sin embargo, ellos la consideran como su territorio, en donde tienen su propio hospital, escuelas y negocios, como tiendas de tabaco y un casino. Sin embargo, los mohawks del Longhouse no están de acuerdo con esta industria de los juegos de azar, debido a su conciencia étnica; tampoco les gusta ser dependientes de los fondos federales de Canadá, pues limitaría su soberanía.⁸ Para su

⁸ Existen dos formas de gobierno: el tradicional del Longhouse y el del Band Council, el último financiado por los fondos federales de Canadá, pero con una administración y con programas propios, según el gran jefe Mike Delisne en Kahnawake. Para él, la nación mohawk es políticamente soberana, pero no económicamente porque recibe 45 millones de dólares al año del gobierno federal de Canadá para la construcción de calles y casas, servicio social, agua, electricidad, deportes, entre otros.

difusión, la comunidad mohawk Kahnawake cuenta con radio independiente, televisión y un periódico privado, así como un centro de datos y una industria de producción de tabaco, lo que es un logro grande para una nación soberana (Delisne, 2012, comunicación personal).

Conclusiones

La comparación de tres diferentes tribus o naciones indígenas de Estados Unidos y Canadá nos muestra diferentes niveles de soberanía. Mientras en las tribus estadounidenses solo se trata de una autonomía con ciertos privilegios o una soberanía condicionada, la nación mohawk de la confederación iroquesa se acerca a una soberanía verdadera, debido a su fuerza militar y su poder económico que les permite rechazar la invasión de la sociedad dominante e independizarse de los fondos federales, situación que podría limitar su soberanía.

En cambio, los cahuillas y los kikapúes solo se concentran en el desarrollo económico, pero no tienen una educación propia y carecen de una defensa militar. Es menester saber que una nación soberana debe tener su propio territorio, gobierno, educación, poder económico y militar; en caso contrario, solo se trataría de una autonomía o una cuasisoberanía, a pesar de su constitución tribal. Por eso, los iroqueses no se consideran como una tribu —que es un término propio para las etnias en Estados Unidos—, sino como una nación independiente, lo que se muestra también en su pasaporte iroqués, reconocido internacionalmente.

Los mohawks complementan su derecho indígena con una educación propia, una economía estable y una fuerza militar, pero el gobierno de Canadá no siempre respeta su soberanía; por lo tanto, intenta invadir en su territorio. Si los mohawks no estuvieran preparados militar y económicamente, su soberanía correría riesgo. Por lo tanto, los ellos procuran tener ambos elementos: una economía fuerte y una base militar, en caso de una amenaza exterior. Primordialmente, se trata dialogar con el agresor, basándose en su derecho indígena; si este método no tiene efecto, se aplica la fuerza militar. Posteriormente, arreglan su situación legal

mediante convenios y el apoyo internacional, como se acostumbra en las naciones soberanas. Esto no es una tarea fácil porque requiere un constante esfuerzo de toda la nación para estar preparada para cualquier agresión.

Referencias bibliográficas

- Barragán Barragán, J. (2003). El valor de la soberanía en el mundo de la globalización. En C. Arellano García et al., *La soberanía: historia y desafíos* (pp. 55-79). Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barrientos, F. (1985). *The Texas Band of Traditional Kickapoo Indians*. Eagle Pass, Estados Unidos: News Release.
- Basave Fernández del Valle, A. (2002). *Teoría del Estado: Fundamentos de filosofía política*. (10.ª ed.). Ciudad de México, México: Trillas.
- Borja, R. (1997). *Enciclopedia de la Política: H-Z*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bustamante, J. A. (1989). Frontera México-Estados Unidos: reflexiones para un marco teórico. *Frontera Norte*, 1(1), 7-24.
- Canada History. (2013). Recuperado de <http://www.canadahistory.com/sections/eras/pcs%20in%20power/Oka.html>
- Chwaszcza, C. (2004). Thomas Hobbes (1588-1679). En H. Maier & H. Denzer (Eds.), *Klassiker des politischen Denkens: Von Plato bis Hobbes*. (Tomo 1). (2.ª ed.). München, Alemania: Beck.
- Deloria, V. (1985a). *American Indian Policy in the Twentieth Century*. Norman, Estados Unidos: University of Oklahoma Press.
- (1985b). *Behind the Trail of Broken Treaties: An Indian Declaration of Independence*. Austin, Estados Unidos: University of Texas Press.
- Denzer, H. (2004). Jean Bodin (1529/39-1596). En H. Maier y H. Denzer (Eds.), *Klassiker des politischen Denkens: Von Plato bis Hobbes*. (Tomo 1). (2.ª ed.). München, Alemania: Beck.
- Embriz, O. A. & Saldaña Fernández, M. C. (1993). *Kikapúes*. Ciudad de México, México: Instituto Nacional Indigenista.

- Gesick, E. J. (1994). Texas-Mexican Kickapoos at a Crossroads: where go from here? En *Conference on South Texas Studies 1994* (pp. 166-198). Victoria, Estados Unidos: The Victoria College Press.
- Getches, D. H., Wilkinson, C. & Williams, R. A. (1998). *Cases on Materials on Federal Indian Law*. (4.^a ed.). St. Paul, Estados Unidos: West Group.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. (Trad. M. Sánchez Sarto). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1651).
- Kroeber, A. L. (2009). *Handbook of the Indians of California*. (Tomo 2). La Vergne, Estados Unidos: Kessinger Publishing.
- Langton, M., Mazel O., Palmer, L., Shain, K. & Tehan, M. (2006). *Setting with Indigenous People*. Sidney, Australia: Federation Press.
- Ley 100-497 de 1988. (1988). Indian Gaming Regulatory Act. 17 de octubre de 1988. Recuperado de <https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/STATUTE-102/pdf/STATUTE-102-Pg2467.pdf>
- Mager, E. A. (2010). *Casinos y poder: el caso del Kickapoo Lucky Eagle Casino*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán.
- Mason, W. D. (2000). *Indian Gaming: Tribal Sovereignty and American Politics*. Norman, Estados Unidos: University of Oklahoma Press.
- McHugh, P. G. (2004). *Aboriginal Societies and the Common Law: A History of Sovereignty, Status and Self-Determination*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Morse, B. (1999). *Minutes of Proceedings of the Standing Committee on Aboriginal Affairs and Northern Development*. Canada Parliament. House of Commons.
- O'Brien, S. (1989). *American Indian Tribal Governments*. Norman, Estados Unidos: University of Oklahoma Press.
- Oliver, P., Macklem, P. & Des Rosiers, N. (Eds.). (2017). *The Oxford Handbook of the Canadian Constitution*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.

- Pertusati, L. (1997). *In Defense of Mohawk Land. Ethnopolitical Conflict in Native North America*. Albania, Estados Unidos: University of New York Press.
- Peters, R. (1848). *The Public Statutes at Large of the United States of America*. (Tomo 3). Boston, Estados Unidos: Charles C. Little & James Brown.
- Pevar, S. L. (2002). *The Rights of Indians and Tribes*. (3.^a ed.). Carbondale/Edwardsville, Estados Unidos: Southern Illinois University Press.
- Prucha, F. P. (1984). *The Great Father. The Limited States Government and the American Indians*. Lincoln, Estados Unidos: University of Nebraska Press.
- (1997). *American Indian Treaties. The History of a Political Anomaly*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.
- (2000). *Documents of United States Indian Policy*. (3.^a ed.). Lincoln, Estados Unidos: University of Nebraska Press.
- Reyhner, J. & Eder J. (2004). *American Indian Education: A History*. Norman, Estados Unidos: University of Oklahoma Press.
- Swain, H. (2010). *A Political Crisis and its Legacy*. Vancouver, Canadá: Douglas & McIntyre.
- The Traditional Kickapoo of Texas. (1984). *Land Acquisition Committee Report 1981-1984*.
- Warrior Publications. (11 de junio de 2014). Recuperado de <https://warriorpublications.wordpress.com/2014/06/11/oka-crisis-1990/>
- Wilkinson, C. (2005). *Blood Struggle: The Rise of Modern Indian Nations*. Nueva York, Estados Unidos: W.W. Norton & Company.

Cómo citar este texto

Mager Hois, E. A. (2017). Relación entre derecho indígena y soberanía en las etnias de Norteamérica. *Punto CUNorte*, 3(5), XX-XX.

Imaginarios sobre las personas y los pueblos indígenas en las sentencias de la Sala Constitucional de Costa Rica

Imagineres regarding indigenous persons and peoples in the sentences of the Costa Rican Constitutional Chamber

Mónica María Pérez Granados*

Resumen

Desde su instauración en 1989, la Sala Constitucional ha emitido una importante línea jurisprudencial sobre pueblos y personas indígenas. Al respecto, se realiza un análisis acerca de las concepciones imaginarias plasmadas en estas sentencias durante el periodo de 1989-2016 con el fin de generar algunas reflexiones sobre los efectos de estas concepciones en el efectivo ejercicio de derechos.

Palabras clave: imaginarios sociales, sentencias, derecho indígena.

Abstract

Since its establishment in 1989, the Constitutional Chamber has issued an important body of jurisprudence on indigenous persons and indigenous peoples in general. This paper analyzes the conceptions and imaginaries embodied in these sentences during the period from 1989 to 2016, in an attempt to reflect on the effects of these conceptions in the effective exercise of rights.

Keywords: social imaginaries, sentences, indigenous rights.

* Investigadora independiente.

Introducción

En el caso costarricense, la edificación del Estado nación acarrió la construcción de una identidad nacional que aglutinó a sus ciudadanos en un todo cultural homogéneo, el cual privilegió lo europeo y visibilizó como inferiores a las comunidades culturales que se alejaron fenotípica y culturalmente de ese imaginario. Tal fue el caso de los pueblos y personas indígenas, representados como colectividades atrasadas (Benedict, 1993), requeridas de la asistencia y administración estatal, y, por tanto, como titulares de ayuda. Esto se manifiesta en prejuicios, sistemas de creencias y relaciones que inciden en un acceso negativamente diferenciado a bienes y servicios.

En ese sentido, las normas jurídicas y los procesos de interpretación y aplicación normativa no son ajenos a las construcciones sociales instituidas, las cuales terminan por reproducir y legitimar determinadas relaciones. De esta forma convergen el ordenamiento jurídico y el imaginario social, de manera que el primero imprime en las normas jurídicas las construcciones sociales y reproduce un orden social, político y económico.

El imaginario social juega entonces un papel importante en la construcción de la condición jurídica de los sujetos a quienes se les aplican las normas. Ante esto, se puede afirmar que el discurso normativo identifica y le otorga determinado significado al otro social y anuncia una forma específica de interacción dentro de una situación social particular (Van Dijk, 1984, 1999, 2003a, 2003b, 2004, 2006), la cual responde a una legitimación de saberes y poderes en un contexto sociohistórico determinado.

De esta manera, la nominación oficial realizada por las normas jurídicas y los procesos de interpretación normativa materializados en las sentencias, en razón de los cuales se le otorga a alguien un título o una calificación socialmente reconocida, repercute en el ejercicio de los derechos de los individuos, perpetúa un orden determinado e incide sobre el desarrollo humano, lo cual revela la importancia de reflexionar sobre

los efectos de las construcciones imaginarias emitidas en las sentencias de la Sala Constitucional en el efectivo ejercicio de derechos.

A esos efectos, se parte del supuesto de que, a pesar de la consagración del principio de igualdad formal establecido en la Constitución Política, las construcciones sociales sobre la diversidad interiorizadas por los intérpretes autorizados de la norma, que luego son materializadas en las sentencias, inciden en el acceso a la justicia y el ejercicio de derechos. En ese sentido, el dogma del positivismo jurídico en la creencia de la autonomía y la neutralidad del derecho ocultan que las sentencias se producen por sujetos socializados en una determinada cultura, es decir, el juez no es un simple ejecutante de estrictas reglas escritas.

Se podrá pensar que esto lo hacemos todos y es verdad, la diferencia con los magistrados que interpretan la Constitución Política es que sus decisiones (sus sentencias) tienen una importante eficacia simbólica: se trata de actos enunciados por las voces autorizadas, con la fuerza de instituir significaciones que deben ser reconocidas a nivel nacional, lo que impide en gran manera que puedan ser rechazadas o ignoradas.

En efecto, a diferencia de los criterios particulares, estos son enunciados performativos con la capacidad de hacerse reconocer universalmente y, por lo tanto, de “obtener que nada pueda negar o ignorar el punto de vista, la visión, que imponen” (Bourdieu, 2000, p. 197). Con base en las anteriores consideraciones, se puede entender que el indígena se instituye, significa y concibe con base en una serie de ideas y denominaciones, traducidas en un imaginario o representación mental social que se plasma en las sentencias e incide en el ejercicio de derechos, dadas las prácticas sociales que engendra.

De acuerdo con Castoriadis (1997a, 1997b, 1999, 2013), “el imaginario social” es un concepto compuesto de representaciones socialmente instituidas; así, las normas jurídicas, que contienen el conjunto de razonamientos históricamente expresados sobre un sector o grupo, legitiman el discurso del orden establecido y determinan quién es o no titular de derechos. Con base en estas construcciones, el derecho consagra una visión del orden social en un orden jurídico respaldado por el Estado,

el cual asigna, retira o modifica papeles, títulos, poderes, competencias, derechos y obligaciones a los actores sociales.

El presente análisis tiene por finalidad prestar atención a las concepciones imaginarias sobre pueblos y personas indígenas en un grupo de sentencias de la Sala Constitucional costarricense, en el periodo que va de 1989 al 2016, y sus efectos en el efectivo ejercicio a la tierra, el territorio, los recursos y la consulta previa libre e informada. Con este fin, primero se esboza el contexto histórico que refiere a las concepciones imaginarias dominantes en la sociedad costarricense para luego pasar al análisis de un grupo de sentencias dictadas durante el periodo de estudio, en las cuales se materializan y toman vida esas concepciones, para finalmente poder realizar algunas reflexiones finales.

Contexto normativo

Las representaciones imaginarias sobre pueblos y personas indígenas se materializan en normas jurídicas, que marcan la imposición de los “conocimientos expertos”, emitidos por las personas “aptas”, y en “programas de desarrollo” dirigidos a administrar y transformar a los pueblos indígenas en “civilizados” o, al decir de la legislación costarricense, a “elear su nivel cultural”. El artículo 2 de la Ley 45 de 1945 estipulaba:

Siendo el propósito de este decreto no solo dar y conservar tierras para la población indígena, sino elevar su nivel cultural y proteger su salud, créase una Junta de Protección de las Razas Aborígenes de la Nación, integrada por cinco miembros, en lo posible versados en el ramo de la antropología, para que administre las reservas indígenas y colabore con la Secretaría de Educación y la de Salubridad Pública en el cumplimiento de su cometido.

De esta manera, las representaciones imaginarias sobre personas y pueblos indígenas se traducen en normas jurídicas, que los refieren

como colectividades atrasadas desde una concepción de desarrollo unilineal, lo cual implica negarles *ad portas* la agencia y el derecho a la autonomía. Estas ideas se convirtieron durante un largo periodo en normas jurídicas indigenistas que reconocieron la existencia de este grupo a la vez que instauraron políticas para “administrarlos” o, en su caso, “salvaguardarlos”.

Es dentro de ese marco cuando se promulga la Ley General de Terrenos Baldíos de 1939, que en su artículo 8 declara “inalienable y de propiedad exclusiva de los indígenas, una zona prudencial a juicio del Poder Ejecutivo en los lugares en donde existan tribus de éstos, a fin de conservar la raza autóctona y de librarlos de futuras injusticias”. Esta norma permitió un primer acercamiento a una construcción imaginaria de los pueblos indígenas, desde una visión paternalista, a partir de la cual se derivó el reconocimiento, visión que se consolidó en 1945 mediante el Decreto 45 del 3 de diciembre de 1945.

Se trata, pues, de un reconocimiento condicionado al sometimiento a la administración estatal. Esta declaración legal presenta al Estado como benefactor generoso de la “raza autóctona” y revela lo que se convertirá, desde el imaginario social, en un continuo reconocimiento desconocedor del indígena como titular de derechos. Esta concepción lleva a desconocer la agencia de las personas indígenas, en tanto son consideradas como incapaces de administrar sus territorios y necesitadas de protección y guía para su evolución cultural.

Siguiendo con esa línea, en 1973 se creó la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (Conai) mediante la Ley 5251, a la cual, en el artículo 4, se le asignó como principal función promover el mejoramiento social, económico y cultural de la población indígena, con miras a elevar sus condiciones de vida y a integrar a estas comunidades al proceso de desarrollo.

En el año 1977 se emitió la Ley Indígena de Costa Rica, la cual representa un avance en el reconocimiento de los derechos indígenas. Sin embargo, en diciembre de 1977 se publicó el Reglamento a la Ley Indígena, según el cual los territorios indígenas pertenecen colectivamente a las comunidades, pero organizadas en la figura de las Asociaciones

de Desarrollo Integral Indígenas (ADI), que son instituciones creadas por el Estado e impuestas jurídicamente a los indígenas como las representantes oficiales de su comunidad. Con estas disposiciones, el Estado consolidó un imaginario social dominante, según el cual los indígenas pertenecen a colectividades que deben ser tuteladas y administradas, lo cual es naturalizado y legalizado mediante su incorporación en normas y, además, transformado en pautas de acción.

A finales de los años setenta, producto de una serie de movimientos tanto nacionales como internacionales, se fortaleció una corriente de pensamiento que abogó por el reconocimiento de los pueblos indígenas y su derecho a la autonomía. En este marco se formaron importantes instancias indígenas y se creó el contexto para la posterior aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, que sustituyó al Convenio 107, de 1959, relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes.

Así mismo, en los años noventa se aprobaron reformas para que las autoridades judiciales se auxilien del peritaje cultural. Precisamente el Código Procesal Penal de 1996, actualmente vigente, definió por primera vez, en una norma relacionada con lo penal, la posibilidad de que la diferencia cultural tuviese efectos jurídicos. Sin embargo, en Costa Rica no fue sino hasta la instauración de la Sala Constitucional en 1989, y con la aprobación del Convenio 169 de la OIT mediante la Ley 7316 de 1992, que se abrió un espacio para que los pueblos indígenas plantearan procesos en donde se analizaran las violaciones que representan las infracciones a la norma constitucional.

Antes de ese momento, la tutela de los derechos fundamentales era poco accesible pues estaba supeditada a procesos muy arduos y costosos que implicaban formalismos angustiantes, competencias de dos órganos judiciales (la Corte Plena en el caso de *'habeas Corpus'* e *'inconstitucionalidades'*, y la Sala

Primera, en lo correspondiente a ‘recursos de amparo’) [...] (Chacón Castro, 2001, p. 54).

Esta conciencia sobre los derechos fundamentales de los pueblos indígenas se empezó a plasmar en la Carta Magna. Así, por medio de la Ley 7878 del 27 de mayo de 1999 se volvió a referir en una Constitución Política costarricense el término *indígena*, con ocasión del reconocimiento de las lenguas indígenas, que se consolidó por medio de una adición al precepto 76 constitucional. Cabe indicar que esto sucedió después de casi 155 años, pues la otra referencia encontrada se realizó en la Constitución de 1844. La Constitución emitida al 9 de abril de 1844, en su numeral 80, refería por primera vez en la historia constitucional el término *indígena*, con relación al derecho al voto en su artículo 80.

Para tener derecho a votar de las juntas populares, se requiere: 1.º ser ciudadano en ejercicio de sus derechos; 2.º ser vecino del Estado; 3.º tener veinticinco años cumplidos; 4.º ser casado ó viudo ó cabeza de familia, ó soltero que haya servido honoríficamente alguno de los destinos de los Supremos Poderes del Estado ó municipales; 5.º ser dueño de alguna propiedad raíz que alcance el valor de doscientos pesos. En los pueblos de indígenas, en que no haya propietarios de esta clase, será suficiente que tengan casa propia [...].

Por otro lado, este reconocimiento ha sido limitado, lo cual lleva a señalar que se realiza dentro de las concepciones neoliberales que restringen en la práctica el ejercicio de la autonomía y la efectiva realización de los derechos colectivos. Al respecto, Charles Hale (2005) habla del “multiculturalismo neoliberal” y señala que los derechos colectivos, otorgados como medidas compensatorias, son parte integral de una ideología neoliberal, la cual, a la vez que establece espacios de participación y negociación, limita demandas y alienta una organización indígena que

no sea capaz de acumular el poder suficiente para representar un desafío directo al poder estatal. Esto se ejemplifica con la cooptación de líderes indígenas en proyectos estatales que limitan el surgimiento de una visión crítica que permita emprender acciones para transformar las relaciones de dominación.

Charles Hale (2004) denuncia este tipo de reconocimiento y utiliza la categoría de “indio permitido” para identificar y explicar cuáles son los movimientos que funcionan en los límites establecidos por los Estados, los cuales devienen en demandas, reivindicaciones y derechos que tienen la común característica de dotar de soluciones superficiales a problemas estructurales.

En el año 2007 se promulgó la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, y en el 2016 se aprobó la Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas. A nivel nacional, mediante la Ley 9305 del 24 de agosto de 2015, se reformó el artículo primero constitucional costarricense: así, la nación se reconoce como pluriétnica y multicultural, lo cual lleva a revisar las sentencias emitidas y las posibilidades reales de cohesión, igualdad y diversidad dentro de un sistema jurídico y constitucional de corte liberal, como lo es el costarricense.

La construcción imaginaria de los indígenas en las sentencias de la Sala Constitucional Costarricense

A la par de las visiones consagradas en las normas referidas, las cuales evidencian el contexto en donde emerge y se consolida un imaginario predominante del indígena como titular de ayuda, en las sentencias emitidas por la Sala Constitucional es posible advertir la manera en que ese imaginario toma forma e incide en el ejercicio de derechos.

A estos efectos se estudian 118 sentencias, dictadas durante el periodo de 1989 al 2016. Estas sentencias se analizan considerando tanto que contienen criterios que refieren políticas de relación con la diversidad cultural indígena como que relatan el reclamo de derechos incluidos en

los principales instrumentos internacionales de derechos humanos sobre el tema, es decir, referidos a la tierra, el territorio, los recursos y la consulta previa libre e informada.

De previo a referir los resultados arrojados en el análisis, se debe anotar que las sentencias revisadas representan muchas veces esporádicas visiones de los juzgadores respecto de una realidad que no comprenden a profundidad, pese a lo cual determinan las bases de cómo los pueblos y las personas indígenas se relacionan con la institucionalidad costarricense.

Por otro lado, cabe indicar que la importancia de analizar estas sentencias reside en la necesidad de comprender cómo se conciben los pueblos y las personas indígenas desde espacios de nominación que instituyen los significados oficiales (Bourdieu, 1997); se trata de una reflexión sobre interpretaciones que se constituyen en referentes, reproductores y validadores de determinadas construcciones sociales, las cuales impactan en el ejercicio de derechos.

En el caso de pueblos indígenas, las sentencias analizadas revelan una construcción imaginaria de las personas y los pueblos como menores de edad, que requieren de un tutelaje paternal de parte del Estado, o bien como colectividades sociales que deben integrarse a las visiones de la sociedad dominante (no indígena) para “evolucionar”, hasta su consideración como colectividades titulares de derechos, que deben ser respetadas en un marco de autonomía, pero en general con la salvedad de que no trastocan las bases del ordenamiento jurídico, que recoge los intereses de la sociedad dominante. De ahí que en el efectivo ejercicio de los derechos de pueblos y personas indígenas incidan tanto el tipo de derecho reclamado como los intereses socioeconómicos afectados con su ejercicio.

Sobre el ejercicio de derechos territoriales

La Sala Constitucional ha reconocido los derechos territoriales de los pueblos indígenas como fundamentales, relacionados con la libre determinación y la autonomía. Esta visión fue consignada de forma

magistral en el voto 6229-99, que reconoce los derechos territoriales del pueblo Maleku sobre sus tierras. En el mismo sentido, existen resoluciones, como la del voto 4428-97, en donde se declara el acto administrativo que redelimitó el territorio indígena de Kékoldi como un asunto que correspondía ventilarse en la vía contencioso-administrativa.

Pese a la previa consideración de los derechos indígenas como derechos fundamentales, la Sala señala que la competente para conocer es la jurisdicción contencioso-administrativa, que implica, además, un medio más oneroso para poder obtener respuestas favorables a la defensa de los derechos territoriales, fundamentales para el desarrollo cultural y material de las comunidades indígenas. Así mismo, la Sala ha admitido que los límites impuestos a los territorios indígenas pueden ser una ficción estatal; por lo tanto, se requiere recurrir a otros criterios que den cuenta de la ocupación histórica y tradicional, tales como los peritajes culturales.

Se ha acogido como criterio de fundamental consideración el carácter comunal de la propiedad indígena, pese a lo cual existen votos salvados que consideran que el régimen de propiedad comunal sobre las tierras tradicionalmente ocupadas por indígenas solo puede tener un efecto temporal (sentencias 05-01538 y 07-012395). En cuanto a este último criterio, sirva mencionar que la tierra es el espacio simbólico de reproducción cultural y su carácter comunal representa un aspecto fundamental de la forma de vida de las comunidades indígenas. Al respecto, Valdivia (2013) señala:

Por encima de todas las causas probables está el hecho ineludible de que para los pueblos indígenas la tierra no es solamente un recurso productivo o un lugar dónde vivir, sino primordialmente un territorio, el espacio de construcción social de su cultura, el lugar donde se gestan los vitales procesos de reproducción e identificación social y cultural (p. 25).

Finalmente, cabe indicar que la cuestión diversa es el cumplimiento de las sentencias que reconocen los derechos territoriales, lo cual se de-

muestra en el incumplimiento del traspaso de las tierras del ITCO/IDA a las comunidades indígenas de Boruca, Térraba y Curré y el incumplimiento del traspaso de tierras a la comunidad de Guatuso y Matambu (por rectificación de linderos de la Reserva), situación consignada en las resoluciones 02-03468, 03-22526, 3468-02 y 03-2526.

Así mismo, la brecha de implementación que media para la efectiva aplicación de los derechos de los pueblos indígenas (Stavenhagen, 2000, 2006) se evidencia al analizar los continuos actos de despojo territorial y la incapacidad de la legislación para brindar remedios eficaces. Esto puede ser comprobado en la imposición de medidas cautelares ordenadas por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (IDH) a favor de los pueblos indígenas teribe y bribri de Costa Rica.

Sobre la autonomía

Autoridades tradicionales

La autonomía indígena comprende la autoafirmación (Bárcenas, 2005), y se expresa en el reconocimiento, o en la ausencia de este, que hacen los magistrados de la Sala Constitucional frente al peso de una concepción ideológica de corte paternalista, que tradicionalmente ha caracterizado las relaciones entre pueblos y personas indígenas, y la sociedad costarricense no indígena.

En este sentido, la reiteración de la validez de las ADI y de la CONAI, como entes representativos de los intereses indígenas, personifica una visión que les otorga a los agentes estatales externos a estos pueblos, legalmente designados como los capaces de accionar, una serie de prerrogativas para que administren los intereses de las comunidades indígenas (resoluciones 2002-2623, 2003-03485, 04-009931, 6856 del 2005, 2006-14545, 2010-018714, 2011-710 y 2012-018147).

De esta manera, las ADI y la CONAI, siguen siendo los obligados referentes estatales en áreas de vital importancia, como es el caso de su competencia en materia de certificaciones de derechos de no indígenas

en áreas colindantes con los territorios, así como para autorizar y vigilar la explotación racional de los recursos naturales renovables en los territorios indígenas.

A su vez, en las sentencias analizadas, se observa que en la Sala existe un juego que sitúa las interpretaciones entre la tutela paternalista y el reconocimiento “simbólico” de la autonomía. Tal es el caso del nombramiento de docentes, según criterio de las ADI y, recientemente, de los Consejos Locales de Educación Indígena, que son finalmente instancias creadas por el Estado (votos 2009-6465 y 2016-7999). En este juego se reconoce la autonomía indígena en algunos aspectos, pero se desconoce en otros, sobre todo en aquellos que cuestionan la supremacía de los aparatos estatales para definir el rumbo de los recursos económicos importantes, como en el caso del derecho a la consulta previa de grandes proyectos, situación que se abordara adelante.

Derecho indígena

En muchos territorios indígenas, las formas de justicia propia son una realidad, de manera que es más bien el conocimiento de ciertos casos presentados en la jurisdicción constitucional lo que los visibiliza. Por ello, es probable que se tenga un acceso limitado al conocimiento de estas resoluciones y que a lo interno de las comunidades se presenten una serie de situaciones, que se resuelven de acuerdo con el sistema jurídico indígena, sin que haya necesidad de recurrir a la Sala Constitucional.

Ahora bien, pese a que en el sistema costarricense rige el Convenio 169 de la OIT desde el año 1992, el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a darse su propia justicia se sucede siempre dentro de los márgenes del sistema jurídico dominante. Al respecto, cabe mencionar que la Sala Constitucional ha venido realizando un reconocimiento de los pueblos indígenas desde una visión paternalista, siempre que no violen los límites que los derechos humanos imponen a la conducta, lo cual ha sido una constante desde la aprobación del Convenio 169 de la OIT.

Conviene recordar lo expuesto por la Sala en relación con la relevancia constitucional de la “protección” de las tradiciones, lengua y religión

de los pueblos indígenas, pero no de sus sistemas normativos. Esto se hace patente con la indicación expresa de que se deben respetar siempre que no violen “los valores fundamentales de todo ser humano reconocidos hoy por el mundo civilizado” (sentencia 3003-92 de 1992), y de que se suceda sin que ese respeto implique que se les niegue el acceso a los “beneficios de la civilización predominante” (sentencia 3003-92 de 1992), entre ellos la educación y la lengua oficial.

Es también necesario garantizar el respeto y la conservación de los valores históricos y culturales de las poblaciones indígenas, reconociendo su peculiaridad, sin otra limitación que la necesidad de preservar, al mismo tiempo, la dignidad y valores fundamentales de todo ser humano reconocidos hoy por el mundo civilizado —lo cual implica que el respeto a las tradiciones, lengua, religión y en general cultura de esos pueblos solo admite como excepciones las necesarias para erradicar prácticas universalmente consideradas inhumanas, como el canibalismo. c) Sin perjuicio de lo anterior, debe también reconocerse a los indígenas los derechos y medios necesarios para acceder, libre y dignamente, a los beneficios espirituales y materiales de la civilización predominante —medios entre los cuales descuella por su importancia el acceso a la educación y a la lengua oficial— (Sentencia 3003-92 de 1992).

De forma más reciente, en un asunto sobre el derecho consuetudinario y la distribución de la tierra indígena colectiva según las costumbres de cada pueblo, la Sala indicó:

Recuérdese que en esta materia, de la propia Constitución Política se infiere un principio de reconocimiento de los pueblos indígenas, sustentado en la idea de protección estatal para lograr preservar su cultura [...] esta Sala ha admitido también la protección especial que debe dársele

al territorio y cultura de los pueblos indígenas, en razón de sus condiciones de vulnerabilidad, no solo actual, sino también pasada, y sin otros límites que los mismos derechos humanos imponen a la conducta de todos los seres humanos (Sentencia 2014-020139 de 2014).

Lo anterior deja abierta de manera solapada y bajo el discurso de la vulnerabilidad una autonomía más bien simbólica, que implica la intromisión en asuntos internos y el dictado de cómo ejercerla. Ello socava desde las raíces la autonomía indígena mientras que deviene en inalterables las bases y fundamento del ordenamiento jurídico costarricense, con sus acentos y valores.

Pese a esto, se debe resaltar que se han dado reconocimientos importantes como el acatamiento de las costumbres indígenas en cuanto a propiedad comunal indígena, expresado en sentencias como la 7536-2016, en la que la Sala estipuló que se deben respetar las costumbres de la comunidad indígena, basada en el resultado de un peritaje antropológico presentado acerca del asunto en discordia.

En el mismo sentido, cabe resaltar la sentencia 10288 del 2016 en donde la Sala, en el caso de un nombramiento de un docente indígena que no fue prorrogado, indicó que, según lo informado por la comunidad, el tutelado irrespetó la costumbre al estar en unión libre con una joven de su mismo clan, lo cual lo imposibilita a realizar trabajos que impliquen interactuar con personas de su comunidad según la cultura indígena cabécar y de acuerdo con su tradición. En este contexto, la Sala estimó que la no prórroga del nombramiento no resultaba arbitraria toda vez que respondía a la cosmovisión y cultura cabécar.

Precisamente, este tipo de resoluciones se dieron a partir del 2013, cuando se empezó a utilizar el recurso del peritaje cultural o antropológico en asuntos constitucionales. Esto llama la atención sobre los aportes que puede realizar la antropología al derecho, a través de la figura del peritaje cultural, como prueba que permite hacer de conocimiento del juzgador, que tiene contacto con las comunidades indígenas esporádi-

camente, criterios sobre las prácticas culturales cuya consideración es fundamental para un efectivo acceso a la justicia y ejercicio de derechos.

Consulta indígena

En el tema de la consulta indígena la Sala Constitucional ha tenido criterios variables, los cuales dependen en última instancia del tipo de derechos involucrados por la consulta y de los intereses socioeconómicos implicados. Así, en un primer momento se dictaron sentencias que concebían a los pueblos indígenas como titulares de derechos, con base en los parámetros del Convenio 169 de la OIT, y señalaban la responsabilidad del Estado de establecer mecanismos que permitieran a las comunidades indígenas una amplia y organizada participación, y que las dotaran de instrumentos adecuados para ejercer este derecho consignado en el voto 2253-96 relativo a la impugnación de las asociaciones civiles proindígenas en la Asamblea General de la CONAI.

Ahora bien, la línea argumentativa de corte integracionista se plasmó en las sentencias sobre el tema de consulta de proyectos que involucraban intereses económicos importantes. Tal es el caso de los votos 02-01201, 07-001850 y 08-8013560 referidos a afectaciones territoriales por proyectos hidroeléctricos, en los cuales la Sala afirmó que se debía consultar e informar a los indígenas antes de iniciar las obras. Sin embargo, se advirtió que no cabía la consulta en etapas previas donde se analiza la factibilidad, lo cual dio al traste con las posibilidades que brindaba el derecho a esta práctica al tenor del Convenio 169 de la OIT.

Lo anterior volvió a suceder cuando se impugnaron por inconstitucionales tres artículos del Decreto 34312, que declaró la conveniencia nacional y de interés público del Proyecto hidroeléctrico el Diquís, el cual afecta territorios indígenas, sin haber consultado a los pueblos afectados. En este caso, la Sala resolvió el proceso incoado más de tres años después, en setiembre del 2011 —cinco meses después de la visita a Costa Rica del relator especial de los pueblos indígenas de la Organización de las Naciones Unidas—, mediante el voto 2011-12975.

En aquella resolución se indicaba que los artículos impugnados eran conformes a la Constitución en tanto la consulta establecida en el decreto en cuestión se realizara en el plazo improrrogable de seis meses a partir de la notificación del pronunciamiento. Al respecto, cabe mencionar que el mecanismo de consulta aún está en construcción y fue recientemente impugnado por la comunidad indígena de Alto Chirripó. Además, en este voto se consideró que no se violaba el derecho a la consulta estipulado en el Convenio 169 de la OIT, dado que, pese a que esta no se había realizado por estar en etapa de factibilidad, el decreto reconoce y no niega el derecho de las organizaciones indígenas a ser consultadas.

Ahora bien, en cuanto a la consideración de la constitucionalidad de la declaratoria de conveniencia nacional e interés público, la resolución analizó determinadas relaciones de poder bajo las cuales se incluyen las peticiones de los pueblos indígenas como demandas al margen del interés público. Esto terminó por catalogar a los dirigentes y territorios indígenas como personas e instancias requeridas de guía para una eficaz y legítima explotación de sus recursos en pro de la conveniencia nacional.

A su vez, cuando la consulta versa sobre procesos como fijación de tarifas de transporte público o convenios de cooperación con el Instituto de Acueductos y Alcantarillados, la Sala ha reconocido sin limitaciones el derecho que les asiste a las comunidades de ser consultadas (sentencias 06-017403, 07-018597, 08-016450 y 006655-13).

De esta manera, se patentiza que el reconocimiento del derecho a la consulta depende en gran medida de los recursos y los intereses involucrados; así mismo, se revela que en el caso del Diquís, pesa la concepción de lo que es un proyecto declarado de conveniencia nacional y de interés público, entendido como el interés general y universal de la sociedad costarricense y sus concepciones de desarrollo, la cual es en su mayoría no indígena, frente a los intereses particulares de los pueblos indígenas.

Bajo esta interpretación, es claro que los proyectos que se emprenden dentro de territorios indígenas se consultan hasta la fase de ejecución, pero ello irrespeta el carácter previo de la consulta y el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas estipulado en el Convenio 169 y en la

Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.

Así mismo, la Sala Constitucional ha reiterado que el derecho de consulta cabe en asuntos que afecten directamente a la comunidad indígena de forma negativa, según los cánones de los magistrados de la Sala. Esto priva a los pueblos indígenas de la posibilidad de definir los asuntos que los afectan directamente y de determinar cuáles son los criterios para considerar que una afectación es negativa o no, lo cual puede ser una condición limitante del derecho a su autonomía ya reconocido como fundamental por la misma Sala, entre otros, en los votos 3003-92 y 12-017058.

Incluso en la sentencia 08-002521, con ocasión de una impugnación contra el Tratado de Libre Comercio de Centroamérica y República Dominicana con Estados Unidos (TLC), por la falta de consulta a los pueblos indígenas sobre el proyecto de Ley de Protección de Obtenciones Vegetales, tres magistrados pusieron una nota en la sentencia en donde indicaban que el hecho de que el proyecto fuera consultado a 27 comunidades indígenas suplía debidamente la exigencia establecida en el Convenio 169 de la OIT. Dicha afirmación revela un importante desconocimiento debido a que en Costa Rica hay solo 24 territorios indígenas.

En la misma sentencia, otro magistrado puso una nota en la que señalaba que el proyecto no debería ser obligatoriamente consultado, dado que los derechos de los pueblos indígenas se encuentran debidamente protegidos en diversos tratados internacionales vigentes en Costa Rica —como si la existencia de las leyes bastara por sí sola para su cumplimiento—.

Finalmente, cabe retomar la discusión en torno a las ADI debido al hecho de que cualquier proceso de consulta que se lleve a cabo por parte de las autoridades estatales tiene todavía como protagonista a esta estructura. De esta manera, pese a que la Sala ha reconocido como constitucionales procesos de consulta en los cuales estas entidades estatales no han sido las únicas participantes (resoluciones 3631-99 y 2006-011034), las ADI siguen ocupando un nivel protagónico. Esto evidencia una determinada visión sobre lo que constituye la autonomía indígena y su derecho a opinar y tener injerencia en los asuntos que les afectan.

Derechos individuales de las personas indígenas

El reconocimiento de los derechos individuales de las personas indígenas requiere de una consideración urgente, puesto que representan asuntos de importancia para los pueblos indígenas a pesar de que se trata de derechos adaptados a las concepciones del universalismo abstracto de los discursos fundadores de los derechos humanos, dada la vinculatoriedad de la jurisprudencia de la Sala. Si a ello le sumamos que la Sala ha realizado reconocimientos significativos que llevan a realizar interpretaciones que consideran la vulneración de derechos individuales, bajo los parámetros del Convenio 169 de la OIT, es de considerar la dimensión comunitaria que adquieren estos reconocimientos.

