

**MAÍZ, AUTONOMÍA Y TERRITORIO:
dimensión constituyente de Derechos Humanos en México**

*CORN, AUTONOMY AND TERRITORY:
constituent dimension of Human Rights in Mexico*

**MILHO, AUTONOMIA E TERRITÓRIO:
dimensão constitutiva dos Direitos Humanos no México**

DOSSIÉ

Oscar Arnulfo de la Torre de Lara
Doctor en Derechos Humanos
y Desarrollo
Universidad Autónoma de Aguascalientes
México
iximkerem@gmail.com

Texto recebido aos 20/12/2018 e aceito para publicação aos 30/12/2018

Resumen

El maíz, uno de los cultivos más importantes para la humanidad, fue domesticado en Mesoamérica hace aproximadamente 10,000 años. En la actualidad sigue siendo el principal sustento de la población rural de México, además de ser un importante e insustituible componente en la dieta de su población urbana. Ahora bien, México no sólo es centro de origen del maíz, también es centro de su diversificación constante, siendo un ejemplo excepcional de la interacción histórica que la humanidad ha mantenido con la naturaleza. No obstante, esta forma de ser humanidad se ve gravemente amenazada, ante la pretensión de sembrar comercialmente maíz genéticamente modificado en campo mexicano. Por lo anterior existen actualmente procesos de lucha por la defensa del maíz y la defensa del territorio, articulados a la construcción de las autonomías en los hechos. A partir de estos procesos se hace una construcción de derechos humanos situada; desde un lugar de enunciación distinto al de la modernidad colonial, mediante el ejercicio de un conjunto de prácticas sociales, simbólicas, culturales e institucionales como reacción contra los excesos de poder que impiden a los seres humanos constituirse como sujetos –individuales o colectivos– de su propia historia.

Palabras clave: Maíz, territorio, autonomía, derechos humanos.



This work is licensed under an Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Abstract

Corn, one of the most important crops for humanity and was domesticated in Mesoamerica about 10,000 years ago. At present, it continues to be the main livelihood of the rural population of Mexico, besides being an important and irreplaceable component in the diet of its urban population. Now, Mexico is not only the center of origin of corn, it is also the center of its constant diversification, being an exceptional example of the historical interaction that humanity has maintained with nature. However, this way of being humanity is seriously threatened, with the pretense of commercially sowing genetically modified corn in the Mexican countryside. Therefore, there are currently processes of struggle for the defense of corn and the defense of the territory, articulated to the construction of autonomy in the facts. From these processes a construction of situated human rights is made; from a place of enunciation different from that of colonial modernity, through the exercise of a set of social, symbolic, cultural and institutional practices as a reaction against the excesses of power that prevent human beings from constituting themselves as subjects -individual or collective- of their own story.

Keywords: corn, territory, autonomy, human rights.

Resumo

O milho, uma das culturas mais importantes para a humanidade, foi domesticado na Mesoamérica há cerca de 10 mil anos. Atualmente, continua a ser o principal sustento da população rural do México, além de ser um componente importante e insubstituível na dieta de sua população urbana. Agora, o México não é apenas o centro de origem do milho, é também o centro de sua constante diversificação, sendo um exemplo excepcional da interação histórica que a humanidade mantém com a natureza. No entanto, esse modo de ser humano está seriamente ameaçado, com a pretensão de semear milho geneticamente modificado comercialmente no interior do México. Portanto, existem atualmente processos de luta pela defesa do milho e pela defesa do território, articulados à construção da autonomia nos fatos. A partir desses processos, é feita uma construção dos direitos humanos situados; de um lugar de enunciação diferente do da modernidade colonial, através do exercício de um conjunto de práticas sociais, simbólicas, culturais e institucionais como reação contra os excessos de poder que impedem os seres humanos de se constituírem como sujeitos - individuais ou coletivos - de seus própria história.

Palavras-chave: milho, território, autonomia, direitos humanos.

El maíz: un tejido de relaciones

El maíz, junto con el trigo, el arroz y la papa, es uno de los cuatro cultivos más importantes para la humanidad. Al igual que éstos tiene centro de origen e historia propia, acompañando al ser humano en su trashumancia por el mundo, para hoy día seguir siendo el principal sustento de las culturas rurales de México, además de ser un importante e insustituible componente en la dieta de su población urbana. El maíz nació en Mesoamérica hace aproximadamente 10 000 años y en toda su variedad de características organolépticas, sus diversos usos y formas de cultivarlo, es resultado de un paciente y dilatado proceso de observación y experimentación colectiva; un invento/descubrimiento del ser humano, “mucho más cercano a él, en cierto sentido, que cualquier otro ser vivo” (Warman, 1988: 39).

México no sólo es centro de origen del maíz, también es centro de su diversificación constante. El origen y diversidad del maíz es un ejemplo excepcional de la ancestral interacción de la humanidad con la naturaleza, mediante un proceso operado en su origen sobre sus ancestros silvestres (teocintle) cuyo fruto es el maíz, y su prodigiosa diversidad sin parangón de formas, texturas, colores, comportamientos y adaptaciones geográficas; producto de un proceso de diversificación genética que continúa hasta nuestros días, realizado por los campesinos

en las comunidades rurales de la mayor parte del país (Kato *et. al.*, 2009). Como explica Efraín Hernández Xolocotzi (2007), el maíz es producto del conocimiento, el trabajo, la pasión y la curiosidad histórica de millones de campesinos; elementos que constituyen las bases de una verdadera ciencia campesina. Conocimiento campesino que se transmite de boca en boca, de padre a hijo y que va siendo almacenado en la memoria de los viejos, producto de un ancestral diálogo ser humano-naturaleza, ser humano-ser humano y del ser humano consigo mismo. Por esto México no sólo es la cuna del maíz, sino un lugar donde constantemente se crean nuevas variedades del mismo, mediante el intercambio de semillas y conocimientos entre campesinos. Se trata de un ancestral proceso cultural constante y abierto; sujeto al cambio y variación permanente, impuro y muy lejos de ser esencialista. Un proceso de reproducción-recreación cultural, propio de los pueblos que lo llevan a cabo (Jardón, 2010: 60-61).

Existen muchos estudios y propuestas teóricas sobre el origen del maíz, sin embargo, no existe un consenso definitivo acerca de cómo y dónde con exactitud ocurrió su origen y evolución temprana. El único avance real ha sido llegar a un gran consenso científico después de años de debates: que el teocintle¹ –en especial el teocintle anual mexicano– es el ancestro silvestre del maíz cultivado.

¹ El teocintle es una planta silvestre, endémica de algunas regiones de México y Centroamérica, la cual se cruza libre y fácilmente con el maíz. Tiene variedades anuales y perennes, produce una semilla comestible y dura; y no tiene mazorcas por lo que puede reproducirse sin

intervención humana. Los restos más antiguos de esta planta, que aún hoy algunos grupos indígenas identifican como “madre del maíz”, fueron encontrados en el valle de Tehuacán y están datados como del año 7000 a. C.

Ahora, si bien es cierto que no se tiene una solución sobre el origen exacto del maíz, al menos sí se tiene la certeza de que su persistencia y evolución solamente puede explicarse por la intervención humana, ya que el proceso de domesticación despojó al maíz de su capacidad para reproducirse por sí mismo, tarea que quedó en manos de sus domesticadores. Es gracias a la selección artificial humana, que fue posible el rescate, la protección y reproducción de una línea evolutiva condenada a muerte en su estado natural por su incapacidad natural para dispersar sus frutos (Warman, 1988).

Los pueblos campesinos han dialogado con el maíz desde hace 10 mil años. Concibieron a partir de su cultivo diversas formas de organización comunitaria y sustentaron en él una gran variedad de saberes, artes, técnicas, herramientas, fiestas y mitos que aún hoy subsisten. Esta íntima relación histórica puede ser interpretada como una coevolución; “fenómeno por el que los componentes de un sistema complejo se redefinen mutuamente y en el que cada uno de los componentes impone ciertas condiciones para el éxito del otro componente” (González Casanova, 2004: 461) de lo que resulta una interacción biótica provechosa para ambos, que simultáneamente los condiciona

recíprocamente. Es por esto que tanto científicos sociales como investigadores conceden a la agricultura que involucra al maíz como el mejor ejemplo de coevolución entre una planta y sus domesticadores, al tratarse de un verdadero patrimonio colectivo, un acervo de conocimientos e instrumentos que diversos grupos humanos han utilizado para enfrentarse a la naturaleza. La cultura es lo que salva al maíz de su suicidio, lo mimica, preserva y mejora, a tal grado que la riqueza y diversidad del maíz es producto inseparable y absolutamente dependiente de la riqueza y diversidad humana (Warman, 1988: 52-53). Son miles las variedades de maíz existentes y cada una es importante por algo, para alguien y para el maíz en su conjunto. Esto aplica incluso para las variedades que pueden parecer marginales o insignificantes desde un punto de vista mercantilista o productivista.² Todas las variedades, las formas de cultivarlo, consumirlo, usarlo, venerarlo y celebrarlo son parte del mismo tejido de relaciones (Montecinos, 2012: 32). El maíz como “hermano natural” de los mesoamericanos, da cuenta de su diversidad y riqueza cultural al crear mediante su praxis una específica relación entre ser humano y naturaleza, integrada a un sistema cósmico perfectamente sagrado

² En la actualidad en México existen más de 600 preparados alimenticios a base de maíz nixtamalizado, cada uno de los cuales requiere como materia prima a una raza nativa específica (creada a través de sucesivas innovaciones campesinas). Estos preparados alimenticios incluyen unos 300 tipos de tamales, tlayudas, totopos, tlacoyos, el pozole, el pinole, etc. y bebidas como el pozol, atoles, el tascalate, el tehuino, etc. De esto se desprende que ninguno de los maíces mejorados en México o en el extranjero (en su mayoría de calidad forrajera) incluyendo a los transgénicos, sirve para preparar la comida típica regional a base del maíz nativo. En cambio, sí funcionan para hacer

la tortilla industrial uniformizada de pésima calidad organoléptica a la que hemos tenido que adaptarnos en las ciudades. Asimismo los maíces transgénicos añadirían a la mala calidad organoléptica de sus preparados, el riesgo a la salud, a la ecología y la dependencia tecnológica. De modo que el concepto de que el maíz es el alimento básico de México no puede separarse de las más de 60 razas nativas, necesarias como ingredientes especializados de los más de 600 preparados alimenticios y bebidas que conforman la cocina mexicana (Turrent *et. al*, 2013: 34).

y enteramente profano. El ser humano como encrucijada entre cultura y natura que da cuenta de la riqueza y diversidad humana.

Es por esto que el maíz no sólo es nuestro alimento primordial, antes que nada, constituye un elemento esencial de la matriz cultural de los diversos pueblos, para los que el maíz no es simple y únicamente un producto agrícola, sino un producto cultural que sustenta una forma de vida, fruto de un tejido de relaciones entre seres humanos entre sí y éstos con la naturaleza. Es fundamento de fiestas, rezos, cantos, bailes que constituyen una ritualidad que expresa y celebra la cultura propia y cumple funciones específicas en la vida cotidiana. Como decía Arturo Warman (1988: 7), “el maíz es inventado diariamente por los campesinos, lo inventan con su trabajo, con su conocimiento, con su respeto y veneración, con su pasión, con su vida que gira alrededor de esa planta, lo inventan con su terca persistencia”. Se comprende entonces que el maíz es un verdadero producto cultural fruto de un cúmulo de relaciones que constituye sus condiciones de existencia.