En ese sentido, se ha estipulado que parte del debido proceso del imputado indígena implica la presencia y participación de traductores, y que se debe tomar en cuenta su condición de indígena al momento de la imposición de la pena, en respeto a lo establecido en el artículo 10 del Convenio 169 de la OIT y el 71 del Código Penal costarricense (votos 11-10836 y 11-11310). Así mismo, se ha ordenado la celebración de audiencias en las comunidades indígenas donde resida el imputado (voto 2015-014906) en aras de garantizar la atención *in situ* a la que tienen derecho las personas de los territorios indígenas.

También se ha sentenciado la obligación de contar con traductores en casos ante el patronato que involucren menores de edad que no hablen el español (voto 2015-006279), y de asignar asistencia letrada en caso de pensiones alimentarias donde los acusados sean indígenas, a efectos de no causar indefensión (voto 011544-16). Sobre otros casos, se ha estipulado el derecho de pertenecer y ser afiliado a las ADI, de las cuales no puede ser excluida ninguna persona indígena, con el pretexto de que se opone a los proyectos de esta instancia. En el mismo sentido, se ha determinado que siempre se deberá seguir el debido proceso para decretar la expulsión de una persona de una ADI (votos 06-15886 y 12-006462).

De los criterios expresados en las sentencias analizadas se puede observar una línea de tiempo que evidencia los principales parámetros de

la Sala Constitucional sobre los derechos de personas y pueblos indígenas, y las construcciones imaginarias derivadas.

Tabla 1. Línea de tiempo de la jurisprudencia de la Sala Constitucional costarricense

<p>Primera década (1989- 1999) Entre el reconocimiento y la tutela</p>	<p>Se dio todo un movimiento indígena tanto a nivel nacional como internacional de crítica a ideas asimilacionistas; en el Convenio 107 y 169 de la OIT se les reconoce como pueblos.</p> <p>En esta etapa:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Se instauró la Sala Constitucional. • Surgió una línea jurisprudencial sobre derechos de los pueblos indígenas. • Inició una etapa creativa de interpretaciones orientadas al reconocimiento de los indígenas como titulares de derechos basadas en el Convenio 169 de la OIT, pero limitadas por los derechos humanos concebidos como valores y concepciones universales. • Se reconocieron los derechos territoriales indígenas como derechos con rango constitucional. • Se validaron las ADI y la CONAI (con variantes a lo largo de la década) como instancias representativas de los pueblos indígenas.
--	---

<p>Segunda década (2000- 2010) De los reconocimientos condicionados y los persistentes repliegues</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Se consolidó a nivel internacional el Convenio 169 de la OIT como el piso del que deben partir las reivindicaciones indígenas. • Surgió la Declaración de los derechos de los pueblos indígenas de las Naciones Unidas. • La Corte Interamericana de Derechos Humanos (IDH) inició una importante línea jurisprudencial sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas. • A nivel nacional, se volvió a mencionar el término indígena en una Constitución. La Sala se consolidó como la instancia por excelencia utilizada por pueblos indígenas para hacer valer sus derechos. <ul style="list-style-type: none"> • Se empezó a remitir a sentencias de la Corte IDH como parámetros que deben orientar las labores de la Sala, pero no siempre para un efectivo reconocimiento de derechos. <ul style="list-style-type: none"> • Se reconoció la consulta indígena, pero no en etapas iniciales o de factibilidad, como en el caso de proyectos hidroeléctricos. • Persistió la validación de las instancias creadas por el Estado (ADI y CONAI) como instancias representativas en temas tan importantes como la competencia en el caso de certificaciones de derechos de no indígenas en áreas colindantes con los territorios y en la competencia para autorizar y vigilar la explotación racional de los recursos naturales renovables en los territorios indígenas.
<p>Tercera década (2011- 2016) De los reconocimientos culturales y la persistencia de concepciones anteriores</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Se promulgó la Declaración Interamericana de Derechos de los Pueblos Indígenas. • A nivel nacional, se reformó el artículo primero constitucional y el Estado se encontró en proceso de elaboración de un mecanismo de consulta. <ul style="list-style-type: none"> • Se mantuvo la validación de las ADI como entes representativos y, con ello, se legitimó un modelo que ajustó la diversidad cultural a las estructuras estatales impuestas. • Se ignoraron los parámetros establecidos por la Corte IDH en el tema de consulta previa en el caso del Proyecto Hidroeléctrico del Diquís. • Surgió la utilización del peritaje antropológico en temas constitucionales, con lo cual se reconocieron las costumbres indígenas en asuntos vinculados a la propiedad.

Reflexiones finales

En Costa Rica, la instauración de la Sala Constitucional desde 1989 abrió la posibilidad a los pueblos y personas indígenas de reivindicar sus derechos desde el lente de la Constitución Política. Este hecho, aunado a la receptividad de la Sala y a la disposición de instrumentalizar los convenios internacionales aprobados por Costa Rica sobre estos pueblos, ha significado el surgimiento de una verdadera línea jurisprudencial que plasma una concepción imaginaria con efectos determinantes y direccionados sobre la vida de los pueblos y las personas indígenas.

El análisis revela que los imaginarios preponderantes vinculan a los indígenas a una tutela estatal, sujeta a “los valores del mundo civilizado” y “los derechos humanos” según se expresa en las sentencias 2014-020139 y 3003-92. Lo anterior envuelve una construcción que tiene como base una categoría binaria y excluyente, donde el *nosotros* involucra a la sociedad no indígena portadora de las ideas de progreso de la “civilización predominante”.

Esa concepción impregna los reconocimientos realizados; quizás por eso solo admite la afirmación de la autonomía en asuntos que no son de conveniencia nacional o de interés público, sino del interés particular de los pueblos indígenas. Estos constituyen cuestiones residuales subordinadas a la lógica de validez universal “del mundo civilizado” de la población no indígena. O bien, tal concepción limita la autonomía a reconocimientos condicionados que dependen en última instancia de lo que las instituciones estatales encargadas de la administración de los asuntos indígenas señalen.

Este tipo de reconocimiento desconocedor excluye, en tanto condiciona, el acceso a la justicia al ejercicio de los derechos permitidos de los indígenas. De esta manera, aunque con el Convenio 169 de la OIT se requería adecuar los imaginarios sociales por cuestiones de orden coyuntural internacional, en donde los aspectos de reconocimiento cultural pasaban a estar en primera fila, el imaginario del indígena como menor de edad persiste, porque obedece a un contexto de larga duración,

forjado de manera anterior a la colonia y alimentado hasta hoy. En tal visión las ideas, valores, costumbres, tradiciones, creencias y las características físicas europeas y occidentales se consideran como universales y superiores.

Lo anterior evidencia que las normas o leyes que componen un sistema jurídico, y los procesos de interpretación y aplicación normativa, se efectivizan con base en construcciones imaginarias. En efecto, mientras más excluyentes sean las representaciones reproducidas por los operadores jurídicos, es menor el efectivo ejercicio de derechos; así mismo, la brecha entre la eficacia y la aplicación normativa aumenta debido a construcciones excluyentes.

Por este motivo, cuando el papel de los imaginarios construidos es considerado, es más fácil entender el por qué es tan difícil alejarse de la visión de tutelaje, en la que se ha encasillado a pueblos y personas indígenas, a pesar de la aplastante evidencia de su agencia y de la cantidad de normas y políticas públicas destinadas a mejorar sus condiciones de vida.

En este sentido, uno de los frentes en que se debe trabajar es en la movilización por el reconocimiento de concepciones basadas en parámetros surgidos, desde los pueblos, que permitan impactar las construcciones sociales plasmadas en las normas jurídicas. Esta es, pues, una tarea improrrogable y con opciones reales de resignificar un ordenamiento jurídico donde privan la verticalidad y el asistencialismo. Así mismo, es fundamental dotar al juzgador de mayores y mejores instrumentos que permitan tomar decisiones culturalmente pertinentes por medio de recursos como el peritaje cultural. Esto no borra los importantes reconocimientos realizados al momento, pero sí llama la atención para reflexionar sobre la persistencia de ideas excluyentes que han sido interiorizadas y terminaron negando en una interpretación lo que reconocían en otra.

Referencias bibliográficas

- Bárceñas, F. L. (2005). *Autonomía y derechos indígenas en México*. Ciudad de México, México: Coyoacán.
- Benedict, A. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Barcelona, España: Anagrama.
- Bourdieu, P. & Teubner, G. (2000). *La fuerza del derecho*. Siglo del hombre.
- Castoriadis, C. (1997a). *Poder, política y autonomía*. Buenos Aires, Argentina: Altamira.
- (1997b). El imaginario social instituyente. *Revista Zona Erógena*, (35), 1-9. Recuperado de https://s3.amazonaws.com/academia.edu/documents/37303304/Castoriadis_Cornelius_-_El_Imaginario_Social_Instituyente
- (1999). *Figuras de lo pensable*. Valencia, España: Universitat de València.
- (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Ciudad de México, México: Tusquets.
- Chacón Castro, R. (2001). *Pueblos indígenas de Costa Rica: 10 años de jurisprudencia constitucional*. San José, Costa Rica: Organización Internacional del Trabajo.
- Hale, C. (2004). El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del “indio permitido”. *Memoria del Congreso Internacional de MINUGUA: “Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado”*, pp. 51-66. Recuperado de http://www.cedet.edu.ar/Archivos/Bibliotecas_Archivos/id40/hale%20protagonismo%20indigena.pdf
- (2005). Neoliberal multiculturalism: the remaking of cultural rights and racial dominance in Central America. *Political and Legal*

- Anthropology Review*, 28(1), 10-28. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/24497680?seq=1#page_scan_tab_contents
- Ley 45 de 1945. 3 de diciembre de 1945. Diario Oficial la Gaceta de la República de Costa Rica.
- Ley 5251 de 1973. Ley de Creación de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas CONAI. 9 de julio de 1973. Diario Oficial la Gaceta de la República de Costa Rica.
- Ley 6172 de 1977. Ley Indígena. 20 de diciembre de 1977. Diario Oficial la Gaceta de la República de Costa Rica.
- Ley 7316 de 1922. Ley de la Aprobación del Convenio 169 OIT sobre los pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo, en su 70.^a reunión, celebrada en Ginebra en junio de 1989. 4 de diciembre de 1992. Diario Oficial la Gaceta de la República de Costa Rica.
- Ley 7594 de 1996. Código Procesal Penal. 10 de abril de 1996. Diario Oficial la Gaceta de la República de Costa Rica.
- Ley 7878 de 1999. Modificación del artículo 76 constitucional. 27 de mayo de 1999. Diario Oficial la Gaceta de la República de Costa Rica.
- Ley 9305 de 2015. Modificación del artículo 1 constitucional. 24 de agosto de 2015. Diario Oficial la Gaceta de la República de Costa Rica.
- Stavenhagen, R. (2000). *Derechos humanos de los pueblos indígenas*. Ciudad de México, México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- (2006). *Informe del relator especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*. Recuperado de <http://repositorio.dpe.gob.ec/bitstream/39000/1190/1/ONU-037.pdf>
- Stavenhagen, R. & Iturralde, D. A. (Eds.). (1990). *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano.
- Valdivia, D. T. (2013). Reconocimiento de derechos indígenas: ¿Fase superior de la política indigenista del siglo XX? *Nueva antropolo-*

- gía*, 26(78), 9-41. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/na/v26n78/v26n78a2.pdf>
- Van Dijk, T. (1984). *Prejudice in discourse and analysis of ethnic prejudice in cognition and conversation*. Amsterdam, Países Bajos: J. Benjamins Co.
- (1999). El análisis crítico del discurso. *Anthropos*, 186, 23-36. Recuperado de <http://www.discursos.org/oldarticles/El%20an%20E1lisis%20cr%20del%20discurso.pdf>
- (2003a). *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona, España: Gedisa.
- (2003b). *Racismo y discurso de la élites*. Barcelona, España: Gedisa.
- (2004). *Discurso y dominación. Grandes conferencias en la facultad de ciencias humanas*, (4), 5-28. Recuperado de <http://www.discursos.org/oldarticles/Discurso%20y%20dominaci%20F3n.pdf>
- (2006). Discurso racista. En J. J. Igartua & C. Múñiz (Eds.), *Medios de comunicación y sociedad* (pp. 9-16). Salamanca, España: Universidad de Salamanca. Recuperado de <http://www.discursos.org/oldarticles/Discurso%20racista.pdf>

Cómo citar este texto

Pérez Granados, M. M. (2017). Imaginarios sobre las personas y los pueblos indígenas en las sentencias de la Sala Constitucional de Costa Rica. *Punto CUNorte*, 3(5), XX-XX.

Propiedad de la tierra y derecho agrario: de las misiones jesuitas a las haciendas en Sonora, México, de los siglos XVIII-XX

Land ownership and agrarian law: from Jesuit missions to haciendas in Sonora, from the 18th to the 20th century

Miguel Angel Paz Frayre*
Uriel Nuño Gutiérrez**

Resumen

En el presente texto se hace un análisis del complejo proceso por el cual se dio la privatización de la tenencia de la tierra en lo que hoy es el estado de Sonora, México. Las reformas borbónicas implementadas en la región en el siglo XVIII son uno de los principales antecedentes. El objetivo fue hacer de cada indígena un propietario con la capacidad de pagar impuestos a la Corona; su implementación estuvo vinculada al proyecto de evangelización y colonización del noroeste. Estas reformas son el fundamento para la estructura jurídica que se implementó en el México independiente y posteriormente en el periodo postrevolucionario.

La cancelación de la propiedad comunal vía la parcelación de la tierra fue la base desde la cual se instrumentaron diferentes estrategias que estuvieron vinculadas al tránsito de la estructura agraria, promovida por las misiones jesuitas, a la propiedad privada, que defendieron la haciendas y los hacendados del siglo XIX, como actividad y fundamento económico para el proyecto de colonización del Desierto de Altar. El despojo, la expulsión del territorio y la proletarización de la mano de obra de las comunidades originarias son algunos de los resultados que la

* Centro Universitario del Norte de la Universidad de Guadalajara, México.

** Centro Universitario del Norte de la Universidad de Guadalajara, México.

transformación aludida ha tenido, pese a las reformas agrarias que fueron promesa de la Revolución.

Palabras clave: territorio, tierra, reformas borbónicas, derecho agrario.

Abstract

This paper analyzes the complex process of the privatization of land tenure in what is now the Mexican state of Sonora. Constituting the main background are the Bourbon reforms implemented in the region in the eighteenth century, whose aim was to make indigenous persons landowners with the ability to pay taxes to the Crown. The implementation of the reforms was linked to the projects of colonizing and evangelizing this northwestern region. The reforms constitute the foundation of the legal structure implemented by independent Mexico and consolidated thereafter in the post-revolutionary period.

The elimination of communal property through the parceling of land underlay various strategies promoted by the Jesuit missions to transform the agrarian structure into one of private ownership. These strategies worked in favor of nineteenth-century haciendas and landowners, as a basis and model of economic activity in the colonization of the Altar Desert. Dispossession of lands, expulsion from the territory, and the proletarianization of the workforce of the original communities have been some of the results of this transformation, in spite of the agrarian reforms promised by the Mexican Revolution.

Keywords: territory, land, Bourbon reforms, agricultural law.

A manera de introducción

Para la cruzada evangelizadora, el territorio fue sinónimo de enriquecimiento mediante la explotación de recursos naturales con fuerza de trabajo indígena; a su vez, estos indígenas fueron obligados a modificar sus espacios y toda relación que tenían con ellos (Paz Frayre, 2014). El

toque de campana de los evangelizadores determinó las dinámicas de los pueblos con los que se encontraron: se limitó la movilidad estacional de su territorio-espacio aún más de lo que estaba por los límites impuestos por las tribus enemigas (Nentvig, 1764; Pfefferkorn, 1983).

La tenencia de la tierra del proceso de evangelización del estado de Sonora, México, devino en la construcción de la propiedad privada, que a su vez sustentó la construcción del Estado nación contemporáneo. La aplicación de las reformas borbónicas convirtió a los indígenas en propietarios y ciudadanos capaces de pagar impuestos y contribuir a la Corona (Paz Frayre, 2014). Desde esta perspectiva, el territorio ha jugado un papel de capital importancia, como contexto y como herramienta para la materialización de un proceso de construcción geopolítica que tiene como resultado la definición de fronteras y la demarcación de territorios desde un marco jurídico.

El primer proyecto oficial de repartición de tierra, o fragmentación-delimitación del territorio, supuso un gran problema para el noroeste del país en tanto que implicó la sedentarización de las comunidades originarias (Paz Frayre, 2014). Los indígenas respondieron a ello con alzamientos, exigiendo disponer de un territorio sin condiciones como se tenía originalmente (Mirafuentes & Máynes, 1999); esto se convertiría en el sustento de proyecto posrevolucionario.

Ahora bien, la indiferenciación que se desprende de estos proyectos ha buscado homogenizar a los indígenas que han habitado el noroeste de Sonora. Ellos han sido testigos de complejos procesos de transformación que invariablemente han tenido como eje articulador el territorio (Bolton, 2001; Kino, 1989). Los paganos, como fueron llamados por los jesuitas, han habitado el noreste de Sonora y sur de Arizona desde tiempos inmemoriales, y su territorio estaba signado a partir de la relación con su entorno, con el desierto.

La vida cotidiana se materializaba a partir de la disposición de recursos clave en el desierto, principalmente el agua y el alimento. A la llegada de los jesuitas, esto se transformó paulatinamente y la tierra comenzó a verse desde otra perspectiva: la relación que los indígenas tenían para

con su entorno se vio alterada a tal grado que se introdujeron como formas de vida la agricultura a gran escala y la ganadería (Pfefferkorn, 1983; Segesser, 1991).¹

Las reformas borbónicas representaron un primer intento por hacer pensable un territorio en términos de un proceso civilizatorio occidental del cual la cruzada evangelizadora, emprendida por la Compañía de Jesús, fue la punta de lanza. Las reformas borbónicas no pueden analizarse sin el componente religioso vinculado con la propiedad privada de la tierra. Este proceso de privatización requirió antes de la modificación de estructuras sociales.

El desplazamiento de las lenguas locales significó la fractura de tradiciones y la imposición de la historia como un proceso lineal facilitó la modificación de las memorias en función de otros marcadores temporales. La propiedad privada de la tierra significa mucho más que ser el dueño de determinado espacio de tierra, tiene detrás de sí un complejo concepto de *hombre*, de *vida*, de *tiempo* y de *trabajo*.

Las reformas borbónicas fueron un proyecto que no se concretó en lo inmediato, pero que sentó las bases para la posterior configuración de un territorio dentro del cual el individuo tuvo un papel importante. La relación que se estableció entre individuo-propiedad-tierra materializó los deseos de una nación por definirse y, paradójicamente, los puestos ideológicos de los que parte toman a la tierra como ese capital simbólico que remite a un pasado indígena lleno de gloria.

La tierra a partir de las reformas borbónicas se vio significada desde un claro proyecto económico en el cual el individuo es el garante. Es decir, no se trata a partir de esta propuesta de que pueda darse la posesión de la tierra a comunidades de indígenas, sino que la tierra define a

¹ Son interesantes las anotaciones que al respecto hacen Ignacio Pfefferkorn (1983), y Philipp Segesser (1991). El primero de ellos define al indígena del noroeste haciendo una clara alusión a su incapacidad (la del indígena) para entender y adaptarse a la vida de misión, al modelo de vida cristiano occidental que ellos proponían. Segesser (1991), por otro lado, nos refiere los esfuerzos hechos por los misioneros jesuitas por evangelizar y civilizar, teniendo el trabajo como eje rector de la vida en la misión en función de los tiempos marcados por el toque de campana.

un poseedor y por tanto a un individuo, el cual cobra un nuevo estatus definido desde el derecho que le brinda la propiedad de una parcela de tierra que es amparada por una institución judicial.

En este sentido, la institución que implica la propiedad privada de la tierra es la base para definir la individualidad jurídica del sujeto. En otros términos, la propiedad de la tierra desde este referente sujeta al poseedor, en tanto individuo jurídico, a contribuir de manera consciente a la ratificación de las instituciones que se encuentran a su alrededor; la Corona fue una de ellas, el Estado nación es el que conocemos en la actualidad. La tierra se transforma a partir de los referentes legales y, por tanto, jurídicos que se encuentran a su alrededor. Se fortalece, como veremos, una relación estrecha que abarca elementos que le dieron un conjunto de nuevos significados al territorio. Analicemos el proceso de esta transformación.

Privatización y transformación: de las misiones a las haciendas

Durante la segunda mitad del siglo XVII, el sistema de población practicado en la región vía las misiones y los presidios entró en una fase crítica que se acentuó con la aplicación de las reformas borbónicas, dado que estas identificaron a la misión, a los misioneros y a los pueblos indígenas como el obstáculo a vencer para hacer un poblamiento real y efectivo que beneficiara a la Corona; es decir, que el rey tuviera súbditos y no protegidos, ya que los primeros le proporcionaban ingresos y los segundos, gastos.

De este modo, se determinó eliminar la misión en cuanto eje de colonización regional y avanzar en la privatización de la tenencia de la tierra. El aumento considerable de la población española o mestiza y la disminución de los pobladores indígenas eran un objetivo buscado desde las reformas borbónicas. Las nuevas políticas implantaron una nueva forma de colonizar, se otorgaron parcelas a soldados y a todo aquel que se quisiera avecindar en la región. Muchos mineros y gambusinos se dieron cuenta de que era mejor la explotación de la tierra que la incierta actividad minera, aunque se continuó con la búsqueda de metales preciosos.

Gran parte del comercio interregional consistía en la compraventa de productos como harina, cueros, sal, ganado vacuno, equino y mular, por lo que el mercado fue una presión importante para que se revalorizara la producción agropecuaria; con esto, se convirtió la posesión de la tierra en una presión social. Los gobiernos establecidos después de la Independencia coincidieron de manera plena con las medidas llevadas a cabo por las reformas aludidas, con lo cual la oligarquía regional consideró la tierra como una fuente de acumulación de riqueza. De este modo, la privatización de la tenencia de la tierra jugó un papel importante en la formación de la sociedad y economía de Sonora durante la primera mitad del siglo XIX, dado que la propiedad privada se convirtió en la principal forma de tenencia (Jerónimo Romero, 1991).

En este sentido, se estableció el régimen de pequeña propiedad con base en la Real Cédula al virrey de la Nueva España, regulando la venta y los precios de las tierras realengas en las provincias internas de la Nueva España y corrigiendo las circunstancias que habían concurrido al latifundio improductivo. En esta real cédula se establecía que se otorgarían mercedes de tres a cuatro sitios de ganado mayor a aquellas personas que demostraran tener grandes facultades para poblar y uno o dos sitios a los pobres. El objetivo de estas medidas era limitar el latifundio improductivo, pero, por otro lado, poblar la región (Jerónimo Romero, 1991).

Ahora bien, a través de la posesión de la tierra se buscaba hacer frente a la falta de población: se promovía a toda costa que las personas llegaran a avecindarse a la región. Sin embargo, las continuas entradas de los apaches en la zona mantenían alejada a la población; pese a la presencia del presidio de Janos, la inseguridad era una constante. La minería, aunque brindaba trabajo, no lograba formar grandes núcleos de población. Fue hasta después de la Revolución mexicana que se hizo posible la conquista del desierto de Altar y se introdujeron infraestructura y obras de riego con la finalidad de tecnificar la producción del campo (Del Río, 1996).

Durante el periodo de 1740 a 1769 la propiedad comunal era el tipo dominante; sin embargo, la propiedad privada comenzaba a ser una realidad. La mayor parte de los denuncios que se hacen entre 1740 y 1769

corresponden a la categoría de pequeña propiedad. Esto significa que los pobladores que iniciaban el proceso de colonización estaban alejados del mercado y, por ello, su pretensión inmediata no iba más allá de obtener tierra de cultivo que fuera suficiente para subsistir. En esta etapa, la mayoría de quienes solicitaban tierra era para dedicarla a la agricultura en pequeña escala.

Es preciso destacar que los primeros denuncios los hicieron los mineros, esto como una clara intención de subsanar las carencias motivadas por el monopolio de la tierra que tenían las misiones con la idea de continuar con el proceso de poblamiento de la región. De este modo, en Sonora se podía denunciar en dos lugares: en los pueblos de misión o en los reales mineros; los primeros, por estar situados en las mejores tierras y los segundos, por ofrecer un posible mercado —aunque no siempre eran los mejores lugares para realizar actividades agropecuarias, dadas las condiciones del medio físico—.

La legislación seguía exhortando a que no se molestara a los indígenas cuando se hicieran repartos o adjudicación de tierras y para esto se expidió la Real instrucción, ordenando nuevas disposiciones sobre mercedes, ventas y composiciones de bienes realengos, sitios y baldíos. Para tal efecto, el documento establecía que los jueces deberían proceder

[...] con suavidad, templanza y moderación con procesos verbales y no judiciales en las que poseyeren los indios, y en las demás que hubiere menester, en particular para sus labores de labranza y crianza de ganados, pues por lo tocante a las de comunidad y las que están concedidas a sus pueblos para pastos y ejidos, no se ha de hacer novedad manteniéndoles en la posesión de ellos y reintegrándoles en las que les hubieren usurpado, concediéndoles mayor extensión en ellas, según la exigencia de la población, no usando tampoco el rigor con los que ya poseyeren los españoles y gentes de otras castas, teniendo presente para unas y otras lo dispuesto por las leyes 14, 15, 17, 18, 19 título

12, libro IV de la Recopilación de indias (Jerónimo Romero, 1991, p. 57).

Las reformas borbónicas buscaban un nuevo sistema de explotación colonial y para ello necesitaban fortalecer la administración, hacer rentable la recaudación fiscal, desprenderse de la dependencia de otras potencias y evitar la infiltración de estas en los dominios españoles. Para lograr tales objetivos era necesario evitar gastos y activar la economía de las diversas regiones que comprendía el imperio español.

En el caso de la frontera novohispana, la reordenación borbónica cobró especial sentido, pues se reforzó el sistema de defensa militar mediante la creación de la Comandancia de las Provincias Internas en 1776 y se reorganizaron y aumentaron los presidios. Con ello, se pretendía eliminar el peligro de las potencias europeas que ya amenazaban los límites del imperio y frenar a los apaches que a esta fecha representaban un serio problema. A nivel interno, se buscaba terminar con la dependencia de la Corona hacia las misiones, que hasta entonces habían marcado el avance del imperio español en la frontera y se pretendía que su lugar lo ocuparan los presidios y los colonos.

Se expulsó a la Compañía de Jesús en 1767 y, con ello, la Corona eliminó a los únicos representantes de la iglesia que podían ofrecer alguna resistencia a las reformas que ya iniciaban. Esta medida facilitó la transformación del patrón de poblamiento que se había seguido en la región, asunto que era de vital importancia, pues prácticamente no había pobladores españoles y ello ocasionaba que la Corona gastara fuertes sumas de dinero en mantener dominios que no le redituaban dividendos.

Para 1750 se tenía la certeza de que no se había aplicado el mejor método para el poblamiento de la zona; consecuentemente, se inauguró una nueva política tendiente a favorecer la creación y el fortalecimiento de las poblaciones mixtas en las que se daría a los pobladores todo tipo de oportunidades para que pudieran tener tierra bajo el nuevo régimen: la propiedad privada.

La transformación más profunda se dio a la llegada del visitador José Gálvez, quien se encargó de reglamentar y disponer lo que se haría con

las misiones. Sus propuestas comprendían la destrucción del sistema comunal y la eliminación de ciertos privilegios para los indígenas, iniciándose el derrumbe del sistema misional. Se dispuso que las tierras de las misiones fueran repartidas en propiedad privada a los indígenas, se establecieron las dimensiones y características del fundo legal del poblado y las parcelas que en adelante deberían de servir para mantener a la iglesia y al párroco.

En estas disposiciones se ordenaba que al mismo tiempo se hiciera el reparto de tierras y se levantara el padrón de los habitantes de cada pueblo para cobrar los tributos de rey. En cuanto a las tierras, se determinó que debía resguardarse un fundo legal para el poblado, que debería de tener cuatro leguas —una a los cuatro vientos— y que todos los habitantes deberían establecerse definitivamente en ellos para vivir en los límites del pueblo.

Se dispuso que las tierras de la comunidad no deberían de exceder 80 000 varas cuadradas, extensión suficiente para sembrar una faneja de maíz; solo en poblados muy numerosos se aumentaría al doble. Sobre la distribución de tierras a los indígenas, se prescribió que se otorgaran tres suertes de tierra en propiedad privada a los capitanes, dos a los caciques, gobernadores y soldados, y una a cada cabeza de familia. Se instruyó que, si algún natural tenía cultivado más de lo que le correspondía, según su condición, se le dejara como premio, pero, en caso de tener las tierras desamparadas por más de dos años se le quitarían (Pérez Taylor & Paz Frayre, 2007).

Con lo anterior, se desarticuló la comunidad indígena como unidad productiva dominante. Los rancheros y los hacendados que llegaron impusieron su estilo de vida y sus costumbres en la región. La ganadería y la agricultura adquirieron una importancia estratégica, propiciando un denuncio creciente de tierras, y los mineros y los gambusinos encontraron en la agricultura una actividad complementaria.

Por otro lado, se fomentaba el arraigo, dado que cuando se acababa el mineral en alguna zona esta era abandonada, no así con la tierra, dado que por ella se había tenido que pagar y, además, se le había invertido para hacerla producir. La agricultura se convirtió en un sector que

favorecía la acumulación; de esta manera, la propiedad privada se fue instituyendo como dominante en la región, propiciando la llegada de colonos al desierto. El objetivo era el arraigo del capital, generándose una mayor necesidad de tierras, mano de obra, y una expansión del mercado. Es necesario decir que en todo momento la mano de obra la representaban los indígenas de la región.

Tierra y nuevos propietarios

Se puede hablar de tres diferentes tipos de propiedad de la tierra. El primero de ellos es relativo al fundo legal de los pueblos, así como a las tierras de uso común que eran ocupadas para el crecimiento del pueblo y para el beneficio de la población. En la mayoría de los pueblos ya había “gente de razón”, por lo que las tierras las podían utilizar tanto los que eran indígenas como los que no lo eran; el único requisito era vivir en el pueblo.

El segundo tipo se refiere a las tierras destinadas para el cultivo que eran otorgadas en propiedad privada a los habitantes de los pueblos con la condición de que se arraigaran en el poblado. Este tipo de adjudicación se hacía cuando se determinaba el fundo legal del pueblo, por lo que se hacía en conjunto, destinándose básicamente para la subsistencia de los beneficiados.

El tercer tipo lo constituían las tierras denunciadas ante el Estado para ser obtenidas en propiedad, denotando para su denuncia un interés que iba más allá de la mera subsistencia, dado que con las reformas borbónicas se había comenzado a entregar tierras a no indígenas. De este modo, los denunciantes podían comercializar parte de los productos de su tierra, aunque la mayoría de los denuncios hechos eran de tierra para cría de ganado mayor.

Las tierras del último tipo eran vendidas y había que cumplir una serie de requisitos para tener acceso a ellas: tener bienes y capital suficiente para cubrir los gastos que estas generaban era el primero de ellos. Tanto en la época colonial como en la independiente, los requisitos para hacer un denuncia de tierras fueron los mismos; los pasos a seguir eran los siguientes:

a) Hacer el denuncia formal ante el Juez de Distrito, de Justicia, o Tesorero General, de un terreno que se reconociera como baldío o, en su defecto que estuviera ocupado sin título de propiedad. b) La autoridad que recibía la solicitud debía analizar si el denuncia procedía. c) Se nombraba un Juez Agrimensor. d) El Juez a su vez, nombraba a los medidores, contadores, valuadores. e) Se procedía a realizar la medida del terreno, con citación de los vecinos interesados; los vecinos del terreno que se medía deberían mostrar sus títulos y tener sus mojoneras firmes y permanentes. f) Posteriormente el terreno se valuaba de acuerdo a los precios establecidos por la legislación. g) Se enviaban los documentos al pueblo más cercano, donde se pregonaban por 30 días que, a cuenta de la Hacienda pública, se vendía un terreno con determinadas características para que, en caso de que hubiera postores, se presentaran a hacer ofertas. En caso de que se presentaran ofertas, se otorgaba el predio a quien más ofreciera. h) Una vez adjudicado el terreno, el interesado debería demostrar, mediante la presentación de tres testigos confiables, que tenía bienes suficientes para poblar el terreno que quería comprar. i) Concluido este paso se enviaba toda la documentación al Fiscal de la Tesorería para que dictamina si el avalúo había sido correcto y si los testigos presentados eran lo suficientemente confiables para demostrar idoneidad de bienes. En caso de que esto no sucediera, el Fiscal proponía el precio que considerara correcto o, pedía nuevos testigos. j) Si se pasaba el trámite anterior se procedía a realizar una almoneda pública que se llevaba a cabo en la capital, se hacían tres pregones anunciando nuevamente el predio y solicitando postores. En caso de que no surgieran nuevos postores, generalmente se remataba el baldío al precio establecido, si había otros postores se hacían pujas para determinar quién se quedaría con el terreno. Si algún nuevo postor era el agraciado tenía

que demostrar que poseía bienes suficientes para amparar la tierra. k) El interesado debía de pagar sus derechos a la Hacienda Pública, con los que cubría sus gastos de medida, el papel sellado y el precio del terreno. El título era gratuito. l) Una vez cubiertos los derechos el denunciante tenía ya pleno derecho sobre la tierra. m) Posteriormente se enviaban todos los documentos a México o a Guadalajara para la ratificación del título. n) Finalmente, el denunciante recibía el título de propiedad. En dicho título se le otorgaba posesión plena, sólo se le condicionaba a mantener la tierra poblada, para cumplirlo cabalmente se le daban tres años de plazo. Pasado ese tiempo, sólo se consideraba como razón de despoblamiento las invasiones de los apaches y las rebeliones indígenas, y en ese supuesto, únicamente se daba de gracia un año después de la revuelta para que se volviera a poblar el lugar. De no ser así, el predio podía volver a denunciarse (Jerónimo Romero, 1991, pp. 109-111).

Como se puede deducir de los lineamientos citados, los indígenas tenían una gran dificultad obtener la propiedad de una tierra siguiendo estos requisitos, pues carecían de muchos recursos. Asimismo, su atención no estaba en seguir este procedimiento, sino en defender sus tierras de los despojos de los denuncios; estas eran las más demandas debido a su locación y fecundidad.

Los procesos administrativos para comprar una tierra cambiaron a partir del movimiento de Independencia del territorio mexicano, que fue un acontecimiento ajeno a los habitantes de Sonora. No obstante, las leyes instauradas después de este cambio político no se alejaron del antecedente de las reformas borbónicas. Los gobiernos estatales asumieron la responsabilidad de la gestión de la tenencia de la tierra y la federación solo atendió casos de las tierras de las corporaciones, particularmente las de la iglesia. Sin embargo, entre los asuntos que tenían que ser resueltos quedaba la parcelación de los solares de los pueblos, había tierras que no tenían un título de propiedad (Paz Frayre, 2014).

Los legisladores del Estado no solo se ocuparon de las tierras destinadas a la producción agropecuaria, sino también a las fincas urbanas, con lo que se pretendía integrar a sus moradores dentro del marco legal vigente y con ellos favorecer la colonización de todo el Estado. Así, el Congreso Constituyente del Estado Libre, Independiente y Soberano de Occidente sancionó en la Constitución la obligación del Estado de tramitar los asuntos relacionados con los terrenos y estableció la obligación de los ayuntamientos de fomentar la agricultura.

Bajo estos preceptos se decretó, el 11 de febrero de 1825, el proyecto de ley para deslindar los solares de los pueblos del Estado. En dicho decreto se establecen tres categorías para los solares: la primera correspondía a las tierras ubicadas en la cabecera de partido, la segunda, a las establecidas en la cabecera de parroquia, y la tercera, a las establecidas en pueblos subalternos. Para los solares de primera en cabecera de partido se establecía que se debía pagar seis reales por vara del frente principal; los de segundo orden, cuatro reales por vara, y los de tercer orden, un real por vara. Para los pueblos subalternos de primer orden se debía pagar dos reales; los de segundo orden, un real, y los del tercer orden, medio real por vara.

A las familias pobres que no tuvieran dinero para el pago de los derechos de su propiedad se les concedía tres meses de plazo para cubrir su adeudo. En caso de no cumplir en el término fijado, el terreno lo podía pagar cualquier ciudadano. Este pago por hacer se consideraba como un préstamo y, mientras tanto, se podía seguir viviendo en la propiedad con la obligación de pagar el crédito en un año con un interés del 5 % anual; si no lo hacía, se le obligaba a vender para pagar el préstamo. El objetivo final era ubicar a los habitantes de mayores recursos en el centro de los pueblos y en la periferia a los más pobres. Para el nuevo orden jurídico contaban únicamente los individuos y no las comunidades (Jerónimo Romero, 1991).

El 30 de septiembre de 1829 el estado de occidente emite una nueva ley para el repartimiento de los pueblos indígenas, reduciéndolas a propiedad particular. En esta, se insiste nuevamente en la necesidad de efectuar el deslinde de los fundos legales de los pueblos y la de repartir

tierras en propiedad privada a los indígenas. La emisión de esta ley obedecía a la necesidad del Estado por deslindar las tierras de los pueblos y otorgar las excedentes a particulares que desearan denunciar tierras baldías. El primer artículo de esta ley reestablecía la vigencia de las leyes coloniales en torno al derecho que tenían los pueblos de indios a disfrutar sus tierras. Asimismo, reconocía que se habían usurpado tierras a los pueblos y que estas deberían ser restituidas a sus legítimos dueños. Aparentemente, se apelaba a la legislación que respetaba los derechos de los indígenas, aunque el artículo segundo señalaba que se les podían restituir o reemplazar sus tierras.

Art. 1.º El gobierno dará amparo y protección a los indígenas, para que se les restituyan o reemplacen los terrenos que les hayan sido usurpados contra el tenor de las leyes 9, 17, 18, 19 y 20 título XII, libro IV y ley 9, título III, libro 6.º de la recopilación y al decreto de las cortes generales y extraordinarias de 13 de marzo de 1811.

Art. 2.º Todo terreno adquirido con violencia y título vicioso será devuelto a sus legítimos dueños, sin que obste que los actuales poseedores aleguen que les hicieron mejoras o pretendan algún otro derecho que no esté consignado en títulos legítimos de posesión y compra (Jerónimo Romero, 1991, pp. 148-150).

Es interesante que en la legislación aludida se les está reconociendo a los indígenas la tierra como parte de su propiedad; no se mencionan los argumentos que se tienen para esta disposición, pero se establece que se les ha de brindar amparo y protección. Sin embargo, el artículo es muy claro en este sentido: la tierra puede ser restituida o reemplazada, es decir, si esta ya ha sido demandada por algún particular y había sido otorgada previo pago de derechos por parte del demandante, a los indígenas se les reemplazaría la tierra en algún otro lugar diferente en el que hubiera estado ubicada.