Ahora bien, de las relaciones ser humano-naturaleza se constituye el mundo propiamente humano –el mundo de la cultura y la historia– y este mundo, en recreación permanente, a su vez, condiciona a su propio creador –el ser humano– en sus formas de enfrentarlo y enfrentar a la naturaleza. No es posible, por tanto, comprender las relaciones del ser humano con la naturaleza, sin estudiar los condicionamientos histórico-culturales a que están sometidas sus formas de actuar (Freire, 1975: 24). En este sentido la afirmación de Guillermo Bonfil Batalla

(2006: 25), “el maíz es una criatura del hombre mesoamericano y éste a su vez es el hombre de maíz”, no es para nada hecha a la ligera, más bien expresa de manera sintética una verdad compleja e incontestable; la existencia de una civilización o cultura material propia de los hombres y mujeres mesoamericanos, sustentada en el maíz. Y el maíz, como un producto cultural, es forjado en un complejo y específico sistema de relaciones que constituye sus condiciones de existencia.

Bien dice Álvaro Salgado (2010:130) que “los mitos se actualizan en la historia de resistencia de los pueblos”, y es que la relevancia de las relaciones que expresa la cultura de los hombres y mujeres del maíz, lejos de ser un tema del pasado, es en realidad en la actualidad un eje fundamental de la actividad económica productiva de muchas comunidades rurales, donde el maíz sigue siendo el organizador del tiempo y el espacio, base de la alimentación y elemento insustituible del arte culinario del gran árbol de las culturas mexicanas. En fin, el maíz es centro y guía de un conocimiento acumulado durante milenios y en constante enriquecimiento, que se manifiesta en prácticas cotidianas, en el campo y en el hogar, y se expresa simbólicamente en manifestaciones culturales artísticas, religiosas y técnicas (Barros y Buenrostro, 1997: 7). Cuando se dice que los mexicanos somos hombres y mujeres de maíz, se pone de manifiesto nuestra pertenencia a una civilización material; una forma concreta y singular de vivir y cultivar la identidad, que trasciende con creces el compromiso básico de cultivar el maíz. Como expresa Bolívar Echeverría (2005: 62), “cultivar la identidad es entonces actualizar esa historia

profunda, conectar el presente con esos compromisos sucesivos que se han venido acumulando en la determinación de lo humano como una realidad concreta e identificada”.

La noción braudeliana de “cultura material”, hace referencia a un conjunto de comportamientos en la vida social que se caracterizan por tener una “larga duración”; se trata de ciertas estructuras del comportamiento humano y del campo instrumental que constituyen configuraciones civilizatorias cuya transformación en el tiempo acontece lentamente y pueden ser reconocidas como prácticamente las mismas tanto en nuestros días como en épocas muy lejanas (Echeverría, 2013: 27). Se comprende así que la terca persistencia de los pueblos del maíz, no implica un resguardo, cuidado o protección para determinar un núcleo de identidad cerrado y encaminado a absolutizar y naturalizar, En realidad implica una constante puesta en peligro que cuestiona constantemente su validez intrínseca y su actualidad, “en el proceso de cultivar y cosechar se juega también un modo particular de la reproducción social, allí se juega un pedazo de la identidad humana. Esta identidad tampoco es estática, sino que es transformada, creada y recreada por los pueblos, quienes al hacer esto, son sujetos de su propia historia” (Jardón, 2010: 62). El maíz con toda su compleja red de relaciones económicas, sociales y culturales que lo tienen por centro, adquiere un significado profundo y diverso para el pueblo mexicano, en su carácter de sociedad abigarrada, conformada por una gran diversidad de

pueblos y culturas. Y es que el maíz es un producto cultural, un bien económico fundamental, un alimento insustituible, al tiempo que es mucho más que todo eso. Se trata de un proyecto popular sustentado en un complejo tejido de relaciones que se mueve al margen del sistema mundo capitalista y lejos de ser cosa del pasado es presente en re-invenición constante.

En síntesis, se puede afirmar que al cultivar el maíz los mesoamericanos también se cultivaron, creando una cultura como cultivo de la identidad, aunado al cultivo de otros compromisos en torno a los cuales se va constituyendo una determinada mismidad o identidad. Y es que la elección civilizatoria –en el plano más fundamental de la relación ser humano naturaleza– surge a partir de la elección de un determinado tipo de alimentación. El medio geográfico o natural presenta ciertas opciones al ser humano y éste escoge una de ellas y la desarrolla; “toda civilización proviene de una primaria y fundamental elección del alimento privilegiado” (Echeverría, 2013: 29). Por esto, la civilización material o cultura material se constituye a partir “de los trazos más básicos del campo instrumental de la actividad humana y el esquema más simple del mundo humano, como serían la construcción y la organización de la temporalidad y la espacialidad” (Echeverría, 2013: 27).

Territorialidad campesina/indígena

Los pueblos indios y campesinos mexicanos ³ son herederos de una

la tradición indígena y las comunidades rurales cuyas pautas y estructuración comunitaria

³ Existe una gran heterogeneidad en el mundo rural mexicano. Si bien es cierto que no es lo mismo una comunidad rural asentada sobre las bases de

diversidad de culturas sustentadas en una profunda relación con la tierra, cuyas actividades productivas ligadas a ésta se reafirman como espacios de vida y reproducción socioeconómica que posibilitan la recreación de identidades, así como la constante lucha por la historia y el reconocimiento como sujetos sociales diversos. No obstante, esta relación –lejos de ser un relato idílico– ha sido labrada con terquedad y perseverancia y ha sido posible gracias a la “plasticidad de los labriegos rasos, de su capacidad para mudar de estrategias que les permitan sobreponerse a las peores turbulencias ambientales y sociales” (Bartra, 2011: 131). Una forma de ser, estar y convivir con la naturaleza, de forma conflictiva y a su vez, armónica. que a final de cuentas puede ser considerada, como la íntima anudación que otorga sustantividad propia a la identidad indígena y campesina, ya que la dimensión colectiva de los derechos introduce el elemento de la territorialidad en un sentido corporal/colectivo que trasciende la dimensión individualista, patrimonialista, civilista y reductivista de la noción de propiedad construida desde occidente (Martínez de Bringas, 2007). Se trata de una heterogeneidad histórico-cultural, a partir de la cual se construye un contrarrelato en base a prácticas singulares frente la narrativa hegemónica –

atiende a diversos patrones culturales al haber sido sometidas mayormente a procesos de desindianización y aculturación, no obstante, sí puede decirse que ambas tienen raíz mesoamericana. Como explica Bartra el movimiento en defensa del territorio –y la arcaica lucha por la tierra diría yo– “se nos presenta, entonces, como una insurgencia societal en la que predominan los indios y los campesinos, es decir como un movimiento plural, pero de naturaleza campesindia. [...] Lo campesindio –si es que existe o en proceso de existir– es una rebelde subjetividad rural latinoamericana en la que se expresa la unidad

occidental/capitalista– dando cuenta de la simultaneidad de temporalidades y espacialidades.

Así se comprende la tierra, en el sentido de territorio; como espacio apropiado-construido –material y simbólicamente– por grupos humanos y la territorialidad como la espacialidad culturalmente construida que produce paisajes particulares, lugares genuinos, lugares en un cosmos: *topocosmos* (Zapotec, 2003). En este sentido comprendemos la territorialidad indígena – en cuanto corporalidad identitaria de los pueblos indígenas– como contenido inherente a su derecho a la vida, ya que sólo apelando a esta dimensión colectiva de los derechos de los pueblos indígenas y campesinos, es posible comprender la territorialidad en un sentido corporal/colectivo, trascendiendo de este modo el concepto de propiedad moderno-occidental.

Toda sociedad es –antes que todo– un modo propio de estar juntos –una *proxemia*– lo que implica siempre, que toda sociedad –al instituirse como tal– lo hace apropiándose y construyendo “su-espacio”, de tal suerte que no cabe separación entre lo social y lo geográfico; el ser social es indisoluble del estar (Porto Gonçalves, 2002: 229). De modo que el territorio,

del talante a la vez capitalista y colonial del subcontinente. Condición bifronte pero unitaria por la que la explotación de clase y opresión racial van juntas. No es que una parte de los rústicos sea explotada como campesina y otra oprimida como india, es que la subalternidad agraria resulta de la inextricable combinación de capitalismo y colonialismo, sin que a la hora de la verdad –es decir de las insurgencias históricas de gran calado– sea tan relevante la intensidad que cobre uno u otro rasgo en las diferentes regiones y sectores” (Bartra, 2016: 150).

como organización del espacio, atiende en primera instancia a las necesidades económicas, sociales y políticas de cada sociedad o pueblo, y bajo este aspecto su producción está sustentada por las relaciones sociales que la atraviesan y el hato de operaciones simbólicas de quienes lo poseen y lo habitan mediante las cuales proyectan su concepción y relación con el mundo. Así resultan claras las diferencias entre las nociones de tierra y territorio. Mientras la tierra no pasa de ser la porción de un espacio geográfico con determinadas medidas que pertenece a alguien en propiedad –sea particular o colectiva– y que sirve para cultivarla y producir alimentos, para habitar o construir una zona urbana que dé beneficios comunes a quienes en ella habitan. En cambio, el territorio hace referencia a los rasgos culturales que se mantienen con la tierra y la apropiación que hacen de esos espacios para desarrollar la vida (López Bárcenas, 2004: 230). En este sentido el territorio es espacio laboriosamente construido a través de prácticas cotidianas, sociales, culturales, ecológicas y económicas – territorialización– que van acompañadas de las significaciones y los signos que permiten la interpretación y valorización de esas mismas experiencias y prácticas concretas –territorialidad–. Por esto Porto Gonçalves (2002: 229) es muy certero cuando afirma que es igualmente natural hablar de la historicidad del espacio geográfico como de la geograficidad de la historia; “tiempo, espacio y sociedad que se concretan en la *historia* de un *pueblo* en un *lugar*” (Barabas, 2003: 23).

Desde la teoría política en la que se sustenta el Estado-nación moderno, que es la forma de organización política que se ha generalizado en la economía-mundo

capitalista, el uso de la territorialidad se ha concretado especialmente en tres aspectos: en primer lugar la creación de un concepto de “espacio vaciable” –es decir, un espacio físico separado conceptualmente de los constructos sociales o económicos o de las cosas–; en segundo lugar la creación de las burocracias modernas –cuyas actividades tienen límites explícitamente territoriales–; y en tercer lugar el oscurecimiento de las fuentes del poder social (Cairo, 2009). Esta última función es, a juicio de Cairo Carou, la más peligrosa, ya que, al oscurecer el carácter de clase del Estado, la territorialidad moderna logra que todos los habitantes de un territorio se conviertan en “nacionales” de un Estado-nación y se identifiquen con él, ocultando las diversas identidades que habitan en su seno.

Sin embargo, los conceptos territorio y territorialidad han sido apropiados y re-significados por diversas luchas populares e identitarias a nivel mundial. Según explica Pablo González Casanova (1998: 47-48) la resignificación en las diversas luchas y en concreto en las luchas anticoloniales, no se limita a las imágenes y los nombres de las poblaciones colonizadas; sino que también enfrenta al sustancialismo, a través de la redefinición de las palabras y la realidad. Los sectores populares se apropian así del dominio del uso de la palabra y el concepto en distintos contextos históricos culturales y sociales. A lo largo del proceso histórico, el conquistado –el subalternizado– somete los universales a realidades concretas (González Casanova, 1998: 47-48). Esto es lo que ha sucedido con los conceptos territorio y territorialidad, han sido re-significados, asumidos y proyectados desde las luchas populares. Lejos del sentido que se le da en las disciplinas del saber

científico y académico, la gente de a pie – la gente de la milpa– le está dando a la territorialidad un sentido enteramente nuevo, y con ello está inventando un potente concepto analítico para hablar en términos nuevos de una vieja realidad. Este nuevo uso de los conceptos –territorio y territorialidad– está íntimamente relacionados con el cultivo, la cultura, las costumbres, la hospitalidad y, por supuesto, la subsistencia y la identidad (Robert, 2010: 25). De modo que se están inventando nuevas territorialidades –nuevos territorios epistémicos– en los que también se reinventan las figuras del hacer colectivo.

El concepto territorio ha sido adueñado por pueblos indios y campesinos, ya que este concepto engloba múltiples dimensiones necesarias para hacer visible un conflicto histórico nacido en la conquista y la imposición de la colonialidad del ser, del saber y del poder. En este sentido la palabra territorialidad, usada por campesinos e indígenas, es signo del retorno a sus saberes avasallados por la modernidad colonial; todos aquellos saberes referentes a la relación entre el microcosmos de una comunidad y el pedazo de universo en el que la historia se arraigó en un lugar genuino y único; limitado pero abierto hacia lo infinito: las territorialidades topocósmicas (Robert, 2010: 25). Por esto, el pensador mixe Floriberto Díaz Gómez (2001) solía decir que –aunque resulta limitada– la noción occidental de territorio es la que mejor expresa el concepto integral de lo que significa “la tierra” para los pueblos indios, por lo que en la actualidad territorio es una palabra de batalla en el plano jurídico/político frente a los Estados-gobierno. En este sentido, la noción de territorio y territorialidad que actualmente

se está investigando y llevando a la práctica –tanto por activistas, movimientos sociales y ecólogos políticos– representa una relación entre lugar, cultura y naturaleza, como noción que busca trascender la dicotomía moderna naturaleza/cultura (Lander, 2000: 133). Así entendido, el territorio y la territorialidad, no sólo no se limitan a un bien físico y distan mucho de ser considerados como “espacio vaciable” o una “creación de las burocracias modernas” y mucho menos un “oscurecimiento de las fuentes del poder social”; más bien constituyen un constructo que expresa la idea de tierra humanizada, espacio apropiado y construido, del que emanan convivencia, saberes, cultura, identidad, tradiciones y derechos.

El territorio no es algo anterior o exterior a la sociedad; es espacio apropiado, instituido por sujetos y grupos sociales que se afirman por medio de él, por lo que hay territorio y territorialidad sólo si existen procesos sociales de territorialización. Se puede decir que en un mismo territorio hay, siempre, múltiples territorialidades, ya que el territorio tiende a naturalizar las relaciones sociales y de poder, pues éste se hace refugio, lugar donde cada cual se siente en casa, aunque se trate de una sociedad dividida (Porto Gonçalves, 2009: 127). Desde esta perspectiva el territorio cobra nuevos matices, ya que constituye –como decía Andrés Aubry (2007)– un bien colectivo transgeneracional y la garantía de existencia futura, así como una unidad ecológica fundamental donde se desarrolla la vida de los pueblos indios en sus múltiples expresiones y formas; incluso dentro de los lindes de los estados nación modernos. Por esto es que los movimientos sociales contemporáneos de base territorial,

al luchar por la soberanía alimentaria, la autodeterminación y la diversidad cultural construyen una territorialidad propia basada en el lugar, que pasa por la constitución de un tipo de relación diferente con la naturaleza. Tal relación implica superar la concepción dicotómica de la modernidad capitalista, lo que se nutre tanto de las prácticas y planteamientos políticos de los movimientos étnicos y campesinos, así como de la recuperación de la historia propia, lo que conlleva comprender las concepciones de los pueblos que han poblado *Nuestra América* antes de la conquista y colonización europea.

Esta resignificación del concepto territorio hace que éste se nos presente de forma enteramente nueva, ya que ahora se plantea no en términos de un espacio geofísico en donde se ejerce un soberanía, sino como el *locus* de los deseos, demandas y reclamos de la gente común para reconstruir sus mundos de vida y reconfigurar sus identidades a través de sus formas culturales de valorización de los recursos ambientales y de nuevas estrategias de reapropiación de la naturaleza, mediante la creación de nuevas territorialidades (Leff, 2004: 125). Por esto las reivindicaciones territoriales indias y campesinas, no se limitan al simple usufructo de la tierra; son una demanda histórica por el derecho a su gestión autónoma, incluyendo la defensa de sus bienes comunes (flora, fauna, semillas, agua, biodiversidad) asociados a valores simbólicos como elementos inherentes de sus culturas. Se trata del sustento permanente, la garantía de autonomía (política y económica), así como una manera de organizar la producción y la vida. A final de cuentas las

reivindicaciones territoriales forman parte de una disputa más amplia, una lucha por la subsistencia y sus saberes, para poner límites a la voracidad del mercado, así como para el reconocimiento de la pertinencia de racionalidades, epistemologías y tecnologías diversas para crear las condiciones materiales y espirituales donde sea posible de *una vida digna de ser vida*. Por esto la lucha y la defensa del territorio causa tanto escozor a los Estados nación modernos y los agentes económicos transnacionales, ya que entraña una reivindicación que llevada a sus últimas consecuencias cuestiona radicalmente la viabilidad del orden social hegemónico y sus presupuestos “universales”.

Los pueblos indios y campesinos en todos sus talentos, a lo largo y a lo ancho de la disímbola geografía mexicana, expresan diversas experiencias de autodeterminación política, económica y religiosa, y están en franca lucha por la defensa de sus territorios, dando cuenta de la modernidad y coetaneidad de sus proyectos de vida. Es por esto que el apotegma libertario *Tierra y Libertad* no deja de ser actual. Es un reclamo por autonomía –en el sentido de autodeterminación– y la base material para que ésta pueda realizarse. La tierra, no sólo concebida como medio de trabajo, sino también como hábitat y territorio histórico, como medio ambiente, como paisaje, para su gestión económica y autogobierno (Bartra, 1999). Las reivindicaciones territoriales encarnan la lucha por un “lugar”; no únicamente como espacio físico que provee de medios materiales para la subsistencia, sino también de un lugar para la palabra – lugar de enunciación– así como para la relación –lugar de la ética–. Por esto, la subsistencia, el sentido local de la buena

vida y el territorio forman una unidad indisociable que constituye la territorialidad entendida como el afán comunitario de subsistir juntos, un sentido único de la buena vida, un nosotros delimitado por horizontes concretos. La territorialidad, como afirma Jean Robert (2010: 206), es “el invento y la construcción de una buena vida en un territorio”.

Modernidad y sujeto de derecho

En la actualidad enarbolar una defensa jurídica y política de los maíces y territorios campesinos e indígenas en México es una labor harto complicada. No basta recurrir a los Convenios y Pactos Internacionales de Derechos Humanos firmados y ratificados por el estado mexicano. Antes bien es de suma importancia realizar una crítica a las bases ideológicas que subyacen a los nuevos procesos de acumulación de capital, promovidos bajo la bandera del desarrollo y el humanismo abstracto neoliberal. En este sentido la crítica constituye un medio para pensar procesos de democratización dentro del Estado mexicano más allá de un canon liberal hegemónico –moderno-colonial–, y abrirnos a la experiencia de procesos reconstituyentes promovidos desde los pueblos indios y campesinos, olímpicamente ninguneados en nuestra historia constitucional.

Como bien dice Alejandro Medici (2012: 21), si bien es cierto que el Estado democrático, constitucional y social es un concepto central de la reflexión de lo jurídico y lo político en la actualidad, al configurar un modelo normativo de organización del poder y de vinculación

entre gobierno y ciudadanía, también es cierto que dicho modelo no se realiza en su totalidad, ya que se encuentra en tensión con poderes –públicos y privados– salvajes o neoabsolutistas; poderes que, en el contexto de Nuestra América, están relacionados íntimamente con la persistencia de una estructura de poder anclada en la colonialidad. Por lo anterior, en nuestro contexto latinoamericano, es sustancial hacer visibles los diversos proyectos alternativos campesinos e indígenas, para así posibilitar su traducción en las esferas de la política y el Estado; tarea que supone la capacidad democrática de organizar la sociedad a nuestra imagen y semejanza –como sociedad abigarrada–, y así armar un tejido intercultural duradero y un conjunto de normas de convivencia legítimas para todos (Rivera Cusicanqui, 2010: 71). Es en este sentido que la visibilización del ejercicio de las autonomías indias, expresadas en diversas experiencias de autodeterminación política, económica y religiosa, dan cuenta de la modernidad y coetaneidad de sus proyectos, retomando la historicidad propia, al tiempo que practican la descolonización de los imaginarios y las formas de representación (Rivera Cusicanqui, 2010: 54). La apuesta india por la modernidad cuestiona el reconocimiento estatal condicionado y sesgado de los derechos culturales y territoriales indígenas, al tiempo que pugna por tener acceso a los derechos y beneficios del Estado, pero desde su propia perspectiva de desarrollo. Esto quiere decir que la lucha jurídica política de los pueblos indios y campesinos mexicanos es por autonomía – en el sentido de autodeterminación– y no por el arcaico y retrograda indigenismo y asistencialismo promovido por el Estado mexicano.

En el plano de la Filosofía del Derecho, esto supone evidenciar y combatir el iuspositivismo acrítico dominante en nuestro país, en cuanto corriente interpretativa del Derecho que ha pretendido reducir la pluralidad de los sistemas jurídicos a unidad coercitiva y la heterogeneidad a homogeneidad sociocultural. No obstante, para hablar de una auténtica democracia en nuestro país, es preciso tomarse en serio el potencial de los diversos proyectos autonómicos indígenas y el pluralismo jurídico en un sentido contrahegemónico, lo cual implica rescatar las cosmovisiones, saberes e instituciones jurídicas indígenas, así como las posibilidades que éstas encarnan y oponernos –como explica Enrique Dussel– “a la opinión hegemónica en cuanto a la interpretación de la Europa moderna –a la ‘modernidad’–, ya no como un tema extraño a la cultura latinoamericana, sino, contra la opinión corriente, como problema fundamental en la definición de la ‘identidad latinoamericana’” (Lander, 2000: 45).