Aparentemente, la legislación tiene como objetivo dar amparo y protección a los indígenas; no obstante, a quienes está protegiendo es a los particulares, dado que al ser estos los dueños de las tierras no estarían obligados a devolverlas a sus dueños. Si fuera este el caso, se efectuaría un reemplazo, logrando a través de este desplazar a los indígenas de sus propiedades originales a otras zonas del poblado, generalmente a los extremos. Con estas medidas, el Estado se fortalecía como dueño absoluto de la tierra y podía tener la disposición de brindar protección a quienes consideraba parte del proyecto civilizatorio que buscaba instaurar en el norte, es decir, los particulares que podían pagar por la tierra que adquirían.

Al Estado le interesaba poblar de manera definitiva el desierto; la propiedad de la tierra era una de las posibilidades para esto. Por tanto, la legislación protegería a quienes estaban inmersos en este proyecto de colonización, el cual implicaba, necesariamente, hacer producir la tierra en gran escala. La producción de autoconsumo nunca ha sido un proyecto que al Estado pueda interesarle promover. Así, las decisiones finales sobre la propiedad de la tierra han quedado en manos del Estado laico y liberal, cuya preocupación respecto a los indígenas era básicamente promover el arraigo de la mano de obra que el proyecto de colonización del desierto requería.

Otro aspecto relevante es el estatus jurídico de los pueblos. Se emitieron durante este periodo varios decretos que cambiaban el rango de pueblo por el de villa. Para este cambio, por regla general, se modificaba la categoría del lugar cuando los habitantes de un poblado eran en su mayoría no indígenas. Con esto, se definieron los instrumentos legales con los que se reordenaba la ocupación de la tierra y los patrones de poblamiento de los años siguientes. Este tipo de categorías impactaron de manera importante en las solicitudes de tierra que se hicieron en la región, dado que determinaban si se les otorgaba a los individuos la capacidad jurídica para obtener el reconocimiento de la tierra en la cual se encontraban asentados.

Finalmente, se trataba de una serie de contradicciones en torno a la propiedad de la tierra, pese a la legislación que se había generado al res-

pecto. Por ejemplo, el caso omiso que se hizo a la ley emitida por el congreso del estado el 22 de julio de 1835 en el Decreto n.º 78: “No hay diferencia alguna entre los indígenas, ya estén bajo campana, o ya con el nombre de ciudadanos. En consecuencia todos deben disfrutar de las tierras de sus respectivos pueblos” (Jerónimo Romero, 1991, p. 170).

En este sentido, se estableció que no existían diferencias que promovieran el beneficio de algunos en detrimento de los derechos de otros; sin embargo, en la práctica, las cosas fueron muy diferentes. El proyecto de colonización del desierto permitió que en el reparto de tierras se perjudicara de manera importante a los indígenas al dejarles sin tierra o a moverlos a otras que se encontraban en las peores condiciones, es decir, sin agua, con lo cual las posibilidades de subsistencia eran mínimas.

La alternativa fue la movilidad que generaban los placeres de mineras y la migración como mano de obra barata a las plantaciones agrícolas de los Estados Unidos. El siglo XIX, en términos de legislación agrícola, sentó las bases para la consolidación de latifundios agrícolas en la región, con una clara protección del Estado. Se buscaba por todos los medios el arraigo de la población en la zona como una manera para contener los ataques de los apaches y, por otro lado, para generar por medio de la agricultura las condiciones que permitieran un despunte económico de la región.

Estado nación moderno y tenencia de la tierra

La propiedad de la tierra fue el detonante de un proyecto económico y político que buscó aglutinar en torno suyo a los grupos indígenas de la región. El problema surgió en el momento en el que se confrontaron la concepción de tierra y de territorio. Para el proyecto civilizatorio la tierra era la base de una producción de excedentes que buscaría necesariamente consolidar intereses de grupos políticos privilegiados por el Estado, los cuales llegarán a consolidar oligarquías regionales. Para los grupos indígenas la tierra tenía otro significado: era la base de un sustento, ya fuera a través de la recolección, de la caza o de la agricultura de autoconsumo que varios de estos grupos practicaban. Por tanto, se

trata de intereses y concepciones muy diferentes; el nuevo Estado laico y liberal buscó fortalecerse a partir del apoyo que brindó a algunos en claro rechazo por el interés de los otros.

Los representantes del porfirismo, sin romper con la tradición liberal presente en las Leyes de Reforma, tenían una idea clara del proyecto a desarrollar. La empresa estaba fundamentada en el progreso capitalista de algunos países europeos y, siguiendo su ejemplo, se pretendía conducir a México hacia una forma superior de sociedad. Los campesinos y los indígenas, ligados a sus costumbres y tradiciones, representaban el obstáculo para el progreso.

En Sonora, como en muchas otras entidades del país, se proyectaba la transformación de las economías de autoconsumo de las comunidades originarias. La estrategia consistía en proyectar esta economía hacia mercados más amplios y para eso era necesario que desaparecieran las formas comunales de tenencia de la tierra y, en consecuencia, abrir al cultivo a gran escala las tierras que estaban en manos de las comunidades indígenas.

A partir de lo anterior, el porfirismo tuvo claros tres lineamientos con relación a la tierra que estuvieron también apoyados por Venustiano Carranza, Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles: la modernización económica, el reforzamiento del sector agrícola privado y el desmantelamiento de la propiedad comunal. La puesta en práctica de la reforma agraria a nivel nacional se convirtió en el instrumento político que permitió a los revolucionarios consolidar sus objetivos porque, a partir de ella, se logró la estabilidad y pacificación del país, estableciéndose con esto una alianza estratégica con los campesinos (Maya Carranza, 2009).

La política de Porfirio Díaz con respecto a las comunidades indígenas, sobre todo en cuanto a tenencia de la tierra, se caracterizó por la Ley de Desamortización del 25 de junio de 1856, conocida como Ley Lerdo. Con esta ley las corporaciones civiles y eclesiásticas quedaban sin facultades para poseer, adquirir y administrar bienes territoriales. La propiedad comunal de las comunidades originarias quedaba comprendida entre las corporaciones civiles y, al quedar proscritas, se implementó su reparto. La Ley Lerdo no pudo aplicarse cabalmente en el país sino hasta después

de 1880. La tierra que se repartía pertenecía al ejido de cada pueblo y era, en muchos casos, el último reducto de la propiedad comunal.

El reparto de los ejidos se realizaba siguiendo un reparto más o menos regular, la legua cuadrada de tierra, que teóricamente formaba parte de cada poblado; la tierra era medida, fraccionada y adjudicada en lotes a los habitantes de los pueblos sin tomar en cuenta su origen indio, mestizo o blanco y sin considerar tampoco si eran ya propietarios. Este sistema de repartos, al menos en algunos de los pueblos de Sonora donde se realizó, dio origen a una serie de abusos en contra de las comunidades originarias y favoreció la concentración de la tierra. Ahora bien, además de la Ley Lerdo, la denuncia de terrenos baldíos fue otro mecanismo utilizado para la apropiación de estas tierras; en la región se recurrió a ella para obtener las tierras de los yaquis y de los pápagos (Figueroa Valenzuela, 1997).

El 6 de enero de 1915 fue promulgado, por Venustiano Carranza, el primer intento legal de alcance nacional que pretendía dar una respuesta al movimiento agrario. Dicha ley reconocía que diversos pueblos, rancherías y comunidades indígenas del país habían sido despojados de sus tierras al amparo de las leyes relativas a la desamortización de la propiedad corporativa de terrenos y baldíos de colonización, por lo que estatúa la restitución de tierras a los afectados siempre y cuando presentaran los títulos de propiedad que justificaran sus derechos.

La legislación también establecía que los pueblos, rancherías y comunidades indígenas que carecieran de ejidos fueran dotados de ellos. Esta ley, al igual que las leyes liberales que la antecedieron, no reconocía el derecho a la tenencia comunal. En su artículo 11 establecía lo siguiente: “Una ley reglamentaria determinará la condición en que han de quedar los terrenos que se devuelvan o adjudiquen a los pueblos y la manera y ocasión de dividirlos entre los vecinos, quienes entretanto los disfrutarán en común” (Contreras & Tamayo, 2002, p. 180).

De acuerdo con lo anterior, se restituían las tierras o ejidos a los pueblos como un acto de justicia de la Revolución, pero posteriormente la tierra debería ser dividida en parcelas privadas, con lo cual jurídicamente no se reconocía la propiedad comunal ni las formas de organización colectiva de trabajo de los pueblos indígenas. Si bien la ley agraria de

1915 estipulaba la devolución de las tierras usurpadas a los pueblos y la dotación de ejidos en la forma en la que habían sido concebidos durante la época colonial, no incluía la dotación de tierras a los grupos rurales que carecían de ella, esto es, la mayoría de los peones, arrendatarios y aparceros que trabajaban en los latifundios (Maya Carranza, 2009).

En el proyecto que presentó Carranza ante el Congreso se daba una defensa de la propiedad privada de la tierra, dando continuidad a la tradición liberal de 1857.

Art. 27.- La propiedad privada no puede ocuparse para uso público, sin la previa indemnización. La necesidad o utilidad de la ocupación deberá ser declarada por la autoridad administrativa correspondiente; pero la expropiación se hará por la autoridad judicial, en el caso que haya desacuerdo sobre sus condiciones entre los interesados (Manzanilla Schaffer, 2009, pp. 479-480).

Según la ideología liberal, la propiedad privada era parte de los derechos fundamentales de los individuos; por esta razón, el Estado concedía a los ciudadanos un amplio margen de defensa de sus propiedades y el interés individual privado dominaría sobre el público y social. Por otro lado, Álvaro Obregón se interesó en defender la propiedad privada y la modernización de la agricultura; él se pronunciaba a favor de parcelar el latifundio que no utilizara métodos modernos de agricultura y condicionaba el reparto agrario a una futura constitución de la pequeña propiedad privada. Obregón priorizaba la modernización de las técnicas agrícolas para elevar la producción y competir en el mercado, ya que de ese modo mejorarían los salarios de los jornaleros. En uno de sus discursos mencionaba:

Vamos a darle terreno a todo aquel que lo solicite, pero vamos a hacerlo gradualmente, vamos a destruir la gran propiedad cuando esté sustituida con la pequeña propiedad. Vamos a ir a este reparto agrario contra todos los latifundistas que

actualmente siguen utilizando los sistemas rutinarios, porque estos jamás estarían en condiciones de mejorar a sus jornaleros, los procedimientos que usan están en pugna con todo principio económico, porque les resultan los productos más malos y más caros, y esto no podrá permitirles una mejoría a sus jornaleros. Vamos entonces preferentemente a utilizar los latifundios que usen esos procedimientos y dar tierra a todo aquel que la necesite, a todo el que esté capacitado para conservarlas, y vamos a dar una tregua a los que estén usando procedimientos modernos para que se vean estimulados, para que evolucione rápidamente nuestra agricultura y podamos llegar a alcanzar en un periodo próximo un desarrollo máximo: que no tengamos que pedir aranceles proteccionistas contra los granos que vienen de afuera y que tengan que atemorizarse los centros productores de otros países porque nosotros invadamos sus mercados (Manzanilla Schaffer, 2009, p. 533).

Ahora bien, Plutarco Elías Calles también se pronunció a favor de la pequeña propiedad privada de la tierra. Durante su gobierno se aprobó, en 1925, la Ley del Parcelario Ejidal que permitía la división del ejido en parcelas individuales, manteniendo la unidad ejidal su carácter inalienable, imprescriptible e inembargable para evitar que este tipo de propiedad entrara en la circulación mercantil y, como consecuencia, diera pie a la reconstrucción del latifundio (Maya Carranza, 2009).

Al respecto, Calles concebía al ejido como el instrumento que serviría para desarticular el latifundio y consolidar la pequeña propiedad privada. La posesión individual del ejido contribuiría a desarrollar en el ejidatario una actitud de iniciativa, de enriquecimiento personal, que lo conduciría a la compra de otras porciones de tierra. De este modo, el ejidatario se convertiría en un pequeño o mediano agricultor y se facilitaría la consolidación de la propiedad privada de la tierra.

El ejido por sí solo no resuelve el problema de la organización agrícola. En general, la pequeña propiedad privada no responde ya a la explotación técnica moderna del campo [...]. Pero la dotación ejidal es uno de los compromisos más solemnes de la Revolución, destruye el peonaje y una vez alcanzado el patrimonio familiar puede ser un sector activo de la organización agrícola. Es, pues, urgente terminarlo lo más pronto posible. Es urgente también constituir la pequeña propiedad, obligando a los terratenientes a fraccionar sus extensiones y venderlas, de acuerdo con un plan asequible a los trabajadores, en pequeñas parcelas. De esta manera se formaría una pequeña propiedad, no de tres o cuatro hectáreas de tierra, sino de extensiones que alienten y estimulen para cultivarlas a hombres de ambiciones y posibilidades desarrolladas. Este problema ha sido ciertamente uno de los puntos del programa de acción revolucionaria que el gobierno no ha tenido tiempo de desenvolver, pero merece toda la atención y debemos afrontarlo sin violencias políticas, dentro de un plan administrativo, saliendo al encuentro de los intereses del mismo terrateniente, que debe ser cuán inseguro es el acaparamiento de la tierra. Así podemos crecer rápidamente la pequeña propiedad, superior en extensión al ejido. Nuestros ejidatarios podrían ascender a pequeños rancheros comprando esas fracciones (Córdova, 1979, p. 342).

Así, Calles realizó una importante contribución al desarrollo de la reforma agraria, al plantear la necesidad de dar una solución integral al problema mediante el otorgamiento de crédito y la organización agrícola, lo que posteriormente se convirtió en la base de la reforma agraria cardenista. Como estrategia complementaria, Calles propuso dotar a los campesinos no solo de tierras y aguas, sino también de créditos, implementos agrícolas, máquinas, semillas y educación agropecuaria para que aumentaran la producción y elevaran su nivel económico y social.

Fue con este fin que promulgó, en marzo de 1926, la Ley de Crédito Agrícola y fundó el Banco Nacional de Crédito Agrícola. El crédito y la cooperación agrícola posibilitarían la modernización de ejido, una mejor distribución de la riqueza entre las clases subalternas y, posteriormente, la organización y control de los campesinos por el Estado (Maya Carranza, 2009).

Aunque Carranza, Obregón y Calles reconocieron la importancia del ejido, buscaron su parcelación con la finalidad de establecer la pequeña propiedad individual. En este sentido, el reparto agrario no fue lo que se esperaba porque la tierra repartida a los campesinos fue poca y de mala calidad, y la mayoría de los campesinos quedaron fuera de los beneficios que se otorgaron a la agricultura comercial como los créditos, obras de irrigación y de mecanización.

Cárdenas se planteaba como programa llevar la reforma agraria a fondo y de manera integral. El gobierno de Cárdenas hizo del ejido uno de los puntales del desarrollo económico nacional y el garante de la paz social en el campo, ligando la existencia de esta institución a la legitimidad del Estado de la Revolución mediante la organización y protección que este le dio. En enero de 1934 se creó el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, que tuvo por finalidad ampliar y profundizar la presencia del ejecutivo en el sector rural. El 22 de marzo de 1934 se expidió el Código Agrario que reglamenta el artículo 27, permitiéndole al gobierno la amplitud del espacio jurídico para llevar a cabo las reformas en el campo (Iani, 1977).

Para esto, la Secretaría de la Economía Nacional recibió la consigna de organizar nuevas industrias agrícolas y cooperativas en diversos lugares del país; a la Secretaría de Comunicaciones se le encargó la construcción de carreteras y caminos que conectaran las zonas agrícolas con los mercados; la Secretaría de Hacienda recibió como fin el satisfacer las necesidades de crédito rural (para ejidatarios y pequeños propietarios), así como hacer inversiones para el fomento agrícola; la Secretaría de Educación Pública se avocó a la tarea de construir escuelas en toda el área rural; a la Secretaría de Agricultura y Fomento se le encomendó establecer escuelas de agricultura, postas zootécnicas y estaciones de fomento agrícola.

A partir de diciembre de 1935 se instruyó al Banco Nacional de Crédito Agrícola otorgar crédito a los pequeños y medianos agricultores, y al Banco Nacional de Crédito Ejidal, otorgar crédito a los ejidatarios, quedando diferenciado el crédito rural para la agricultura ejidal y para la agricultura privada (Moore, 1963). Con el surgimiento de las cooperativas agrícolas, el gobierno de Cárdenas se vio en la necesidad de hacer cambios en la legislación agraria y en agosto de 1937 se aprobaron las reformas al Código Agrario de 1934. El artículo 139 quedó redactado en los siguientes términos:

En aquellos ejidos ocupados en cultivos agrícolas que requieren elaboración industrial antes de que salgan al mercado, lo que naturalmente crea la necesidad de capitales con los que no cuenta el ejidatario aislado, la producción se organizará colectivamente. Este sistema debe emplearse en todos los casos en que se requiera para el desarrollo de la economía ejidal (Shulgovski, 1972, pp. 253-254).

A pesar de la política campesinista inclinada a favorecer el ejido, fue en el periodo cardenista donde empezó a otorgársele seguridad jurídica a la pequeña propiedad con los certificados de inafectabilidad. La reforma agraria había disminuido su impulso después de 1937 y el gobierno se centró más en organizar políticamente al campesino. El 28 de agosto de 1938 se creó la Confederación Nacional Campesina y con esta se llegó a la forma más acabada de institucionalización para el control campesino.

Con los cambios operados en las administraciones poscardenistas, la función y orientación del crédito oficial se volcó a la promoción de la agricultura capitalista, a diferencia de la administración cardenista que privilegió la agricultura ejidal. En toda la zona del norte de México, donde están concentrados los grandes distritos de riego, predomina la agricultura capitalista y gran parte de las tierras beneficiadas con las obras de riego están en manos de algunos cuantos, muchos de ellos pertenecientes a la clase política.

Se trata en general de una agricultura moderna, llamada también

capitalista, en tanto que tiene un promedio de 33 hectáreas de labor por predio, cuenta con una moderna infraestructura de irrigación con tecnología para la producción, así como con eficientes procesos de fertilización. En contraparte se tiene a la agricultura que se caracteriza por emplear fundamentalmente fuerza de trabajo familiar y poseer, en promedio, una menor superficie de tierra de labor que requiere una menor cantidad de riego y fertilizantes, y utiliza poca o nula tracción mecánica (Salmerón, 1984, 1993, 1998).

En este sentido, la agricultura de irrigación ha jugado un papel de capital importancia en la región. Para esto, el país se encuentra dividido en 25 regiones o unidades naturales delimitadas por parteaguas, ya sea que correspondan a un conjunto de cuencas, a cuencas completas o solo a una parte de una cuenca. En todos los casos, se trata de áreas homogéneas con relación a un común denominador regional.

Una de las regiones que comprende la clasificación antes mencionada es la región hidrológica del noroeste, donde se localizan los distritos de riego más importantes. Dentro de esta región se encuentran los estados de Sinaloa y Sonora, y algunas porciones territoriales de los estados de Chihuahua y Durango. La región hidrológica del noroeste se extiende desde los parteaguas de la Sierra Madre Occidental hasta el litoral del océano Pacífico, y desde el límite territorial con los Estados Unidos, donde tiene una anchura mayor a los 500 km, hasta el río San Pedro, donde la anchura de la faja se reduce solo a unos 50 km, comprendiendo una superficie de 344 600 km².

El plan hidráulico del noroeste está basado en el control y aprovechamiento de 20 ríos consecutivos de la parte central de la región. Este se encuentra integrado por un sistema de almacenamiento y conducción, con lo que se ha buscado un incremento de la superficie bajo riego, del valor de la producción, del número de agricultores beneficiados, del valor de la producción por agricultor, y del beneficio anual por agricultor.

Para esto, se decretó la creación del Banco Nacional Agropecuario, el 8 de marzo de 1965, como una institución nacional de crédito, con el objeto de llevar a cabo “en el menor tiempo posible el proceso total

de descentralización regional de la economía agrícola, tanto en el sector ejidal, como en la de la pequeña propiedad” (Rojas Osuna, 1967). En el decreto se señalaba la necesidad de que funcionen “bancos regionales de crédito y bancos agrarios que permitan generar un conocimiento más directo de las particularidades locales tanto físicas como humanas y, que actúen con autonomía suficiente” (Rojas Osuna, 1967).

Se buscaba un apoyo sólido a los pequeños productores de la región; sin embargo, la realidad ha sido otra, dado que, para la región que nos ocupa, los pequeños propietarios no fueron sujetos de crédito. La dificultad que estos propietarios tuvieron para el reconocimiento y titulación de sus tierras fue definida porque la mayoría de los asentamientos pápagos en la región carecían de “categoría política”, motivo por el cual fue pospuesto este trámite.

Sin embargo, las legislaciones agrarias al respecto reconocían a los pueblos indígenas de manera plena sus derechos sobre la tierra, que estaban en franca oposición con el proyecto de colonización del desierto impulsado, en un primer momento, por la Corona española y, posteriormente, por el proyecto emprendido por el Estado laico y liberal mexicano. Como hemos visto, este último tiene una base legal fundamentada en la propiedad privada de la tierra y en la estructura que la acompañó: por un lado, la interna en cuanto a la irrigación y excavación de pozos profundos, y, por el otro, la estructura externa, financiera, que motivó la producción agraria en función del crédito agrícola.

Conclusiones

El complicado proceso de consolidación de la propiedad privada en Sonora vía la tenencia de la tierra tiene como fundamento el proceso de evangelización-colonización iniciado por la Compañía de Jesús y sus estrategias político-económicas dirigidas al territorio y sus habitantes. Las reformas borbónicas son el primer fundamento legal para la transformación del espacio que, como estructura jurídica, tenían como objetivo hacer de cada súbdito un individuo capaz de pagar impuestos y,

por tanto, susceptible de ser dotado de tierra. De este modo, el territorio se vio modificado no solo en términos de los significados atribuidos por los colonizadores, sino también en términos de la relación que se comenzó a establecer con este, es decir, de propiedad.

Así, el territorio propiedad comenzó a explotarse bajo otra perspectiva; la sujeción fue una estrategia que tuvo como objetivo el poblamiento de este complejo espacio. La explotación de minas, posteriormente la agricultura y la cría de ganado representaron las actividades económicas por excelencia de los nuevos colonos, los nuevos propietarios de lo que hoy es el desierto de Altar, en detrimento de quienes habitaban este territorio desde tiempos inmemoriales.

Esta nueva estructura jurídica ignoró por completo a los grupos originarios que habitaron en la región, a quienes les fue arrebatado no solo su territorio, sino también sus formas de vida. Los cambios jurídicos que se dieron de finales del siglo XIX hasta el XX reafirmaron, a la vez que legitimaron, el despojo iniciado siglos atrás. El surgimiento y fortalecimiento de nuevas instituciones (económicas, políticas y sociales), teniendo como punta de lanza a la propiedad privada, constituyeron la compleja estrategia jurídica que operó para acelerar el despojo de la tierra y sus formas de vida para instaurar una estructura civilizatoria.

Este proceso tuvo diferentes momentos, algunos de ellos cruciales. Como lo vimos, Calles y Obregón crearon las instituciones sobre las cuales el Estado afianzaría su proyecto capitalista. La creación de la Comisión Nacional de Irrigación, la Comisión Nacional de Caminos y las instituciones financieras como el Banco de México y el de Crédito Agrícola facilitaron que la política económica se materializara en hechos prácticos. La política agraria que instrumentaron Obregón y Calles a partir de 1920 tuvo como objetivo desarrollar de manera amplia una agricultura comercial dirigida a empresarios capitalistas (Peña Medina, 1991).

Con esto, el campo quedó en manos de inversionistas para quienes fue creada toda una infraestructura que facilitara y garantizara, en la medida de lo posible, la inversión que se estaba haciendo en el campo, acorde con el proyecto de colonización del desierto, y que afianzaba al

Estado laico y liberal en Sonora teniendo a la propiedad privada de la tierra como base. Estas instituciones estuvieron básicamente al servicio de los grandes productores agrícolas.

Estas estrategias facilitaron el desmembramiento de la estructura con la cual contaban los grupos indígenas de la región. Para ellos, la colonización del desierto significó una transformación radical de sus formas de vida. Para la colonización del desierto, la tierra cobró un nuevo significado y la producción agrícola representó el eje que articuló la economía regional; las comunidades originarias fueron absorbidas como mano de obra barata y sus tierras fueron objeto de nuevas invasiones.

Referencias bibliográficas

- Bolton Herbert, E. (2001) *Los confines de la cristiandad*. Ciudad de México, México: Universidad de Sonora/México Desconocido.
- Contreras, M. & Tamayo, J. (2002). *México en el siglo XX. 1913-1920 Textos y documentos*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Córdova, A. (1979). *La ideología de la revolución mexicana*. Ciudad de México, México: Era.
- Del Río, I. (1996). *Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa siglos (XVI – XVIII)*. Ciudad de México, México: Secretaría de Educación Pública/Universidad Autónoma de Baja California Sur.
- Figueroa Valenzuela, A. (1997). Los indios de Sonora ante la modernización porfirista. En *Historia General de Sonora*. (Tomo IV). Hermosillo, México: Gobierno del Estado de Sonora.
- Iani, O. (1997). *El Estado capitalista en la época de Cárdenas*. Ciudad de México, México: Era.
- Jerónimo Romero, S. (1991). *De las misiones a los ranchos y haciendas. La privatización de la tenencia de la tierra en Sonora 1740-1860*. Hermosillo, México: Gobierno del Estado de Sonora/Secretaría de Educación y Cultura Hermosillo.

- Kino, F. E. (1989). *Las misiones de Sonora y Arizona. Favores celestiales y relación diaria de la entrada al noroeste*. Ciudad de México, México: Porrúa.
- Manzanilla Schaffer, V. (2004). *El drama de la tierra en México. Del siglo XVI al siglo XXI*. Ciudad de México, México: Secretaría de la Reforma Agraria/Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa.
- Maya Carranza, L. (2009). *Colonización, privatización de la tierra y resistencia yaqui: 1740-1937*. (Tesis de licenciatura inédita). Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México.
- Mirafuentes, J. L. & Máynez, P. (1999). *Domingo Elizondo. Noticia de la expedición militar contra los rebeldes seris y pimas del Cerro Prieto, Sonora, 1767-1771*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Moore, E. (1963). *Evolución de las instituciones financieras en México*. Ciudad de México, México: Centro de Estudios Monetarios Latinoamericanos.
- Paz Frayre, M. A. (2014). Los tohono o'otham, cultura en extinción: racialización y estrategias identitarias. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 35(140). doi: <http://dx.doi.org/10.24901/rehs.v35i140.109>
- Peña Medina, S. (1991). *Política económica y desarrollo regional: la agricultura en Sonora (1920-1929)*. (Tesis de licenciatura inédita). Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México.
- Pérez Taylor, R. y Paz Frayre, M. A. (2007). *Materiales para la historia de Sonora*. (Tomo XVI). Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México/Colegio de Jalisco.
- Pfefferkorn, I. (1983). *Descripción de la provincia de Sonora* (vols. 1-2). Hermosillo, México: Gobierno del Estado de Sonora.
- Rojas Osuna, H. M. (1967). *La agricultura de riego en el noroeste: El caso de Sonora y Sinaloa*. (Tesis de licenciatura inédita). Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Economía, México.

- Salmerón, R. (1984). *El Estado mexicano y el desarrollo capitalista del campo*. Tesis en sociología. (Tesis de licenciatura inédita). Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México.
- (1993). *La formación regional, el mercado local y el poder de la oligarquía en Sonora*. (Tesis de maestría inédita). Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México.
- (1998). *El poder y el Estado en Sonora*. (Tesis de doctorado inédita). Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México.
- Segesser, P. (1991). *La relación de Philipp Segesser. Correspondencia familiar de un misionero en Sonora en el año de 1737*. (Trad. A. Hopkins Durazo). Hermosillo, México.
- Shulgovski, A. (1972). *México en la encrucijada de su historia*. Ciudad de México, México: Cultura Popular.

Cómo citar este texto

- Paz Frayre, M. A. & Nuño Gutiérrez, U. (2017). Propiedad de la tierra y derecho agrario: de las misiones jesuitas a las haciendas en Sonora de los siglos XVIII-XX. *Punto CUNorte*, 3(5), XX-XX.

Revisión de los términos *territorio* y *tierra* para el caso del pueblo o'otham

Review of the terms territory and land among the O'odham people

Nelly López Azuz*

Resumen

El presente texto es una revisión de los conceptos *territorio* y *tierra* en el convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT, 2014), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007) y los *Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales: Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos* de la Organización de Estados Americanos (2009); y el impacto para el pueblo o'otham en la condición de despojo territorial que continúan sufriendo desde 1853, convirtiéndoles en un pueblo “transfronterizo”. Aunque solo haremos referencia a las condiciones actuales, brevemente expresaremos la “evolución” territorial o'otham, nuestra concepción del término *territorio/tierra*, la reflexión sobre el territorio y la tierra en los acuerdos internacionales antes mencionados y su impacto para el caso del pueblo o'otham.

Palabras clave: territorio, tierra, convenios internacionales, pueblos originarios.

* Candidata a doctora en antropología. Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. psicoantropologia@yahoo.com.mx / <https://unam.academia.edu/NellyLópezAzuz>

Abstract

This paper is a review of the concepts of territory and land in Convention 169 of the International Labor Organization (ILO, 2014), the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (2007), and the Indigenous and Tribal Peoples' Rights over Their Ancestral Lands and Natural Resources of the Organization of American States (2009). The conditions of territorial dispossession suffered by the O'odham people since 1853 have rendered them a "transboundary" people. Although we refer only to current conditions, we briefly describe the territorial "evolution" of the O'odham, outline our conception of the terminology in question, and reflect on the use of territory and land in the aforementioned international agreements and its impact on the case of the O'odham people.

Keywords: *territory, land, international agreements, first nations.*

Introducción

De manera brevísima se presentará un comentario del efecto que tuvo para el pueblo o'otham el *tratado de límites entre los Estados Unidos y México*, mejor conocido como el Tratado de La Mesilla de 1853. Su territorio ancestral se fragmentó y su pueblo quedó dividido, situación que viven hasta la actualidad. Quedaron interceptados entre los intereses de dos Estados: los Estados Unidos Mexicanos y los Estados Unidos de América.

Esta separación ha generado en este pueblo una lucha constante no solo para la sobrevivencia alimentaria y económica, sino también para la sociocultural. Durante todo este tiempo han buscado ante los gobiernos e instancias nacionales e internacionales el reconocimiento de su *ser o'otham* a través de la recuperación de su territorio histórico y respeto a sus prácticas culturales. Tales reclamos han sido manifestados en ambos lados. Los tratados entre ambos países les involucran en cualquier asunto de forma inmediata por la ubicación geográfica de su pueblo. Siendo un

pueblo de antecedentes nómadas, el territorio y la accesibilidad a este es fundamental en sus patrones de movilidad para la preservación de sus expresiones culturales, así como por los servicios que obtienen en Arizona, Estados Unidos.

Durante más de un siglo, estos pueblos han lidiado con las dificultades de la frontera, cada vez más endurecidas por leyes migratorias y por una serie de elementos que materializan a la frontera, pretendiendo cada día ser más impenetrable. Los convenios internacionales enfocados al apoyo de los pueblos indígenas resultan documentos de buenas intenciones, pero a la luz de los tratados internacionales comerciales quedan en una posición ineficaz para lo que fueran creados, con efectos casi nulos.

Han ratificado veintidós países, el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales núm. 169 de la OIT (1991), México uno de ellos. Sin embargo, ciento cincuenta y nueve países no lo ratifican, entre ellos el vecino país de Estados Unidos y Canadá —que además están involucrados con México en el Tratado de Libre Comercio para América del Norte (TLCAN)—. Estados Unidos y Canadá tampoco han ratificado la Convención americana sobre derechos humanos suscrita en la conferencia especializada interamericana sobre derechos humanos (B-32) (1969). En el caso de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), ellos se adhirieron posteriormente.

El pueblo o’otham es “transfronterizo” entre Sonora (México) y Arizona (Estados Unidos); el uso del término resalta esa condición impuesta por situaciones ajenas a los intereses del pueblo o’otham a partir de la redefinición de México-Estados Unidos en el siglo XIX. Por ello, es de suma importancia la revisión de los convenios para el beneficio de pueblos indígenas, originarios y tribales, no únicamente para los pueblos del norte, sino para los pueblos indígenas en general. Siendo el pueblo o’otham de origen nómada y con prácticas de movilidad, aun en el presente, y con la complejidad que caracteriza a los pueblos “transfronterizos”, por el hecho de manejarse con dos políticas de Estado diferentes.

En este texto, elaboraremos una reflexión centrada principalmente sobre el apartado de Tierra y territorio del *Convenio núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* de la (Organización Internacional del Trabajo, 2014), los *Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales: Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos* (Organización de los Estados Americanos, 2009) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007). Se evaluará el impacto de estos documentos para el pueblo o'otham.

Estos acuerdos son de índole internacional; por lo tanto, para México, como equivalentes a un tratado internacional, tienen una importancia especial y deben ser cumplidos a cabalidad: “Los tratados internacionales tienen fuerza de ley a partir de su ratificación y su jerarquía es superior a las leyes nacionales” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2017, art. 133).

Comprendemos que el *territorio* y la *tierra* son términos diferentes, pero han sido utilizados como sinónimo en aspectos administrativos y relacionados con el Estado nacional. Mientras que *tierra* es un espacio geográfico relacionado con el desarrollo económico, también se tendría de ella una visión materialista y biologicista. El Estado nacional y muchas organizaciones internacionales que marcan los criterios para administrar el territorio nacional también le otorgan una dimensión económica, política y jurídica.

Para los pueblos indígenas y originarios, la concepción es holística y sinónimo de vida: la madre tierra, gran madre, *Pachamama*, hogar, casa. A lo largo de su relación con los Estados nacionales, los pueblos indígenas han tenido que adaptarse a los criterios impuestos en el manejo del territorio/tierra. Esto continúa debatiéndose entre su cosmovisión y las valoraciones impuestas sobre la apropiación de su territorio, presionados por los no indígenas, llámese vecinos, grupos de interés financiero, gobierno u organismos internacionales.

Reflexión sobre los conceptos de *territorio* y *tierra*

Territorio es el espacio geográfico donde se dan las relaciones sociales, culturales, económicas y simbólicas. Los estudiosos hablan de *territorialidad* como apropiación del territorio donde se dan relaciones sociales y de poder. Asimismo, la *desterritorialidad* tendría varias formas a manifestarse, una de ella como despojo del territorio donde se expresan estas relaciones sociales y de poder.

La mayoría de los pueblos indígenas tiene una relación especial con la tierra y los territorios que habitan. Son los lugares donde vivieron sus ancestros y donde se desarrollan su historia, conocimientos, prácticas de sustento y creencias. Para gran parte de los pueblos, el territorio tiene un significado sagrado o espiritual, que va mucho más allá del aspecto productivo y económico de la tierra (OIT, 2009, p. 91).

Aunque las organizaciones internacionales como la OIT, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) o la Organización de los Estados Americanos nos muestran una intención de expresar el territorio como un ente integral, este no puede sustraerse de la visión economicista de *tierra* que buscan implementar otras organizaciones internacionales, sobre todo aquellas con enfoque financiero. En ellas, la naturaleza es un recurso y un capital que puede convertirse en propiedad para el desarrollo de sectores empobrecidos en el mundo, según se dice.

Para el Estado-nación y muchos organismos internacionales, la tenencia de la tierra es abordada desde la dimensión política, jurídica y económica del territorio. Todo lo que esta contenga como un recurso natural, agua, flora, fauna, minerales y por supuesto la misma tierra, es susceptible de convertirse en mercancía para transacciones económicas en aras de un desarrollo financiero o político. Unos de los aspectos que permite al Estado regular la tierra es la tenencia. Revisemos que dice

la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (2003), quien influye en estos criterios para la administración nacional de las tierras:

Tenencia de la tierra es la relación definida, en forma jurídica o consuetudinaria, entre personas, en cuanto a individuos o grupos, con respecto a la tierra (*por razones de comodidad, "tierra" se utiliza aquí para englobar otros recursos naturales, como el agua y los árboles*). La tenencia de la tierra es una institución, es decir, un conjunto de normas inventadas por las sociedades para regular el comportamiento. Las reglas sobre la tenencia definen de qué manera pueden asignarse dentro de las sociedades los derechos a la propiedad de la tierra. Definen cómo se otorga el acceso a los derechos de utilizar, controlar y transferir la tierra, así como las pertinentes responsabilidades y limitaciones. En otras palabras los sistemas de tenencia de la tierra determinan quién puede utilizar el recurso qué recursos, durante cuánto tiempo y bajo qué circunstancias (p. 10. Énfasis propio).

El proceso de privatización de la tierra y la tenencia fue para los indígenas un proceso de despojo territorial durante la colonización y la creación de la nación mexicana, y continúa siendo así con los proyectos extractivistas. Diversas acciones propiciaron la manifestación de diferentes instrumentos jurídicos como los tratados internacionales, la ley agraria, la ley comunal, proyectos de colonización, la propiedad privada, títulos de propiedad, entre otros, que participaron en la transformación del territorio o'otham. Los diferentes procesos sociales, culturales, políticos y jurídicos fueron transformando el territorio nacional a niveles macroeconómicos, con repercusión para el territorio del pueblo o'otham a nivel microeconómico. Esos sucesos, han conducido a sus autoridades tradicionales a buscar el reconocimiento del Estado mexicano sobre su territorio y cultura.

Históricamente el pueblo o'otham, en relación con la modificación de su territorio, tanto simbólico como material, ha transitado a partir de su origen nómada, transformándose desde ser cazadores-recolectores, donde la movilidad era fundamental y la función sería tanto alimentaria como ritual, a agricultores itinerantes y estacionales, que se adaptarían a la administración misional de las tierras, creando las casas de verano-invierno (Spicer, 1976).

También su vínculo con el territorio se fue transformando como herencia (patrimonio con valor económico). Pasaron de la movilidad alternando entre actividades asalariadas en las ciudades y el trabajo de campo en las zonas rurales (Castillo, 2010). La situación regional, asimismo, los llevó al abandono de la tierra por “migración” a Arizona por mejores condiciones de vida o venta de productos elaborados por ellos, o por ser despojados de sus tierras y agua por rancheros y proyectos de agricultura, el narcotráfico y, recientemente, la minería de sal.

En la actualidad, el pueblo o'otham sigue con sus reclamos hacia el respeto a su *ser o'otham*. Algo relevante es que este pueblo, a través de la defensa de sus tierras, busca reconocimiento como pueblo, ya que la tierra misma le da su origen y sentido histórico (Paz, 2010). Es aquí donde entra el término de *territorio/tierra*. Mientras que para un pueblo indígena es territorio, para el Estado nacional esa misma es tierra en el sentido mercantil.

Significado del término compuesto territorio/tierra

El pueblo indígena y el Estado difieren del concepto *territorio* en función a la operatividad. El uso del término compuesto da cuenta de la ambigüedad de los conceptos. Para el Estado, el territorio funciona como capital político y económico, que les permite actuar su razón de ser, donde hay una incisión entre el hombre y la naturaleza, contemplados como recursos económicos para la explotación y comercialización según sea el caso. Tanto la fuerza de trabajo como la flora, fauna, agua, tierra y minerales son mercancía.

Primeramente, el territorio se conceptualiza como propio del Estado: el territorio nacional. Luego, el término *apropiación* comenzó a ganar un lugar en la discusión social y política sobre el espacio geográfico, especialmente en aquellos en situaciones de vulnerabilidad. En contraposición están los términos *despojo* y la *desposesión territorial*. El primer término está vinculado a situaciones jurídicas, pero tanto el término *despojo* como *desposesión* son ambiguos en las ciencias jurídicas. Posteriormente vendrán los movimientos sociales de los pueblos indígenas y activistas sociales para la apropiación y resistencias territoriales.

El territorio dejó de ser parte de los pueblos indígenas, se creó el término *comunidad*, así el gobierno puede despojar del uso oficial de la palabra *territorio* para referirse al Estado nacional. El territorio para el pueblo indígena difiere del Estado sobre la esencia del significado. Para la población de Cheran (pueblo purépecha) es “[...] toda la vida que se da dentro de un espacio. Es nuestra vida misma. Se mueve la vida simbólica, social, flora y fauna. Se debe respetar a nuestra forma de vida, relaciones hombre-naturaleza, hombre-hombre [...]” (Red de Gestión Territorial del Desarrollo Rural, 2016). Para la tradición tetzkatlipoka (pueblo mexicana), el territorio es el planeta como madre transformadora de vida; a través de la muerte de los ancestros viene el renacimiento (Miktlan Ehecateotl Kwautlinxan, 2017).

Fuera de México encontramos el caso del pueblo maorí (Nueva Zelanda), ocurrido el 16 de marzo 2017, sobre el *Whanganui*, el río que veneran. Se pidió una ley para su protección con las siguientes razones:

Hemos luchado para un encontrar una aproximación a la ley para que otros puedan entender que desde nuestra perspectiva, tratar al río como una entidad viva es la forma correcta de acercarnos a él, como un todo indivisible, en lugar del modelo tradicional de los últimos 100 años de tratarlo desde una perspectiva de propiedad y manejo. Tal como explica Albert, los maoríes se consideran a sí mismos como parte del Universo, en armonía e iguales a las

montañas, los ríos y los mares. (Whanganui, el río en Nueva Zelanda..., 2017).

Finalmente, para los miembros del pueblo o’otham, territorio significa que “la madre tierra es la casa de todos nosotros, la vida” (Contreras, 2017); que “la tierra no cambia, cambia por lo que nosotros hacemos con ella” (Sinogui, 2016). El territorio no únicamente se circunscribe a la tierra, sino a todo aquello que nos rodea incluido el cielo. Muchos de los o’otham se refieren de forma similar al territorio. Una bella metáfora como “las estrellas son la piel de *i’itoy*” (Estevan, 2017) nos indica el alcance del territorio = vida. Entonces, redondeando sobre el territorio, en términos de Danilo Rodríguez (2010):

La dinámica de un territorio está integrada por un conjunto de elementos objetivos y subjetivos materiales e inmateriales construidos por los organismos sociales a partir de proyecciones colectivas e individuales. Estos elementos definen el territorio a partir de la existencia de un espacio geográfico en el cual un sujeto o un grupo social ejerce cierto dominio, una relación de poder, una calidad de poseedor o una facultad de apropiación, como afirma Montañez (2001), que a su vez crea un ejercicio de soberanía y el surgimiento de relaciones de identidad con dicho espacio (p. 6).

Con base a todo lo descrito brevemente por estos pueblos indígenas, así como de las revisiones de textos antropológicos, filosóficos, biológicos y geográficos, nuestra conceptualización de *territorio* es la siguiente. Decimos que este se constituye de tres grandes esferas que tiene los siguientes componentes: 1) *seres bióticos* (toda las formas, tamaños y colores de flora y fauna, incluidos los humanos y cualquier ser vivo); 2) *seres abióticos* (todas las presentaciones de cuerpos de agua, tierra, aire, fuego, piedras o minerales); 3) *seres abióticos artificiales* (toda manifestación de puentes, edificaciones, casas y construcciones cualesquiera en general).

Asimismo, las interrelaciones son potencialmente dinámicas entre uno a uno de los componentes, uno a todos, y de todas las esferas entre sí, donde se expresa la cultura para los seres humanos en estas interrelaciones que son simbólicas y sociales. El conjunto completo se revela sobre una base material que es un espacio geográfico delimitado por puntos significativos de lugares específicos (espacios geográficos referenciales para la configuración territorial) en donde se materializa la memoria, dando elementos para la conformación de la identidad del pueblo indígena, así como la conservación de patrones etológicos y los ciclos de vida de otros seres.

El estudio del territorio puede ser abordado en varios sentidos como análisis del concepto, desarrollo de teoría o metodología de trabajo. Montañez y Delgado (1998) apuntan que “[e]l análisis del territorio es indispensable para la comprensión de la estructuración actual de la formación socio-espacial [...]” (p. 123).

La territorialidad

Este concepto hace referencia a la posibilidad y capacidad de apropiarse del territorio. Esta posibilidad se expresa dinámicamente por las relaciones sociales y de poder a través de lo cultural, social, ambiental, económico, jurídico y político, donde la apropiación es la capacidad de ejercer interrelaciones sobre, de bajo y dentro de la demarcación del territorio propio, en función al grado de interés del cuidado ambiental, modos de producción y reproducción de la organización sociocultural del pueblo indígena, originario o grupo social.

[...] la territorialidad (humana) significa *relaciones de poder*, económicas, políticas y culturales; diferencias, identidades y representaciones; apropiaciones, dominios, demarcaciones y controles; interacciones y redes; degradación y preservación ambiental; prácticas espacio-temporales y organización política, que involucran, evidentemente, las *apropiaciones*,

las técnicas y tecnologías, la preservación, el manejo, las pertenencias, etc. (Sarquet, 2015, p. 28).

El término *apropiación e interacción de las relaciones sociales y de poder* son continuamente repetidos entre los diversos autores que hablan sobre *territorialidad*, estas como elementos fundamentales para la dinámica del territorio. “La territorialidad es una gramática del entorno”, dijo Escobar (2010), que permite acercarnos a la interpretación del territorio y sus dinámicas.

Pero si la territorialidad hace alusión a la posibilidad y capacidad de apropiarse del territorio, en el caso de la *desterritorialidad* lo interpretamos como lo contrario. Esta también se expresa dinámicamente por las relaciones sociales y de poder a través de lo cultural, social, ambiental, económico, jurídico y político, donde el *desterritorialidad* es el grado de incapacidad de ejercer interrelaciones sobre, de bajo y dentro de la demarcación del territorio propio, imposibilitando, por lo tanto, el cuidado ambiental, modos de producción óptimos y la continuación de la reproducción de la organización sociocultural, política y jurídica del pueblo indígena, originario o grupo social.

La desterritorialidad se puede originar por guerras, desastres naturales, megaproyectos extractivistas o por la búsqueda de mejores condiciones de vida de la población. Sin duda, estos factores se encuentran interrelacionados y no pueden ser observados de forma aislada. Por ejemplo, los megaproyectos pueden provocar desastres naturales —a mediados o largo plazo, o por ignorar el estudio del impacto ambiental en caso de que este se realice— o despojos territoriales para los pueblos originarios. Así, podemos extendernos infinitamente relacionando cada uno de estos factores entre sí. Los efectos de esta desterritorialidad nacional se pueden manifestar como desplazamiento forzado, desposesión y despojo territorial, movilidad “voluntaria”, “migración”, disgregación familiar y comunitaria.

También la posibilidad de *desterritorialidad*, ejercida de un Estado nacional contra otro nos retrotrae a las situaciones de guerra e inva-

siones territoriales internacionales, donde cambian las configuraciones geográficas de las fronteras nacionales, las dinámicas socioculturales, ambientales y económicas de los países violentados; o a formas más “sutiles”, como la imposición de tratados comerciales que fuerzan a la población a cambiar dinámicas propias en la relación a la apropiación de sus espacios naturales, económicos y socioculturales. Al fin de cuentas, cualquier vínculo se expresa en un espacio geográfico del que ningún ser puede sustraerse mientras tengamos un cuerpo tridimensional, que nos convierte en sujetos materiales y temporales, es decir, sujetos históricos.

Aunque, este texto está enfocado al pueblo o'otham, no podemos eludir mencionar brevemente el llamado “territorio supranacional”, que obedece a una configuración de intereses económicos, financieros y, por lo tanto, a una lógica de capital. Además, lo referente al territorio nos retrotrae hacia lo relacional y sus diferentes niveles.

Breves apuntes sobre los Estados latinoamericanos

En el siglo XIX se visualiza un “nuevo” manejo del territorio en la evolución de la misma ideología económica y política capitalista. En esa época surgieron casi todas las naciones americanas. Muchos de esos países se convertirían en “soberanos” gracias a la ayuda de países extranjeros y poderosos, que los financiaron a cambio de que comprometieran sus tierras, recursos y bienes naturales.

Poco a poco, el territorio/tierra se irá transformando en una mercancía por sí mismo (y no solo para la extracción de las riquezas naturales y la mano de obra “barata”). Aunado a ello, en el siglo XX se construirán varias leyes e instrumentos jurídicos nacionales e internacionales para la consolidación del despojo de la población vulnerable dentro de un contexto más “humano”. Ello también incluiría la desposesión de hábitat de seres bióticos y abióticos, que, aunque carecen de voz, impactan con su ausencia a la calidad de vida de los todos los seres humanos y no humanos. Estos instrumentos jurídicos paulatinamente se irán “descarnando” y se pasará a la reglamentación en función del cumplimiento de cifras, indicadores, parámetros y estadísticas.

En el siglo XXI, territorio y despojo van de la mano con los actuales megaproyectos, sustentados en grandes corporativos financieros, apoyados de estructuras jurídicas que “legalizan” sus acciones. De manera casi cíclica se están repitiendo los patrones neocoloniales de “despojo” abierto y sin miramientos para sacar de su territorio a grupos vulnerables como pueblos indígenas, pueblos originarios y afrodescendientes a lo largo de Latinoamérica y el mundo. Por lo tanto, la forma de desterritorialidad que examinamos es a partir del despojo territorial. En esta se incluyen aspectos relacionados con las tierras y sus formas de tenencia, aspecto jurídico-administrativo del Estado nacional en correspondencia con el despojo/apropiación de tierras para los pueblos indígenas y otros grupos humanos.

El despojo territorial

Primeramente, exploremos las definiciones de *desposesión* y *despojo*. El significado de despojo está vinculado a la pérdida de propiedad; este se relaciona con aspectos jurídicos. De Pina (2010) nos dice que “es privación ilegal y violenta de cosa o derecho, que puede llegar a revestir figura delictiva, en los casos de despojo de inmuebles y de aguas [...]” (p. 246). Según el Diccionario de la Real Academia Española (2016), *despojar* es:

1. tr. Privar a alguien de lo que goza y tiene, desposeerlo de ello con violencia; 2. tr. Quitar a algo lo que lo acompaña, cubre o completa; 3. tr. Extraer de un libro o de un objeto de estudio aquellos datos o informaciones que se consideran de interés; 4. prnl. Desnudarse (quitarse el vestido); 5. prnl. Desposeerse de algo voluntariamente; 1. m. Acción y efecto de despojar o despojarse.

En tanto para De Pina (2010), desposesión significa “[a]rrebatarse a una persona de algo que posee” (p. 246). La pérdida de una posesión no

necesariamente se relaciona con lo jurídico. *Desposeer* es “1. tr. Privar a alguien de lo que posee; 2. prnl. Dicho de una persona: Renunciar a lo que posee” (Real Academia Española, 2016). *Poseer* tiene, entre muchos, este significado: “7. tr. Der. Tener una cosa o ejercer una facultad con independencia de que se tenga o no derecho a ella” (Real Academia Española, 2016).

David Harvey (2004) desarrolló su planteamiento sobre la *acumulación por desposesión* en su artículo “El ‘nuevo’ imperialismo: Acumulación por desposesión”, que explicaremos más adelante. Aunque utilizaremos su planteamiento, decidimos trabajar con el término *despojo* en sustitución a *desposesión*, por lo antes mencionado en las definiciones de despojo y desposesión.

Concebimos el *despojo territorial* como la utilización de elementos jurídico-administrativos para legalizar acciones a favor del Estado o grupos de interés, generando incapacidad para los pueblos originarios, indígenas o grupo social de ejercer sus interrelaciones sobre, de bajo y dentro de la demarcación del territorio propio, dificultándoles sus modos de producción y el cuidado ambiental, afectando la reproducción de su organización sociopolítica, cultural y formas de sobrevivencia en general; en consecuencia, desarticulando las tres esferas, desvinculando los seres bióticos, abióticos y abióticos artificiales propios de un pueblo.

Algunos de los conceptos relacionados a *despojo* son: (des)posesión y (ex)(a)propiación. Estos, además, nos hablan de la situación que atraviesan diferentes grupos vulnerables con relación al territorio. La *acumulación por desposesión* en México es una historia que data, por lo menos, desde la Colonia.

La teoría general de la acumulación de capital de Marx se basa en ciertos supuestos iniciales cruciales que, en términos generales, coinciden con los de la economía política clásica y que excluyen los procesos de acumulación originaria (la apropiación capitalista, imperialista y neoliberal). Estos supuestos son mercados competitivos que funcionan libremente con acuerdos institucionales que garantizan la propiedad privada, el individualismo jurídico, la libertad de contratación y estructuras

legales y gubernamentales apropiadas garantizadas por un Estado “facilitador”, el cual también asegura la integridad del dinero como reserva de valor y como medio de circulación. Durante la Colonia de estas prácticas diríamos que

[...] la descripción que hace Marx de la acumulación originaria [acumulación por desposesión para David Harvey] revela un rango amplio de procesos. Estos incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad —común, colectiva, estatal, etc.— en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; y la usura, la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito (Harvey, 2004, p. 112).

Para Harvey, el proceso de *acumulación por desposesión* continúa hasta la actualidad; mientras que para Marx la *acumulación* “originaria” se dio durante la fase inicial (invasión de territorios y extractivismo) de la colonización de las potencias hacia pueblos más vulnerables, evolucionando el capitalismo hacia la lógica de los mercados. Harvey (2004) comenta que este proceso continúa (invasión de territorios/tierras y extractivismo), y además marca toda la lógica del mercado financiero tanto nacional como internacional en la actualidad.

Ante estas nuevas formas de apropiación capitalistas, será el *territorio/tierra* el objetivo financiero que da sustento a otras formas de mercado económico. Los bienes raíces, las grandes constructoras de carreteras, o represas que permiten establecer las condiciones óptimas para el desa-

rrollo de la infraestructura para la generación de futuras industrias, como sería la de alimentos, la minería, la moda, etc., generando especulaciones bursátiles, que permiten circular la economía del mundo (los sectores financieros sustentan su economía en la adquisición de territorios/tierras para generar la especulación y la utilización del crédito como estrategias económicas para “reproducir” dinero).

Dichas acciones son promesas de desarrollo para los Estados nacionales en economías “emergentes”, a quienes invitan a invertir en proyectos transnacionales en su propio país con el supuesto del gran progreso, a partir de generar deudas (crédito) o vendiendo sus territorios/tierras, comprometiendo a las tres esferas del territorio (las poblaciones humanas, los bienes naturales, patrimonios materiales e inmateriales). El impacto de estas estrategias financieras internacionales recae en las poblaciones rurales de los países de estas economías “emergentes”, manifestándose en forma de despojo territorial, donde habitan muchos de los pueblos originarios, indígenas o afrodescendientes. Al respecto, Victoria Tauli-Corpuz, Relatora Especial de la ONU, menciona en una entrevista lo siguiente:

–¿Cómo afectan los megaproyectos a los pueblos indígenas?

–Las comunidades son ricas en recursos naturales, como bosques, minerales o biodiversidad, y los gobiernos ven esos recursos como la base del desarrollo nacional. Así que van a las comunidades y extraen lo que hay ahí, pero no le ayudan a la gente a vivir de la forma que a ella le parece bien. Solo dejan la destrucción ambiental que generan las minas y la extracción de gas y petróleo, pero sin rehabilitar sus tierras y aguas (Camacho Servín, 2017, p. 10).

Asimismo, en temas de desplazamiento y “migración”, Arturo Escobar (2010) comenta sobre el efecto para las comunidades afrodescendientes en Colombia en su organización social y apropiación del territorio, condiciones que a las que no son ajenos algunos de los pueblos indígenas de México, incluidos el mismo pueblo o'otham.

El desplazamiento ha alterado los patrones de migración interna y externa que ha caracterizado el Pacífico desde los años cincuenta y sesenta, haciendo imposible el retorno a las comunidades de origen en los ríos; esto termina modificando el uso de tierra, los sistemas de producción tradicionales, la distribución espacial de la población y de los recursos, etc. (Escobar, 2010, p. 87).

Claro que cuando hablamos de despojo debemos reflexionar sobre la apropiación. Mientras alguien se apropia de algo, otro es despojado de ello. La apropiación/despojo es un proceso dinámico de luchas de poder.

La apropiación

Este término tiene tres significados principales según Sarquet (2015):

a) como posesión, propiedad, control, dominio individual y/o colectivo por sujetos presentes o ausentes del espacio apropiado por medio de mecanismos y mediadores (in) materiales; b) delimitación con o sin precisión, parcelamiento, división, y c) uso, interferencia y utilización de objetos, instrumentos, máquinas, tierras, calles, edificaciones, hombres (!); en fin, del espacio y de la naturaleza (p. 100).

Lo anterior nos dirige al análisis de las relaciones sociales atravesadas por el poder; esta lucha siempre presente en las sociedades humanas para establecer roles de subordinación y dominio que permiten el orden, el control social y la sobrevivencia. Dado el tema de expuesto, el poder es parte fundamental para el análisis transversal de los datos a lo largo de la investigación. Una de las formas de regular estas relaciones de poder será justamente a partir de los instrumentos jurídico-políticos.

La *tierra* y *territorio* para la ONU, OIT y OEA

Los tratados, leyes y convenios internacionales son instrumentos jurídicos, en tanto que contienen un conjunto de descripciones de normas de conducta que regulan las relaciones entre los gobernados y los gobernantes, y que son creadas a través de los órganos legislativo y ejecutivo del Estado. Es decir, la constitución, los tratados internacionales, las leyes y convenios en general son instrumentos jurídico-políticos que “administran” esas relaciones, en un tiempo-espacio. Estos son jerárquicos y transfieren artículos y apartados de un instrumento a otro cuando se “actualizan” dando “continuidad” algunas leyes o normas. Son herramientas de poder y sojuzgamiento, cuando las condiciones de negociación entre ambas partes son desiguales, “legalizando” los despojos.

La relatora especial de las Naciones Unidas, Victoria Tauli-Corpuz, comenta sobre el despojo de los pueblos indígenas:

Los pueblos originarios en México y en otras partes del mundo enfrentan un modelo económico basado en el despojo y la ocupación forzosa de sus territorios, con el objetivo de que sus recursos naturales sirvan como base para un desarrollo que no los beneficia, lo cual no es muy diferente del sistema colonial que existió hace dos o tres siglos [...] (Camacho Servín, 2017, p. 10).

Tanto la ONU, OIT y OEA son referentes por sus instrumentos jurídicos; sin embargo, en realidad poco ha sido la aplicación que se ha hecho de estos instrumentos en México (Camacho Servín, 2017).

Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos,

según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación (OIT, 2014, p. 34).

Dicho sea de paso, una de las dificultades que presenta el pueblo o'otham es la queja ante la invasión en un área sagrada para ellos como es la salinera, espacio donde realizan el peregrinaje de la sal, ceremonia que fue reiniciada en 2015. En agosto del 2017 se entregó al pueblo o'otham un peritaje sobre la salinera con la finalidad de que cuenten con documentos arqueológicos e históricos que avalen la importancia del lugar para el pueblo (INAH entrega peritaje..., 2017). La mina se encuentra entre la zona de amortiguamiento de dos áreas naturales protegidas, la Reserva de la biosfera El Pinacate y Gran Desierto de Altar, y la Reserva de la Biosfera Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado. Ambas, al tener categoría de reserva de la biosfera, refieren que son zonas de pueblos con historia y cultura propia (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, s.f.).

Las áreas naturales protegidas (ANP) para su manejo refieren tres grandes zonas: zona núcleo (área de reproducción de las especies endémicas), zona tampón, un área intermedia y zona de amortiguamiento (áreas limítrofes de las ANP). En esta última se permite ciertas actividades productivas, sobre todo con la finalidad de apoyar a los habitantes de la región y tratar de evitar una mayor deforestación e impacto ambiental por actividades furtivas (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, s.f.). En la actualidad, la región del ANP del Pinacate y Gran Desierto de Altar se encuentra mapeada por la Secretaría de Economía para ser concesionada a particulares con intereses financieros. La OIT (2009) menciona:

Protección del derecho a la propiedad y a la posesión teniendo en cuenta la crucial importancia que poseen las tierras y los territorios para los pueblos indígenas, el Convenio incluye una serie de disposiciones que protegen su derecho a la propiedad y a la posesión (p. 91).

Uno de los artículos de mayor relevancia para el caso del pueblo o'otham por sus antecedentes nómadas y prácticas de movilidad en la actualidad es el 14 del documento de la OIT (2009; 2014):

1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.
2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.
3. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.

Continuando con el Pinacate, se puede afirmar que el siguiente artículo se incumple al permitirse que haya minas en la región del Pinacate, lugar ancestral del pueblo o'otham.

Artículo 18: La ley deberá prever sanciones apropiadas contra toda intrusión no autorizada en las tierras de los pueblos interesados o todo uso no autorizado de las mismas por personas ajenas a ellos, y los gobiernos deberán tomar medidas para impedir tales infracciones (OIT, 2014, p. 42).

La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2017) establece que “[l]os pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos” (art. 32). También, por su condición de pueblo “transfronterizo” le atañe que revisemos sobre *Contactos y cooperación a través de las fronteras. Las personas y los pueblos separados por fronteras* de la OIT.

Artículo 32: Los gobiernos deberán tomar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras, incluidas las actividades en las esferas económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente (OIT, 2009, p. 165; 2014, p. 61).

El inconveniente es que el país con el que se comparte la frontera es Estados Unidos. Es de suponer que, ante esta condición, no aparezca dentro del documento de la OIT el caso del pueblo o’otham ni tampoco México, así como lo referente a los asuntos “transfronterizos” (OIT, 2009).

Los pueblos indígenas, en particular los que están divididos por fronteras internacionales, tienen derecho a mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación, incluidas las actividades de carácter espiritual cultural, político, económico y social, con sus propios miembros así como con otros pueblos a través de las fronteras. 2. Los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, adoptarán medidas eficaces para facilitar el ejercicio y garantizar la aplicación de este derecho (OIT, 2014, art. 36).

La ONU (Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, 2007) reafirma la condición de apoyo a pueblos

“transfronterizos”; verifiquemos este documento en materia de tierra y territorio:

Artículo 26: 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido.

2. Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otra forma tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma.

3. Los Estados asegurarán el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones, los sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas de que se trate.

Artículo 27: Los Estados establecerán y aplicarán, conjuntamente con los pueblos indígenas interesados, un proceso equitativo, independiente, imparcial, abierto y transparente, en el que se reconozcan debidamente las leyes, tradiciones, costumbres y sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas, para reconocer y adjudicar los derechos de los pueblos indígenas en relación con sus tierras, territorios y recursos, comprendidos aquellos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma. Los pueblos indígenas tendrán derecho a participar en este proceso.

Reconociendo los desplazamientos históricos que han sufrido los pueblos indígenas de sus tierras y territorios, la dependencia de la tierra para su forma de vida tradicional, su vulnerabilidad a la pérdida de las tierras y los largos períodos de ocupación de las mismas, el Convenio exige medidas especiales de protección de sus derechos sobre

las tierras. Conforme lo estipulado en los artículos 14, 17, 18 y 19, [...] (Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, 2007).

Entre los países que *no han ratificado* el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169) (1991) están Canadá y Estados Unidos, ambos involucrados con México en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) que ha sido objeto de revisión, renegociación y actualización. Así mismo, Canadá tampoco ha participado en la Declaración Americana de la OEA (2016). Ahora, revisemos el apartado B. Tierras y territorios (OEA, 2010):

Los derechos territoriales de los pueblos indígenas y tribales y de sus miembros se extienden sobre la superficie terrestre, y sobre los recursos naturales que están sobre dicha superficie y en el subsuelo —con la debida consideración por las especificidades de los recursos hídricos y del subsuelo que se explican en el Capítulo VIII—. Integralmente, las tierras y los recursos naturales que en ellas se contienen conforman la noción jurídica de ‘territorio’, tal como lo ha confirmado la Corte Interamericana 83. El Convenio 169 de la OIT, en su artículo 13.2, dispone en términos similares que “la utilización del término ‘tierras’ [...] deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera.

La CIDH ha valorado positivamente la incorporación legislativa de ‘un concepto amplio de tierra y territorios indígenas, incluyendo dentro de esta última categoría, no solamente los espacios ocupados físicamente, sino también aquellos que son utilizados para sus actividades culturales o de subsistencia, tales como las vías de acceso’, por considerar que ‘esta visión es acorde con la realidad cultural

de los pueblos indígenas y su relación especial con la tierra y el territorio, así como los recursos naturales y el medio ambiente en general'. La ocupación de un territorio por parte de un pueblo o comunidad indígena no se restringe al núcleo de sus casas de habitación; 'por el contrario, el territorio incluye un área física conformada por un núcleo de casas, recursos naturales, cultivos, plantaciones y su entorno, ligados en lo posible a su tradición cultural'. En esta misma medida, la relación entre los pueblos indígenas y sus territorios no se limita a las aldeas o asentamientos específicos; el uso y ocupación territorial por los pueblos indígenas y tribales 'va más allá del establecimiento de aldeas específicas e incluye tierras que se utilizan para la agricultura, la caza, la pesca, la recolección, el transporte, la cultura y otros fines'; los derechos de los pueblos indígenas y tribales abarcan el territorio como un todo (p. 13).

Para la población indígena de México, las condiciones de vulnerabilidad se incrementan por lo antes mencionado, pero en el caso del pueblo o'otham la vulnerabilidad se conecta directamente con su territorio histórico, afectando las relaciones, movilidad, las prácticas rituales y los servicios de salud y laborales de los o'otham de Sonora y Arizona. Por otro lado, está la amenaza del muro en la frontera de Donald Trump, el cual incrementaría la fragmentación del territorio ancestral de este pueblo. Al respecto, también se generó una queja ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) por parte del Consejo Supremo de Gobernadores o'otham de México el 7 de abril del 2017.

A continuación, tenemos un fragmento de las palabras de doña Alicia Chuhuhua durante la protesta cultural contra el muro previo a la petición ante CIDH realizada frente a la puerta de San Miguel, la última de las puertas abiertas utilizadas por este pueblo para traspasar la frontera entre México y Estados Unidos:

El Consejo Supremo de Gobernadores manifiestan rechazo total contra el muro que pretenden construir el presidente de los Estados Unidos. Uniéndonos a nuestros hermanos tohono o'otham del vecino de Arizona del Estados Unidos de Norteamérica, con quien compartimos nuestra cultura y nuestro territorio [...]. En el Siglo XVII éramos un pueblo seminómada, de zona desértica, dedicada a la ganadería donde había agua, Pozo verde y Quitovac [...]. En 1853 se marca la división que sufre nuestro territorio por la frontera entre México y Estados Unidos a consecuencia por el tratado de la Mesilla y más adelante con la Ley Lerdo de 1857, con la cual desaparece la propiedad comunal por completo. Sufrimos grandemente la discriminación, ¡para robarnos nuestra tierra hasta hoy! Los tohono cruzaban constantemente la frontera, pero poco a poco se fue haciendo más difícil por las políticas de Norteamérica de la frontera y así nos fue dividiendo. Esta breve historia nos muestra lo que hacen las divisiones de fronteras, el muro que pretende dañarnos y lógicamente la región, nuestras relaciones con nuestros hermanos tohono o'otham, de nuestros sitios sagrados, la cremación y la reproducción de nuestra cultura, nuestra tierra y nuestro territorio, ¡y lo queremos sin muro! (Aguilar Zeleny, 2017).

Observemos las inquietudes para este pueblo a través del *Formulario de Petición. Comisión Interamericana de Derechos Humanos* (Propuesta de Petición, 2017). Este documento se sustentó con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007), la Convención americana sobre derechos humanos suscrita en la conferencia especializada interamericana sobre derechos humanos (B-32) (1969), y la Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas (2016) y otras leyes.

Alicia Chuhuhua y Gemma Guadalupe Martínez Pino, en representación de la comunidad indígena de los Tohono O'odham, interponemos la siguiente petición en contra del Estado de los Estados Unidos de América (en adelante 'Estados Unidos' y 'Estados Unidos de América') por violaciones a los derechos humanos consagrados en los artículos 4 (Derecho a la vida), 11 (Protección de la Honra y de la Dignidad; 12 (Libertad de Conciencia y Religión), 16 (libertad de Asociación); 17 (Protección a la familia); 21 (Derecho a la Propiedad Privada); 22 (Derecho de circulación y de residencia); 23 (Derechos políticos), en relación a la obligación general de respetar y garantizar los derechos (artículo 1.1) y la obligación de adoptar disposiciones de carácter interno (artículo 2) todos ellos de la Convención Americana de Derechos Humanos (en adelante la 'Convención Americana'); así como el artículo XX, de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el artículo 36 de la Declaración de las Naciones Unidas de los Derechos sobre los pueblos indígenas; y demás relativos de las leyes internacionales en perjuicio de la comunidad indígena Tohono O'odham (Propuesta de Petición, 2017).

Conclusiones

Es fundamental la revisión continuada y consensada sobre los conceptos de *tierra* y *territorio* donde estén presentes representantes de pueblos indígenas y participen de forma dinámica en la elaboración de documentos que los afecta directamente (no en todos han participado). Instrumentos que reflejen la cosmovisión y organización social de estos pueblos tan diversa. Sin duda, los instrumentos referidos —si se aplicarán— podrían ayudar a la disminución de la desigualdad para estos pueblos. Algunas de las palabras que reemplazaría serían *recursos* y *propiedad*, que connotan la visión mercantilista y el precio que se le pueda dar a la vida, de la que

no se pueden sustraer del todo los instrumentos internacionales de la ONU, la OEA y la OIT, y a las que los pueblos indígenas han tenido que adaptarse desde su cosmovisión.

El pueblo o'otham se enfrenta de continuo ante instituciones gubernamentales con la necesidad de fortalecer su presencia indígena a través del uso de distintas estrategias socioculturales, políticas y jurídicas. Los pueblos indígenas tienen que vivir entre dos culturas, la suya y la dominante, llevándolos a librar batallas al interior de sus comunidades. Este no solo es un problema para el pueblo o'otham; ellos, como muchos pueblos originarios, a lo largo de los siglos tuvieron que adaptarse a las exigencias de los Estados, negociar y ajustar sus formas de vida para lograr sobrevivir, con el costo en el impacto a su cultura y organización social.

Asimismo, es importante reflexionar ¿para qué existen tantos instrumentos jurídicos para los pueblos indígenas? ¿Acaso se cree que generando varios de estos instrumentos y duplicando información de los derechos de estos pueblos harán que estos se refuercen? ¿Que esto no genera más confusión para la defensa? ¿Sería probable que cada país esté suscrito al convenio que más le acomoda y por eso hay tal variedad de instrumentos sobre derechos de los pueblos indígenas?

Difícilmente se podrán cumplir estos convenios de la OIT, la OEA y la ONU, y otros relacionados con pueblos indígenas y el medioambiente, porque para que eso suceda hay que presionar para su cumplimiento. Mirándonos optimistas, una de las claves para cumplirlos está en la regulación y supervisión cercana de los organismos internacionales de carácter financiero. Los países “emergentes” (como es el caso de los países de Latinoamérica), para recibir créditos y apoyos financieros, requieren cumplir con determinados estándares que exijan estos organismos.

¿Y si realmente fueran efectivas las sanciones a países que incumplen, o se estimulara el buen comportamiento gubernamental? Desgraciadamente, se otorgan préstamos sin ninguna garantía sobre el respeto a los derechos. La otra es la regulación de los tratados comerciales en el mismo tenor, vigilancia al respeto, sobre todo lo relacionado con los derechos humanos, los pueblos indígenas y el medioambiente. ¿Qué

obliga a un país a cumplir? ¡Nada! Cuando ni siquiera están suscritos a los mismos tratados relacionados con protección a las personas y al medioambiente. Según la OIT, solo veintidós países en el mundo han ratificado el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989, núm. 169, (1991), lo que pone a los pueblos indígenas y originarios en una condición de fragilidad y exposición ante los atropellos y los intereses de los corporativos trasnacionales, ocultos detrás de los Estados nacionales más poderosos; aun ratificándolo, tampoco significa que lo respeten.

El caso de Estados Unidos más complejo sería ejecutar una sanción contra él en favor de México, siendo uno de los fundadores de varios de estos organismos internacionales financieros, incluida la misma ONU. Lo mismo pasa con Canadá. Comentar sobre la no participación de Estados Unidos y Canadá tiene su relevancia en tanto que son los países con más recursos tecnológicos y financieros del continente americano, convirtiéndolos en influencia para el resto de los países americanos.

No se está desestimando el hecho de que sigamos revisando los instrumentos jurídicos para encontrar justo los vacíos legales que puedan beneficiar a los grupos vulnerables y que a la larga nos afecta a todos. El respeto a los derechos indígenas abre las puertas hacia la consideración del *derecho a la diferencia*, no únicamente de los pueblos originarios, sino de cualquier ser humano, algo que va contra los proyectos homogeneizadores de los Estados nacionales. Si eso sucediera, el control del Estado disminuiría y la posibilidad de los descomunales mercados que nos “parcelan” (en todo el sentido de la palabra) en grandes etiquetas según edades, colores, género, condiciones económicas, sociales, educativas o regionales también se verían afectados.

Entonces ¿cuál será el futuro del pueblo o'otham, los demás pueblos y del mundo en general? ¿Cómo lograremos cambiar el rumbo de lo que parece una situación de recolonización? Este trabajo es una invitación a seguir investigando y profundizando en aspectos del derecho, historia económica y antropología, entre otras ciencias, en trabajo colaborativo y multidisciplinar; a seguir en la continua búsqueda de alternativas; a ir construyendo conocimiento que nos permita tener otras visiones del

mundo, de las diversidades cosmogónicas y sus implicaciones y al amalgamamiento de la biodiversidad y lo sociocultural.

Referencias bibliográficas

- A. G. Res. 2888 (XLVI-O/16). Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas. 2.^a sesión plenaria. (14 de junio de 2016). Recuperado de <http://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>
- A. G. Res. 61/295. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. 107.a sesión plenaria. (13 de septiembre de 2007). Recuperado de http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf
- Aguilar Zeleny, A. (25 de marzo de 2017). Protesta cultural contra el muro entre Estados Unidos y México. Palabras de Doña Alicia Chihuahua representante legal del Consejo Supremo de Gobernadores del pueblo Tohono O'otham de México.
- Camacho Servín, F. (19 de noviembre 2017). Enfrentan indígenas un modelo económico basado en el despojo. *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2017/11/19/politica/010n1pol>
- Castillo Ramírez, G. (2010). Las veredas entre el desierto y la ciudad. Reconfiguración de la identidad en el proceso histórico de cambio de los Tohono O'odham (Tesis de doctorado inédita). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [Const.]. 2017 (México).
- Convención americana sobre derechos humanos suscrita en la conferencia especializada interamericana sobre derechos humanos (B-32). (Pacto de San José). (7-22 de noviembre de 1969). Recuperado de http://www.oas.org/dil/esp/tratados_B-32_Convencion_Americana_sobre_Derechos_Humanos.htm
- Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169). Países que no han ratificado este convenio. Ginebra, Suiza. Organización Interna-

- cional del Trabajo. (5 de septiembre de 1991). Recuperado de http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:11310:0::NO::P11310_INSTRUMENT_ID:312314
- De Pina, R. & De Pina Vara, R. (2010). *Diccionario de Derecho*. (37.^a ed.). Ciudad de México, México: Porrúa.
- El Pinacate y Gran Desierto de altar. (s.f.). Recuperado de <http://elpinacate.conanp.gob.mx/>
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Colombia: Editores.
- Harvey, D. (2004). El “nuevo” imperialismo: Acumulación por desposesión. *Socialist Register*. Recuperado de <http://socialistregister.com/index.php/srv/article/viewFile/14997/11983>
- INAH entrega peritaje antropológico a la etnia o'odham en torno a la protección de salinas y sitios sagrados en Bahía de Adair, Sonora. (11 de agosto de 2017). *Boletín 276*. Recuperado de <http://inah.gob.mx/es/boletines/6417-inah-entrega-peritaje-antropologico-a-la-etnia-o-odham-en-torno-a-la-proteccion-de-salinas-y-sitios-sagrados-en-bahia-de-adair-sonora>
- Miktlan Ehekateotl Kwautlinxan. (10 diciembre 2017). *Tonantzin Tlalli Kowatlikweh*.
- Montañez Gómez, G. & Delgado Mahecha, O. (1998). Espacio, territorio y región: Conceptos básicos para un proyecto nacional. *Cuadernos de Geografía*, 7(1-2). Recuperado de https://acoge2000.homestead.com/files/Montanez_y_Delgado._1998.pdf
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. (2003). *Estudio sobre la Tenencia de la Tierra. Tenencia de la tierra y desarrollo rural*. (Vol. 3). Roma, Italia: Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. Recuperado de <http://www.fao.org/docrep/005/Y4307S/Y4307S00.HTM>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (s.f.). Reservas de Biosfera. Recuperado de <http://www.unesco.org/new/es/natural-sciences/environment/ecological-sciences/biosphere-reserves/>

- Organización de los Estados Americanos. (2009). *Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales: Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos*. Recuperado de <https://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/tierras-ancestrales.es.pdf>
- Organización Internacional del Trabajo. (2009). *Los derechos de los pueblos indígenas y tribales en la práctica. Una guía sobre el convenio núm. 169 de la OIT*. Recuperado de http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_113014.pdf
- (2014). *Convenio núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Lima, Perú: Organización Internacional del Trabajo/Oficina Regional para América Latina y el Caribe. Recuperado de http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf
- Paz Frayre, M. Á. (2010). *Memoria colectiva y cotidiano: Los Tohono O'odham ante la resignificación y la política* (Tesis de doctorado inédita). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.
- Propuesta de petición que será ingresada a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en Contra de la construcción del muro en el territorio de la etnia Tohono O'odham (Gente del Desierto) del Estado de Sonora. (7 de abril de 2017).
- Real Academia Española & Consejo General del Poder Judicial. (2016). *Diccionario del español jurídico*. Madrid, España: Espasa.
- Red de Gestión Territorial del Desarrollo Rural. (28 de septiembre de 2016). Foro Virtual "Procesos de apropiación y resistencia por el territorio".
- Rodríguez Valbuena, D. (2010). Territorio y territorialidad. Nueva categoría de análisis y desarrollo didáctico de la Geografía. *Uni-Pluriversidad*, 10(3).