En esta labor de visibilización es pertinente traer a colación el pensamiento de liberación latinoamericano con la finalidad de defender la existencia y pertinencia de modernidades y procesos civilizatorios diversos al eurocéntrico colonial, a partir de los cuales se hace una construcción de derechos humanos situada; desde un lugar de enunciación distinto al de la modernidad occidental capitalista. No sin razón Dussel (2007: 195) afirma, que la justificación de la conquista de las culturas que vivían en el actual territorio latinoamericano –filosóficamente– es el comienzo explícito de la filosofía moderna, en su nivel de filosofía política global, planetaria “–no todavía por su método, pero

ciertamente por su temática geopolítica y prematuramente moderna–. Europa debía dar razones para poder ocupar externa y moralmente con buena conciencia ‘espacios’ considerados ‘vacíos’ fuera de su propio ‘espacio’ histórico”. A partir del siglo XVI, este discurso moderno se irá transformando, refinando, “mejorando” a través de los siglos, a fin de intentar probar la racionalidad de la expansión colonial occidental.

La modernidad fue también colonial desde su punto de partida; así también, la nueva perspectiva abierta como experiencia e idea, requirió necesariamente la des-sacralización de las jerarquías y de las autoridades, tanto en la dimensión material de las relaciones sociales, así como en su intersubjetividad; la des-sacralización, el cambio o el desmantelamiento de las correspondientes estructuras e instituciones. Sólo en este contexto, afirma Quijano (Lander, 2000: 217), es donde la individuación de las gentes adquiere su sentido; la necesidad y búsqueda de un foro propio para pensar, para dudar, para decidir. Es la oposición de la libertad individual contra las adscripciones sociales –los *status* o estamentos– fijadas, y como consecuencia la demanda de igualdad social entre los individuos, lo que abre nuevas posibilidades que madurarán hasta llegar las ideas de la Ilustración. Las determinaciones capitalistas requirieron, no obstante, también –y en el mismo movimiento histórico– que esos procesos sociales, materiales e intersubjetivos, no pudieran tener lugar sino dentro de unas determinadas relaciones sociales de explotación y de dominación (Lander, 2000: 217), mismas que cristalizan, como

dice Armando Bartra (2013: 16), en “la violencia del modo capitalista de lucrar”.

Entonces la modernidad se constituye como un amplio campo de conflictos por la orientación, esto es, por los fines, los medios y los límites de esos procesos. Abre las condiciones para una secularización específicamente burguesa de la cultura y de la subjetividad, donde el liberalismo se configura como una de las claras expresiones de ese contexto material y subjetivo de la sociedad en la Europa Occidental; un espacio de conflictos donde, en teoría, los sectores no dominantes del capital tendrían mejores condiciones para negociar su lugar en el poder y la venta de su fuerza de trabajo. No obstante, en el resto del mundo, particularmente en América Latina, las formas más extendidas de control del trabajo son no-salariales, pero sí en beneficio global del capital, lo que implica que las relaciones de explotación y de dominación tienen carácter colonial, aunque se trate de Estados formalmente independientes desde comienzos del siglo XIX (Bartra, 2013: 16). El eurocentramiento del capitalismo colonial/moderno fue en este sentido decisivo para el destino diferente del proceso de la modernidad entre Europa y el resto del mundo, donde a final de cuentas, “mentirosas resultaron a la postre las tres grandes promesas de la modernidad, la libertad derivó en crónico estado de excepción, la igualdad desembocó en acumulación primaria permanente (acumulación por desposesión) y la fraternidad devino biopoder” (Bartra, 2013: 31).

Es por lo anterior que resulta fundamental la discusión en torno a la globalización y sus consecuencias, ya que no se puede obviar la historicidad de ciertos

procesos cuya explicación no se agota en la emergencia del “nuevo” orden global neoliberal, sino que para su plena comprensión es necesario traer a debate esas epistemologías “otras” subalternizadas en la construcción de la modernidad capitalista. De esto se desprende que la dominación de los pueblos originarios y la subalternización de sus formas de conocimiento y sus instituciones jurídicas y políticas se nos presentan como “la otra cara”, o “el lado oscuro de la modernidad”, en su forma de colonialidad del ser, del saber y del poder; ya que la modernidad colonial se edificó en base al sometimiento y un entramado estructural y simbólico capaz de deteriorar la identidad de los pueblos originarios: la conquista como violencia fundacional de la colonialidad.

En el ámbito de lo jurídico lo anterior se vio reflejado en la inadmisión radical del derecho propio de los colonizados; la negación e inferiorización del derecho indígena con independencia del derecho del colonizador (Clavero, 1994: 15), y en el ámbito epistemológico en la negación de cualquier producción de conocimiento a partir del colonizado relegando a los pueblos originarios de nuestra América al ámbito de la sinrazón, mediante –como explica Aníbal Quijano– un proceso de re-identificación histórica –la invención de América–, que les atribuyó nuevas identidades geoculturales (Lander, 2000: 209), producidos de ésta forma como la otra cara de la “gente de razón”; el indio, aquel que no resultaba gente de razón plena o propiamente, al ser despojado de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. Los diversos proyectos indígenas se han visto históricamente condenados al ámbito de lo no contemporáneo –lo atrasado, salvaje,

bárbaro, periférico–; al tiempo, dicha condena y exclusión sirve para ratificar lo moderno, como punto de llegada –la modernidad–, el lugar de medida y de enunciación de valores y estándares universales de las élites ilustradas (Medici, 2012: 42-43). Estos son las bases en las que se gesta el constitucionalismo latinoamericano, ataviado de un lenguaje universalista, que parece comprometer al Estado moderno con la participación de los derechos “universales” a toda la humanidad, no obstante, lo que en realidad está asentando y afianzando es la dilatación de unos poderes de matriz colonial; “América se quiere terreno de Europa y Europa resulta espejo de América, de la América europea por supuesto” (Clavero, 2007: 94). Se trata del humanismo abstracto individualista de matriz liberal, que aun con su aparente carácter emancipador y universalista y su punto de partida de igualdad formal, encubre la realidad y es funcional a un nuevo colonialismo –modernidad madura–, donde la Revolución Industrial del siglo XVIII y la Ilustración profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a fines del siglo XV –primera modernidad o modernidad temprana–.

Como explica Dussel (2006: 13), el pensamiento político de la modernidad eurocéntrica, instaurado en estas tierras con la invasión y posterior conquista de América en 1492, ha definido por lo general el poder como dominación; resultado de la constitución conjunta e inescindible de la modernidad temprana y el primer colonialismo. En este sentido el Estado Territorial Moderno –invención genuinamente europea y constitutiva del mundo moderno/colonial– nació como un poderoso instrumento de control y

dominación, cuyos límites fronterizos delimitan su soberanía. Así, la razón de Estado moderno/colonial se colocó –mediante la violencia física y epistémica– por encima de los hombres y mujeres comunes instaurando un derecho que se pretende universal y por encima del derecho de los pueblos dominados (Porto Gonçalves, 2009: 224). Esto significa, que su componente jurídico –el Derecho como lenguaje normativo del Estado, medio de organización con pretensión legítima y legal de violencia– se construirá sobre premisas epistemológicas coherentes con el carácter moderno/colonial (Medici, 2012: 31). Bajo este esquema, “la negación del derecho del colonizado comienza por la afirmación del derecho del colonizador” (Clavero, 1994: 21) lo que constituye la manifestación paradigmática de toda una cultura –o bloque de cultura– que es capaz de imponer como general un concepto particular. En realidad, no se está postulando un derecho para todos los seres humanos, sino sólo para aquellos seres, “afortunados individuos” que responden a la concepción liberal de humanidad; naturaleza humana que resulta de una apreciación de lo que serían los individuos humanos con entera independencia de sus relaciones sociales y sus contextos de vida.

La modernidad occidental gesta la idea del individuo humano como sujeto de derecho sin necesidad de pasar por la persona, categoría tradicional que significaba capacidad jurídica conforme a *status* en la sociedad. Así empezó a pensarse que el individuo pudiera tener sólo como tal, por propia naturaleza, algún derecho no dependiente del orden constituido (Clavero, 2007: 91); así también se concibe y nace la cultura constitucional y se expande a nuestra

región, como todo un bloque de cultura –la cultura constitucional– que habla de derechos de los individuos, y de una libertad individual identificada con la propiedad privada. Estamos ante la cultura del “individualismo posesivo” que quiere hacerse constitutivo de toda la sociedad humana (Hinkelammert, 1991: 104), reduciendo el fenómeno de lo jurídico al canon liberal de producción normativa, que en términos constitucionales sienta las bases para el reparto social de los bienes y la palabra otorgando el monopolio del normar y el nombrar al colonizador.

Por lo anterior, siguiendo a la jurista brasileña Andressa Caldas (2004: 74), es posible afirmar que dentro del pensamiento jurídico de la modernidad colonial no hay espacio para que se desarrollen integralmente otras subjetividades jurídicas. Esto significa que la definición de lo que son o no bienes y quienes son o no sujetos, constituye una elección arbitraria, determinada por un modelo de sociedad dado, que puede ser localizado geográfica e históricamente. El derecho occidental moderno sólo reconoce la existencia de una realidad determinada si ésta se cubre con el traje de una de sus formas jurídicas establecidas, sólo así los hechos de la vida comienzan a existir jurídicamente y producen efectos. Se olvida que el origen del derecho occidental de raíz eurocéntrica se caracteriza por la decisión –fundacional y atributiva– de conferir tal carácter a algunos bienes, y paralelamente a esta decisión se encuentra la atribución de titularidad a los portadores de estos bienes: los sujetos de derecho. Este modelo conceptual que verá universalizado mediante el colonialismo moderno, a grado de constituirse en modelo y referente para juzgar y definir lo que es o no jurídico,

tomando como punto de partida el análisis de lo que se puede llamar la “racionalidad interna” de los conceptos jurídicos, misma que se caracteriza por su pretensión de atemporalidad, universalidad, neutralidad científica, generalidad y abstracción (Caldas, 2004: 34-35).

Por tanto, el funcionamiento del modo de producción capitalista depende de la noción de sujeto de derecho y de la atribución de personalidad jurídica a todos los individuos en abstracto, al margen de los contextos de relaciones y ocultando la estructura jerárquica, desigual y asimétrica que subyace al modo de producción capitalista. Este intercambio de mercancías, que expresa en realidad una relación social materialmente desigual –la relación social capitalista– entre el propietario del capital con los propietarios de la fuerza de trabajo, será ocultada por “relaciones libres e iguales”, que en apariencia provienen únicamente de la “voluntad de individuos independientes”, lo que en el plano jurídico adoptará la forma de una institución: la del sujeto de derecho (Caldas, 2004: 51). Se comprende de este modo que la implantación del modo de producción capitalista trajo consigo la necesidad de universalización de estos conceptos, esto es, que todos deben convertirse necesariamente en propietarios –de bienes o medios de producción o de la fuerza de trabajo que venden–; todos se convierten en sujetos jurídicos, pues en la época moderna, el sujeto se presenta en la calidad de propietario. En otras palabras, el sujeto de derecho moderno es el sujeto de la propiedad moderna (Caldas, 2004: 90).