Spicer, E. H. (1976). *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson, Estados Unidos: The University of Arizona Press.

Whanganui, el río en Nueva Zelanda que tiene los mismos derechos que una persona. (16 de marzo de 2017). *BBC*. Recuperado de <http://www.bbc.com/mundo/noticias-39291759>

Cómo citar este texto

López Azuz, N. (2017). Revisión de los términos territorio y tierra para el caso del pueblo o'otham. *Punto CUNorte*, 3(5), XX-XX.

Educación dirigida a culturas originarias en México

Education aimed at Mexico's indigenous cultures

Brenda Citlalli Ceja Chávez*

Resumen

Este texto tiene como objetivo reflexionar sobre la postura del Estado-nación respecto a la imposición de la educación formal desde los parámetros socioculturales y políticos nacionales hacia las culturas originarias de México. Para ello, es importante tomar en cuenta cómo a través del proyecto nacional se ha generado la diferenciación de la población a partir de su identidad étnica, sin olvidar la discriminación y exclusión de aquellos pueblos que no son afines a los intereses nacionales.

A partir de ello, se ha buscado la resolución de conflictos y diferencias, y el respeto al derecho indígena, donde instancias y organismos, tanto nacionales como internacionales, han generado propuestas para un diálogo más estrecho entre los pueblos originarios y los proyectos nacionales en diversos ámbitos de la vida social, especialmente la educación. Sin embargo, la propuesta de la educación intercultural vista como una posibilidad de acercamiento, conocimiento y diálogo entre pueblos originarios que buscan la protección y reproducción de sus elementos culturales, como la lengua, tradiciones y sistemas de organización, no ha tenido mayor resonancia en las políticas públicas nacionales.

Palabras clave: educación intercultural, Estado, culturas originarias.

* Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, México.

Abstract

The purpose of this paper is to examine the position of the nation-state regarding the imposition of formal education, within national sociocultural and political parameters, on Mexico's indigenous cultures. It is important in this respect to take into account how, through a national project, populations have been differentiated on the basis of ethnic identity, not to mention issues of discrimination and the exclusion of peoples not pertinent to supposed national interests.

In seeking to achieve conflict and dispute resolution, and particularly respect for indigenous law, national and international bodies and agencies have generated proposals for a closer dialogue between indigenous peoples and national projects in various areas of social life, especially education. Nevertheless, proposals of intercultural education, viewed as a possibility for rapprochement, understanding, and dialogue with indigenous peoples seeking the protection and proliferation of certain elements of their cultures, such as language, traditions, and organizational systems, have not had any major impact on national public policymaking.

Keywords: *intercultural education, State, indigenous cultures.*

En México, el proyecto racial del mestizaje está íntimamente relacionado con la consolidación del estado-nación, marcada por el desarrollo de nuevas formas de vigilancia y control.

EMIKO SALDIVAR TANAKA

Introducción

La segregación de los pueblos originarios ha sido una problemática añeja e interminable. Históricamente, la diferenciación biológica, social

y cultural ha sido un rasgo que ha marcado el rumbo de la humanidad como parte de procesos mayores donde el ser humano se ha visto en la necesidad de construir nuevas formas de vida. La implantación del sistema capitalista ha tenido implicaciones y transformaciones muy importantes en las relaciones sociales y en la vida cotidiana. Estas se han dado por los ritmos laborales desencadenados por el desarrollo tecnológico y la creación de grandes industrias que iniciaron a finales del siglo XIX; ello dio como resultado la migración de grandes cantidades de población campesina a las ciudades, además de sistemas más complejos en la vida cotidiana.

El crecimiento acelerado de las urbes en todas sus dimensiones trajo consigo la formación de Estados y gobiernos, pero también tuvo un impacto a nivel global, puesto que se dio la reconfiguración geopolítica que actualmente conocemos. Sin embargo, estos procesos no quedaron únicamente enmarcados en el ámbito geopolítico, sino que trascendieron a otras esferas como la social y cultural, donde las relaciones entre las poblaciones vieron sus efectos, especialmente en la construcción de la nación. Como lo menciona Connor (1998), el requisito básico y subjetivo para esta construcción consiste en la identificación de la población con un grupo —con su pasado, presente y su destino—, es decir, por fines contruidos colectivamente más que por pautas culturales y cosmovisión compartidas.

Por esto, los gobiernos optaron por la creación de una identidad nacional, donde cupieran “todos” sin excepción alguna, velando por los intereses de quienes han fijado ese camino. Por tanto, la identidad nacional supone que la gente es fruto del espíritu del pueblo, o que hay una retroalimentación y legitimación entre la sociedad y el Estado: sin el pueblo no puede existir el Estado (Azurmendi, 2000). Con el objetivo de lograr la cohesión social de la nación, fue necesario plantear la educación como estrategia para germinar la ideología que contribuyera a los intereses del proyecto nacional planteado. Por lo tanto, la educación ha sido el elemento mediante el cual se han difundido las ideologías políticas y sociales, y se ha construido una historia común a partir de aspectos destacables por el Estado.

En este sentido, el interés de este trabajo radica en la reflexión de la educación como derecho fundamental del ser humano y, a su vez, como una estrategia para la integración de las culturas originarias al proyecto nacional. Asimismo, se hace una reflexión sobre la coerción que el Estado ha ejercido sobre la población para mantener íntegros los intereses políticos y con ello pasar a las diversas propuestas para la implementación de la educación dirigida a los indígenas.

Cabe mencionar que este es un trabajo que se desprendió de una investigación realizada para la tesis de maestría. Sin embargo, lo que interesa aquí es preguntarnos cuál es la finalidad de la implementación de la educación para el Estado nacional. Esto debido a que los pueblos originarios han tenido que tomar la educación como un medio para mejorar sus condiciones de vida, sin la posibilidad de mantener sus usos y costumbres, sino que la propia educación ha permeado en la reconfiguración de su identidad. Este tema se vuelve relevante, ya que de estas reconfiguraciones se generan nuevas problemáticas sociales a partir de las relaciones que se llevan a cabo en la sociedad mexicana. También es importante hacer mención de la pérdida de reproducción de prácticas culturales como las lenguas originarias o los rituales religiosos.

En este sentido el trabajo está organizado en tres apartados. El primero trata sobre la construcción e imposición del Estado ante las culturas originarias; el segundo aborda los diferentes acuerdos que se han desarrollado para la defensa y reconocimiento de estas culturas, y el tercero se enfoca en hacer un análisis sobre el proceso educativo mexicano para la implementación de los programas de estudio enfocados a culturas originarias.

Los pueblos originarios: sin autonomía ni libre autodeterminación

“El Estado es una construcción, no tiene naturaleza ni sentido” (Rocker, 1977). La postura de Rudolf Rocker (1977) nos muestra que el Estado es un ente creado con la ayuda de la sociedad, es decir, los ciudadanos otorgaron su poder y lo legitimaron al reconocer su importancia. A partir de la consolidación del Estado nacional los cambios llegaron a tal

magnitud que la sociedad se tuvo que sujetar a las normativas impuestas por esta institución y se ha visto obligada a seguir los estándares y propósitos a pesar de que en ocasiones se llegue a niveles absurdos como la discriminación social por no compartir ideologías o formas de vida del proyecto nacional.

Por lo tanto, el Estado no puede ser visto “como un actor autónomo, sino como una idea que permea a la sociedad como un todo, permite tomar en cuenta otras formas de dominación, tales como el racismo” (Saldivar, 2008, p. 16); es decir, nosotros como miembros de una sociedad le dotamos de esa legitimidad y a su vez nos muestra que tiene la capacidad y tutela de ejercer coerción sobre sus gobernados.

En este sentido, “el poder del Estado descansa no tanto en el conocimiento de sus sujetos, sino en sus prácticas regulativas y coercitivas, las cuales definen y crean cierto tipo de sujetos e identidades, mientras que niegan otras” (Corrigan & Sayer, citado en Rosberry, citado en Saldivar, 2008, p. 16). Al seguir esta idea, la fragmentación nacional la podemos observar desde dos perspectivas distintas que podrían llegar a ser contradictorias; sin embargo, ambas han sido estrategias utilizadas para dominar y segregar.

Por una parte, el Estado se ha abocado a la homogeneización de la población para tener mayor control, debido a que al ser los individuos iguales ante la ley es más fácil gobernar, además de que se ejerce una misma sanción para todos. Ser diferentes complejiza el trabajo del Estado y al mismo tiempo este tendría que ceder poder. Por otra parte, el hecho que el Estado confiera y reconozca cierta diferenciación social a partir de rasgos biológicos, culturales, identitarios, creencias políticas, religiosas, entre otros, da pie a la discriminación y racismo. A pesar de que se privilegió esta forma de gobierno, en la actualidad no hay posibilidad de negociar la postura o quehacer del Estado, ya que su estructura tiene bases sólidas donde todo está regulado para que se dé continuidad al proyecto nacional.

Sin embargo, “las políticas indigenistas del Estado son un componente importante de la formación social, cultural y política de la sociedad

mexicana” (Saldivar, 2008, p. 16); con ello se justifica su postura paternalista ante los sectores minorizados, impidiendo así su autonomía y libre autodeterminación, ya que no es posible deslindarse del sistema político. Por ello, el indigenismo visto desde la perspectiva racial ha tenido tanto sentido para el proyecto nacional, pues así es como puede mantener sometidos a los pueblos originarios a través de sus estrategias para resolver de manera mínima sus necesidades básicas y problemáticas socioculturales; un ejemplo claro es la creación del Instituto Nacional Indigenista como materialización del control político y social de las poblaciones indígenas en México (Saldivar, 2008).

El mestizaje ha sido una práctica trascendental para sustentar la postura y ejercicio de contención en contra de sectores marginados, originado especialmente por proyectos liberales que van más allá de cuestiones coloniales. De tal forma, la sociedad mestiza ha sido el principal apoyo del Estado para proponer, apropiarse, reproducir y transmitir a las nuevas generaciones las prácticas políticas, dejando fuera a todos aquellos que no comparten los mismo ideales políticos, económicos, sociales y culturales que se derivan de procesos globales como el capitalismo. Es decir, el grueso de la población ha definido junto con otras instituciones las normativas morales que deben imperar en las relaciones sociales dentro del territorio nacional, teniendo impacto en las ideologías.

No obstante, la cuestión política y moral no son los únicos elementos que han tenido impacto en las políticas indigenistas; también tiene que ver la cuestión biológica, como parte de una limpieza de sangre que de manera histórica se ha dado a nivel mundial y sigue permeando en las prácticas cotidianas de cualquier Estado. Una de las propuestas más importantes al respecto es la de Michel Foucault (1996) respecto al *racismo de estado*, donde considera que hay una jerarquización de razas y el Estado busca el *continuum* biológico ligado a la superioridad-inferioridad de estas según sus orígenes y prácticas socioculturales.

A partir del *continuum* biológico de la especie humana, la aparición de las razas, la distinción entre razas, la jerarquía

de las razas, la calificación de unas razas como buenas y otras como inferiores, será un modo de fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo, será una manera de producir un desequilibrio entre los grupos que constituyen la población. En breve: el racismo es un modo de establecer una censura en un ámbito que se presenta como un ámbito biológico. Es esto, a grandes rasgos, lo que permitirá al poder tratar a una población como una mezcla de razas o —más exactamente subdividir la especie en subgrupos que, en rigor, forman las razas. Son éstas las primeras funciones del racismo: fragmentar (desequilibrar), introducir cesuras en ese *continuum* biológico que el biopoder inviste.

La segunda función del racismo es la de permitir establecer una relación positiva del tipo: ‘Cuanto más mate, hagas morir, dejes morir, tanto más, por eso mismo, vivirás’. Diría que el que inventó esta relación (‘si quieres vivir debes hacer morir, debes matar’) no fue ni el racismo ni el Estado moderno. Es la misma relación guerrera que dice: ‘Para vivir debes masacrar a tus enemigos’. Pero el racismo hará funcionar esta relación de tipo bélico: ‘Si quieres vivir el otro debe morir’ de un modo nuevo y compatible con el ejercicio del biopoder. El racismo, en efecto, permitirá establecer una relación entre mi vida y la muerte del otro que no es de tipo guerrero, sino de tipo biológico. Esto permitirá decir: ‘Cuanto más las especies inferiores tiendan a desaparecer, cuantos más individuos anormales sean eliminados, menos degenerados habrá en la especie, y más yo —como individuo, como especie— viviré, seré fuerte y vigoroso y podré proliferar’. La muerte del otro —en la medida en que representa mi seguridad personal— no coincide simplemente con mi vida. La muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o del inferior) es lo que hará la vida más sana y más pura.

No se trata entonces ni de una relación militar o guerrera,

ni de una relación política, sino de una relación biológica (Foucault, 1996, p. 206).

Foucault (1996) nos habla del racismo a partir de la cuestión biológica, cómo se produce y reproduce no solo en la cuestión política, respecto a las normativas jurídicas, sino a nivel social donde la población va adoptando esas regulaciones, transformándolas en cuestiones morales. Por lo tanto, las diferenciaciones culturales se dan de manera natural y siempre hay un nivel de comparación superior-inferior a partir del otro. Lo más importante es cómo se construye la moralidad de las sociedades blancas que habitaban en las colonias y cómo se ha introyectado en las prácticas cotidianas, especialmente en la manera en como estructuramos nuestras relaciones con los otros (Saldivar, 2008).

Esta no es una situación que ocurra únicamente en México, es una problemática a nivel internacional. Sin excepción alguna, todos los Estados y sus gobiernos, en mayor o menor medida, han establecido relaciones coercitivas con sus pueblos, debido a que es uno de los principales aspectos que los caracteriza. Además, se puede justificar estas acciones con el objetivo de brindar seguridad y estabilidad nacional no solo al interior, sino también al exterior para mostrar su fortaleza ante el resto del mundo. Por esta razón, diversas instancias a nivel internacional desde el siglo pasado se han dado a la tarea de proteger los derechos de las poblaciones originarias a través de propuestas de políticas públicas.

Estado versus pueblos originarios

Como se ha discutido anteriormente, los pueblos originarios han tenido una posición de inferioridad. Esta situación se dio desde la llegada de los españoles a América, donde impusieron su cultura, prácticas sociales, políticas, religiosas, económicas y demás, con la finalidad de apropiarse de la riqueza del territorio y con ello expandir su dominio. Los habitantes de esos territorios defendieron sus prácticas, sin evitar la influencia. Con el paso del tiempo, la situación mundial sigue manteniendo a los pueblos

indígenas en un nivel de inferioridad respecto a las sociedades nacionales. Aunque se han buscado estrategias para matizar la problemática, esto no se ha resuelto de raíz y algunos organismos a nivel internacional han realizado propuestas con relación a ello.

Uno de los primeros organismos que se preocupó por velar los derechos de los pueblos originarios fue la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Con motivo de los cambios estructurales que acababa de pasar el mundo y su reconfiguración geopolítica con el paso de las dos guerras mundiales, este organismo decidió hacer algo para brindar apoyo a aquellos que no habían tenido voz frente a la esfera política y social: los grupos étnicos.

Es por eso que en 1957 se llevó a cabo el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales (núm. 107), el cual tuvo como objetivo que los grupos indígenas, tribales y semitribales, fueran protegidos e integrados al sistema mundial, es decir, ofrecerles la posibilidad de que se integraran a la vida moderna a través de su incorporación al área productiva, tomando en cuenta su especificidad étnica y cultural. La visión de la OIT fue muy clara: mantener su postura de superioridad en todos los ámbitos frente a los grupos étnicos y fungir como mediador para la unificación de las naciones, ya que la mayoría tiene población originaria.

La OIT solo tomó en cuenta los bajos índices de desarrollo de los grupos indígenas y los apoyó para mejorar sus condiciones de bienestar material, desarrollo, libertad y dignidad; sin embargo, esto último quedó en un plano superficial debido a que no se llevó más allá la propuesta. No se hizo una consulta directamente a los grupos étnicos para tener conocimiento de qué es lo que requieren y qué quieren para mejorar sus condiciones de vida, como la dignidad humana, tomando en cuenta la libre autodeterminación y autonomía.

No obstante, en 1989 se reformuló el convenio 107 y se generó el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales (núm. 169) con la idea de mejorar las relaciones entre grupos étnicos y sociedad nacional. Entre las primeras observaciones que se hicieron estuvo la eliminación de la orientación hacia la asimilación de los grupos tribales. Especialmente, se

habla de un reconocimiento por parte de las naciones donde identifican que los pueblos originarios aspiran “a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven” (Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, núm. 169, 1989).

Lo anterior fue un resultado de las desigualdades generadas en distintas latitudes donde muchas culturas no gozan de los derechos humanos fundamentales. En este sentido, se puede observar un compromiso mayor con las comunidades originarias; ya no se trata de integrarlas al sistema laboral, ya no se les ve como el hermano menor que hay que cuidar, aunque muchos Estados siguen actuando desde el paternalismo. Ahora se ha dejado que ellos mismos sean los responsables de sus propios procesos a partir de su cosmovisión y cosmogonía, sin la intención de intervenir de manera directa en formas de hacer y pensar desde posturas que no concuerdan con sus pautas culturales. Ahora el Estado tendría que propiciar el desarrollo económico al impulsar proyectos y programas para echar a andar sus economías.

Como podemos observar, ha habido avances importantes en materia indigenista desde instancias internacionales; sin embargo, hace falta que haya regulaciones, donde estos mismos organismos garanticen la aplicación de estos convenios, debido a que se menciona al final del convenio (Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, núm. 169, 1989) que tanto el Instituto Indigenista Interamericano y la Organización de las Naciones Unidas desde diversas dependencias deben velar por la aplicación de estos postulados. Lo preocupante es que no hay una sanción o algo que obligue a los Estados a llevar a cabo tal propuesta, ya que hay muchos que hacen caso omiso y los pueblos originarios siguen viviendo vejaciones.

Otro esfuerzo importante fue la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas en el 2007. Con esta declaración se reconoció la igualdad entre pueblos indígenas y no indígenas, al igual que el derecho que tienen todos los pueblos a ser diferentes. Es decir, todos tienen los mismos derechos, dejando de lado las diferencias

de superioridad-inferioridad de raza como lo planteó Michel Foucault (1996), y ahora dando pie a establecer relaciones horizontales entre las diferentes culturas con la libertad de mantener y reproducir sus pautas culturales.

Cabe mencionar que muchos Estados han caído en el error o han buscado ciertos intersticios donde siguen manteniendo proyectos que llevan a los pueblos originarios a la asimilación, aculturación e integración nacional a partir de diversas políticas públicas encaminadas a la imposición la lengua nacional, la integración al sistema económico, el despojo de tierras, incursión a la escolarización, y muchas más (Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, 2007).

En el caso de México ha sido clara la postura del Estado respecto a los pueblos originarios. A pesar de la estructura jurídica con relación a lo indígena, en la actualidad no se deja ver esta equidad entre los indígenas y los no indígenas del país. Un ejemplo de ello son las incongruencias entre las leyes y las acciones que se ejercen en la práctica: se les niegan los espacios para que reproduzcan sus pautas culturales que los constituyen. Por lo tanto, los representantes de los diferentes órdenes de gobierno no saben cuáles son las necesidades de cada uno de los pueblos que se asientan en su territorio, debido a que cada grupo indígena presenta problemáticas distintas en diferentes ámbitos.

Esto lo podemos comprobar claramente en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2017) donde en el artículo primero nos muestra ambigüedades, puesto que menciona que todas las personas gozaran de derechos humanos reconocidos en la Constitución y en los diferentes tratados internacionales en los cuales la nación forme parte. Si embargo, en la primera frase del artículo segundo menciona: “la nación es única e indivisible” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2017, art. 2), lo que nos muestra cómo por una parte hay avances en términos del reconocimiento, y cuando se regresa al interior cambia sus intereses con la población y sigue la idea de dominación e integración social. Ello resulta un tanto arriesgado, debido a que muestra dos caras; finalmente no apuesta una la mejora de las relaciones interétnicas.

Aunque el artículo segundo de la carta magna hace referencia a la diversidad cultural en México, señala que todos deben regirse por las leyes nacionales, puesto que se les “concede” —como si fuera el padre, que le otorga permiso al hijo— la libre autodeterminación y hasta su autonomía para reproducir su cultura, sus prácticas sociales, organización política y religiosa; pero en la práctica no hay elementos que den cuenta sobre la autonomía de las comunidades (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2017).

Si fuera así, no se impondrían los modelos educativos nacionales en las comunidades originarias, sino que habría opción de que las propias comunidades generaran sus formas de transmitir los conocimientos desde sus parámetros culturales y que sean reconocidos por el Estado: si no se siguen estos modelos nacionales, donde la Secretaría de Educación Pública es la encargada, no son válidos.

En relación con lo anterior, el artículo tercero trata sobre la aplicación de la educación y se menciona que esta debe ser laica, gratuita y obligatoria para toda la población mexicana; esto, por supuesto, incluye a los pueblos originarios (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2017). Con ello podemos observar cómo el Estado busca integrar de cualquier manera a las minorías con tal de homogeneizar a la población y así hacer efectivo su control. Aunque los pueblos han demandado su autonomía y libre autodeterminación no han podido lograrlo completamente, ya que la misma estructura política, como lo vimos anteriormente en la presentación de los primeros artículos constitucionales, no da cabida a lo diferente. En el artículo cuarto se establece que:

Toda persona tiene derecho al acceso a la cultura y al disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia, así como el ejercicio de sus derechos culturales. El Estado promoverá los medios para la difusión y desarrollo de la cultura, atendiendo a la diversidad cultural en todas sus manifestaciones y expresiones con pleno respeto a la libertad creativa. La ley establecerá los mecanismos para el

acceso y participación a cualquier manifestación cultural (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2017).

De tal forma, Díaz Polanco (2005) menciona que las constituciones nacionales generan incompatibilidad con las garantías o derechos de cada cultura por sus respectivas particularidades. En este sentido, lo importante no es haber todos en la constitución, sino cómo nos relacionamos con la diferencia. Es decir, cómo a partir de la reproducción de pautas culturales distintas se puede enriquecer la cultura nacional, sin generar esa competencia y comparación entre “las razas” y tratar de ver quién es superior y quién inferior a partir de estándares establecidos por occidente.

Lo más valioso sería compartir y retroalimentarnos entre los pueblos y sacar lo mejor de nosotros a partir de las relaciones horizontales. Es por ello que la interculturalidad hace referencia a un *entre*, lo que busca dar cuenta de esos conflictos internos y solucionarlos; en otras palabras, identificar las diferencias del hacer y pensar, y a partir de ello cómo podemos generar ese equilibrio para evitar confrontaciones con el otro.

Una de las cuestiones que tienen impacto directo en esta problemática es la concepción de los derechos humanos, ya que existe división de derechos. Por un lado, se encuentran los derechos civiles y políticos y, por otro lado, los sociales y culturales. Para Héctor Díaz Polanco (2005) no debería haber fundamento para la división de los derechos, sino que todos deberían tener la misma importancia. Aunque para los gobiernos es más fácil hacer esta división con la finalidad de priorizar los civiles y políticos, sobre los sociales y culturales. Debido a que los segundos, en la mayoría de los casos los Estados los dejan en buenas intenciones sin voluntad, es decir, que no se generan acciones sobre cómo aplicar estos derechos entre la población. Un ejemplo, es la firma del convenio 169 de la OIT (1989) que se mencionó anteriormente donde se reconoce el respeto a la autonomía y libre autodeterminación de los pueblos originarios, Sin embargo, en la práctica el Estado Mexicano no ha hecho lo necesario

para brindar ese respeto y autonomía, por lo que los pueblos originarios desde 1994 –con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas– siguen demandando derechos que les son negados como la justicia, democracia, libertad, educación, entre otros.

Por esta razón, no podemos pensar que la división de los derechos sea una solución viable, sino que más bien es una cuestión para dejar en puntos suspensivos la posibilidad de ceder poder y control por parte del Estado. Todos los derechos son integrales o armas de combate político, que para el sistema capitalista aplica lo segundo, sobre todo porque para los gobiernos los derechos humanos no pueden estar al mismo nivel, ya que ellos son los principales violadores.

Incluso “los grupos identitarios (particularmente los indios del mundo) ven limitados drásticamente, e incluso negados, sus derechos socioculturales, siempre relegados a un segundo plano respecto de los considerados por el liberalismo como *fundamentales*” (Díaz, 2005, p. 59). Aunque “en México, el ejecutivo federal se presenta como un partidario de supuestas medidas redistributivas (envueltas en el desarrollo social), mientras se desentiende del reconocimiento de derechos (y en esto cuenta con el respaldo de los demás poderes)” (Díaz, 2005, pp. 60-61). Por lo anterior, nos queda claro que el Estado tiene intereses concretos y bien estructurados para que la sociedad siga bajo su régimen y no haya posibilidad de negociar.

Educación intercultural

La educación es un derecho fundamental del humano, puesto que permite adquirir conocimientos y aprendizajes para lograr una vida social plena a través de la autorrealización. Desde la perspectiva neoliberal, la educación es importante, ya que los países se ven beneficiados porque incentiva el desarrollo económico, tecnológico, social y cultural; sin embargo, para el Estado mexicano su finalidad es la unificación de la población, más que preparar a las nuevas generaciones para que el país prospere.

Esto se puede observar desde la creación de la Secretaría de Educación Pública (SEP) en 1921. El problema de la educación en México ha tenido

muchas vertientes, aunque hay personajes muy importantes que influyeron en las políticas educativas nacionales como Manuel Gamio, Moisés Sáenz, Gonzalo Aguirre Beltrán y José Vasconcelos, quienes fijaron las bases para que la educación lograra sustentar los intereses nacionales.

Por ello, algunos de los académicos antes mencionados defendían la idea de que el conocimiento antropológico debía de ayudar al Estado a gobernar, por esta razón fueron contratados para resolver las problemáticas en materia indígena. Posteriormente, el presidente Lázaro Cárdenas decidió establecer el Departamento de Asunto Indígenas (DAI) en 1936, fecha en que incorporó a este departamento autónomo el Departamento de Educación Indígena y el Departamento de Misiones Culturales.

Esto se resumió a tres aspectos principales: en primer lugar, la capacitación de maestros para el trabajo educativo en las comunidades indígenas; en segundo lugar, la preparación de textos en lenguas indígenas, y, en tercer lugar, la utilización de alfabetos prácticos para la escritura de las lenguas indígenas (Secretaría de Educación Pública, 2013). El DAI obtuvo su jurisdicción en los aspectos administrativo, económico, social y educativo de la vida indígena (Brice, 1972, pp. 160-161).

Es importante mencionar que una de las estrategias que habían realizado varios políticos y secretarios de educación como Álvaro Obregón y Moisés Sáenz fue la incorporación de los pueblos indígenas a la nación mediante la castellanización de todos aquellos que no hablaban el español. Este proceso consistió en que los profesores y misioneros que llegaban a las comunidades indígenas tenían que dar sus clases o talleres en español, es decir, la lengua originaria no era importante en el proceso de enseñanza, sino más bien el objetivo era lograr la incorporación de los indígenas a la nación, por lo que la manera más factible de lograrlo era a través del lenguaje.

Con ello se crearon las Misiones Culturales y las Casa del Pueblo. Las Misiones Culturales consistieron en que un grupo de profesores se acercaran a las comunidades indígenas para llevar cursos, talleres y alfabetización para que se iniciaran en la cultura nacional. Mientras que las Casa del Pueblo eran espacios en donde los indígenas, especialmente jóvenes, se integraban a la educación nacional.

En función de lo anterior, cada gobierno realizó distintas acciones y estableció distintos discursos respecto a los indígenas, como lo afirma Emiko Saldívar (2008) “los discursos y prácticas institucionales no están solo constituidos por las demandas internas de una organización determinada, sino también por el contexto social en que se forman” (p. 17), ya que unos los veían como grupos vulnerables que debían ser protegidos por el Estado, mientras que otros los veían como un obstáculo para el desarrollo.

Así, se comenzaron a implementar políticas sociales, las cuales han permitido analizar las diferencias entre las relaciones del Estado y los pueblos indígenas. Una de las políticas más importantes fue la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) el 4 de diciembre de 1948 por Alfonso Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán y Julio de la Fuente. Esta institución surgió a partir del Instituto Interamericano Indigenista. Su principal objetivo era atender las problemáticas y resolver los rezagos sociales de los pueblos indígenas en México, derivados de la exclusión social por la discriminación que es entendida como

una conducta culturalmente fundada, y sistemática y socialmente extendida, de desprecio contra una persona o grupo de personas sobre la base de un prejuicio negativo o un estigma relacionado con una desventaja inmerecida, y que tiene por efecto (intencional o no) dañar sus derechos y libertades fundamentales (Rodríguez, 2006, p. 26).

En la década de 1970 se dieron una serie de reivindicaciones indígenas a partir de numerosas organizaciones y congresos relacionados con el indigenismo y la educación. En estas surgió como propuesta la educación bilingüe bicultural como parte del desarrollo de los pueblos indígenas y no como un paso para la castellanización como se había realizado en décadas anteriores.

Además, las lenguas indígenas comenzaron a tomar un papel relevante en la sociedad nacional, ya que se consideraron como lenguas nacionales.

Entre los avances en este aspecto se encuentra la instauración de la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) en 1978 con la finalidad de que los indígenas se incorporaran a la nación a través de la educación supuestamente bilingüe, aunque esto no resolvió las asimetrías marcadas desde varios siglos atrás entre las culturas de México.

A pesar de múltiples esfuerzos de varios sectores, los políticos no han cambiado la perspectiva sobre la educación como instrumento coercitivo donde se les puede integrar a la sociedad nacional y eliminar esos rasgos indeseables de las culturas originarias. Uno de los aspectos que sigue permeando es la idea de raza, especialmente por el mestizaje que se sufrió en la época colonial, donde quedaron impregnadas ideologías y prácticas de los españoles y criollos. Sin embargo, “la educación no es un simple proceso de transmisión cultural; en su desarrollo se generan fuerzas contrarias que tienden, unas, a la conservación de lo tradicionalmente establecido, otras, a su renovación” (Aguirre, 1982, pp. 9-10); es decir, que no podemos pensar que solo con la educación se pueden eliminar los rasgos característicos de una cultura, sino también la lengua, por poner un ejemplo.

Las políticas educativas han mostrado que una de las principales herramientas para la instrucción escolar es la lengua. En este caso, la enseñanza del castellano para los pueblos originarios es fundamental, porque mediante el conocimiento del idioma se ha logrado alejar a los miembros pertenecientes a estas comunidades de su cultura y acercarse más a las prácticas sociales del país. “Cuando la nación mexicana integrara al indio dentro de un sistema educativo uniforme, desaparecería el mito de su inferioridad, pues se mostraría capaz de alcanzar los mismos logros educativos que el hombre blanco y el mestizo” (Brice, 1972, pp. 116-117).

Por lo anterior, lo adecuado sería que la educación propuesta por el Estado hacia los pueblos indígenas establezca un diálogo estrecho entre la cultura y lengua. En primer lugar, sería una educación desde el contexto lingüístico del niño donde se “considere las formas de vida y tradiciones culturales existentes en el entorno del niño, además de las

formas como se transmiten los conocimientos” (Dirección General de Educación Indígena, s.f., p. 10).

En segundo lugar, “el habla es una actividad humana que varía, son límites precisos en los distintos grupos sociales” (Sapir, 1921, p. 10). En tercer lugar, “el pensamiento podrá ser un dominio natural, separado del dominio artificial del habla, pero en todo caso el habla viene a ser el único camino conocido para llegar hasta el pensamiento” (Sapir, 1921, p. 23). En cuarto lugar, la lengua es el principal medio de comunicación por el cual se expresan las experiencias y conocimientos, pero lo que es más importante es que no se pueden traducir ciertos aspectos de la vida porque cada idioma tiene rasgos característicos que en otros no existen.

En quinto lugar, “las lenguas mantienen una cohesión e identidad al interior de las comunidades” (Sapir, 1921, p. 11). En sexto lugar, “el lenguaje está íntimamente ligado con nuestros hábitos de pensamiento; en cierto sentido, ambas cosas no son sino una sola” (Sapir, 1921, p. 247). Finalmente, uno de los problemas más importantes para la educación indígena es que no existen libros de texto gratuito en todas las lenguas originarias, sino que se enseña desde la educación nacional para facilitar este proceso y mantener coerción por parte del Estado.

La realidad es que el desplazamiento lingüístico es un claro producto de la educación con tintes nacionalistas. Así, las escuelas rurales en el medio indígena han sido un proyecto y hasta nuestros días es un problema que no ha quedado resuelto y que en todo caso se suma a la problemática de fondo. Como afirma Maurer (2010),

generalmente a partir del tercer año de primaria, se pasa a la enseñanza del español como segunda lengua y la enseñanza del resto del programa [...] [se lleva a cabo] en español. A partir de este momento, la lengua vernácula desaparece por completo del programa escolar (p. 273).

Además, no podemos mantener la idea de que las culturas originarias se encuentran en el rezago social por falta de educación. Aunque no con-

templan los mismos mecanismos para la transmisión de conocimientos que las sociedades occidentales no quiere decir que no lo hagan, simplemente han generado formas distintas de hacerlo. Las comunidades indígenas no tienen escolarización, pero sí tienen educación y la reciben de los ancianos a partir de rituales y prácticas culturales bien definidas y estructuradas en donde transmiten sus conocimientos a las nuevas generaciones con la finalidad de mantener viva su cultura. Lo anterior es una de las principales cuestiones que debemos aprender a valorar y respetar: que somos distintos, y, con ello, hay formas de hacer diferente. El hecho de que no compartamos esas formas no implica necesariamente que estén erradas o mal pensadas: simplemente son distintas.

En este sentido, es importante mencionar que la aplicación de la enseñanza en escuelas ubicadas en las urbes y en las comunidades étnicas será distinta debido a los recursos y apoyos que tienen a su alcance. Por una parte, podemos hablar sobre las distinciones respecto al apoyo material que reciben las escuelas urbanas donde prácticamente cuentan con infraestructura, materiales didácticos, docentes para cada grado, espacios donde los niños fortalezcan los aprendizajes como museos, exposiciones, teatro, entre otras; mientras que los elementos inmateriales que tienen que ver con los contenidos de los programas educativos o la cultura son reforzadas por la sociedad, a través de las diversas instituciones sociales, para fortalecer los aprendizajes que se transmiten en la escuela.

Las comunidades originarias carecen de escuelas, y los niños se ven en la necesidad de caminar varias horas para llegar hasta el centro escolar y recibir las enseñanzas. Estas carecen de profesores, ya que muchas de ellas son escuelas multigrado —es decir, podrían tener solo dos profesores para impartir los seis años de primaria, por ejemplo—. Los recursos didácticos son mínimos, por lo que los profesores tienen que idear estra-

tegias para solventar esas situaciones y muchas veces piden el apoyo a los padres de familia o a la comunidad.

Estos son solo ejemplo de cómo se da la verticalidad educativa entre la población nacional y la originaria. Con ello, se puede mostrar como el Estado, a pesar de que tiene clara su estrategia para homogeneizar, no ha logrado cumplir ni siquiera con los elementos básicos para llevar la escolarización de calidad a todos los rincones del país. Lo viable sería que las propias comunidades se encargaran de esta actividad como parte de la reproducción cultural y que los padres de familia, las autoridades tradicionales y civiles tuvieran impacto en estos procesos. Uno de los puntos importantes es la socialización para el desarrollo del menor, sobre todo cuando se hace desde la práctica cotidiana, incorporando conocimientos en su vida para el aprendizaje se vuelva significativo. Por ello la declaración de Oaxtepec demanda lo siguiente:

La educación que se imparte en nuestras escuelas no es educación indígena, sino *para* indígenas, instrumentada para reproducir [...] la dominación cultural, la discriminación racial, la explotación económica y la manipulación política [...] [Tenemos que] buscar la educación que responda a nuestras [...] necesidades, a nuestra especificidad cultural, a nuestras características sociales, económicas y lingüísticas (Maurer, 2010, p. 274).

Es importante mencionar que tanto la educación nacional como la intercultural tienen objetivos distintos: “en la comunidad indígena la socialización tiene por tarea integrar al individuo dentro de su grupo; en la sociedad nacional, la escolarización tiene por función transmitir y extender la cultura” (Aguirre, 1982, p. 14). Por lo tanto, las escuelas rurales van caminando a sus propios ritmos, ya que son menos rígidas que las escuelas urbanas, y es por eso que “la educación indígena genuina es de tipo informal y pone acento en el aprendizaje —no en la enseñanza institucionalizada— de las formas de vida que aseguran la continuidad cultural” (Aguirre, 1982, pp. 34-35).

Es necesario resaltar que las propias comunidades han gestado proyectos educativos en algunas regiones del país con el objetivo de transformar la visión de la educación formal que propone la nación y diseñar un plan educativo partir de sus pautas culturales, respetando la lengua materna como parte del proceso de aprendizaje de los estudiantes, además de incorporar tradiciones y actividades de la vida cotidiana de cada comunidad.

Como ejemplo están las escuelas interculturales en el norte de Jalisco, en la Sierra huichola, donde la comunidad se ha encargado de diseñar planes de estudio para niños y jóvenes, en los cuales han integrado prácticas cotidianas al ritmo de la comunidad, ya que los ciclos escolares de la SEP chocan con actividades culturales —y muestra de ello son las actividades agrícolas—.

Por esta razón, estas escuelas le dan prioridad a estas actividades donde consideran importante la participación de las nuevas generaciones con el objetivo de que se enseñen a trabajar la tierra como parte de sus tradiciones, además que forma parte de los rituales sagrados de la cultura. Asimismo, los rituales religiosos y cambios de autoridades son imprescindibles para la cohesión social y cultural, lo que les permite comprender la importancia y mantener viva su cultura.

El hecho de que los usos y costumbres de los pueblos originarios sean distintos a las sociedades occidentales no quiere decir que haya una jerarquización a partir del desarrollo-atraso, sino que se debe respetar estas formas de hacer, así como los convenios internacionales donde se hace visibles los derechos de los pueblos. Estos son procesos que coadyuvan a la construcción de su identidad y se deben respetar.

Por lo tanto, la sociedad nacional, junto con el Estado, tendría que reconocer la importancia y con ello observar el enriquecimiento que se da a partir del diálogo y conocimiento entre culturas, el cual es el objetivo central de la interculturalidad. Las culturas originarias tienen muchos elementos que debería considerar la sociedad nacional para establecer relaciones armónicas con el entorno, como por ejemplo el respeto y cuidado del medio ambiente.

Vale la pena mencionar que estas acciones, tienen impacto directo en cómo se concibe el otro y cómo se relaciona con el entorno. Desde esta perspectiva, las universidades interculturales que son diseñadas desde la comunidad han tenido éxito, debido a que la estructura de los programas está en función de las necesidades de la comunidad más que en función de las demandas neoliberales del capitalismo.

Esto da como resultado la integración no solo de los estudiantes con su cultura, sino de culturas originarias que están en contacto y con ello construyen puentes para conocer otras culturas y formas de hacer. Hay un enriquecimiento tanto personal como cultural, lo que lleva a fortalecer las relaciones interétnicas para volverse visibles y con mayor poder ante las imposiciones del Estado.

En este sentido, los alumnos que provienen de universidades interculturales reconocen la diferencia que hay entre estudiar en una universidad con estas características y en una con parámetros nacionales.

Cuando fui a conocer la universidad me sorprendió mucho ver que la escuela se encontraba dentro de una comunidad y sobre todo la estructura de la escuela. El trato que recibí de los maestros y de las personas de la comunidad fue muy bueno; me gustó y decidí entrar ahí. A pesar de que nunca había salido de mi casa para vivir en otro lugar separada de mi familia, ya que esta comunidad está a ocho horas, me gustó mucho por los tequios [denominación al tipo de trabajo y organización comunitaria que desarrollan algunas comunidades tradicionales] que realizan en la escuela y en la comunidad” (Isela, estudiante de la Universidad Intercultural de Ayuuk, 2012).

Sin embargo, estos centros educativos se pueden desarrollar y concretar con el apoyo de la comunidad, pero el Estado no los reconoce como programas que aporten a la formación integral de la persona y de la nación; por lo tanto, no hay validación de los programas de estudio. Un ejemplo claro de esta represión por parte del gobierno sobre estas

propuestas es la *escuelita zapatista*, que tiene un programa de estudio fundado en las culturas originarias de los altos de Chiapas: debido a que se antepone a los intereses nacionales, hay una negación de sus prácticas educativas. Esto es solo una muestra de cómo ejerce su poder el Estado nacional.

Reflexiones finales

En síntesis, podemos identificar claramente que los pueblos originarios han visto mermada su posibilidad de acción frente a sus necesidades básicas, sociales y culturales a partir de proyectos de orden mundial que han tenido impacto directo en su autonomía. A pesar de múltiples esfuerzos por distintos organismos que ha reflejado su preocupación por los derechos de los grupos minorizados, específicamente por los pueblos originarios, en teoría sí ha habido avances; sin embargo, en la práctica, no ha habido mayor interés por parte de los gobiernos para establecer relaciones horizontales con la población. Por lo tanto, tendríamos que preguntarnos a nivel personal ¿qué acciones realizamos de manera cotidiana donde seguimos replicando esas ideas y relaciones verticales con miembros de sectores minorizados?

¿Por qué los estados se siguen aferrando a la imposición cultural en culturas originarias? Sin lugar a dudas, tiene que ver con las formas de dominación que se han establecido y han definido que un Estado debe tener el control de su población para mantener la soberanía nacional, y así hacerse cargo de los temas y problemáticas al interior; si no lograra con este cometido, cabe la posibilidad de intervenciones internacionales.

Por esta razón, los Estados nacionales han definido como necesario hacer una distinción de la sociedad a partir del origen étnico, ya que así será más fácil hacer una distinción a partir de los rasgos biológicos, pero también tomando en cuenta la cuestión social y cultural, especialmente de aquellas culturas que no concuerden con los fines que el grueso de la población sigue.

No debemos olvidar que las acciones de los Estados se han legitimado a partir del consentimiento de los ciudadanos al reproducir esas

mismas prácticas. En este sentido, entre los logros que ha obtenido el Estado a partir de esa legitimación es el biopoder como una estrategia para controlar a la población según los intereses del Estado. Desde esta perspectiva, el Estado tienen la potestad de generar campañas para proteger la vida o dejar o dejar morir, puesto que son imperativos que se ven relacionados estrechamente con la situación que esté viviendo el Estado. Es evidente a que lo que importa es mantener la reproducción de los estándares internacionales, según el neoliberalismo para dar continuidad a procesos económicos en donde un sector muy pequeño de la población se verá beneficiado.

Por tal motivo, la educación vista como un derecho humano es solo un pretexto para conseguir aquellos objetivos que se han planteado para el desarrollo económico, tecnológico y político de una región. Por ello, los países del tercer mundo sustentan estas ideologías, ya que no es posible una independización de estos ideales debido a que el sistema político es una gran máquina que requiere de todos sus engranes para que pueda funcionar a la perfección, y sin el correcto ejercicio de uno, no puede continuar.

Referencias bibliográficas

- A. G. Res. 61/295. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. 107.^a sesión plenaria. (13 de septiembre de 2007). Recuperado de http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf
- Aguirre Beltrán, G. (1982). *El proceso de aculturación*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social -La Casa Chata.
- Azurmendi, M. (2000). *Y se limpie aquella tierra. Limpieza étnica y de sangre en el País Vasco (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, España: Taurus.
- Brice Heath, S. (1972). *La política del lenguaje en México. De la colonia a la nación*. Ciudad de México, México: Instituto Nacional Indigenista.
- Connor, W. (1998). *Etnonacionalismo*. España: Trama.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [Const.]. 2017 (México).

- Convenio sobre poblaciones indígenas y tribuales (núm. 107). Ginebra, Suiza. Organización Internacional del Trabajo. (26 de junio de 1957). Recuperado de http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORML-EX-PUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107
- Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169). Ginebra, Suiza. Organización Internacional del Trabajo. (27 de junio de 1989). Recuperado de http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORML-EX-PUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID,P12100_LANG_CODE:312314,es
- Díaz Polanco, H. (2005). Los dilemas del pluralismo. En P. Dávalos (coord.), *Pueblos Indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Dirección General de Educación Indígena. (s.f.). *Planteamientos generales de la educación indígena*. Ciudad de México, México: Dirección General de Educación Indígena.
- Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. Argentina: Altamira.
- Maurer Ávalos, E. (2010). La política educativa indigenista. *Revista de la historia para el presente*, 40(3-4), 261-288. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/270/27018888010.pdf>
- Rocker, R. (1977). *Nacionalismo y cultura*. España: Ediciones la Piqueta.
- Rodríguez Zepeda, J. (2006). *Un marco teórico para la discriminación*. Ciudad de México, México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Saldívar Tanaka, E. (2008). *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.
- Sapir, E. (1921). *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Secretaría de Educación Pública. (2013). *Breve historia de la Dirección General de Educación Indígena*. Recuperado de <http://basica.sep.gob.mx/dgei/>
- Cómo citar este texto
- Ceja Chávez, B. C. (2017). Educación dirigida a culturas originarias en México. *Punto CUNorte*, 3(5), XX-XX.

Medicina tradicional wixárika en el nuevo modelo de hospitales multiculturales y su implementación jurídica: un análisis desde el marco legal

Traditional Wixarika medicine in the new model of multicultural hospitals and its juridical implementation: an analysis from a legal standpoint

Jesús María García Carrillo*

Resumen

Este trabajo parte de concebir la construcción del hospital multicultural de la población de Huejuquilla, Jalisco, como el detonante de una serie de contradicciones legales respecto a la práctica de la medicina tradicional en el estado de Jalisco. De tal manera, a raíz de la construcción de este inmueble y la prohibición del Gobierno del Estado de Jalisco de esta práctica, en tanto que los médicos indígenas no se encuentran reconocidos por la legalidad nacional, este trabajo busca ahondar respecto a las disposiciones que evidencian huecos, contradicciones y demás problemáticas en materia legal.

En este orden de ideas, este trabajo revisa ordenamientos legales internacionales, nacionales y estatales donde sustancialmente se vuelve relevante la problemática de la práctica de la medicina tradicional. De igual manera, el trabajo también precisa una revisión concisa y estricta de diferentes modelos de hospitales comunitarios nacionales donde esta práctica sí ha sido permitida. Así, el trabajo pretende establecer un puente entre lo legal y la práctica social en sí, para posteriormente sintetizar y proponer algunas respuestas a esta problemática local. Finalmente, este trabajo presenta, a manera de conclusión, una síntesis de las principales recurrencias discursivas de todos los ordenamientos sociales revisados, con el fin de invitar a futuras investigaciones al respecto.

* Centro Universitario del Norte de la Universidad de Guadalajara, México.

Palabras clave: medicina tradicional, pueblos indígenas, ordenamiento legal, multiculturalidad.

Abstract

This paper argues that the multicultural hospital built in Huejuquilla el Alto, Jalisco, catalyzes a series of legal contradictions regarding the practice of traditional medicine in the state of Jalisco. Examining the conditions following the construction of the new hospital and the prohibition of traditional medical practices by the state government, on the grounds that indigenous healers are not legally accredited, this paper seeks to clarify traditional medical practice in Mexico through the contradictions, loopholes, and other problematic issues to be found in the current legal framework.

The paper reviews the provisions of state, federal, and international laws relevant to issues of the practice of traditional medicine. It also offers a concise review of different models of community hospital existing elsewhere in Mexico, where the practice of traditional medicine is permitted, seeking to establish connections between social practice and the legal framework, in order to synthesize and propose certain responses to local issues. In conclusion, it summarizes the recurring discourses to be found in all of the provisions reviewed, in the hope of facilitating future research in the area.

Keywords: *traditional medicine, first nations, multiculturalism, indigenous rights.*

Introducción

El presente trabajo no pretende enunciar los aspectos negativos del hospital multicultural de la población de Huejuquilla, Jalisco, pues muchas de estas contrariedades son evidentes. Antes bien, se pretende buscar de raíz la falla sistemática que permite a las autoridades incitar y reprimir el talante de los pueblos indígenas, marginándolos y oprimiéndolos más, a esperanzas de lo contrario.

Este trabajo se divide en cuatro partes. La primera presenta a manera de preámbulo la relación de hechos y la situación del hospital multicultural del municipio de Huejuquilla el Alto; posteriormente, se hace un recuento de la problemática de los hospitales multiculturales y el ejercicio de la medicina tradicional. La segunda parte expone los antecedentes del hospital de Huejuquilla, tanto en su edificación como en su praxis: estos apuntan irremediabilmente a considerar al hospital como una estructura donde se concretizan problemáticas sociales severas. En este marco de ideas, en este apartado se recuperan los acontecimientos históricos que enmarcaron la problemática.

La tercera parte ofrece la recuperación de diversos ordenamientos legales de diferentes niveles, desde lo internacional hasta lo estatal. La selección de estos aparatos legales se debe a que la actual legislación mexicana se centra en el reconocimiento de los derechos humanos y las estructuras internacionales definen la pauta a seguir en lo referente a la práctica de la medicina tradicional. Por ello, se hace un seguimiento de los principales estatutos internacionales, el orden legal nacional mexicano y, finalmente, el nivel estatal. De estos tres niveles de ordenamientos se desprende que existen diversas contradicciones en el tema que nos interesa. Finalmente, este trabajo sintetiza estas contrariedades a manera de conclusión para proponer una lectura a este fenómeno social.

Preámbulo

Actualmente se procura el “rescate” o incorporación de las culturas prehispánicas a diversos órdenes sociales de la nación mexicana. Así, en diferentes sectores de la vida nacional han aparecido tentativas donde se reivindica el rol indígena. Para el caso del sector salud, como refiere Chiara Milano (2007), la incorporación de la tradición indígena se ha posicionado dentro del esquema actual de salud a partir de diferentes mecanismos. Siguiendo con Milano (2007), se puede decir que el Hospital General de Cuetzalan, Puebla, es el primer referente en la materia de incorporación de la medicina tradicional indígena al modelo convencional nacional.

Ahora bien, más allá del Programa Especial de los Pueblos Indígenas 2014-2018 (Decreto de 2014) o de la aparición de la *Guía de implantación. Fortalecimiento de los servicios de salud con medicina tradicional* (Secretaría de Salud, 2013), en México no existe ningún ordenamiento federal que procure la edificación de nosocomios “multiculturales”. Desde esta perspectiva, no se puede establecer un sustento legal para la construcción de estos inmuebles.

No obstante, el proyecto del Hospital Comunitario Multicultural de la población de Huejuquilla, Jalisco, comenzó en el 2011 por iniciativa del presidente municipal Fredy Medina Sandoval. En estos términos, este hospital se agrupa a una tendencia social que carece de sustento legal. A continuación, se describirán los pormenores de la construcción de este inmueble.

Los gastos de la construcción de este predio corrieron en primera instancia por parte del municipio. Además de la iniciativa, parte del capital para la construcción vino de una aportación de cuarenta millones de pesos que fueron donados por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). La edificación del hospital respondía a complementar las labores del que ya funcionaba en la población, pues este último era insuficiente para atender a los habitantes de Huejuquilla.

Ahora bien, en un inicio el hospital no fue pensado para ser “multicultural”, pero debido a la falta de recursos de la Secretaría de Salud Estatal —no se tenía contemplada la creación de un hospital en la región norte, ni dinero para tal proyecto—, la CDI cambió el giro temático de partida de este hospital. El presidente municipal de Huejuquilla acudió a la Ciudad de México y se entrevistó con el director de la CDI. Acto seguido, se logró la aprobación del nosocomio con la única condición de que fuera “multicultural”. Con el dinero en cuestión, se procedió a dar inicio tanto con los primeros trabajos como con las diversas adecuaciones del predio en donde se construiría el hospital.

Posterior al establecimiento de la primera piedra del inmueble sucedió el cambio de administración municipal y, seguidamente, el cambio en el Gobierno del Estado de Jalisco. Cuando las nuevas autoridades

entraron en funciones se dio la orden de continuar con el proyecto y culminarlo en aproximadamente siete meses. Pese a los esfuerzos de las autoridades, no se cumplió la entrega del hospital. Posteriormente, también hubo un cambio relevante en el proceso de edificación del hospital, pues se dijo entonces que la obra sería tripartita, con financiamiento de la federación, del estado y de la CDI.

Al agrandar el fondo financiero de la construcción se prometió que este hospital contaría con equipamiento de vanguardia, además de que sería un hospital de segundo nivel, con atención médica a distancia y donde los pacientes recibirían atención especializada y oportuna. Se mencionó que este nosocomio seguiría a otros ejemplos satisfactorios en el país, como el Hospital General Mixto de Jesús María, Nayarit; el Hospital de las Culturas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, y el Hospital General de Cuetzalan, Puebla.

Una vez “terminado” el inmueble, se anunció que el hospital contaría con un área de servicios médicos especializados, donde internistas darían consulta todo el día vía remota, utilizando tecnología de punta especializada. En las áreas de consulta estaría la terapia intermedia y la supervisión a distancia vía robótica, y especialidades en pediatría, radiología, análisis clínicos, ginecología, cirugía, traumatología y urgencias.

Las camas con las que cuenta este inmueble son de un total de 22 censales y 19 no censales, considerando la estancia del paciente promedio de al menos ocho horas. Finalmente, para la atención en medicina indígena se establece la posibilidad de contar con hierberos, sobadores, parteras, curanderos y traductores. Se parte del supuesto de que para la operatividad de esta área se realice una consulta con los pueblos indígenas que tenga por función tanto recabar información sobre la operación del hospital y sus servicios en el área tradicional como para fortalecer su difusión. Finalmente, las autoridades civiles y médicas contemplan que la población objetiva a atender es de aproximadamente veinte mil personas, y se prevé que el 50 % de ellos sea indígena.

Este hospital se dio por terminado, cuando menos para las autoridades, el día 8 de abril de 2016; se construyó con una inversión de setenta y

cinco millones de pesos del Gobierno del Estado de Jalisco; treinta y cuatro millones como aportación federal vía Secretaría de Salud, y treinta millones de pesos de manera inicial por parte de la CDI, siendo el costo final de ciento treinta y nueve millones de pesos.

Marco legal y pormenores de la construcción del Hospital Comunitario Multicultural de Huejuquilla

El hospital multicultural de Huejuquilla no obedece a ningún proyecto de los que lo iniciaron. Si bien la aseveración es arriesgada, en sentido estricto este hospital obedece a un pragmatismo político que llevó a la construcción del inmueble para que este satisficiera las necesidades que otros hospitales de la región parcialmente subsanaban. Más allá de las cuestiones políticas, el hospital aparenta no haberse apegado a ningún estatuto referente hacia su propia condición.

Pareciera que quienes lo iniciaron no tenían idea que al acometer dicha empresa deberían reunir una serie de requisitos de forma y fondo. Como consecuencia, se puede afirmar, de manera casi categórica, que no existe un cuidado por atender las necesidades de salud que tienen los pueblos indígenas del norte de Jalisco ni de los indígenas de los estados circunvecinos, es decir Nayarit, Durango y Zacatecas.

La construcción de hospitales “multiculturales” exige, pues, un conocimiento de causa y forma (Milano, 2007). En este sentido, las autoridades debieron de haberse detenido en una reflexión respecto a la construcción de dicho inmueble para cumplir con los protocolos que se requieren en este tipo de hospitales. Actualmente, en México se tiene el registro del Programa Especial de los Pueblos Indígenas 2014-2018 (Decreto de 2014); de la *Guía de implantación. Fortalecimiento de los servicios de salud con medicina tradicional* (Secretaría de Salud, 2013), y del Programa de Medicina Tradicional de la Secretaría de Salud del Estado de Puebla (2009).

De estos ordenamientos, solo los dos últimos establecen parámetros para el ejercicio de la medicina tradicional en los hospitales del sector

salud público. El primer documento (Secretaría de Salud, 2013) es un reglamento oficial, pero no mandatorio y el segundo (Secretaría de Salud del Estado de Puebla, 2009) solo tiene vigencia en una entidad. De tal manera, se puede dejar constancia que el hospital de Huejuquilla no partió desde estos referentes. En estos términos, sobresalen algunos lineamientos que debió haberse seguido, pero no fue así.

Cabe decir que, para la creación de este tipo de nosocomios, al menos a partir de los ordenamientos antes mencionados, se tiene que contar con una serie de protocolos. También las motivaciones para la edificación de estos hospitales, al menos en el ámbito nacional, varía. Como refiere Milano (2007), el hospital de Cuetzalan, por ejemplo, surgió a partir de un movimiento que en un inicio fue totalmente independiente del gobierno. Como respuesta a las carencias de atención médica, que a diario padecen los indígenas de esta región de Puebla, grupos ajenos al gobierno emprendieron la praxis médica.

Posteriormente, los gobiernos estatal y federal lograron implementar esta praxis al modelo convencional y actualmente existen incluso clínicas particulares que ofrecen, a manera de experiencias turísticas, servicios médicos tradicionales (Milano, 2007). La última conclusión es que los motivos de estos hospitales radican en la necesidad de subsanar una carencia, pero se alinean en demasía al modelo convencional hasta asimilado y explotado de manera centralista por el Estado mexicano.

Ciertamente, es difícil partir de las fracturas y contrariedades manifiestas entre la tinta y la acción. Si bien el hospital de Cuetzalan y el de San Cristóbal son referentes inmediatos, como refiere Milano (2007), también habría que considerar al Hospital General Mixto de Jesús María, Nayarit. Por tanto, el hospital multicultural de Huejuquilla debió de haberse sustentando en los protocolos arriba citados y en los procedimientos de este último, que se encuentra en relativa cercanía de Huejuquilla.

El hospital del estado de Nayarit, efectivamente, fue creado para dar servicio a los pueblos wixárika, cora, tepehuano y mexicanero, aposentados en una parte del estado de Nayarit, Durango, Jalisco y Zacatecas.

Si bien no se conocen lineamientos escritos que hayan sustentado la construcción de este nosocomio, en sus métodos médicos siguen los lineamientos federales y el ejemplo del hospital de Cuetzalan.

Para crear nosocomios como el hospital multicultural de Cuetzalan del Progreso, Puebla, se requiere considerar a la medicina tradicional y la alópata. Después, es necesario reunir una serie de terapeutas tradicionales y especialistas en herbolaria, quienes deberán aportar información a fin de realizar un estudio-análisis capaz de establecer una estadística en relación con la enfermedad que sea más frecuente entre las etnias y que despunten en las mediciones estadísticas por sus elevadas tasas (Milano, 2007).

También, se debe saber que en este sistema médico se condensa el pensamiento empírico/racional/lógico y el mágico/simbólico/metodológico, que distingue las prácticas terapéuticas desde las propiedades curativas de las plantas hasta los complejos rituales terapéuticos (Secretaría de Salud, 2013). Con lo anterior, se podría decir que, al menos en México, estos proyectos nacen a raíz del distanciamiento entre la alópata y lo tradicional, así como del respeto de la cultura y forma de organización de los pueblos originarios mexicanos (Milano, 2007).

Cabe decir, también, que estos hospitales integrales mantienen como principal objetivo “proporcionar servicios mixtos de salud y disponer de espacios donde se desarrolle la medicina tradicional y la medicina alópata en un marco de interculturalidad” (Secretaría de Salud del Estado de Puebla, 2009). Entonces, se deben reconocer a aquella como un método complementario de la alopatía y, desde luego, debe tener un lugar apropiado para su práctica. Seguidamente, se debe de buscar los espacios legislativos para hacer llegar las iniciativas de ley para que se discutan en las cámaras de diputados y así se encuentre reconocimiento para los diversos médicos tradicionales.

Llegados a este punto, una vez que se plasme este reconocimiento en la Ley de Salud del Estado de Jalisco (1986) y en la Ley General de Salud (1984), esta práctica estará protegida y garantizada para su libre ejercicio. Si bien todas estas soluciones las ha propuesto la *Guía de implantación* (Secretaría de Salud, 2013), las leyes aún son ambiguas al respecto, pues

admiten ciertos grados de contradicción legislativa, como se demostrará posteriormente.

Partiendo de lo anterior, se puede decir que nuestras leyes deberían de incluir una suerte de protocolos para la construcción de este tipo de hospitales; algunos se proponen a continuación. De inicio, para construir un nosocomio es necesario partir de conformidad con los hospitales que se encuentren funcionando en términos aceptables e imitables; por ejemplo, el de Cuetzalan del Progreso, Puebla. Es decir, se necesitaría emular el modelo de este hospital.

Como establece el programa de la Secretaría de Salud del Estado de Puebla (2009), se tiene que estos hospitales deben partir de: 1) un diagnóstico situacional, iniciando con los padecimientos más frecuentes de las etnias de la región; 2) un modelo de atención de ambas prácticas — medicina convencional y tradicional—, además de difundir “documentos técnicos e informativos sobre medicina tradicional en la infraestructura de salud” (Gutiérrez, Betancourt & Betancourt, 2008, Introducción, párr. 9); 3) sensibilización y capacitación, es decir, vincular ambas medicinas a partir, por ejemplo, de la realización de talleres e intercambio de experiencias diversas sobre cultura indígena; 4) módulos de medicina tradicional, en donde se reciba consulta y cada módulo tenga una sala de espera, de expulsión y de consulta, laboratorios, baños, farmacia y temascal; 5) legislaciones a fin de que se dé reconocimiento a la medicina tradicional en las diversas normativas en materia de salud a nivel estatal y federal (Gutiérrez, Betancourt & Betancourt, 2008).

Sobra decir que para la edificación del hospital multicultural de Huejuquilla, en ningún momento se presentó algún proyecto sobre hospitales mixtos en México. Pudiera decirse, además, que nunca se hizo trabajo de campo ni se tuvo información a través de entrevistas con terapeutas alópatas e indígenas; mucho menos se hizo una revisión documental de las políticas de salud para los pueblos indígenas. De haber sido en estos términos, sin duda alguna se estaría cumpliendo con la normatividad de los pueblos indígenas; se lograría una mayor integración cultural para ofrecer las dos medicinas, y se crearían verdaderos servicios de salud intercultural.

Con lo anterior, impulsaríamos modelos alternativos interculturales de atención a la salud de los pueblos indígenas, pues no debemos olvidar que esta práctica médica, en periodos anteriores, y concretamente en México, fue subordinada, desplazada y en muchas ocasiones perseguida. Inclusive en la actualidad no se borran del todo esos vestigios en las experiencias que se tienen en los hospitales mixtos que se encuentran en las diversas entidades de la República Mexicana.

Cuestiones de normatividad internacional, federal, y estatal

Más allá de las querellas extralegales, lo cierto es que hoy en día los diversos actores que en el hospital multicultural de Huejuquilla cumplen las funciones de médico, iniciado o curandero se encuentran privados de poder prestar su servicio, pues los reglamentos del estado y de la federación se los imposibilita. Si bien, la *Guía de implantación* (Secretaría de Salud, 2013) dedica un gran apartado en la defensa de esta praxis médica, las contrariedades legislativas saltan a la vista, pues las autoridades no respetan cabalmente la ley. Así es que estos médicos no cuentan con un documento que los acredite como tales y, por tanto, las autoridades estatales han considerado apropiado privarles del ejercicio de su oficio.

La indagación que se propone a continuación plantea recabar algunos ordenamientos que permiten lecturas paradójicas sobre la legalidad de la implementación del sistema médico referido. De la misma manera que la *Guía de implantación* (Secretaría de Salud, 2013) lo ha hecho, se comenzará por desglosar la configuración argumentativa legal de ordenamientos internacionales, luego del orden federal y finalmente del orden estatal, para determinar si verdaderamente se puede privar a los médicos tradicionales de la realización de su oficio. Cabe recalcar que, si se han elegido algunos ordenamientos además de la ya mencionada guía (Secretaría de Salud, 2013), también se han elegido otros más, pues son estos los que imposibilitan la claridad que priva del ejercicio de su oficio a los médicos indígenas.

Internacional

En materia internacional, la estrategia de la Organización Mundial de la salud (OMS, 2013) establece que

[e]n todo el mundo, la medicina tradicional es el pilar principal de la prestación de servicios de salud, o su complemento. [...] La estrategia tiene dos objetivos principales, a saber: prestar apoyo a los Estados miembros para que aprovechen la posible contribución de la MTC a la salud, el bienestar y la atención de la salud centrada en la persona, y promover la utilización segura y eficaz de la MTC, mediante la reglamentación de productos, prácticas y profesionales. Esos objetivos se alcanzarán por medio del establecimiento de tres objetivos estratégicos, a saber: 1.- Desarrollo de una base de conocimientos y formulación de Políticas Nacionales 2.- Fortalecimiento de la seguridad, la calidad y la eficacia mediante la reglamentación y 3.- Fomento de la cobertura sanitaria universal por medio de la integración de servicios de MTC y la autenticación en los sistemas nacionales de salud (p. 9).

Los dos objetivos que propone la OMS (2013) para la utilización de la medicina tradicional-complementaria (MTC) se pueden resumir en la integración de estos modelos para brindar más ofertas en el sector salud. El primer objetivo parece un tanto contradictorio en su argumentación, pues al mencionar que esta práctica puede proveer “[una] posible contribución a la salud, el bienestar y la atención [...]” (p. 7) no se determina de forma tajante si los beneficios son seguros, sino que estos son una mera posibilidad, de ahí que una nación miembro de la comisión pueda hacer caso omiso a la recomendación sin ninguna represalia.

Por otra parte, el meollo legal, al centrarse en la figura individual, no precisa un reconocimiento de los pueblos indígenas como sociedades

donde esta medicina es practicada y aceptada en su totalidad. De esta manera, la figura del individuo como sujeto saludable descompone una práctica social y ancestral. Como consecuencia, el modelo individual de salud integral, impreciso, al menos en este contexto, desplaza al modelo social de salud tradicional.

En estos términos, esta práctica pasa a formar parte de un catálogo de posibilidades de sanación; no a ser parte del sistema social universal de salud, si es que existe uno, sino a ser un recurso más en una economía de la salud. Es decir, este sistema médico se convierte en una oferta más de mercado y, por consiguiente, un servicio del que se puede ser partícipe o no, dependiendo de factores económicos, políticos o sociales.

El segundo objetivo de la OMS (2013) sintetiza el propósito de traer la medicina integrativa al orden legal de cada nación. De tal suerte, se establece que se debe “[...] promover la utilización segura y eficaz de la MTC, mediante la reglamentación de productos, prácticas y profesionales” (p. 7). Este objetivo procura así la impulsión de esta práctica dentro de los modelos convencionales médicos. Cabe destacar que esta estrategia argumentativa tiende a un proceso de inclusión de un discurso periférico. En otros términos, de la marginalidad, el método tradicional pasará al orden centralizador del estado, para poder aportar beneficios a este; por consiguiente, reglamentarlo implicaría la mera traslación de un orden ajeno al sistema a uno propio.

Ahora bien, si se considera reglamentar las prácticas tradicionales de medicina indígena es porque a final de cuentas, a los ojos de los organismos de salubridad, estas prácticas siguen siendo caóticas, irregulares. Desde esta perspectiva, la reglamentación implicaría que la tradición ancestral, mítica y mágica de curar de los pueblos indígenas reconociera en sí misma su falta de razón, de regla y, por tanto, de orden. En resumidas cuentas, la reglamentación no deja de ser imposición.

Por su parte, los objetivos estratégicos para la realización de los dos primeros puntos propuestos por la OMS (2013) establecen una continuación de ideas donde esta medicina sigue siendo descalificada, pues se insiste en el desarrollo de una base de conocimientos, como si ella careciera de estos, o en todo caso, al tenerlos no son válidos en comparación

al ejercicio de la alopátia. No obstante, la normativa es clara, al menos en el primero de sus objetivos estratégicos, pues se hace hincapié en la formulación de políticas nacionales, es decir, para que se establezcan lineamientos para la plena práctica tradicional.

La OMS (2013) determina necesario fortalecer la seguridad, la calidad y la eficacia mediante la reglamentación. Este punto por sí solo condensa la aparente aceptación en el esquema ordinario de medicina alópata. Es decir, al considerar a la medicina tradicional periférica, se exige que sea segura, pues puede ser peligrosa; que tenga calidad, pues podría ser deficiente, y finalmente que sea eficaz a partir de reglas, pues debe volverse positivo lo mítico-mágico. En sentido estricto, este argumento ayuda a la conformación de políticas públicas y sanitarias. Sin embargo, a la vez de coadyuvar este proceso legal lo entorpece, pues no se reconoce a esta como una verdadera alternativa, o al menos como viable a la par de la medicina alópata.

Finalmente, el último punto estratégico presenta esta misma paradoja, pues a la vez de establecer el fomento a la cobertura sanitaria universal para todo el sistema de salud, también se exige que todos los órdenes de salubridad autentiquen a la práctica tradicional. En resumen, cabría decir que la estrategia de la OMS (2013) califica y a la vez descalifica al mismo mecanismo de salubridad del cual se hace apología.

En este marco legal, por lo tanto, importa ratificar la inmersión de esta medicina dentro de los órdenes establecidos, aunque a cambio de ello la propia práctica tradicional se subyugue y pierda condiciones esenciales en sí misma. Es decir, para la OMS (2013) es necesario legislar estas prácticas medicinales, pero siempre tomándolas en cuenta como defectuosas, inseguras y carentes de calidad y de eficacia positiva. De igual manera, cabe detenerse en las consideraciones establecidas en el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales 169 (1989) de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que a la letra dice:

Artículo 24. Los regímenes de seguridad social deberán extenderse progresivamente a los pueblos interesados y aplicárseles sin discriminación alguna.

Artículo 25.

1. Los gobiernos deberán velar por que se pongan a disposición de los pueblos interesados servicios de salud adecuados o proporcionar a dichos pueblos los medios que les permitan organizar y prestar tales servicios bajo su propia responsabilidad y control, a fin de que puedan gozar del máximo nivel posible de salud física y mental.
2. Los servicios de salud deberán organizarse, en la medida de lo posible, a nivel comunitario. Estos servicios deberán planearse y administrarse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, así como sus métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales.
3. El sistema de asistencia sanitaria deberá dar la preferencia a la formación y al empleo de personal sanitario de la comunidad local y centrarse en los cuidados primarios de salud, manteniendo al mismo tiempo estrechos vínculos con los demás niveles de asistencia sanitaria.
4. La prestación de tales servicios de salud deberá coordinarse con las demás medidas sociales, económicas y culturales que se tomen en el país (pp. 8-9).

Los términos planteados en los dos artículos del Convenio sobre pueblos indígenas y tribales 169 (1989) perfilan un establecimiento legal hacia la salud de los pueblos indígenas, donde estos, en primer lugar, deberán interesarse en los mecanismos de salud; así, no es una obligación del Estado implementar programas de salud a no ser que los pueblos se interesen en estos programas. Posteriormente, los cuatro numerales en los que se desglosa el artículo 25 estiman que una vez proveídos los servicios de salud, estos deben quedar bajo la total responsabilidad de los “pueblos interesados”. En este sentido, el Estado entrega los bienes y mecanismos de acceso a la salud, pero son los pueblos indígenas quienes

decidirán y procurarán el ejercicio, administración y utilización de estos procedimientos.

Seguidamente, el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales 169 (1989) establece la manera idónea de organización, pues cada pueblo deberá volver autosuficientes los servicios de salud que se le hayan entregado. De esta forma, se establece que las prácticas curativas y medicamentos establecidos por el Estado deberán entrar al esquema de salud de los pueblos indígenas. Acto seguido, se explicita que el personal de estos centros de salud deberá ser, de preferencia, local y participe de la comunidad.

Finalmente, para el convenio 169 de la OIT (1989), los servicios médicos deben de coordinarse con las demás medidas culturales que se tomen en el país. Ahora bien, la parte medular de todas las estrategias legales expuestas por este convenio se articula desde y a partir de la cesión y reconocimiento de la necesidad de programas de salud por parte de los pueblos indígenas.

Formalmente, esta es una medida que procura el total respeto de los usos y costumbres de los pueblos; no obstante, en el marco legal mexicano, la implementación de esta medida se vuelve contradictoria a la Constitución, pues es deber del Estado proveer a toda la nación los servicios de salud. Bajo la perspectiva de los dos ordenamientos internacionales que se han rescatado, la configuración legal de estos se vuelve paradójica y contraproducente para el ejercicio de la medicina tradicional en México.

Nacional

Para el marco nacional se han rescatado tres lineamientos. La selección de estos se debe, en mayor medida, a las constantes discordancias argumentativas que se expresan formalmente en su contenido. Como se ha hecho mención, la *Guía de implantación* (Secretaría de Salud, 2013) rescata ordenamientos legales que permiten un marco referencial donde no queda ninguna contradicción en el ejercicio de la medicina tradicional.

Por otra parte, los mecanismos jurídicos propuestos a continuación permiten evidenciar de manera clara y concisa vacíos legales, así como contradicciones jurídicas. El primero es el artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM, 2017). Los siguientes ordenamientos estarán en la Ley General de Salud (1984), específicamente el artículo sexto fracción cuarta bis; finalmente, se hará mención del artículo 93 de la misma ley. La Constitución mexicana (CPEUM, 2017) establece que

[e]s deber del Estado asegurar el acceso efectivo a los servicios de Salud, mediante la ampliación de la cobertura del sistema nacional, aprovechando debidamente la medicina tradicional así como apoyar la nutrición de los indígenas mediante programas de alimentación, en especial para la alimentación infantil (artículo segundo, apartado B, fracción tercera).

En este orden de ideas, la práctica médica tradicional es un recurso para aprovechar, que permite ser apoyo para la nutrición de los pueblos indígenas a partir de diferentes programas de alimentación. En sí, la poca o casi nula atención que este mecanismo legal brinda a este ejercicio permite una gran apertura de lecturas. En la medida que para la Constitución esto sea un recurso para aprovechar, los programas de salud del Estado se verán beneficiados. Por consiguiente, el Estado ultraja los fines de la medicina tradicional.

Ahora bien, al considerar el enorme vacío de interpretación jurídica presente en este apartado, que consiste en la nula mención de órdenes legislativos para reglamentar esta actividad médica, se pudiera decir que la Constitución incita al establecimiento de estos para la plena complementación de los programas de salud; por otra parte, ello evidencia la no conceptualización del máximo orden legal por ocuparse de estas prácticas milenarias. En sentido estricto, la no existencia de normas no descalifica la existencia y práctica de la dicha actividad, pero el estable-

cimiento de esta como un recurso de apoyo la vuelve solo eso, un mero instrumento para complementar al sistema central de salud mexicano.

La Ley General de Salud (1984) establece que se debe “promover el conocimiento y desarrollo de la medicina tradicional indígena y su práctica en condiciones adecuadas” (artículo sexto bis). La articulación legislativa-argumentativa de este apartado irá de la promoción del saber mítico mágico al reforzamiento de esta praxis médica y finalmente a la especificación de esta actividad dentro de un campo “adecuado”.

Progresivamente, el artículo sexto denota ciertos comportamientos discursivos que parecieran coadyuvar el ejercicio de la medicina tradicional en los fines más prácticos. No obstante, este ordenamiento se ve distendido en dos frentes de argumentación que parten de un mismo principio, el de la propagación. De tal manera, está en primer lugar la propagación del saber, hecho que por sí mismo procura la exhibición y difusión informativa.

Ahora bien, los dos posteriores establecimientos discursivos pretenden desarrollar y controlar el espacio de la práctica médica en cuestión. Desde esta perspectiva, si se precisa su reforzamiento, se tienen dos lecturas posibles: la primera va acorde a la propagación de este saber médico-mágico; la segunda procura considerarla como una práctica sin desarrollo, que necesita por lo tanto del mismo.

Esta segunda lectura se valida desde la propia argumentación del tercer apartado de este artículo sexto, pues la práctica deberá ser realizada en condiciones adecuadas, es decir, las condiciones propias no bastan, no son suficientes y, por tanto, son inadecuadas: de ahí la necesidad de desarrollarla. En sentido estricto, este apartado legal a la vez de programar un discurso de difusión y propagación informativa, también pretende normativizarlo a partir del reconocimiento de fallas latentes y esenciales en esta práctica (falta de desarrollo y ejercicio de la práctica de forma inadecuada).

Dentro de esta misma ley (Ley General de Salud, 1984) se ha rescatado el artículo noventa y tres, donde se detalla con mayor aplomo ciertos procedimientos específicos referentes a la praxis tratada.

La Secretaría de Educación Pública en coordinación con la Secretaría de Salud promoverá el establecimiento de un sistema de enseñanza continua en materia de Salud. De la misma manera reconocerá, respetará y promoverá el desarrollo de la Medicina Tradicional Indígena. Los programas de prestación de la salud de atención primaria que se desarrollan en comunidades Indígenas deberán adaptarse a su estructura social y administrativa así como su concepción de la salud, y de la relación del paciente con el médico respetando sus derechos humanos (Ley General de Salud, 1984, p. 32).

La coordinación de dos dependencias federales para coadyuvar la práctica médica establece lineamientos a partir de la instrucción sobre la salud desde la educación. Por consiguiente, para este artículo, la salud se concibe, una vez más, como un saber a promover. La instrucción de la salud en la práctica educativa, no obstante, se vuelve en un primer momento imprecisa, pues no se enuncia a quiénes será impartida ni tampoco si esta propagación de conocimiento será permanente dentro de la formación escolar.

La argumentación prosigue en la una línea de acciones específicas a surtir efecto sobre el ejercicio médico tradicional. Reconocer, respetar y promover son acciones por realizarse para esta práctica. No obstante, la ausencia de un sujeto enunciativo en este orden legal implica una discordancia discursiva tal que no se define si este corresponde a la Secretaría de Educación Pública, a la Secretaría de Salud o a los Programas de difusión.

Si partimos del supuesto de que la Secretaría de Educación es el sujeto, debido a su planteamiento sintáctico y ya que es la instancia que debe promover un sistema de enseñanza en materia de salud, entonces las acciones se realizarán a partir de la mediación de la figura de un “otro” legal. Esto quiere decir que, al menos enunciativamente, existe una transferencia de acciones, es decir, el sujeto enunciativo posiciona al “otro” como ejecutor.