Sin embargo, estas nociones teóricas obedecen a una lógica economicista y fueron construidas en un momento histórico concreto y desde un

marco categorial particular, mas una vez elaboradas, adquieren un movimiento retroactivo que pretende abarcar todo el pasado, lo que hace difícil no pensar que han existido desde siempre. En México esta entronización del derecho de la modernidad tuvo como consecuencia, ya no sólo el hecho de que los pueblos originarios se encontrarán en una posición subordinada frente al colonizador y su derecho –como en el orden jurídico novohispano–, ahora resulta que –gracias a la modernidad ilustrada y su derecho– los pueblos indios no tienen sitio alguno, si no se muestran dispuestos a abandonar completamente sus costumbres y a deshacer enteramente sus comunidades para conseguir integrarse en el único mundo constitucionalmente concebible del derecho moderno (Clavero, 2007: 26); pues “el igualitarismo de los liberales se convirtió así en una mera fachada retórica, donde las palabras se usaban para encubrir la realidad, no para nombrarla” (Rivera Cusicanqui, 2008: 31). Como bien dice Medici (2012b: 60) la enseñanza de esta historia radica en dejar de creer ingenuamente que esta dialéctica en el estado constitucional entre derechos y poderes es algo inventado por el capitalismo salvaje neoliberal, esos síntomas de malestar en la cultura jurídica en nuestra región son en realidad el tramo actualmente visible de una larga historia del constitucionalismo moderno/colonial que debemos rastrear entonces con una mirada geopolíticamente situada.

Entonces, la formación del ciudadano como “sujeto de derecho” sólo es posible dentro del marco del formalismo legal y una escritura disciplinaria; dentro del espacio de legalidad definido por la Constitución: la cultura constitucional. Como dice Santiago Castro-Gómez

(Lander, 2000: 149), la función jurídico-política de las constituciones modernas es “inventar la ciudadanía”, es decir, crear un campo de identidades homogéneas que hagan viable el proyecto moderno de la gubernamentalidad. Así, la “invención de la ciudadanía” y la “invención del otro”, se hallan genéticamente relacionados; crear la identidad del ciudadano moderno en América Latina implicó generar un contraluz a partir del cual esa identidad pudiera medirse y afirmarse como tal. En otras palabras, la construcción del imaginario de la “civilización” exigió necesariamente la producción de su contraparte: el imaginario de la “barbarie”. Se trata de imaginarios que poseen una materialidad concreta, en el sentido de que se hallan anclados en sistemas abstractos de carácter disciplinario como la escuela, la ley, el Estado, las cárceles, los hospitales y las ciencias sociales. Es precisamente este vínculo entre conocimiento y disciplina lo que permite hablar del proyecto de la modernidad como el ejercicio de una violencia epistémica y el proceso de gubernamentalización como una nueva racionalidad del poder; traducida en un colonialismo interno/externo (Lander, 2000: 151).

En este sentido es crucial el papel de la resistencia ante esta “modernidad bárbara”, así como la pasión humana constructiva de crear y recrear mundos, dando cuenta de la ambivalencia de la subjetividad moderna, que por una parte significa sujetamiento a dispositivos de poder, y por otra, procesos de construcción de subjetividad o de subjetivación. Por esto es importante considerar lo que se ha hecho a contrapelo; el papel de la resistencia ante la codiciosa, mercantilista, instrumental y desencantada propuesta civilizatoria de la

modernidad capitalista. Me refiero a las practicas creadoras de conceptos y realidades desde los procesos populares como contrapunto y afirmación de su propios proyectos jurídicos, económicos y políticos en su negativa a consentir el sacrificio de la “forma natural” de la vida y su mundo frente a la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad (Echeverría, 2011: 15).

El *bluff* biotecnológico

El célebre anarquista bordelés Jacques Ellul llamó *bluff tecnológico* al descaro implícito en el *discurso sobre la técnica*. A partir de la distinción que mantiene entre las palabras *technique* (técnica) y *technologie* (tecnología) –o el *logos* del discurso sobre la Técnica–, el también teólogo protestante, entabló una notable crítica a la sociedad moderna que ha erigido la *Técnica* como panacea (Tijmes, 2002: 34). La Técnica en el mundo moderno ha sido desarraigada del conjunto de relaciones culturales y éticas, desarrollándose ajena a cualquier otro criterio que no sea ella misma, y convirtiéndose en un sistema autónomo que –obedeciendo a la lógica implacable de la eficiencia– tiende a colonizar progresivamente todos los ámbitos de la vida (Sbert y Schwarzbeck, 2002: 5). Precisamente en contra de esta tecno-logía –o discurso sobre la Técnica– ciega, ingenua o cínica, Ellul emprendió su lúcida crítica disidente contra la cínica voluntad

de ceguera sobre “lo que la Técnica hace y dice realmente”: el *bluff* tecnológico.

Retomando la idea de Ellul hablaré del *bluff* biotecnológico o el descaro implícito en el discurso sobre la biotecnología moderna, 4 ligado a los derechos de propiedad intelectual, como pretendida panacea para acabar con el hambre en el mundo. Discurso que en realidad enmascara una “cínica voluntad de ceguera” sobre los efectos perversos y adversos de un modelo de racionalidad basado en la eficiencia de la técnica biotecnológica y la invisibilización de la diversidad epistemológica del mundo. Por *bluff* biotecnológico entiendo la falacia que argumenta que los efectos nocivos de la biotecnología moderna pueden ser separados de sus efectos deseados; la escisión de los efectos negativos (las consecuencias para la salud, el medio ambiente, culturales y socioeconómicas) de los positivos bajo la falsa afirmación de la neutralidad tecnológica.

Ahora bien, en virtud de que se hace imprescindible la búsqueda de alternativas a la conformación profundamente excluyente y desigual del mundo moderno, se exige, como bien afirma Edgardo Lander (2000: 12), un esfuerzo de deconstrucción del carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal, lo que requiere el cuestionamiento de las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social, en el caso que nos ocupa, la ciencia y el derecho y su supuesta neutralidad. Así también esta crítica va orientada a la construcción de un

4 Hablo de biotecnología moderna en contraposición a la labor milenaria de los pueblos campesinos mexicanos que al domesticar y diversificar el maíz también hacen

biotecnología, pero no en el sentido moderno o moderno/capitalista. Se trata de biotecnología hecha a escala humana.

compromiso dialógico permanente, articulado a las estructuras de saber científico occidental y las formas de conocimiento de pueblos indígenas y campesinos, es decir la puesta en práctica de un diálogo de saberes contra de toda “monocultura de saber”. Esto en virtud de que ninguna tecnología es neutra, sino que toda tecnología trae consigo el peso del modo de ver y estar en la naturaleza y con los otros; de modo que el futuro se encuentra en la encrucijada de los saberes y las tecnologías (Sousa Santos *et. al.*, 2006: 45). Asimismo, no podemos perder de vista que la unción de la tecnología como la solución a todos los problemas del mundo, no sólo despoja al ser humano de toda facultad crítica hacia la misma, también la transfiere al ámbito de lo sagrado, volviéndola indisponible al control y libre uso del ser humano común.

La sacralización de la técnica en el mundo moderno se pone de manifiesto en el exclusivismo epistemológico de la ciencia, que distingue entre el conocimiento técnico o especializado y el conocimiento lego. Separación radical que otorga legitimidad a la autonomía a los científicos y los especialistas en la toma de decisiones sobre asuntos considerados “de especialidad”, al tiempo que remite al ciudadano de a pie a un espacio de silencio, al atribuirle el estatuto de mero observador y consumidor de ciencia. No obstante, en los últimos años, en el ámbito de los estudios sociales sobre la ciencia, ha sido posible mostrar que, a pesar de que la especificidad del conocimiento técnico, el modo como es socialmente aplicado no legitima que se haga una distinción absoluta y, por así decir, natural, entre conocimiento técnico y no técnico. La frontera entre los dos tipos de conocimiento

es compleja y fluida, y la imposición de su separación como imperativo de rigor, de eficacia o de racionalidad –particularmente en circunstancias en que están en juego problemas complejos y diagnósticos controvertidos– legitima una organización específica del saber y del poder, incluso cuando se trata cuestiones como el bien común (Sousa Santos *et. al.*, 2006: 45).

He aquí el meollo del asunto, ya que es necesario mostrar cómo el proceso de globalización neoliberal ha venido imponiendo una específica concepción del mundo ligada a una férrea dominación jurídico/epistemológica. Así el ocultamiento/descalificación de la ciencia y tecnología indígena y campesina, y la difusión/potencialización del saber científico/empresarial opera y se instrumenta jurídicamente a través de leyes vigentes, mismas que reflejan la complicidad existente entre la ciencia occidental moderna y el modelo de desarrollo dominante, que sostiene que el mundo es un lugar caótico y desordenado sin la intervención disciplinadora y creadora de orden fundada en el conocimiento científico. Lo que nos hace cuestionarnos seriamente respecto a la relación entre saber y poder; la concepción autoritaria de la ciencia y la legitimidad del poder estatal –en franca reconfiguración neoliberal– en un proceso que pasa por encima de todo lo que es público –los bienes comunes–, en especial en lo que tiene que ver con la tierra, el agua, el aire, el mar, la biodiversidad. Por esto es que las formas de vida vernáculas y los *saberes de subsistencia* en la actualidad sólo son posibles en la resistencia, ya que se encuentran seriamente amenazados ante el proceso de territorialización neoliberal que aspira a culminar el proceso de subsunción

material de la sociedad y de la vida al capital en todas sus dimensiones (Sánchez Rubio y Solorzano, 2004: 28). Proceso de subsunción en el que ciencia y derecho juegan un papel de primer orden.

Precisamente en este contexto se sitúa la problemática de la destrucción de toda una cultura convivencial y de subsistencia ligada al cultivo y consumo del maíz, mediante la introducción a nuestro país de maíces transgénicos (genéticamente modificados mediante un proceso biotecnológico u OGM's); y la lógica corporativa bajo la cual se viene realizando dicha introducción. En realidad, se puede decir que a esta problemática le subyace una confrontación de paradigmas, dos formas de concebir y sentir al maíz: 1) Una que entiende al maíz como elemento sagrado cuyo cultivo y consumo está ligado al mantenimiento de la vida, la convivencia comunitaria y la identidad de diversas culturas vivas y; 2) Otra que considera al maíz como una mercancía y su propiedad y comercio un derecho fundamental de las empresas favorecidas con las políticas y leyes neoliberales.

Lo cierto es que la introducción y uso transgénicos en el campo mexicano constituye asumir un riesgo sumamente desproporcionado, ante la amenaza de la contaminación de las semillas de maíz nativas, el peligro de apropiación del conocimiento campesino/indígena (biopiratería/patentes), así como las consecuencias ambientales y a la salud humana –y animal– por su cultivo comercialización y consumo. Sucede que las agrocorporaciones que buscan imponer el uso de transgénicos en nuestro país, operan a través de lo que Franz Hinkelammert y Henry Mora llaman el cálculo “empresarial como cálculo de

pirata”; una visión fragmentada de la realidad, que no toma en cuenta las relaciones de interdependencia ser humano–naturaleza. De modo que el empresario capitalista considera irrelevantes las consecuencias indirectas que su acción pueda ocasionar, y los valora como costos externos. Por su parte, el cálculo del pirata basado en el pillaje es similar. Los esclavistas y los colonizadores europeos, entre los siglos XV y XIX, no se preocupaban por los costos materiales e inmateriales ocasionados por sus acciones. Sus acciones se dirigían a una parte seleccionada de la realidad –fragmento–, haciendo abstracción del resto. No obstante, ese resto que se prescinde en este tipo de cálculo incluye un hecho empírico básico: la realidad es compleja e interdependiente, en forma de red de dependencias y retroalimentaciones (Sánchez Rubio y Solorzano, 2004: 27). Por consiguiente, desde la perspectiva parcial y sesgada del empresario capitalista no se divisan las repercusiones negativas que la actuación económica y tecnológica tiene sobre la realidad compleja, hecha de un tejido de interdependencias que son trama y urdimbre de naturaleza y cultura.

Hablando en clave de derechos humanos, se puede decir que “gracias” a la hegemonía del neoliberalismo y por tanto a su capacidad de imponer regulaciones jurídicas hacia dentro de los estados nacionales es que los derechos humanos reconocidos por el derecho internacional público se ven desactivados y convertidos en meros derechos de papel. Lo que sucede, es que la autoridad internacional del Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial en materia económica se ejerce mediante su capacidad material y estructural de inducir comportamientos

macroeconómicos a los Estados altamente endeudados y dependientes del crédito internacional (como México) para lo cual se establecen “reglas técnicas” de la buena conducta económica, que implican ajustes estructurales que refuerzan un contexto socioeconómico y geopolítico contrario a la eficacia real de los derechos humanos, pero sí en beneficio de los derechos patrimoniales de grandes corporativos transnacionales y el libre comercio (Medici, 2011: 198). Esta prioridad otorgada a los derechos patrimoniales se ha resuelto no sólo en un creciente aumento de las desigualdades sociales, étnicas y de género, sino también en la erosión de los derechos civiles y de participación, misma que no ha propiciado el repliegue de las regulaciones jurídicas, sino que ha operado un profundo cambio de sentido; el debilitamiento de las políticas igualitarias y el reforzamiento de políticas punitivas (Pisarello, 2007: 30). Esta imposición, no sólo abre la puerta al despojo y explotación de recursos de los países del tercer mundo, sino que tienen también como consecuencia la transformación de dinámicas sociales, económicas, culturales, políticas y estéticas que implican una profunda degradación de los diversos tejidos sociales entretajidos que conforman nuestras variopintas sociedades latinoamericanas, a través de la ya añeja invisibilización y descalificación epistemológica y jurídica, al fiscalizar e ilegalizar prácticas, conocimientos y expresiones culturales de los diversos pueblos indígenas y comunidades tradicionales campesinas, al consolidar un modelo de agricultura industrial intensiva y capitalizada, dependiente de insumos y paquetes tecnológicos empresariales y semillas transgénicas, ligadas al despojo del conocimiento indígena en torno la biodiversidad.

Así las cosas, se puede interpretar al modo zapatista, que esta fase neoliberal de reordenamiento del capitalismo es en realidad una nueva guerra de conquista, dirigida una vez más contra los pueblos indígenas y campesinos de América, orientada a separar masivamente a los campesinos e indígenas de sus territorios ancestrales en aras de facilitar la apropiación privada de todo aquello susceptible de generar ganancia (SCI Marcos, 2004). Este proceso inicia concretamente en México con la reforma al artículo 27 constitucional de 1992 que permitió la derogación, modificación y promulgación de nuevas leyes no sólo en materia agraria sino también de otros ámbitos íntimamente ligados al mundo rural. Se puso fin al reparto agrario y estableció el abandono del carácter de la propiedad social, iniciándose un proceso de “reforma agraria de mercado” (De Ita, 2003), permitiendo por la vía legal un proceso de neocolonización de los ámbitos comunitarios campesinos e indígenas y la fragmentación de su tejido social. No obstante, la acumulación y despojo de bienes actualmente no se limita a tierras y agua campesina, el gran capital ha posado sus ojos sobre los saberes indígenas y campesinos; sus semillas nativas y el conocimiento ligado a la biodiversidad de sus territorios, a donde se encamina una nueva fase de acumulación por desposesión mediante el uso del régimen jurídico de patentes y protección a la propiedad intelectual ligados a la ingeniería genética; sin mediar consentimiento y excluyendo a pueblos indígenas y campesinos, creadores y guardianes de dichos conocimientos. Este proceso neocolonizador desatado desde el capitalismo neoliberal, se sustenta en una concepción del mundo y la vida basada en la idea de producción y acumulación de

bienes a gran escala, acorde a principios normativos de eficiencia, competitividad y obtención del máximo beneficio. Bajo esta lógica la naturaleza ha sido cosificada, desnaturalizada de su complejidad ecológica y convertida en materia prima de un proceso económico en el que los recursos naturales y la vida misma son reducidos a objetos para la explotación del capital (Sánchez Rubio y Solorzano, 2004).

En esto proceso ciencia y derecho sirven de medios para expandir mundialmente el proceso de dominación/acumulación capitalista, hecho posible gracias la asunción extraordinaria de la ciencia occidental moderna como única forma de conocimiento válido frente a otros saberes desvalorizados y descalificados —como los saberes campesinos e indígenas—. Del mismo modo, el derecho estatal moderno asumió el extraordinario privilegio jurídico de ser la única forma de derecho válida, ocultando y descalificando creaciones y concepciones jurídicas de pueblos indígenas y campesinos, acordes con su costumbre, experiencia, cultura y prácticas sociales (Caldas, 2004: 108). De modo que esta descalificación jurídica y epistemológica ha jugado un papel central en el proceso de despojo de tierras y agua campesina, y ahora también para la monopolización de las semillas y los saberes campesinos a través de la concentración económica, el régimen de patentes y derechos de propiedad intelectual ligados a la ingeniería genética. En el caso que nos ocupa este ocultamiento/descalificación de la ciencia campesina y difusión/potencialización del saber científico se ve instrumentado jurídicamente mediante los sistemas de protección de derechos de propiedad intelectual (DPI) —impuestos por la OMC

y el FMI— cuyo objetivo solapado es apropiarse de nuevos mercados para la obtención de ganancias y beneficios. Así, esta reestructuración del capitalismo pone en peligro la existencia. no sólo a las comunidades campesinas locales, sino de la humanidad entera, ya que se pretende entregar legalmente en manos de unas cuantas corporaciones transnacionales la gestión y manejo de las bases de subsistencia de la humanidad, con su amplio espectro de consecuencias no sólo a nivel económico y ambiental, sino también fuertes repercusiones socio-bio-culturales. Este proceso de mercantilización de la vida cosifica y reduce la naturaleza a un simple objeto de explotación capitalista, subordinando todos los ámbitos de la vida al capital.

Con pequeñas diferencias nacionales en las última décadas hemos presenciado la legalización de las patentes y otras formas restrictivas de privatización de las semillas y saberes asociados a la biodiversidad; el desmantelamiento de la investigación producción y distribución pública de variedades y, concomitantemente, la privatización de la “certificación” de semillas, es decir, quién define qué semillas pueden estar en el mercado, descalificando los controles de calidad comunitarios locales (Ribeiro, 2009). En el caso de México el entramado legal que permite esta aberración se ha venido tejiendo desde la aprobación de la Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados (2005), que abre la puerta al cultivo de transgénicos en territorio nacional; y posteriormente la Ley Federal de Producción, Certificación y Comercio de Semillas (2007) que criminaliza prácticas campesinas milenarias como el libre intercambio de

semillas. Asimismo existe una propuesta de una nueva Ley Federal de Variedades Vegetales, que de entrar en vigor modificaría la ley vigente (1996), y consecuentemente todo lo referente a la producción, comercio y abastecimiento de semillas en el país; lo que tiene relación con la presión para ubicar a México en el marco jurídico que del acta 1991 de la Unión Internacional para la Protección de Obtenciones Vegetales (UPOV), para establecer un marco jurídico conveniente para las corporaciones de semillas, ante la eventual autorización para siembras comerciales de maíz transgénico⁵ y en ese caso, al ocurrir las contaminaciones de maíces nativos y mejorados nacionales con eventos patentados contaminantes de cualquier maíz normal, hacer valer sus derechos de patente y demandar pagos de regalías. Lo anterior nos revela cómo el proceso de globalización neoliberal, disemina la eficacia de las redes territoriales de la dominación y las estrategias anónimas de la circulación creciente del capital (Mier, 2005: 3) imponiéndose como la única forma de ver e imaginar el mundo, en la que no cabe interacción y diálogo entre culturas, modos de vida, de hacer y de pensar, ni respeto por

lo humano y su entorno ecológico. Esta lógica ciega a la diversidad epistemológica del mundo, impuesta y en expansión planetaria se ve cristalizada en el contexto mexicano (en el ámbito de la agricultura) en estos ordenamientos jurídicos y en la firma y entrada en vigor del apartado agropecuario Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN).

Es de este modo que el derecho –en su expresión positiva– junto con la ciencia –biotecnología moderna–, se ponen abiertamente al servicio del proceso de subsunción real de la sociedad y la naturaleza en el capital (Sánchez Rubio y Solorzano, 2004: 31); creando las bases legales para la expansión y dominación del mercado de semillas por un puñado de empresas, creando leyes de “bioseguridad” a modo, y modificando las leyes de semillas y obtención de variedades vegetales, para garantizar las ganancias, ventajas e impunidad de estos crecientes oligopolios (Ribeiro, 2009: 116). Por esto se hace urgente llevar a cabo un amplio debate respecto al tema del maíz y las demás semillas nativas en México y las consecuencias de la introducción de semillas transgénicas (OGM’s) a territorio

5 A pesar de los empeños políticos y legales, las empresas agrobiotecnológicas no han logrado salirse con la suya. A la fecha persiste la medida precautoria que obliga al poder ejecutivo a suspender cualquier permiso para cultivar maíz transgénico “a cielo abierto” en México a partir del 17 de septiembre de 2013. Esto mientras se desahoga la demanda civil de acción colectiva en vía de acción difusa, sobre el derecho humano a la Diversidad Biológica de los maíces nativos de México; interpuesta por ciudadanos y organizaciones campesinas y urbanas. La finalidad de esta demanda es que los tribunales federales declaren que la liberación o siembra de maíces transgénicos daña el derecho humano de conservación, utilización sostenible y participación justa y equitativa de la diversidad biológica de los maíces nativos (o criollos); así

como los derechos que de éste derivan: derecho a la alimentación, derecho a la salud y derechos de los pueblos originarios. De modo que la justicia mexicana tiene en estos momentos en sus manos determinar si la siembra y comercialización de las semillas de maíz transgénico es legal o no en México. Sin embargo, en caso de levantarse dicha suspensión y ser aprobadas las siembras comerciales, la invasión corporativa de semillas transgénicas extenderá inevitablemente la contaminación transgénica –mediante el flujo génico de transgenes– a las 62 razas nativas y miles de variedades que existen en México, con daños irreparables a la biodiversidad del maíz en su centro de origen y de diversificación.

mexicano. Y es que, como afirma Antonio Turrent (2013), por el contrario de lo que argumenta la industria biotecnológica, el cultivo comercial de maíz transgénico en México es una amenaza para la seguridad alimentaria nacional en por lo menos cinco frentes cruciales: 1) el de la salud, 2) el déficit alimentario, 3) la diversidad de la comida pluricultural nacional, 4) la biodiversidad del maíz y de sus parientes silvestres, y 5) la soberanía tecnológica. De ser aprobadas las siembras comerciales se iniciaría el proceso de contaminación y consecuente apropiación transnacional en gran escala de las razas nativas de maíz y sus parientes silvestres, sin costo alguno para la industria pero con alto costo para los productores y la nación, mientras el monopolio de la industria, se consolidaría irreversiblemente; situación de la que será posible dar marcha atrás.