Por consiguiente, se puede decir que la Secretaría de Salud discursivamente media su propio reconocimiento, respeto y desarrollo de la medicina tradicional a través de la Secretaría de Educación, a partir de un sistema de difusión de la práctica médica milenaria de los pueblos indígenas. Finalmente, sucede un radical cambio discursivo, esta vez, de ser adaptada la práctica médica, será el orden sistemático en materia de salud el que fungirá como complemento. En este sentido, este ordenamiento es el único que ha considerado cambiar la perspectiva. Aunque este cambio suceda solo en comunidades indígenas, no es, por consiguiente, un estado normativo, sino uno de excepción.

Estatal

Las disposiciones federales suelen ser el modelo a partir del cual los ordenamientos estatales se configuran. De tal manera, existe una concordancia entre la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2017) y la Constitución Política del Estado de Jalisco (2017). Así, las nociones estatales concernientes a la práctica médica tradicional serán aplicadas por la misma estructura legal. Cabe decir también que los criterios de selección de las normativas son los mismos que procuraron la incorporación a este texto de los mecanismos legales nacionales e internacionales.

Ahora bien, es de destacarse que la Constitución Política del Estado de Jalisco (2017) haya creado un ordenamiento para interpretar el artículo cuatro de la Constitución nacional (CPEUM, 2017). Así, la Ley sobre los Derechos y el Desarrollo de los Pueblos y las Comunidades Indígenas del Estado de Jalisco (2007) procura determinar figuras legales que protejan y garanticen el pleno respeto de los derechos humanos de los pueblos indígenas de Jalisco.

En este sentido, este ordenamiento en particular (Ley sobre los Derechos y el Desarrollo de los Pueblos y las Comunidades Indígenas del Estado de Jalisco, 2007) se encargará de solventar las querellas legales respecto a la práctica médica tradicional en el estado de Jalisco, especí-

ficamente en los artículos 42 y 44. También se consideran los artículos 97 y 107 de la Ley de Salud del Estado de Jalisco (1986) y la Ley para el Ejercicio de las Profesiones del Estado de Jalisco (1998) para determinar ciertas inconsistencias legales-discursivas de esta práctica.

La Ley sobre los Derechos y el Desarrollo de los Pueblos y las Comunidades Indígenas del Estado de Jalisco (2007) menciona: “El acceso efectivo de los indígenas a los servicios de salud constituye una acción prioritaria” (art. 42). Posteriormente, se añade: “El estado y los municipios gestionarán y facilitarán el acceso a los regímenes de seguridad social progresivamente a los indígenas interesados” (art. 42). Finalmente se enuncia: “Los médicos tradicionales indígenas podrán practicar sus conocimientos ancestrales sobre la medicina tradicional y herbolaria para fines curativos y ceremoniales, sin que estos suplan la obligación del estado de ofrecer los servicios institucionales de salud” (art. 42).

La secuencia discursiva evocada por estos ordenamientos contraponen dos perspectivas. La primera procura que los servicios de salud sean estructuras por integrarse y proporcionarse por el estado para los pueblos indígenas; la segunda, por su parte, sí atiende consideraciones respecto a la práctica referida. Si bien pareciera que la oposición entre ambas perspectivas se resuelve, la parte medular de la situación radica en que en un inicio no sea especificado si la medicina deba ser practicada o no.

En estos términos, cuando se establece que el acceso a la salud es una prioridad, y una actividad por gestionar, se desconoce al sistema tradicional; más que no considerarse como una opción, no se hace mención de este. Por consiguiente, cuando se plantea este ejercicio se hace a través de una perspectiva mítico-religiosa. De este modo, la práctica es aceptada, pero no suple o complementa el deber del estado de proveer salud a los pueblos y comunidades indígenas; este ordenamiento defienda la praxis ancestral, mas no se preocupa por su inserción en el modelo estatal de salud pública.

La paradoja subyacente a este ordenamiento sería considerar, al menos para el estado de Jalisco, que todo intento de ofrecer servicios de medicina tradicional atentaría en materia legal contra la Constitución

y, por ende, con los derechos humanos de los pueblos indígenas. Para el caso de la Ley de Salud del Estado de Jalisco (1986) se estableció el reconocimiento de una “Comisión de arbitraje médico del estado de Jalisco”. Así, a la letra se enuncia:

Toda aquella persona que manifieste ante la comisión ser profesional de la medicina deberá acreditarlo, presentando el original de la cédula profesional correspondiente, si en la investigación que realiza la comisión de alguna de las partes, que se ha presentado o se le esté señalando como profesional técnico o auxiliar de salud no sea acreditada esa profesión u oficio con documentos inobjetables, la comisión deberá presentar denuncia de hechos ante la fiscalía general del estado a fin de que se investigue sobre la probable comisión de un delito (art. 91, fracción IV).

Por lo tanto, al establecerse mecanismos precisos y específicos, esta comisión pretende reglamentar del todo y garantizar bajo un marco legal de reconocimiento profesional el ejercicio del deber médico. Como consecuencia evidente, el sistema tradicional de salud queda totalmente excluido de este ordenamiento, a tal grado que esta práctica sea considerada como un delito. La Ley de Salud del Estado de Jalisco (1986) establece:

Para el ejercicio de las actividades profesionales en el campo de la medicina, odontología, veterinaria, biología, psicología, ingeniería sanitaria, nutrición, patología y sus ramas y las que se establecen a otras disposiciones legales aplicables, se requiere que los títulos profesionales o certificados de especialización hayan sido legalmente expedidos y registrados (art. 107).

Así, al menos en este ordenamiento, quien ejerza la práctica médica referida deberá validar su formación a partir de la expedición de un

título profesional o un certificado. Más allá de la imposibilidad de este ejercicio, pues los órdenes de los pueblos indígenas no tienen validez total en el marco estatal mexicano, la exigencia de un título procura que el marco de salubridad quede sometido enteramente al marco legal del Estado mexicano y, por consiguiente, quien no se someta a este incurrirá en un delito. Cabe agregar lo relativo a la Ley para el Ejercicio de las Profesiones del Estado de Jalisco (1998), que establece lo siguiente:

No podrán ejercer en el estado las profesiones a que alude el artículo 5 del presente ordenamiento, quien hayan cursado estudios que necesitan para su acreditación alguno de los documentos a que se refiere el art. 42 de esta ley o sus equivalentes, y que no obtengan previamente el registro o la cédula profesional correspondiente en los términos de ley para el ejercicio de Abogado o Licenciado en Derecho, Médico, Arquitecto, Biólogo, Contador Público, Economista, Farmacéutico, físico , Químico, Homeópata, Ingeniero, Lic. En Trabajo Social, Odontólogo, Profesor Normalista, Psicólogo, Topógrafo Veterinario, Zoólogo Enfermería y Licenciados en Educación, así como de las especialidades que deriven de estos (art. 10).

Queda asentada la nula inserción de la medicina tradicional al modelo legal de práctica profesional estatal. La repercusión inmediata lleva a considerar a esta práctica como ha sido definida por la Ley General de Salud (1984): un ejercicio a practicarse entre los pueblos originarios, pero no a insertarse en el programa de salud estatal. A la larga, al igual que su propio reconocimiento, la nula aceptación de esta actividad tradicional en el modelo de salud estatal denota el crítico estado de marginalidad en el cual se sitúan los pueblos originarios de México.

Discusión: de la práctica legal a la práctica social

La línea de relación comunicativa entre el fracaso del Hospital Comunitario Multicultural de Huejuquilla y las contrariedades legales presentes en los apartados internacionales, nacionales y estatales se bifurcan en la concepción identitaria de los pueblos indígenas mexicanos. Si, como afirma Milano (2007), el Estado mexicano se encuentra en la transición donde la identidad indígena se legitima a partir de la incorporación de la medicina tradicional al modelo convencional del sistema de salud, ello se vuelve un ruedo donde confluyen desde prácticas políticas, hasta económicas y turísticas.

Siguiendo a Milano (2007), estas consecuencias parecieran no afectar a la identidad indígena, sino fortalecerla. No obstante, al menos desde la perspectiva que se privilegia en este texto, las contrariedades discursivas legales y la total falta de planeación en el modelo hospitalario del hospital de Huejuquilla denuncian un fortalecimiento, sí, pero de la misma subyugación y discriminación que padecen los pueblos indígenas.

En este orden de ideas, la terrible conclusión que la misma Chiara Milano (2007) enuncia se convierte en una contradicción, pero que a la larga refuerza prácticas sociales donde la figura del indígena se convierte en un espectáculo, una atracción turística. Se vuelve más operante la discriminación: si la práctica de la medicina tradicional cumple sus fines, pero vuelve a los indígenas y sus costumbres un producto, al reivindicar prácticas milenarias también las sojuzga a un mercado donde lo “exótico y autóctono” es valioso.

La existencia de mecanismos que regulan y validan la práctica médica tradicional en México es contradictoria. Por una parte, están los tratados internacionales y demás aparatos legislativos nacionales que permiten el pleno ejercicio de esta actividad y a su vez, en estos mismos órdenes también hay paradojas, donde se concibe esta como un mero instrumento, un apoyo, y nunca como una práctica confiable y factible. Aunado a esto, en estricto derecho, los ordenamientos del ejercicio de la medicina en el estado de Jalisco, dada su condición ética, no permiten el modelo

tradicional, pues quienes lo practican están fuera de un marco convencional de formación intelectual y técnica.

Se pudiera percibir esta situación como afirma Foucault (2004) en *El nacimiento de la clínica* al decir que el Estado se apropia de la capacidad de impartir la práctica médica de manera totalizadora y exclusiva. Así, se podría decir que las constantes contradicciones legales al respecto son giros modernos del Estado mexicano para discriminar, oprimir; pero, en última instancia, conservar su poder y su condición hegemónica en el ejercicio de los servicios de salud. A final de cuentas, la gran falla del hospital multicultural de Huejuquilla es a la vez una denuncia y un escape donde se evidencian las grandes carencias y retos ante los que son confrontados los pueblos indígenas de México.

Conclusión

La encrucijada legal en la cual los pueblos originarios son posicionados en la normativa mexicana los orilla a una sintaxis jurídica donde hay constantes contradicciones entre la aceptación y el rechazo de las prácticas médicas ancestrales. En este sentido, no hay escapatoria jurídica para ellos, pues las propias leyes que protegen el ejercicio de estas prácticas son contradictorias.

En sentido estricto, si es que existen hospitales multiculturales donde es posible practicar la medicina indígena, es un mérito de quienes han buscado su inserción dentro del Estado mexicano. De esta forma, la gran lección de esta actividad tradicional es que parece necesaria su inserción a partir de protestas, movimientos sociales y demás actividades fuera de la ley, pero que paradójicamente el Estado habrá de asimilar posteriormente.

Por todo lo anterior es que actualmente la medicina tradicional es vista como una estrategia de impulso para programas sociales, como un bien o un producto exótico de “fin de semana”. Las disparidades legales y sociales que permean la praxis médica de los pueblos indígenas son las mismas que subyugan a los pueblos indígenas desde hace años en México. A la larga, los grandes problemas de la nación mexicana mantienen

aún fuertes lazos con problemas de reconocimiento identitario y de ejercicio gubernamental.

Referencias bibliográficas

- Campos-Navarro, R. & Ruiz-Llanos, A. (2001). Adecuaciones interculturales en los hospitales para indios en la Nueva España. *Gaceta Médica de México*. Recuperado de <http://www.medigraphic.com/pdfs/gaceta/gm-2001/gm016j.pdf>
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [Const.]. 2017 (México). Recuperado de http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_150917.pdf
- Constitución Política del Estado de Jalisco [Const.]. 2017 (México). Recuperado de https://www.jalisco.gob.mx/sites/default/files/constituci_n_politica_del_estado_de_jalisco.pdf
- Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169). Ginebra, Suiza. Organización Internacional del Trabajo. (27 de junio de 1989). Recuperado de http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID,P12100_LANG_CODE:312314,es
- Decreto de 2014. Decreto por el que se aprueba el Programa Especial de los Pueblos Indígenas 2014-2018 [Presidencia de la República Mexicana]. 30 de abril de 2014. Recuperado de <http://www.cdi.gob.mx/programas/2014/programa-especial-de-los-pueblos-indigenas-2014-2018.pdf>
- Foucault, M. (2004). *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Gutiérrez Domínguez, M. A., Betancourt Aguilar, Y. & Betancourt Aguilar, I. (2008). Medicina tradicional indígena en Puebla: los hospitales integrales. Experiencias en la capacitación y transferencia tecnológica sobre plantas medicinales y preparados herbolarios. Recuperado de <http://medicinaindigena.blogspot.mx/>

- Ley de 1984. Ley General de Salud. 7 de febrero de 1984. Recuperado de <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lgs.htm>
- Ley de 1986. Ley de Salud del Estado de Jalisco. 30 de diciembre de 1986. Recuperado de <https://transparencia.info.jalisco.gob.mx/sites/default/files/Ley%20de%20Salud%20del%20Estado%20de%20Jalisco.pdf>
- Ley de 1998. Ley para el Ejercicio de las Profesiones del Estado de Jalisco. 27 de enero de 1998. Recuperado de <https://transparencia.info.jalisco.gob.mx/sites/default/files/Ley%20para%20el%20Ejercicio%20de%20las%20Profesiones%20del%20Estado%20de%20Jalisco.pdf>
- Ley de 2007. Ley sobre los Derechos y el Desarrollo de los Pueblos y las Comunidades Indígenas del Estado de Jalisco. 11 de enero de 2007. Recuperado de <https://info.jalisco.gob.mx/gobierno/documentos/3139>
- Milano, Ch. (2007). La legitimación de las medicinas indígenas en México. El ejemplo de Cuetzalan del Progreso (Puebla). *Dimensión Antropológica*, 41, 81-106. Recuperado de <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1714>
- Organización Mundial de la Salud. (2013). *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023*.
- Secretaría de Salud del Estado de Puebla. (2009). *Medicina tradicional*. Recuperado de <http://www.ss.pue.gob.mx/index.php/ciat/item/2217-medicina-tradicional>
- Secretaría de Salud. (2013). *Guía de implantación. Fortalecimiento de los servicios de salud con medicina tradicional*. Recuperado de <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/38485/ModeloFortalecimientoMedicinaTradicional.pdf>

Cómo citar este texto

- García Carrillo, J. M. (2017). Medicina tradicional wixárika en el nuevo modelo de hospitales multiculturales y su implementación jurídica: un análisis desde el marco legal. *Punto CUNorte*, 3(5), XX-XX.

El acceso a la salud: una perspectiva sobre los derechos humanos de las comunidades indígenas en Jalisco, México

Access to healthcare: an approach to human rights in indigenous communities in Jalisco (Mexico)

Saul Oswaldo Flores Corvera*

Resumen

Desde una perspectiva de los derechos humanos, se aborda el tema del derecho a la salud de los pueblos originarios y de las políticas públicas que el Estado desarrolla como una obligación de dar satisfacción a las necesidades apremiantes. El Estado se encuentra en conflicto cuando se habla de garantizar el acceso a los servicios de salud y, de manera particular, cuando estos servicios van dirigidos a los pueblos originarios. En su intento de poder hacer efectivo este derecho constitucional, las comunidades se enfrentan a la subordinación y la discriminación derivadas de su pertenencia cultural, lingüística o política.

El presente trabajo evidencia la difícil situación que viven los pueblos originarios ante la deplorable e ineficaz labor del Estado de cumplir con el postulado constitucional de garantizar el derecho a la salud de una forma igualitaria y sin distinción de raza o color. De la misma forma, se analiza el alcance e interpretación de las normas que sobre este tópico el legislador ha emitido y el pronunciamiento que la Suprema Corte de Justicia de la Nación realiza en torno a estos dispositivos, sentando precedentes que difícilmente se materializan en la práctica.

Palabras clave: derecho a la salud, pueblos originarios, derechos humanos, políticas públicas.

* Centro Universitario del Norte de la Universidad de Guadalajara, México.

Abstract

This paper examines, from a human rights perspective, the issue of indigenous peoples' right to health and the public policies developed by government to meet this pressing need. The State finds itself in conflict when it comes to guaranteeing access to health services and, in particular, when these services are directed at indigenous peoples. In their effort to render this constitutional right effective, the indigenous communities face subordination and discrimination, derived from their cultural, linguistic, and political attachments.

The present paper details the difficult circumstances experienced by indigenous peoples in the face of the deplorable and ineffective work of the State in meeting its constitutional responsibility of guaranteeing equal rights to healthcare, without distinctions of race or color. It also analyzes the scope and interpretation of the legislation in the area and the pronouncements of the Mexican Supreme Court on the subject, which has set precedents that remain unlikely to be materialized in practice.

Keywords: *right to health, indigenous peoples, human rights, public policies.*

Introducción

El presente trabajo aborda el tema del derecho a la salud de los pueblos indígenas desde una perspectiva de los derechos humanos que deben permear sobre toda persona. La carta magna de nuestro país (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2017) establece prerrogativas a favor de los gobernados que se traducen en el goce de estos derechos; sin embargo, se protegen, además, derechos establecidos en los tratados internacionales que México ha suscrito con otros países.

Podemos decir que en nuestro país existe una igualdad jurídica, que todas las personas gozamos de los derechos humanos que se consagran en este ordenamiento legal; por ende, prohibida está la discriminación y la aplicación de normas a favor de ciertos grupos. Tomando en con-

sideración que la ley tiene como características que la distinguen la generalidad y ser impersonal y abstracta, podemos mencionar que para poder ejercitar uno o varios de los derechos establecidos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM, 2017) basta con situarse en la hipótesis que esta prevé. Derivado de ello, el derecho a la salud es una proscripción para todo gobernado, incluyendo, desde luego, a los pueblos indígenas.

Para nadie es un secreto que a las comunidades indígenas se les han reconocido derechos a nivel internacional, nacional y estatal. El problema se presenta cuando se pretende hacer efectivos esos derechos; las calamidades a las que han tenido que enfrentarse, además de la discriminación, la pobreza y el abuso por parte de muchos sectores de la sociedad, la incomprensión y poca sensibilidad de las leyes a sus especificidades culturales, y múltiples atropellos a su dignidad e historia.

Sin embargo, debemos resaltar que uno de los logros de los pueblos originarios es que, pese a los problemas con que se enfrentan, han conservado sus códigos de vida y han resistido en aras de la prolongación de nuestras culturas. Ante esta situación, resulta pertinente la pregunta: Si el derecho a la salud se encuentra consagrado en nuestra carta magna (CPEUM, 2017), ¿cuál es la razón por la que no se materializa de manera efectiva cuando su reclamo proviene de una comunidad indígena? Se torna imprescindible la divulgación y exigencia de las prerrogativas que en ordenamientos legales de distintas envergaduras se han reconocido a las comunidades indígenas.

Este manuscrito se encuentra dividido en tres secciones y la respectiva conclusión. En la primera de ellas se aborda el tópico de los derechos humanos, su definición y alcance; la siguiente sección explica cada una de las características que distinguen a los derechos fundamentales del gobernado; la tercera aborda de forma sistemática el estudio del derecho a la salud, consagrado en diversos ordenamientos legales de carácter internacional, nacional y estatal, su interpretación y

exigibilidad por parte de los gobernados a los entes obligados de cumplir con ello. Por último, se presentan las conclusiones en donde se da contestación a la interrogante que forma el eje toral de este trabajo con argumentos esgrimidos desde una visión jurídica.

Los derechos humanos

Resulta conveniente para nuestro estudio el tener claro el concepto de *derechos humanos* y su alcance, pues constituye la base sobre la cual descansa nuestro objetivo. Las dos palabras que conforman nuestra definición se definen de la siguiente manera:

Derecho, cha: (Del lat. *directus*). m. Facultad del ser humano para hacer legítimamente lo que conduce a los fines de su vida. / m. Facultad de hacer o exigir todo aquello que la ley o la autoridad establece en nuestro favor, o que el dueño de una cosa nos permite en ella (Real Academia Española, 2017).

Humano, na: (Del lat. *humānus*). adj. Perteneciente o relativo al hombre (l ser racional) (Real Academia Española, 2017).

Ferrajoli (2000) define los derechos humanos como “todos aquellos derechos subjetivos que corresponden universalmente a todos los seres humanos en cuanto dotados de status [*sic*] de personas, de ciudadanos o con personas con capacidad de obrar”. Esto refiere que estos corresponden a todos los seres humanos con la única condición o presupuesto que tengan la calidad de personas; en este sentido, diremos que son derechos innatos.

Luego, una vez que las legislaciones reconocen el estatus del derecho que le pueda corresponder, se hace imprescindible

que esa norma se haga efectiva, exigible; que no sea letra muerta consagrada en un texto. De ahí la actualización del positivismo: se convierte a la vez en un derecho subjetivo que le otorga a la persona la facultad de exigirlo jurídicamente a través de los medios constitucionales previstos. Los derechos humanos se traducen en

[...] expectativas que se forman las personas en relación con la acción u omisión de los Estados, las empresas, los poderes fácticos y del resto de las personas respecto a ciertos bienes primarios constitutivos de los que se considera la dignidad humana (Serrano & Vázquez, s.f., p. 210).

Los bienes primarios a los que hacemos mención son representados por la igualdad, la libertad, la seguridad jurídica y los derechos de propiedad, que el Estado se encuentra obligado a proveer y respetar. Dentro del catálogo de estos bienes están inmersos los de la salud, cuyo goce y disfrute se hace extensivo a todo gobernado con el solo hecho de pertenecer a un ente que organiza a una sociedad, es decir, el Estado; este busca cumplir con su función aplicando la igualdad en toda su extensión. Desde luego, el ámbito de los pueblos indígenas no es la excepción, habida cuenta de que forman parte del territorio nacional.

Principios de los derechos humanos

La máxima ley de nuestro país (CPEUM, 2017), con la reforma llevada a cabo en el año 2011, trajo consigo una serie de disposiciones que, desde luego, tienen que ver con lo que acontecía en el ámbito internacional. Al formar parte de la Convención Americana de los Derechos Humanos, el país se encuentra obligado a sumarse a las disposiciones para proteger los derechos fundamentales.

Avanzando con esta disposición, destaca del texto constitucional la obligación generada a las autoridades “(...) de promover, respetar, prote-

ger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad” (Decreto por el que se modifica la denominación del Capítulo I del Título Primero y reforma diversos artículos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2011, art. 1, párr. 3).

La condición los derechos humanos de ser universales se adquiere por la simple razón de tener el estatus de personas, no siendo determinante la nacionalidad o país de origen. Se hace alusión al derecho natural, a aquellos elementos que dotan a la persona de una cualidad cuya especificación debe ser reconocida por el derecho positivo. Esta declaración nos remite a la reflexión de que la universalidad no es un asunto en particular de cada Estado, sino de la comunidad internacional. No hay que olvidar que cada Estado es libre y soberano para autodeterminarse y regir el comportamiento de sus habitantes bajo normas que ellos mismos establecen; empero, en el tema que nos ocupa, las disposiciones visibles en instrumentos de carácter internacional deben respetarse.

Estas determinaciones nos llevan a la conclusión de que las nuevas constituciones o sus reformas deben ceñirse a los estándares de carácter internacional. Resulta importante precisar que la universalidad no implica la uniformidad, pues el constituyente reformador u originario, al momento de llevar a cabo reformas en esta materia, debe atender factores extrajurídicos que corresponden, entre otros, a la evolución política, la idiosincrasia y las características particulares de la nación o territorio.

En consonancia con lo anterior, debemos decir que en el seno de toda sociedad coexiste una diversidad de grupos que deben ser considerados al momento de la realización de reformas que inciden de manera directa en su diario vivir. Por el enfoque del presente trabajo, bastará por ahora mencionar que estamos aludiendo a los pueblos originarios. En este sentido, Pérez Luño (2002) refiere: “(...) sin el atributo de la universalidad nos podemos encontrar con derecho de los grupos, de las etnias, de los estamentos, de entes colectivos más o menos numerosos, pero no con derechos humanos”.

Con respecto al punto que nos ocupa, seremos precisos en mencionar que la universalidad no nos lleva a pensar en un grupo o colectividad

para que esta se actualice, sino a todas las personas, es decir, se impone un atributo que resulta ser el condicionante. Nos referimos entonces a la condición del nacimiento para ser considerado como tal y gozar de todas las prerrogativas que otorga la norma.

La génesis y evolución de los derechos humanos responde a una historia marcada por el reclamo de las masas minoritarias y desprotegidas hacia el estado de la incorporación de sus derechos en el documento que los contiene y los identifica como nación. Por supuesto, la evolución y la modificación de ellos se hacen a través de los años. En este punto, debemos recordar que los derechos humanos se han gestado por medio de luchas que se suceden en el tiempo; a este efecto es preciso citar a países como Inglaterra, Francia, Estados Unidos y nuestro propio país, los cuales, en virtud de los movimientos sociales, se han visto obligados a reconocer los derechos humanos. Huelga decir que, como normas jurídicas, son un proceso inacabado que se actualiza conforme a las exigencias y necesidades de la sociedad.

Consideremos ahora que los derechos humanos en la forma en que se consagran no han surgido con inmediatez: han sido producto de avances y de grandes reformas que han atendido a las necesidades de toda sociedad. De esta manera, han emergido en un primer plano los derechos civiles y políticos; con posterioridad, surgieron los derechos sociales y económicos.

Vale la pena el comentario en el sentido de que una de las primeras constituciones en reconocer estos derechos ha sido la mexicana, producto de un movimiento armado en el que se exigía su reconocimiento. Precedidos por estos, la internacionalización de derechos humanos tiene en su nacimiento la incorporación de países a pactos o convenios para la protección de los derechos fundamentales. Por último, Carpizo (2008) describe los derechos solidaridad o de tercera generación como aquellos que tienen como bienes tutelados la paz, el desarrollo y el medio ambiente.

Podemos advertir que el paso del tiempo ha sido propicio para la concreción del reconocimiento de los derechos humanos; que, al ser universales, cada país tiene que experimentar una transición y dejar atrás prácticas autoritarias que no tienen como finalidad la democratización

de los derechos humanos, y que hoy en día se hacen necesarios para lograr la plena convivencia y la armonía social.

El reconocimiento de nuevos derechos que no existían en ordenamientos jurídicos se debe esencialmente a las necesidades de protegerlos, regularlos y garantizar acceso pleno a su goce. Conviene señalar que nuestra carta magna (CPEUM, 2017) ha alcanzado un número de reformas equivalente a setecientas: estos cambios obedecen a la necesidad de adecuar la norma al devenir de la sociedad. Verbigracia, el derecho de las niñas y los niños; los derechos de los discapacitados; la regulación del medio ambiente en aspectos como el agua; el derecho a la privacidad desde el uso de dispositivos electrónicos, y el derecho a la no discriminación.

El Estado se encuentra obligado a cumplir con lo mínimo exigible por sus ordenamientos legales. En el ejemplo que citamos del ordinal 4.º de la carta magna (CPEUM, 2017) se prevé como derecho humano el acceso de toda persona a la salud, lo que implica que se dirige a todas las personas sin hacer distinciones sobre su etnia. No debe confundirse lo que establece este numeral con el diverso 2.º del mismo cuerpo de leyes (CPEUM, 2017) que les otorga a los pueblos originarios su autonomía y respeto a sus usos y costumbres.

En cuanto al principio de la progresividad de los derechos humanos implica que su concepción y protección nacional, regional e internacional se va ampliando irreversiblemente, tanto en lo que se refiere al número y contenido de ello como a la eficacia de su control (Nikken, 1989).

Esta característica alude a la negativa de que los derechos sean reversibles: una vez reconocidos, no es posible desconocerlos. Cuando un derecho humano es consagrado en la Constitución, atendiendo a esta característica, no se puede dar un efecto que atente contra su permanencia. La situación viable es la adición o reformas de leyes, en aras de su perfeccionamiento y protección, como ha sucedido en México en el tema de los derechos humanos, particularmente con la reforma al artículo 1.º constitucional, que amplía el espectro de protección.

La progresividad impone que se generen las condiciones para que estos mecanismos se agreguen a la carta magna, ante la necesidad de regular nuevas disposiciones en beneficio de los gobernados. Prohibido entonces quedaría para el Poder Legislativo pronunciarse sobre una derogación o abrogación del derecho en un primer término reconocido. Según lo menciona Carpizo (2009), esta característica “está relacionada con la fuerza expansiva de los derechos humanos, lo que significa que el intérprete generalmente, pero no solo el juez debe llevar su aplicación y determinación a su máxima expresión”.

La estructura de los derechos humanos en aquellos países de corte democrático se encuentra sustentada primordialmente por el reconocimiento y garantismo de prerrogativas para el gobernado. Para ello, los derechos relativos a la igualdad, libertad, seguridad jurídica y derecho de propiedad resultan imprescindibles en el catálogo de la parte dogmática de la carta magna. Estos tres elementos constituyen la pirámide estructural sobre la que descansa la dirección del Estado; no proteger estos derechos nos llevaría a un autoritarismo y al nulo respeto por los derechos más elementales que el gobernado requiere para una convivencia armoniosa en el marco de la supra subordinación que debe imperar en la relación gobernante-gobernado.

De manera puntual, referimos al principio de indivisibilidad de los derechos humanos. Cada uno de los derechos mencionados con anterioridad implican la imposibilidad de poder dividirlos; por el contrario, existe el imperativo de que el Estado debe cumplir con su observancia y respeto. El no llevar a cabo este cometido nos expone a un nulo estado de derecho.

Corresponde ahora pronunciarnos sobre el principio de interdependencia de los derechos humanos. Resulta imposible el estudio aislado de cada uno de los arábigos que componen el catálogo de derechos fundamentales cuando por medio de una acción u omisión la autoridad vulnera la esfera jurídica del justiciable: indefectiblemente, estará lesionando no solo un derecho, sino varios.

Por ejemplo, impedir, de forma arbitraria, a una persona que se dedique a un trabajo lícito transgrede el artículo 5.º (CPEUM, 2017), pero

también, el derecho a una vivienda, el derecho a la salud, el derecho a la educación, entre otros. La interdependencia nos conduce a dilucidar que los derechos humanos se encuentran concatenados, que son un bloque cuya finalidad es la protección de la dignidad humana, en la medida de su respeto irrestricto; garantizando su pleno goce se logra la armonía social.

Derecho constitucional a la salud

El orden constitucional clasifica el derecho a la salud como un derecho social. Con este argumento se actualiza a cargo del Estado una obligación de hacer, traducida en facilitar a todas las personas el acceso a la salud que se desarrollará en tres ejes fundamentales: universalidad, equidad y calidad (Echániz, 1999). El Estado se encuentra obligado a emprender acciones tendentes a proteger, promover y restaurar la salud de todas las personas y, para efecto de lograrlo, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2017) encomienda dichas acciones a los tres órganos de poder, es decir, la federación, las entidades y los municipios.

Este servicio deberá ser prestado sin distinción de persona alguna, evitando la discriminación y desplegando todos los recursos necesarios para que estos lleguen a las personas con difícil acceso su obtención. Todos los gobernados gozamos del derecho a tener servicios de salud que sean proporcionados por el Estado, el cual tiene la obligación de construir centros de salud para que la población en general pueda acudir a ellos sin que se le cobre alguna cantidad de dinero por los servicios ahí prestados.

El derecho social no solo se encuentra previsto en nuestra carta magna. Los ordinales que la Constitución (CPEUM, 2017) tutela se elevan a rango constitucional y este derecho se encuentra protegido por normas de carácter internacional porque nuestro país forma parte de la Convención Americana de Derechos Humanos. Así se colige del rubro de la Tesis Jurisprudencial que emite la Suprema Corte de Justicia de la Nación (Amparo en revisión 173/2008).

y que se lee : icia de la Nacistica de la NAcierido derecho cinuestra Carta Magna, do ce de todos ellos. bloque cuya finalida

Lo que precisa nuestro Alto Tribunal en la tesis señalada es que existe una obligatoriedad del Estado mexicano de satisfacer las necesidades de salud de las personas, imposición que deriva del ordinal 4.º de nuestra Constitución. No obstante, tomando en consideración los alcances que han tenido las reformas llevadas a cabo en materia de derechos humanos, este derecho social también se tutela por normas de carácter internacional. Tal es el caso de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, los cuales señalan que toda persona tiene derecho a la salud, imponiendo la carga de satisfacción de este derecho al Estado.

En la reforma constitucional en materia de derechos humanos en nuestro país, llevada a cabo en el año 2011, el espectro de protección de los referidos derechos adquiere un rango de carácter internacional. El primer párrafo del arábigo 1.º de la carta magna establece que en

[...] los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse salvo los casos y las condiciones que esta constitución establece (Decreto por el que se modifica la denominación del Capítulo I del Título Primero y reforma diversos artículos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2011).

Para observancia y respeto, la protección de los derechos estará sujeta a la jurisdicción de organismos internacionales, como la Corte Interamericana de los Derechos Humanos. La interpretación de esta reforma en la aplicación de la norma deberá realizarse por quienes se encuentren obligados bajo los estándares de la internacionalización, buscando en todo momento el beneficio más amplio para las personas y actualizándose así lo que al día de hoy se conoce como principio pro persona e interpretación conforme.

Para cuestiones prácticas, resulta conveniente precisar que el derecho a la salud se define como “un estado de bienestar físico, psíquico y social, tanto del individuo, como de la colectividad” (Freire, 1999). Abonando a lo anterior, podemos decir que es el Estado el ente que responde a estas necesidades en virtud del mandamiento que se desprende de la carta magna, sin importar si este servicio es prestado a una persona en lo particular o si se trata de garantizar derechos colectivos, como en el caso de las comunidades indígenas.

Sin embargo, la historia mexicana, por la cual han transitado los pueblos originarios, nos demuestra que cuando se trata de garantizar un derecho colectivo, como es el de la salud, dista mucho de concretarse conforme lo prevé la legislación. Para ello, es necesario recordar que este sector de nuestro país se ha encontrado en pleno abandono. Es cierto que han existido normas o disposiciones que tienen como objetivo la tutela de sus derechos; empero, han sido demagogia pura.

Como sucede en la lucha por el reconocimiento de los derechos de quienes menos oportunidades tienen de ser escuchados, las prerrogativas de las comunidades indígenas se hicieron valer en el año de 1994, cuando entró en vigor el Tratado de Libre Comercio. El llamado Ejército Zapatista de Liberación Nacional es quien enarbó el reclamo de las injusticias de las que habían sido objeto por parte del Estado. Es hasta entonces que, por medio de mesas de diálogo con sus actores y ante la presión ejercida, el Poder Legislativo se vio forzado a proponer reformas a los artículos 2.º y 4.º de la Constitución (CPEUM, 2017).

Estas reformas quedaron delineadas con obligaciones conjuntas para los diferentes niveles de gobierno —federación, entidades federativas y municipios— con el imperativo de promover la igualdad de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, que se advierte en el arábigo 2.º de nuestra máxima ley (CPEUM, 2017). Como resultado de este imperativo, las autoridades, a efecto de satisfacer las demandas en materia de salud de los pueblos indígenas, se ven obligadas a organizar sus instituciones para abatir los rezagos que existan, respetando, desde luego, sus usos y costumbres en lo que se refiere a la medicina tradicional que estos practican.

Consideremos ahora que la forma correcta de llevar a cabo las acciones tendientes a garantizar el derecho a la salud en nuestro país es por medio de una ley secundaria, que fijará los alcances de lo que dispone el articulado de la Constitución (CPEUM, 2017). En este contexto, existe la Ley General de Salud (1984), en la cual se encuentran fijadas las bases para garantizar y mejorar la calidad de esta, imponiendo la obligación de atender a las personas con mayor vulnerabilidad. Al ser concurrente esta actividad y con base en la autonomía y soberanía con que cuentan los estados, en sus constituciones locales y leyes secundarias, este derecho humano debe seguir permeando y, a la vez, garantizar al gobernado su plena eficacia.

Por ningún motivo los pueblos originarios deben ser considerados como la parte mínima de nuestro país; por el contrario, el Estado deberá velar por su existencia y permanencia, que refleja en forma alguna parte de nuestra identidad como pueblo. Como bien lo refiere Carbo-nell (2005): “Las modernas democracias no pueden seguir tratando a las minorías como si no existieran o, peor aún, con la única arma de la represión hacia los que son diferentes por causa de su religión, origen étnico o pertenencia cultural”. Existe un reto mayúsculo en honor de la democracia: gobernar en igualdad de condiciones, propiciando las oportunidades necesarias para todos los sectores de la sociedad.

Un ejemplo claro de lo anterior es el referente a las condiciones que se viven en la zona norte del estado de Jalisco, México, franja geográfica en donde se encuentran asentadas nuestras comunidades indígenas wixaritari, cuyas condiciones de acceso a la salud son cuestionables. Resulta de interés el mencionar que la protección al derecho humano de la salud indígena en el estado de Jalisco se encuentra previsto en apenas tres ordinales de la Ley sobre los Derechos y el Desarrollo de los Pueblos y las Comunidades Indígenas del Estado de Jalisco (2007). El contenido de esta ley no rebasa la prioridad del Estado para emprender acciones que garanticen la prerrogativa de la salud a las comunidades; no se precisan cuáles son estas y se traslada la obligación a los municipios, en aras de la realización de acciones conjuntas.

Podemos advertir que el aspecto de la reglamentación y normatividad en el rubro de la salud a las comunidades indígenas es en realidad preca-

ria; se desprende de los numerales antes invocados la poca participación del Estado en esta retadora actividad. A lo anterior debemos añadir las condiciones geográficas y de distancia: en la zona norte del estado de Jalisco el acceso se vuelve tortuoso.

Con la sola convicción de mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas, se han desplegado esfuerzos para firmar convenios a nivel internacional que persiguen esta finalidad. Tal es el caso del Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, núm. 169 (1989) de la Organización Internacional del Trabajo, que versa sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. La cualidad primordial para ser considerados como pueblo indígena es que se rijan por sus usos y costumbres, y que exista una marcada diferencia en aspectos sociales, culturales y económicos del resto de la sociedad.

En este supuesto, las comunidades indígenas que habitan en la zona norte del estado de Jalisco cumplen con estas características. Entonces, el Estado debería cumplir con la obligación impuesta en el artículo 25 (Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, núm. 169, 1989), llevando a cabo acciones de importancia cuya finalidad sea el garantizar de manera efectiva el servicio de salud, acudiendo hasta sus comunidades y disponiendo de todos los recursos humanos y económicos necesarios para satisfacer las demandas en este rubro.

Otro documento garante de los derechos de las minorías es el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966), que impone una serie de prerrogativas para las comunidades y envía mensaje a los gobernantes para que respeten su composición multicultural, su etnia, su religión y sus usos y costumbres. Se busca, entonces, desde una perspectiva internacional, la protección y respeto de los derechos de minoría. Es necesario generar conciencia para comprender que los pueblos originarios son minorías en nuestro país, pero que esta situación no es óbice para que el Estado violente su esfera jurídica e incumpla con las disposiciones que en materia de salud le impone las legislaciones nacionales y otras de corte internacional.

Interpretando armónicamente estas disposiciones internacionales, la carta magna (CPEUM, 2017) y la Ley sobre los Derechos y el Desarrollo

de los Pueblos y las Comunidades Indígenas del Estado de Jalisco (2007) podemos llegar a la conclusión de que el Estado se encuentra obligado a garantizar el derecho a la protección de la salud de los pueblos originarios, por ser un imperativo no solo de una norma de carácter nacional, sino por contenerse en reglamentaciones de carácter internacional. Al vincular estos aspectos con el artículo 1.º de nuestra Constitución (CPEUM, 2017), que establece que toda persona gozará de los derechos humanos que contiene ese documento y, además, de todos aquellos que se desprendan de los ordenamientos internacionales (tratados) que México haya firmado, es inconcuso que el derecho a la protección de la salud de las comunidades indígenas se encuentra en este rubro.