Autonomía, territorio y pluralismo jurídico

El ejercicio de la autonomía en los hechos constituye una práctica jurídico-política que viene mostrando cómo diversos pueblos indios y campesinos en México afirman y demuestran desde su praxis cotidiana que el fenómeno de lo jurídico no se agota en el derecho estatal, y que es indispensable considerar la existencia de una fisura entre las estructuras formales y las estructuras reales presentes en la sociedad mexicana. Esta disputa inscrita en nuestra realidad abigarrada revela la distancia entre las estructuras coloniales –poderes constituidos e innominados– al que se han impuesto a contrapelo de la condición cultural de amplios e importantes sectores de la

sociedad mexicana, y las que se han mantenido vivas como expresión de formas propias de pensamiento y comportamiento.

Este ejercicio de la otredad que realizan pueblos indios y campesinos, echa por tierra la creencia errónea que sostiene que la desarticulación del mundo rural es una consecuencia lógica de la modernidad. Más bien la apuesta india y campesina por la modernidad se centra en una noción de ciudadanía que no busca la homogeneidad sino la diferencia (Rivera Cusicanqui, 2010: 71), de modo que la defensa del territorio y el maíz en la construcción de la autonomía, no busca su traducción en obtener o gozar los tan pregonados frutos del desarrollo, sino en la posesión, control y disfrute de patrimonios naturales y culturales necesarios para una vida digna, como el manejo del paisaje y el desarrollo de tecnologías apropiadas a las peculiaridades del ecosistema; el conocimiento de fenómenos climáticos y astronómicos acompañados a complejidad organizativa; todo lo cual entraña la dignificación de la diversidad cultural. Así se comprende que la preservación de los saberes de subsistencia de la agricultura campesina y las formas de relacionarse con el territorio y construir territorialidad, cuestionan los cada vez más amplios procesos de acumulación por desposesión y el paradigma biotecnológico centrado en la privatización de las semillas y los conocimientos tradicionales, mediante la puesta en uso de tecnologías y epistemologías diversas como ejes alternativos para su desarrollo.

Sin embargo, este proceso de dignificación busca en el plano jurídico-político el reconocimiento constituyente de los pueblos indígenas, no el simple y llano reconocimiento constitucional. Persistir en

la consideración de la autonomía y los sistemas normativos indígenas como una concesión estatal y por tanto derivados del Estado naturaliza la relación de sujeción y coerción que ejerce la violencia simbólica, al instituirse una relación de dominación anclada en instrumentos jurídicos y de conocimiento coloniales, que definen los conceptos de autonomía, territorio y derecho indígena a partir de una consideración occidental y positiva, produciéndose un reconocimiento meramente formal –mas no material– ni de contenidos creados desde el imaginarios y las prácticas campesino-indígenas y sus dinámicas internas. Esto es así porque Occidente establece una sociabilidad de inclusiones abstractas sobre la base de exclusiones concretas y cotidianas, que permiten el disfrute de los derechos humanos a quienes se mueven –y hablan el lenguaje– en el modo de vida capitalista hegemónico y desde arriba, desde los espacios de poder que privilegian su disfrute. Es decir que se defiende la universalidad de los derechos humanos con discursos de inclusiones abstractas, pero sobre la base trágica y recelosa de exclusiones concretas marcadas por la nacionalidad, el racismo, el sentido de pertenencia, la condición de clase, la defensa del derecho de propiedad avariciosa y absoluta. Bajo este esquema los pueblos indígenas y campesinos a lo sumo son objeto de discursos de derechos humanos por parte de los que viven en las zonas de humanidad, orillando a los excluidos del orden moderno burgués y colonial a construir mediante la lucha y la resistencia –en los hechos– las condiciones de vida dignas equivalentes y diferenciadas (Sánchez Rubio, 2015: 189).

Por esto, en sus procesos de

reconstitución los pueblos indios se ven orillados en un primer momento a negar que el Estado sea –a través de su normatividad y complejidad institucional– el centro único del poder político y la fuente de origen exclusiva de la creación del Derecho, para posteriormente afirmar que es precisamente en aquellos grupos que reclaman la vigencia real de sus derechos –culturales, políticos y territoriales– en su búsqueda de reproducción y aumento de la vida como sujetos sociales diversos, donde se encuentra el lugar de nacimiento de la “juridicidad alternativa” como pluralismo jurídico (De la Torre, 1998: 72). Así es posible comprender –ante la negativa histórica de los poderes constituidos de hacer un reconocimiento pleno de la autonomía indígena– que la estrategia de los pueblos indios mexicanos ha sido construir la autonomía por la vía de los hechos, como ejercicio constante de su libre autodeterminación y como desujetamiento a un Estado anclado a la colonialidad. Aun a pesar de la imposición colonial de un orden social y jurídico en nuestro país, pueblos indios y campesinos cuestionan y ponen en crisis las bases de un orden social basado en la explotación y el despojo, utilizando normas y principios jurídicos diferentes a la lógica jurídica e ideológica del derecho de la modernidad. En realidad, se trata de luchas jurídico-políticas que no rechazan de manera absoluta la juridicidad vigente, pero tampoco la aceptan acríticamente, sino que buscan entenderla dentro de la estructura y en el momento coyuntural, y procurar darle un sentido que les beneficie (De la Torre, 2006: 22) así la lucha por la autonomía y la defensa del territorio constituyen la reapropiación del poder normativo, pues “los pobres organizados

en movimientos sociales, como nuevos sujetos históricos, no sólo hacen uso del derecho objetivo que establece el Estado para defensa de sus derechos y para organizarse. También crean sus propias normas, elaboran su derecho objetivo. Esto constituye reapropiarse del poder normativo; significa quitarle al estado el monopolio de la creación del derecho” (De la Torre, 2006: 74).

En este sentido se comprende que en la afirmación y reivindicación de los Acuerdos de San Andrés *Sacamch'en* y en el ejercicio de la autonomía en los hechos, los pueblos indios afirman desde su praxis cotidiana que el fenómeno de lo jurídico no se reduce al derecho positivo vigente, sino que en realidad coexisten jurisdicciones en conflicto. Estos procesos recuperan el carácter cognoscitivo del Derecho, que es ante todo lectura e interpretación de la realidad, frente al carácter volitivo cómo forma y mandato emanado del Estado subsumido a la lógica neoliberal. Este ejercicio de la otredad manifiesto en la autonomía crea y afirma los contenidos de lo que se entiende por dignidad, libertad e igualdad. La autonomía –y el Derecho que de ella emana– se constituye como medio y conjunto de relaciones utilizadas para hacer realidad las condiciones necesarias para una vida digna; auténtica apuesta al futuro que entraña mirar y actuar desde un nuevo horizonte ético y político dentro de los límites de la factibilidad humana –de lo que es factible y posible por la praxis humana– que a final de cuentas es lo que da coherencia o incoherencia material y real a aquello que proclama.

Esta articulación de modernidad y tradición apela a nuestra capacidad para retejer una esfera pública intercultural y

resignificar el Estado. Empezar al tránsito de un Estado colonizado/colonizador a un estado intercultural, capaz de redefinir la cosa pública a partir de la comprensión y reconocimiento de su versión comunal indígena; la sociabilidad vigente y reconstruida de los pueblos indígenas, así como sus formas de autogobierno y gestión comunal de recursos, manifiestas en sus prácticas colectivas para la reapropiación de sus mundos de vida (Rivera Cusicanqui, 2008: 6). En otras palabras, se trata del reconocimiento del fenómeno del pluralismo jurídico, producto de un conflicto histórico generado en el malestar en la cultura jurídica (Medici, 2011) en nuestra región, a partir de en una praxis histórica de liberación capaz de develar la constitución material de los pueblos indios, ocultada y ninguneada bajo el esqueleto formal –lineal, simple, armonioso– del derecho moderno (Grossi, 2003: 63). Así se comprende que el *derecho que nace del pueblo* (De la Torre, 2006) es lucha de liberación y a su vez, tradición y memoria antigua, frente al imaginario jurídico de la modernidad, irremediamente vinculado al poder político y construido desde una concepción imperativa del Derecho que lo identifica con la norma positiva. De este modo, no sólo se cuestiona la autorreferencialidad –fetichización– del Estado dominado por la lógica neoliberal, sino que también se devuelve al pueblo su capacidad de decisión sobre todo aquello que les concierne y afecta. Se trata de la –esta sí, universal– cualidad instituyente e insurgente de los seres humanos para transformarse a sí mismos y a los entornos en el que se desarrollan.

Es cierto que en la actualidad el sistema constitucional mexicano ha sufrido una notable transformación al existir un reconocimiento formal de la composición pluricultural de la nación mexicana; mas también es cierto que dicho reconocimiento no tiene las consecuencias jurídicas adecuadas, ya que persisten férreos candados en el ámbito territorial y político. Este reconocimiento formal del espacio indígena opera como una inclusión abstracta sobre la base real exclusiones concretas, ya que en la realidad, la materialidad y vigencia de las autonomías sólo existen en el ámbito interno de los pueblos. En realidad se trata de un orden de hecho, ya que si bien para el propósito constitucional si existe, sus contenidos son muy limitados y contruidos desde un imaginario colonial. Lo que se necesita, es un reconocimiento no constitucional, sino un verdadero reconocimiento constituyente; como capacidad de determinación propia en cuanto al orden de comunidad y acomodamiento entre comunidades en vistas de reconocimiento operativo y garantía efectiva de las respectivas libertades, tanto de las del individuo humano en comunidad política, como de las comunidades entre comunidades (Clavero, 2007: 301-302).

El imaginario moderno/colonial capitalista oculta subjetividades, realidades y horizontes de sentido, a grado tal que el poder constituyente popular –que tiene al pueblo como el sujeto primero y último del poder– se encorseta y blinda por las instancias estatales y sus políticas públicas. Así el orden jurídico estatal acapara y sustituye el protagonismo de la sociedad civil, de tal modo que sus derechos aparecen como instancias

instituidas separadas de sus procesos sociohistóricos de constitución y significación. (Sánchez Rubio, 2015: 202). De ahí la importancia radical que tiene exigir, reivindicar y recuperar el papel protagonista del poder constituyente popular y de unos derechos humanos instituyentes que compensan las carencias, las omisiones y las agresiones del poder constituido normativo y estatal blindado y enclaustrado oligárquicamente. El núcleo del contenido de los derechos humanos viene determinado por el conjunto de relaciones, acciones y medios que se utilizan y despliegan para hacerlos factibles en cada contexto, posibilitando o imposibilitando las condiciones de existencia y de vida plurales y diferenciadas, a partir del ejercicio continuo, histórico, permanente y abierto de la *potentia* soberana y constituyente popular (Sánchez Rubio, 2015: 202).

Es en este sentido que la defensa del territorio y los maíces nativos se alza como una praxis constituyente de derechos humanos, desde un paradigma descolonizador e intercultural que resignifica y materializa conceptos como libertad, justicia y democracia, acorde con los contextos culturales campesinos e indígenas. Por un lado se busca afirmar su sociabilidad diferenciada inscrita en sus instituciones comunitarias, ligadas a la tierra/territorio y el cultivo del maíz como un conjunto de relaciones que permiten el acceso comunitario a los bienes materiales e inmateriales imprescindibles para reproducir la vida; y por otro – íntimamente ligado a lo anterior– busca la comprensión de que la llegada u acceso a la dignidad de los pueblos indios y campesinos se hace por un camino diverso al trazado por la modernidad colonial.