Habría que referir también la labor que el Centro Universitario del Norte de la Universidad de Guadalajara realiza al formar en sus aulas a los licenciados en enfermería que provienen de comunidades indígenas. Esta casa de estudios realiza acciones positivas que van encaminadas a combatir el rezago en materia de salud en esos lugares tan apartados. No debe soslayarse que la obligación a cargo del Estado de proveer la salud debe realizarse con el mayor respeto posible, sin discriminación, tomando como referencia las condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales de las comunidades, y respetando sus usos y costumbres en el tema de prácticas curativas y medicamentos tradicionales. Hacerlo de esta forma respetará los pactos internacionales y el Estado contribuirá a ese cometido.

Conclusiones

Los derechos humanos son derechos subjetivos consignados a favor de todas las personas que pueden ser exigidos jurídicamente al Estado, cuando este incumple con tal obligación es menester de los gobernados de apropiarse de esta facultad que prevé la carta magna (CPEUM, 2017). Lo anterior pudiera visualizarse de una manera práctica y fácil si las condiciones fueran propicias para ello; sin embargo, en la realidad acontece que no es así. Las comunidades indígenas, como grupos vulnerables, enfrentan este problema de carácter burocrático y de ineficacia de quienes obligados están a prestar los servicios de salud.

Las comunidades indígenas deben apropiarse de los derechos fundamentales como su bandera de lucha, una lucha permanente, su forma de hacerse escuchar y levantar la voz; que en todo momento se encuentren planteadas las necesidades y las propuestas para abatir el rezago en salud. El Estado deberá implementar más y mejores políticas sociales que cumplan con la teleología constitucional de reconocer, proteger y garantizar el derecho a la salud. En este momento en que los derechos humanos son reconocidos a nivel internacional y existe la obligación insoslayable de respetarlos en las mismas condiciones de igualdad, sin discriminación, es momento que el Estado abata el rezago de salud.

No importando que los cánones de talla internacional y nacional lo establezcan, el desempeño de las autoridades dista mucho de cumplir con lo que esas reglamentaciones les imponen. En el caso concreto, nos referimos a los derechos humanos sobre la salud que deben permear en el estado de Jalisco, delimitado a la zona norte de nuestro estado en donde es clara la omisión por parte de la autoridad en este rubro. Los centros de atención médica resultan insuficientes para garantizar el cuidado de toda la población; los pueblos originarios establecidos en esta región sufren las penurias por la insatisfacción de este servicio.

Ante tales condiciones, a efecto de que el Estado asegure el progreso y el desarrollo de los derechos humanos a la salud deberá crear condiciones suficientes que permitan a las comunidades indígenas formar parte activa en el manejo de asuntos en materia de salud y la adopción de decisiones comunitarias. Es preciso referir que actualmente existen profesionistas en el área de la salud como enfermeras y doctores, entre otros, que pudieran contribuir para este fin.

Ampliar la cobertura de los servicios de salud en la zona norte de Jalisco y adoptar medidas al máximo para que se disponga de los recursos para lograr progresivamente la plena efectividad del derecho humano a la salud es indispensable. La obtención del éxito en el cometido del Estado en materia de salud se logrará en la medida que se genere una efectividad a los derechos económicos, sociales y culturales, para eliminar la discriminación. El derecho a la protección a la salud constituye, en efecto, una prioridad para el Estado y deberá realizarla en el contexto de

proteger a las poblaciones menormente beneficiarias por las condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, como acontece con los pueblos originarios establecidos en la zona norte del estado de Jalisco.

Se considera que el Estado logrará cumplir con el derecho constitucional referente al tema del derecho humano de la protección de la salud cuando logre concretar estos tres apartados: respetar, que implica abstenerse de interferir en el disfrute del derecho otorgado; proteger, impidiendo interferir en el disfrute de ese derecho, y realizar, adoptando medidas apropiadas con miras a lograr la efectividad del derecho.

Referencias bibliográficas

- A. G. 2200 A (XXI). Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. 16 de diciembre de 1966. Recuperado de <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>
- Amparo en revisión 173/2008. Yaritza Lissete Reséndiz Estrada. 30 de abril de 2008. Cinco votos. Ponente: José Ramón Cossío Díaz. Derecho a la salud. Su regulación en el artículo 4o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y su complementariedad con los tratados internacionales en materia de derechos humanos.
- Carbonell, M. (2005). *Los derechos fundamentales en México*. Ciudad de México, México: Porrúa.
- Carpizo, J. (2008). *Derechos humanos y ombudsman*. Ciudad de México, México: Porrúa.
- Carpizo, E. (2009). *Derechos fundamentales y la interpretación constitucional. La Corte y los derechos*. Ciudad de México, México: Porrúa.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [Const.]. 2017 (México).
- Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169). Ginebra, Suiza. Organización Internacional del Trabajo. (27 de junio de 1989). Recuperado de http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORML-EXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID,P12100_LANG_CODE:312314,es

- Decreto de 2011 [Poder ejecutivo, Secretaría de Gobernación]. Decreto por el que se modifica la denominación del Capítulo I del Título Primero y reforma diversos artículos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. 10 de junio de 2011.
- Echániz, J. (1999). Política sanitaria: la reforma de la sanidad. En *Políticas sociales y estado de bienestar en España: memoria de 1999*. Madrid, España: Trota/ Fundación Hogar del Empleado.
- Ferrajoli, L. (2000). *Derecho y razón*. Madrid, España: Trotta.
- Freire, J. (1999). Política sanitaria: la reforma de la sanidad. En *Políticas sociales y estado de bienestar en España: memoria de 1999*. Madrid, España: Trota/ Fundación Hogar del Empleado.
- Ley de 1984. Ley General de Salud. 7 de febrero de 1984. Recuperado de <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lgs.htm>
- Ley de 2007. Ley sobre los Derechos y el Desarrollo de los Pueblos y las Comunidades Indígenas del Estado de Jalisco. 11 de enero de 2007. Recuperado de <https://info.jalisco.gob.mx/gobierno/documentos/3139>
- Nikken, P. (1989). El derecho internacional de los derechos humanos. *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Central de Venezuela*.
- Pérez, L. A. (2002). *La universalidad de los derechos en la L Conmemoración de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de Naciones Unidas*. Madrid, España: Grijley.
- Real Academia Española. (2017). Diccionario de la lengua española (23.^a ed.). Recuperado de <http://www.rae.es/rae.html>
- Serrano, S. & Vázquez D. (s.f.). Curso IV. Fundamentos teóricos de los derechos humanos. Características y principios. Recuperado de http://cdhdf.org.mx/serv_prof/pdf/fundamentosteoricosdelosderechos.pdf

Cómo citar este texto

Flores Corvera, S. O. (2017). El acceso a la salud: una perspectiva sobre los derechos humanos de las comunidades indígenas en Jalisco. *Punto CUNorte*, 3(5), XX-XX.

Efectos del desarrollo de megaproyectos pioneros en la región yoreme de Sonora, México

Effects of pioneering megaproject development in the Yoreme region (Sonora)

Carlos Juárez Velasco*

Resumen

El siguiente texto se refiere a un pequeño ejido al sur del estado de Sonora, México, ubicado en el municipio de Álamos, el cual fue impactado y reubicado por un proyecto de desarrollo hace más de 60 años. El proyecto en un principio pareció ofrecer oportunidades de empleo y desarrollo para los afectados; sin embargo, surgieron diversos problemas significativos como la pérdida del patrimonio histórico y cultural, cambios en su forma de vida, despojo territorial, pagos injustos por su territorio y la existente precariedad en servicios e infraestructura.

Palabras clave: pueblos originarios, yoreme, desarrollo industrial, derecho indígena.

Abstract

This paper deals with a small village in the municipality of Álamos in southern Sonora which was relocated by a development project more than sixty years ago. The project initially seemed to offer job opportunities and development for the people affected. Significant problems ensued, however, such as the loss of historical and cultural heritage, changes in ways of life,

* Universidad Nacional Autónoma de México.

territorial dispossession, unfair payment for lands, and ongoing deficiencies in services and infrastructure.

Keywords: *First nations, Yoreme, industrial development, indigenous rights.*

Introducción

A mediados del siglo XX, en el mundo existió un fuerte impulso hacia las construcciones de represas, ya que eran consideradas como sinónimos de progreso, por lo que era común que dichas obras de desarrollo se proyectaran en países tercermundistas. A partir de entonces, en México inició en 1952 el “desarrollo estabilizador”, el cual fue un modelo económico que propiciaba el desarrollo agroindustrial.

En esa época fue construida la presa hidroeléctrica “Adolfo Ruiz Cortines”, una de las principales represas en el estado de Sonora, la cual fue considerada por la ideología política y económica como un proyecto viable para el progreso regional y nacional. No obstante, su construcción implicó el despojo territorial de la población del ejido Conicárit sin un mecanismo de defensa o un aparato legal que estuviera basado en políticas que regularan el despojo territorial, el desplazamiento y la reubicación involuntaria, lo que acarreó múltiples consecuencias.

El ejido Conicárit

Conicárit fue un pueblo histórico que se encontraba sobre la cuenca media del río Mayo; perteneció a uno de los ocho pueblos mayos de Sonora.¹ En la época prehispánica, este lugar fue habitado por los indígenas conicaris, una sociedad tribal de cazadores recolectores que practicaban la agricultura en la ribera del río Mayo, hoy extintos. Esta tribu se encontraba dentro de la región que ocupan actualmente

¹ Los ocho pueblos yoremes o mayos del estado de Sonora son Macoyahui, Camoa, Tesia, Cohuirimpo, Etchojoa, Júpare, Pueblo Viejo y Conicárit. Todos estos están ubicados a orillas del cauce del río Mayo.

los cahítas (Sánchez, 2011), conocidos contemporáneamente como indígenas yaquis y mayos, o *yoeme* y *yoreme* que significa “la gente” o “el que respeta la tradición” (Moctezuma, 2007).

Durante el proceso colonial, los yoremes de la región fueron evangelizados por los misioneros jesuitas. En 1621 fue fundada la misión de San Andrés de Conicárit, posiblemente sin sus habitantes originarios, y solamente quedó el topónimo en lengua yoreme conocido como *Conicárit* que significa “casa de los cuervos”. Los yoremes de la época también fueron desplazados por la nueva población europea que llegó, lo cual obligó a los indígenas a concentrarse en las misiones y los presidios para trabajar en las minas y en las nuevas exigencias y métodos agrícolas que exigía la Colonia.

Sin embargo, los yoremes de Conicárit participaron en conjunto con los yaquis en las guerras por el territorio contra los españoles y el Estado mexicano en el siglo XIX. En consecuencia a su rebelión e insurgencia, ocurrió una gran persecución hacia ellos y perdieron sus territorios. Posteriormente a la Independencia, a la guerra de Reforma y a las intervenciones norteamericana y francesa, los yoremes unieron fuerzas durante la Revolución con el general Álvaro Obregón contra los villistas. Obregón consiguió su alianza prometiendo regresarles las tierras que perdieron durante el porfiriato; sin embargo, jamás lo cumplió.

Poco después de la Revolución mexicana y con la reforma agraria, se efectuó el reparto de tierras a los mayos (Moctezuma, 2007). En 1933 surgió el ejido Conicárit. Sin embargo, los gobiernos institucionales posteriores a la Revolución adoptaron las ideologías de desarrollo y crecimiento económico, las cuales siguieron el conflicto tradicional por el territorio con los pueblos indígenas. A pesar de que Lázaro Cárdenas promulgara una nueva reforma agraria que dotara de tierras a las comunidades campesinas y pueblos nativos en 1932, surgió un negativo

indigenismo posrevolucionario, el cual pretendía transformar a los indígenas de su cultura con la idea de “mexicanizar al indio”.²

Respecto a algunas de sus costumbres, existen prácticamente tres fiestas tradicionales, las cuales continúan con dificultad reproduciéndose debido a los efectos del impacto sociocultural. La primera fiesta tradicional del año en Conicárit se lleva a cabo el día 2 de febrero, que corresponde al calendario litúrgico de la religión católica como el día de la Candelaria, y es la más importante para el pueblo; la segunda fiesta, o serie de fiestas, se realiza durante la Cuaresma y la Semana Santa, y la tercera fiesta es el día de San Juan Bautista, el 24 de junio, donde la gente se baña en el embalse.

Hoy en día al pueblo también se le conoce como comunidad de *El Mocúzarit*, que surgió después de la inundación del pueblo originario de Conicárit por la construcción de la presa Adolfo Ruiz Cortines durante el periodo de 1952-1955. Esto significó un evidente etnocidio y la pérdida de un vestigio arqueológico importante para la cultura yoreme. El ejido (núcleo agrario) aún existe, pero el pueblo antiguo no.

Aspectos sociales

La localidad se compone de 635 habitantes (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2015), de los cuales solo el 1 % de la población es hablante de una lengua indígena; este bajo porcentaje se debe al desplazamiento lingüístico de la lengua yoreme por el español

² El modelo de desarrollo económico que se impuso después de la Revolución mexicana siguió a grandes rasgos los lineamientos de la política anterior. Con excepción del paréntesis cardenista, el ejido y la tierra comunal solo se reconocieron bajo relaciones de fuerza, esto es, cuando la resistencia indígena o campesina tuvo la suficiente energía para imponer sus demandas. En adelante, había que mexicanizar al indio para que dejara de serlo. Así, en el indigenismo mexicano posrevolucionario prevalecía la concepción del indio atrasado al que había que mexicanizar modernizándolo. Salud, carreteras, electricidad, agua potable —en ocasiones tierra y apoyo para la producción— se convirtieron en las consignas de esta nueva modernización. Los indios debían integrarse económica y culturalmente a la nación mexicana; debían dejar sus condiciones de atraso y miseria; debían, con todo el apoyo, dejar de ser indios y convertirse en mexicanos (Figueroa, 1994).

(Moctezuma, 2007). De acuerdo con Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (Inegi, 2015), de los 635 habitantes que existen, 345 son hombres (55 %) y 287, mujeres (45 %); 370 habitantes, hombres y mujeres, son mayores de 18 años.

Los avecindados cuentan con 125 viviendas. El 83.5 %, mayores de 5 años, practican la religión católica y el 58.77 % de la población está casada o en unión libre. El grado medio de Conicárit respecto a escolaridad es de 6.35; la media en el municipio de Álamos es de 5.71, y en el estado, de 8.18. Según las fuentes citadas, existen 5 personas mayores de 5 años que hablan una lengua indígena, en este caso el mayo (yoreme), de las cuales solo 4 son bilingües (Inegi, 2015).

La población económicamente activa es de 205 personas y representan el 32.59 % de la población total. En el sector primario —agricultura, ganadería, pesca, minería y explotación forestal— existen 174 personas, que representan el 86.14 %. En el municipio, el porcentaje de personas que se dedican a este sector es del 41.11 % y, en el estado de Sonora, el 16.45 %. En el sector secundario —las industrias de la construcción, gas, agua y manufactureras— existen 10 personas, las cuales representan un 4.95 %; en el municipio son el 27.77 % y en el estado, el 30.44 %. En el sector terciario —comercios, servicios y transportes— hay 18 personas, las cuales representan el 8.91 %; en el municipio son el 33.12 %, mientras que en el estado, el 53.11 % (Inegi, 2015).

Lo que prevalece es el desempleo agrícola. Durante los años ochenta hubo una fuerte caída en la tasa demográfica debido a la falta de un centro de educación media en Conicárit, es decir, hubo migración hacia otras localidades y ciudades (Secretaría de Presupuesto y Programación, 1982).

El Informe Anual sobre la Situación de Pobreza y Rezago Social del Inegi y Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval) dice que Conicárit presentaba a 195 personas de 15 años o más con educación básica incompleta; que existían 107 personas sin derechohabencia a servicios de salud en el año 2010, y que se registraron 122 viviendas sin drenaje, solo 34 con piso de tierra y 16 sin excusado sanitario (Secretaría de Desarrollo Social/Coneval, 2014). Cabe decir que la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)

dice, respecto a la región mayo-yaqui, que el municipio de Álamos, a pesar de haber tenido un índice de desarrollo alto, también tenía un alto grado de marginalidad respecto a sus poblaciones indígenas (CDI, 2010).

Respecto a los cambios en su forma de vida, los hijos de los ejidatarios han perdido la práctica de las actividades agrícolas, dedicándose casi por completo a la pesca en el embalse artificial. Dicha actividad es considerada de uso terciario y es la que mejores y mayores perspectivas ofrece para el desarrollo económico local. En relación a lo anterior, en 1979 se creó la Unidad Económica Especializada “Pescadores del Mocúzarit” como sección de producción del ejido Conicárit. No obstante, dejó de existir, ya que se disolvió y se separó del ejido.

Esta unidad fue estructurada en cooperativas para beneficios particulares. La separación y el interés particular implicó la introducción de especies de peces no endémicas del río que desplazaron a las especies nativas, y ello supuso también afectaciones al medio ambiente. Según los testimonios de algunos habitantes, antes del embalse se pescaba lobina, bagre y camarón de río en abundancia; actualmente solo se enfocan a pescar, reproducir y sobreexplotar tilapia y bagre negro. A decir verdad, la pesca siempre se ha ejercido por generaciones como actividad productiva; sin embargo, con el embalse de la presa ha ido sobrepracticándose con el tiempo.

La ganadería ejidal característicamente no es de propiedad colectiva ni comunal, es decir, cada ejidatario tiene cabezas de ganado en propiedad particular. La agricultura es escasa y se siembra ajonjolí y en pocas ocasiones maíz para venta y autoconsumo. Se observa que la actividad pesquera rebasó otras actividades como la caza y la recolección, así como un evidente abandono en el campo, lo cual se trata de un desplazamiento productivo.

Despojo territorial, reubicación y desplazamiento

En 1933, Conicárit recibió la primera dotación de tierras³ con 10 281 hectáreas para 144 ejidatarios, constituyéndose como ejido desde 1932. Ello tuvo como referente a la dotación de tierras ejidales a los afectados y las acciones agrarias registradas por el Registro Agrario Nacional (RAN). En 1949, el ejido solicitó una ampliación de 463 hectáreas; sin embargo, en 1954 surgió el acta con ejecución presidencial para la expropiación, y en 1955 la entonces Secretaría de Recursos Hidráulicos (SRH) les expropió 4 119 hectáreas de su territorio por utilidad pública para la construcción de la presa Adolfo Ruiz Cortines.

En 1972 se llevó a cabo la segunda ampliación, de 3 290 hectáreas. En 1996 el territorio sufrió una división o resta de 3 041.80 hectáreas. En el año 2010, la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales registró ante el RAN la expropiación 697.64 hectáreas por la sobreelevación de la presa en 1986. Durante todo este proceso, el Estado llevó a cabo una investigación de usufructo parcelario ejidal donde privó a los habitantes de derechos agrarios dictaminando nuevas adjudicaciones.

De 1940 a 1972 se realizó la primera ampliación del ejido. En 1944 se efectuó la solicitud de la primera ampliación y en ese mismo año se extendió la resolución presidencial. En 1948 se realizó el dictamen paleográfico o la derogación con respecto a la solicitud de la ampliación. En 1949 se solicitó otra ampliación y se entregó una copia heliográfica del plano definitivo de la primera ampliación territorial solicitada. En ese mismo año se realizó el plano de proyecto de dotación de tierras de ejido al poblado Conicárit, así como el plano de ejido provisional y el informativo de proyecto de localización de la segunda ampliación; además, se realizó un acta de posesión y deslinde virtual.

³ Paradójicamente con la fragmentada restitución de sus tierras en forma de ejidos, los mayos iniciaron uno de los procesos más intensos de asimilación a las sociedades a nivel regional y nacional, con los consecuentes cambios y pérdidas culturales. La dotación de tierras ejidales durante la presidencia de Lázaro Cárdenas fue a parar a manos de un número creciente de mestizos avecindados en los antiguos poblados mayos, mientras que los indígenas obtuvieron un porcentaje muy inferior de terrenos (Moctezuma, 2007).

En 1972 surgió un acta de posesión donde apareció un convenio conciliatorio; al año siguiente se tuvo el acta de posesión y deslinde virtual de la segunda ampliación. En 1975 se presentó el plano definitivo de la segunda ampliación; al mismo tiempo, los ejidatarios se dividieron y conformaron un nuevo ejido con la segunda ampliación que hoy es el ejido Mocúzarit. En 1993 se obtuvo el plano definitivo de la segunda ampliación del ejido.

Los ejidatarios del nuevo ejido Mocúzarit surgidos de la segunda ampliación son 42 miembros y cuentan con una superficie territorial total de 2 823 hectáreas. Sin embargo, ellos han sufrido problemáticas, ya que la minera Cobre del Mayo ha tenido intenciones de obtener parte de su territorio. No fue sino a partir del año 2010 que los ejidatarios de Conicárit recibieron los últimos pagos por la afectación de tierras ejidales por la sobreelevación que se hizo en la presa durante los años ochenta.

El miércoles 9 de marzo del 2011, la Gaceta Parlamentaria publicó el Dictamen Negativo de Proposición número 5 sobre el exhorto al ejecutivo federal por el cumplimiento de los pagos correspondientes sobre la expropiación de 697-64-37 hectáreas al ejido Conicárit y la afectación de tierras del ejido. En dicho documento se mencionan los antecedentes, el contenido de la propuesta, los puntos de acuerdo y las consideraciones.

En torno a la delimitación territorial afectada, se realizó un estudio socioeconómico en 1982, por parte de la Secretaría de Presupuesto y Programación del Estado, el cual proporciona el polígono ejidal de ese entonces (ver imagen 1). El estudio socioeconómico fue realizado 27 años después de que los habitantes fueron expropiados territorialmente por la construcción de la presa.

Imagen 1. Polígono ejidal de Conicárit



Fuente: Secretaría de Programación y Presupuesto, 1982.

Como se observa en la imagen 1, gran parte del territorio ejidal quedó inundado por el embalse de la presa, lo que quiere decir que hubo un impacto territorial significativo para las condiciones de vida de los afectados. Michael Cernea (2004) dice que la expropiación afecta la base del sistema productivo local y las actividades comerciales, y menciona que se pierde capital natural como el producido, representando un fuerte impacto para las economías de las familias, las cuales son empobrecidas.

En el caso de Conicárit, se trató de una reubicación por reacomodos, es decir, se presentó la categoría de *involuntarios sociales* en su caso, los cuales “son ejercidos por proyectos de desarrollo (presas, construcción de áreas turísticas, aeropuertos, minas o puertos marítimos)” (García, 2003, p. 8). En ese tiempo, poco se tomó en cuenta la reubicación de un pueblo indígena (yoreme).

Respecto al desplazamiento forzado causado por la presa, los habitantes del pueblo tuvieron que volver a reconstruir sus viviendas sin el apoyo gubernamental y asentarse sin un programa o modelo de reubicación que los orientara o los ubicase en una situación de desplazamiento y pérdida territorial, de trabajo agrícola y de vivienda; es decir, no existió en su momento un aparato legal respaldado en políticas en la materia que ayudaran a los ejidatarios a redireccionar o defender sus intereses respecto a las intencionalidades sobre su territorio y su plan de vivienda.

De acuerdo con los testimonios de los pobladores, los responsables de la presa querían reubicar al pueblo en una colonia en un suburbio de la ciudad de Navojoa al sur de Sonora, el cual se llamaría “La colonia Mocúzarit”; pero eso nunca ocurrió, ya que la gente del pueblo no estuvo de acuerdo con dicho ofrecimiento y ellos mismos se reubicaron a orillas del embalse, construyendo casas de adobe.

La intención de remendar el daño de su reubicación no funcionó o no se negoció satisfactoriamente debido al desentendimiento sociocultural de los responsables con los afectados directos. Probablemente, el problema de recomponer ese hecho se consideró como un obstáculo necesario de superar y no como una acción concreta pensada en estudio social para reubicar responsablemente a la población afectada.

Una de las contradicciones de los proyectos de desarrollo como las represas es la falta de planeación para reubicar a la población afectada. Esta falta de planeación fue porque no se les dio la debida importancia a los aspectos sociales que causó la presa. Alberto García (2003) menciona que en un principio las relocalizaciones por construcciones de represas eran interpretadas como una simple mudanza a causa de una falta de un programa integral de desarrollo. En este sentido, en Conicárit faltó un plan integral de desarrollo que ayudará a las personas a mejorar su condición social respecto a su reubicación y a sobrellevar su desplazamiento.

Indemnización y servicios

La forma de indemnización a la que tuvieron que recurrir las instituciones responsables para resarcir los daños a los desplazados y al reacomodo

fue el pago con especie (ganado y dinero), el cual fue insuficiente debido a la falta de entendimiento de su contexto socioeconómico y cultural y el poco compromiso que ello implicaba, además de que existía una seria incapacidad para hacer frente a las necesidades derivadas por el desplazamiento.

Las formas de indemnización se efectuaron sin ningún reglamento ni programa o estudio social previo que evaluara las necesidades reales de la población afectada. Respecto al pago por los daños, existen, curiosamente, dos cifras registradas sobre la indemnización que se otorgó al ejido Conicárit: la primera es de 667 574.12 pesos, la cual fue decretada por el expresidente Adolfo Ruiz Cortines y publicada en el *Diario Oficial de la Federación* de 1955; la otra cifra es la que viene incluida en el documento del proyecto de la presa Mocúzarit, que es de 1 005 066.54 pesos.

Sobre la atención social de las instituciones, se tiene registro que ni la Comisión Federal de Electricidad (CFE), la Comisión Nacional del Agua (Conagua) y ni el Distrito de Riego del Río Mayo 38 han atendido de forma cabal las problemáticas sociales y las necesidades de la población afectada. La atención social de las instituciones hacia Conicárit es mínima o nula comparada con su atención enfocada a un interés económico derivado de la producción agroindustrial e hidroeléctrica que la presa genera en el Valle del Mayo.

En cuanto a la atención social de las instituciones responsables, existen servicios públicos que son derivados de estas (vivienda, luz, agua potable). Sin embargo, los servicios otorgados por las instituciones son precarios y no cumplen íntegramente con las necesidades de la comunidad.

Durante una investigación de trabajo de campo, un trabajador de la presa (CONAGUA) y algunas personas de la comunidad respondieron negativamente al cuestionamiento sobre si había existido algún tipo de relación, para su beneficio, con respecto a proyectos de desarrollo con la CFE, la Conagua o el distrito de riego. Solo informaron que algunos representantes de estas instituciones habían ido a hacer estudios y censos a la comunidad para la construcción de algunas viviendas, pero ninguno en cuestión de desarrollo agrícola o económico. El único beneficio com-

probado fue por parte de la minera Cobre del Mayo, la cual donó una ambulancia al centro de salud.

En servicios e infraestructura, el pueblo cuenta con un suministro y abastecimiento de agua potable, la cual fue introducida en 1971 por un programa estatal. Sin embargo, el servicio es deficiente y la administración y distribución es precaria, es decir, no alcanza a cubrir satisfactoriamente la demanda de agua de la comunidad al 100 %. La localidad solo recibe el suministro de agua una vez al día por dos horas, aunque los pobladores refieren que hay abastecimiento un día sí y un día no, y que hay veces en las que la espera se prolonga de 4 a 6 días. Los habitantes tienen la necesidad de acarrear agua de la presa para realizar actividades domésticas y de aseo personal.

Este escaso abastecimiento representa un serio problema que pone en riesgo la salud de la comunidad, ya que cuando no hay suministro de agua potable la población tiene que recurrir al agua del embalse para realizar sus actividades higiénicas y domésticas, porque el agua de la presa contiene demasiado salitre y en ocasiones sirve de depósito de desperdicios de la actividad pesquera.

Existe también un problema sobre el abastecimiento de energía eléctrica. Curiosamente la planta hidroeléctrica de la presa alimenta de electricidad al pueblo, pero es de baja energía y en ocasiones no hay luz eléctrica, ya que los generadores son obsoletos y no han sido cambiados desde la construcción de la presa. La energía generada también alimenta a otras poblaciones cercanas como Osobampo; sin embargo, no es capaz de proporcionar adecuadamente energía eléctrica a los aledaños locales, además de que existen fuertes tarifas de cobro por el servicio.

Otro aspecto es que el pueblo carece de un eficiente programa municipal de vías de comunicación y transporte público. La encargada del centro de salud declaró que había un programa de pavimentación que los iba a beneficiar, pero que nunca se llevó a cabo. Así mismo, hubo una supuesta carretera que el ayuntamiento municipal había construido para conectar al pueblo con la carretera que va del municipio de Álamos a Navojoa. El programa de pavimentación estuvo registrado y contaba con

presupuesto para realizarlo; sin embargo, no se ha hecho nada al respecto y la gente tiene que arreglar la carretera para estar comunicados. En el pueblo, el transporte público es de dos jornadas, matutina y vespertina, y solo dos veces se puede viajar en el transcurso del día.

Conclusiones

Es difícil establecer con claridad si la presa Adolfo Ruiz Cortines implicó un desarrollo para la población, o contribuyó en ello, debido a que no hubo un verdadero proyecto de desarrollo disponible para consultar; al respecto estaba el estudio socioeconómico de 1982 (Secretaría de Programación y Presupuesto). Con este documento se pretendía ejercer el turismo ecológico e introducir lobina como proyectos de desarrollo; sin embargo, esto no funcionó del todo para el pueblo afectado, solo se introdujo tilapia y la pesca continúa como la única fuente constante de empleo, así que no se pudieron comparar las metas proyectadas contra la realidad observada e investigada.

No se tiene registro de cuál era la expectativa de desarrollo de los pobladores de Conicárit y Mocúzarit, por lo que solo podemos conjeturar un diagnóstico de impacto con base en el modelo de desarrollo que, desde el punto de vista político, se tenía en esa época contra los datos obtenidos en la investigación de campo al día de hoy. Es conveniente reiterar que el modelo de desarrollo de aquella época, el desarrollo estabilizador, tenía dentro de sus prioridades agroindustrializar al país con la inversión en infraestructura hídrica.

La presa Adolfo Ruiz Cortines cumplía cabalmente el modelo, teniendo un doble propósito para el desarrollo: generaría energía eléctrica y crearía de 70 000 a 90 000 hectáreas de riego en el valle. Sin embargo, terminó por beneficiar inicialmente a los ejidatarios del Valle del Mayo, a la empresa constructora —y seguramente también a funcionarios de la Secretaría de Recursos Hidráulicos— y, posteriormente, a las agroindustrias que negociaron con los ejidatarios y al Distrito de Riego 38. Es evidente la desigualdad, la precariedad y el abandono de la población afectada.

Referencias bibliográficas

- Cernea, M. (2004). Riesgos de empobrecimiento y reconstrucción: un modelo para el desplazamiento y la relocalización de poblaciones. *Avá (Revista de Antropología)*, (5).
- Comisión para el Desarrollo de los pueblos Indígenas. (2010). *Informe sobre desarrollo humano de los pueblos indígenas en México*. Recuperado de http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/idh_pueblos_indigenas_mexico_2010.pdf
- Figueroa, A. (1994). *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*. Ciudad de México, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Culturas Populares.
- García Espejel, A. (2003). *Las contradicciones del desarrollo. El impacto social de los reacomodos involuntarios por proyectos de desarrollo*. Querétaro, México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2015). XIII Censo General de Población y Vivienda, 2010. Mocúzarit, Álamos, Sonora. Resultados Definitivos. Datos por Sistema Electrónico. Recuperado de <http://www.inegi.org.mx/sistemas/ResultadosR/CPV/Default.aspx?texto=mocuzari>
- Moctezuma Zamarrón J. L. & López Aceves, H. (2007). *Mayos*. Ciudad de México, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Secretaría de Desarrollo Social/Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (2014). Informe anual sobre la situación de la pobreza y rezago social. Recuperado de http://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/46383/Sonora_003.pdf http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Informes_pobreza/2014/Municipios/Sonora/Sonora_003.pdf
- Secretaría de Programación y Presupuesto. (1982). *El Mocúzarit, Álamos, Sonora. Estudio Socioeconómico 1982*. Hermosillo, México: El Colegio de Sonora.

Cómo citar este texto

Juárez Velasco, C. (2017). Efectos del desarrollo en la región yoreme de Sonora por megaproyectos pioneros. *Punto CUNorte*, 3(5), XX-XX.

El derecho indígena en Jalisco, Jesús María García Carrillo

Universidad de Guadalajara, 2017

*Horacio Hernández Casillas**

El libro *El derecho indígena en Jalisco* se suma al esfuerzo que se ha llevado a cabo en torno al conocimiento de los derechos jurídicos de los pueblos originarios de Jalisco, México. Es de todos sabido la laguna existente en lo referente a las diversas legislaciones que se han escrito para señalar con precisión las particularidades de dichos pueblos, los cuales son sujetos a una demarcación específica ante la ley.

Desde esta perspectiva, hay que destacar que resulta imprescindible contar con un material como este, ya que nos brinda de primera mano un cúmulo de referencias sobre la evolución histórica que ha tenido el derecho de los indios en nuestro país. Aquí encontramos una compilación de obras que hacen referencia a nuestro estado, así como de textos de instituciones locales vinculadas con el tema y de los documentos más importantes del derecho internacional.

Es necesario decir que los tres primeros capítulos del libro nos muestran la vigencia y la necesidad de un marco jurídico que establezca lineamientos claros con relación a los derechos de comunidades originarias. El autor hace un interesante recorrido del derecho indiano a partir del siglo XVI, mostrándonos las concepciones y fundamentos de las leyes aplicables en esta materia. Es importante resaltar el señalamiento que se hace a las Leyes de Burgos, dado que es un punto de inflexión para el análisis del indígena como sujeto de derecho, aspecto ampliamente discutido el día de hoy.

* Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, México.

Ahora bien, una aportación significativa del autor es el análisis que nos muestra sobre la Constitución de Cádiz, herramienta jurídica que tuvo un gran impacto, dado que con sus 384 artículos y 10 títulos brindó las bases para el posterior surgimiento del derecho constitucional mexicano. Asimismo, esta fundamentó los objetivos expansionistas del Imperio y justificó la formación de colonias como elementos aglutinantes de este poder económico, que configuró a la vez que justificó la expansión territorial y que fue la punta de lanza para la explotación del Nuevo Mundo. Sin duda, estamos haciendo referencia a una compleja estructura geopolítica sostenida en una novedosa herramienta jurídica, que históricamente tuvo una gran influencia, pero que, cuestionada precisamente por sus fundamentos, dio pauta a otras consideraciones en las cuales las comunidades originarias contaron con un nuevo espacio de diálogo.

El maestro García Carrillo nos lleva, a través de sus argumentos, a entender la lenta y compleja evolución del derecho indígena. Para esto, establece un diálogo necesario y pertinente entre estructuras jurídicas históricas y actuales, de tal manera que se hace posible establecer vínculos, cuestionamientos y confrontaciones de la legislación en la materia. Este es un recurso necesario para comprender que el derecho indígena es un producto histórico que ha transitado por coyunturas políticas y sociales; en función de estas ha propuesto, desde sus particularidades, lineamientos de discusión que han permitido el pleno reconocimiento a derechos humanos fundamentales. Se trata de una deuda histórica, que nos muestra en la realidad inmediata sus asignaturas pendientes.

Como ejemplo de lo anterior, en el capítulo cuarto, el autor nos muestra las particularidades de la legislación indígena en Jalisco, no como una realidad aislada y cerrada en sí misma, sino como el producto de un diálogo, a la vez que confrontación, entre herramientas jurídicas nacionales e internacionales que han dado forma a una estructura local que responde a necesidades concretas sin descuidar la importancia de comprender realidades más amplias. La particularidad de la legislación en nuestro estado, como lo plantea claramente el autor, es su actualidad, dado que se

cuenta con un marco jurídico que tiene como base una amplia discusión histórica, así como una compleja movilización social que ha defendido la irrefutable necesidad de replantear la realidad jurídica de las comunidades originarias.

En este sentido, en el último capítulo, se nos plantea, a partir de datos empíricos producto del trabajo de campo llevado a cabo por el autor en la sierra wixárika, la realidad jurídica de esta comunidad originaria de Jalisco. Es importante señalar la vulnerabilidad que los caracteriza y, pese a la estructura jurídica vigente, la incertidumbre jurídica a la que se enfrentan. De este modo, el texto nos plantea un cuestionamiento que sigue vigente y que toca, en este caso, desde el ámbito de lo jurídico una de las realidades nacionales que demanda reflexión constante.

El derecho indígena en Jalisco es un texto que resulta, pues, un aside-ro documental para la evidencia formal del estatuto de los derechos de los pueblos indígenas. Estos destacan, sobre todo, la justificación de la existencia y perseverancia de un universo conceptual de hábitos y costumbres ancestrales que configuran una representación del mundo como espacio y cultura diferenciada. A su vez, ellos definen una corporeidad que se expresa en términos de validez histórica que se opone tajantemente a la definición de una hegemonía política, cultural, económica y social. Esta hegemonía ha tratado por la fuerza de continuar con un proceso de aculturación-asimilación que conlleva claros referentes del inexorable etnocidio contra los pueblos originarios, legitimado por una racionalidad de hábitos y costumbres, de prácticas culturales, de las que el ejercicio mismo del derecho ha formado parte.

El contar con un instrumento documental como el que constituye este libro nos ofrece múltiples y variadas referencias que nos dejan ver que las culturas originarias del país son más que un suplemento o una sección especial de la ley. De este modo, es necesario comprender, para hoy y siempre, que el respeto a esas culturas se debe de fundamentar en el reconocimiento real y formal de estas identidades que han sido violentadas en función de lo que llaman modernidad, en aras de lograr un supuesto ordenamiento político basado en la aparente fortaleza del Es-

tado de derecho y del cambio democrático que supuso la superación de las dictaduras y las crisis estructurales recurrentes. Así pues, lo que nos muestra este trabajo en el plano de los derechos de los pueblos indígenas es la necesidad de que se finiquite y se respete permanentemente, a través de variados recursos jurídicos, políticos y lingüísticos, la histórica resolución de los graves problemas que vienen enfrentando desde hace siglos.



UNIVERSIDAD DE
GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE



EL CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE OFERTA LAS MAESTRÍAS:

- TECNOLOGÍAS PARA EL APRENDIZAJE
- ADMINISTRACIÓN DE NEGOCIOS
- DERECHO
- SALUD PÚBLICA

INFORMES

www.cunorte.udg.mx/posgrados

CORREOS

maestria.derecho@cunorte.udg.mx
maestria.administracion@cunorte.udg.mx
mta@cunorte.udg.mx
mSP@cunorte.udg.mx

CARRETERA FEDERAL NO. 23, KM 191, C.P. 46200, COLOTLÁN, JALISCO, MÉXICO.
TELS: 01 800 5055 399, (499) 9921333, 0110, 2466, 2467 Y 1170



UNIVERSIDAD DE
GUADALAJARA
Red Universitaria de Jalisco



Centro
Universitario
del Norte