Sólo de este modo los derechos humanos serán un verdadero dispositivo –red de saber/poder; conjunto de praxis, saberes e instituciones– que permita a los pueblos indios insurgir y constituirse como sujetos de su propia historia y dejar de ser objeto de la historia de otros.

La defensa de los maíces nativos mexicanos, así como la vetusta lucha por la tierra –devenida defensa del territorio– por parte de los pueblos indios y campesinos mexicanos constituyen luchas por realizar las condiciones materiales e inmateriales que posibilitan una vida digna de ser vivida, a contrapelo y como contrapunto del saber/poder moderno/colonial. Estas reivindicaciones conectan con una necesidad diferente frente a la juridicidad moderna/colonial, entablando un discurso crítico acerca del presente y la caducidad de la modernidad que lo sostiene: la ciencia y el derecho de la modernidad occidental capitalista. En realidad, los movimientos indígenas y campesinos aspiran, como dice Boaventura de Sousa Santos (2009: 223-224), a inventar otro lugar, una heterotopía, si no ya una utopía. Dado que se deriva de un profundo sentimiento de vacío y desorientación causado por el agotamiento de los cánones dominantes. Esta actitud constituye un discurso crítico y a su vez la afirmación de otro lugar –de la mirada y la palabra– diverso al de la modernidad capitalista.

Las luchas históricas de indios y campesinos en México no sólo cuestionan el orden jurídico, económico, político y social vigente, sino que mediante su praxis, desde sus lugares recrean las bases jurídicas, políticas y epistemológicas donde se reconoce y valora la paciencia y el trabajo de criar y crear el maíz; la

profunda relación con la tierra, con el tiempo y la sabiduría de saber estar en comunidad en un territorio –mundo-territorio–; el don de las diversas semillas con sabor, color, danza, alegría siempre en distribución e intercambio; como fuerza, celebración, fiesta y ritualidad; expresión estética y técnica de culturas vivas que se expresan en lenguas vivas. De modo que la defensa de los maíces nativos y el territorio –con todo lo que esto implica–, pasa inevitablemente por la recuperación y la reconstitución integral de los pueblos indígenas y campesinos en México (Salgado, 2010: 128). En este sentido, la defensa del maíz y el territorio –ligados a la construcción de las autonomías indias por la vía de los hechos– forman parte de una dimensión constituyente de derechos humanos, elaborada desde el sujeto – indígena-campesino– de la praxis y materializada en la construcción cotidiana de imaginarios de paz y dignidad desde abajo. Esta práctica supone, como ha señalado Lola Cubells (2011: 103), superar las nociones de autonomía y territorio como reconocimientos que la cultura hegemónica –autoerigida como la que mide y juzga– “concede” a los pueblos indígenas. Y es que sólo mediante esta superación es posible comprender y defender la autonomía –poseer el tiempo y el espacio– como un producto cultural propio de un contexto determinado, que genera una práctica y un discurso emancipador contra-hegemónico.

Se trata de luchas con particulares concepciones acerca de lo que es digno, teniendo en cuenta las condiciones que posibilitan la existencia de los sujetos participantes y afectados, que cimentan las bases para establecer ámbitos de juntura – de ayuntamiento– con los que contribuir en

la construcción dinámica, conflictiva y constante de una universalidad extensa y para todos, sin excepciones (Sánchez Rubio, 2007: 31). De este modo se reivindican derechos humanos, no como declaraciones textuales, ni como producto de una cultura determinada, sino “como prácticas y medios discursivos, expresivos y normativos, que pugnan por reinsertar a los seres humanos en el circuito de la reproducción y mantenimiento de la vida, permitiendo abrir espacios de interpelación, de lucha y de reivindicación” (Herrera, 2005: 78). Así es que pueblos indios y comunidades campesinas mestizas, dentro del contexto mexicano, afirman su deseo de conservar sus tradiciones y sus sistemas convivenciales de vida. “En definitiva, se lucha por unos derechos; por derechos humanos. Se intentan articular tramas de liberación exigidas políticamente y con la intención de ser sancionadas institucionalmente” (Sánchez Rubio, 2007: 31).

En este sentido esta dimensión constituyente de derechos humanos también entraña la defensa de la comunidad, pero como advierte Héctor Díaz Polanco (2006: 152), no se refiere a las pseudo-comunidades promovidas por la globalización ni a los correspondientes no lugares de la sobremodernidad, sino que estamos hablando de “otra” comunidad, aquella colectividad que da sentido duradero y profundo a los sujetos, que se funda en tejidos y nexos sociales con alguna referencia territorial, enraizada en un lugar, en cuyo ámbito son capaces de construir no sólo identidades sólidas sino además proyectos comunes de alcance social. Ante esto es fundamental recordar, como manifestó la Red en Defensa del maíz, en audiencia preparatoria ante el

Tribunal Permanente de los Pueblos, que “el maíz no es una cosa, es la vida de millones de campesinos cuyo centro civilizatorio es la comunidad y la vida en la siembra” (Ojarasca, 2012: 8).

Ante todo, es de suma importancia cuestionarnos profundamente el cómo miramos a los pueblos indios y campesinos y dónde ponemos la mirada para medir sus logros en su búsqueda de la autonomía, ya que seguir afirmando que la pobreza en el mundo rural radica en su supuesta cerrazón y terca anti-modernidad, es persistir en una forma de mirar colonial, incapaz de ver más allá de las categorías económicas y políticas de la modernidad occidental capitalista, para juzgar sin comprender un fenómeno social forjado en una fragua de luchas históricas. En cambio, si la mirada es al menos de respeto y de reconocimiento, con un poco de atención se puede ver que el efecto profundo de las luchas indígenas y campesinas se encuentra muy alejado de los templetos y de los reflectores de la política de arriba y las formas de medir “el desarrollo” en términos moderno/coloniales. El efecto de estos procesos está en las serranías, las cañadas, las selvas y los desiertos; en los pequeños poblados campesinos, en la gente del común que ve en la defensa del territorio y el cuidado y preservación del maíz –y el cúmulo de relaciones que este compromiso implica– el reflejo de sus luchas históricas. Una larga historia de resistencia, donde el cultivo del maíz ha operado como eje de la autoorganización en la comunidad campesina y como el soporte de uno de los procesos civilizatorios más importantes de la humanidad.

Referencias bibliográficas

- AUBRY, Andrés. “Tierra, terruño, territorio I”. *La jornada en línea*, 01 de junio de 2007.
- BARABAS, Alicia. “Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”. En: BARABAS, Alicia, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas en México I*. México, INAH, 2003, pp. 15-36.
- BARROS, Cristina, BUENROSTRO, Marco: “El Maíz, nuestro sustento”. *Arqueología Mexicana*, vol. 5, n. 25, pp. 6-15, 1997.
- BARTRA, Armando. “Reformas agrarias del nuevo milenio”. *Masiosare* [en línea], México, 14 de febrero de 1999.
- BARTRA, Armando, *Tiempo de mitos y carnaval: Indios, campesinos y revoluciones. De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*, México, Ítaca, 2011.
- BARTRA, Armando. “Preámbulo: La modernidad bárbara”. En: RODRIGUEZ WALLENIUS, Carlos y. CRUZ ARENAS, Ramsés Arturo. *El México bárbaro del siglo XXI*. México, UAM-X, CSH, 2013, pp. 9-36.
- BARTRA, Armando. *Se hace terruño al andar. Las luchas en defensa del territorio. Con los pies sobre la tierra*. México, Ed. Ítaca-UAM-Xochimilco, 2016.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. *México Profundo. Una civilización negada*. México, Debolsillo, 2006.
- CALDAS, Andressa. *La regulación jurídica del conocimiento tradicional: La conquista de los saberes*. Traducción Libardo Ariza. Bogotá, ILSA, 2004.
- CAIRO CAROU, Heriberto, “Territorialidad”. En: REYES, Román (dir.), *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Madrid, 2009.
- “Cinco tesis sobre la violencia contra el maíz”, *La jornada, Ojarasca*, n. 177, p. 8, 2012.
- COROMINAS, Joan, PASCUAL, José Antonio. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. vol. III, Madrid, Gredos, 1989.
- CLAVERO, Bartolomé. *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México, Siglo XXI, 1994.
- CLAVERO, Bartolomé. *El orden de los poderes. Historias constituyentes de la trinidad constitucional*. Madrid, Trotta, 2007.
- CUBELLS AGUILAR, Lola. “Derechos humanos, territorio y cultura tseltal: tejiendo espacios interculturales desde el centro de derechos indígenas de Chilón, Chiapas”. *Redhes. Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, n. 6, pp. 99-118, 2011.
- DE ITA, Ana. *México: Impactos del Procede en los conflictos agrarios y la concentración de la tierra*. México, CECCAM, 2003.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. *El derecho a tener derechos. Ensayos sobre los derechos humanos en México*. Aguascalientes, CIEMA, 1998.
- DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. *El derecho que nace del pueblo*, México, Porrúa, 2006.
- DÍAZ GÓMEZ, Floriberto. “Pueblo, territorio y libre determinación indígena”. *La jornada semanal* [en línea], 2001.

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

DUSSEL, Enrique, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006.

DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.

ECHEVERRÍA, Bolívar, “La múltiple modernidad de América Latina”. *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* n. 4, pp. 57-70, 2005.

ECHEVERRÍA, Bolívar. *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. México, Ítaca, 2013.

FREIRE, Paulo, *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. Traducción Lilian Ronzoni. México, Siglo XXI, 1975.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. “La formación de los conceptos en los pueblos indios. El caso de Chiapas”. *Nueva Sociedad*, n. 154, pp. 42-56, 1998.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades. De la Academia a la Política*, Barcelona, UNAM-Antrophos, 2004.

GROSSI, Paolo. *Mitología jurídica de la modernidad*. Traducción Manuel Martínez Neira. Madrid, Trotta, 2003.

HERNÁNDEZ XOLOCOTZI, Efraím. “La investigación de huarache”. *Revista de geografía agrícola*, n. 39, pp. 13-116, 2007.

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

HINKELAMMERT, Franz. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. San José, Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1991.

JARDÓN BARBOLLA, Lev “La lucha por las semillas: el gris de la conquista y la policromía de la resistencia”, *Rebeldía*, n. 71, pp. 59-69, 2010.

KATO-YAMAKAKE, Tadeo Ángel, MAPES SÁNCHEZ, Cristina, MERA OVANDO, Luz M., SERRATOS HERNÁNDEZ, José Antonio, BYE BOETTLER, Robert Arthur, *Origen y Diversificación del Maíz. Una revisión analítica, México*. UNAM-CONABIO, 2009.

LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, 2000.

LEFF, Enrique. *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México, Siglo XXI, 2004.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. “Territorios Indígenas y Conflictos Agrarios en México”, *El Otro Derecho*, n. 31-32, pp. 85-118, 2004.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial*. México, Ediciones del FZLN, 2004.

MARTÍNEZ DE BRINGAS, Asier. “La deconstrucción del concepto de propiedad. Una aproximación intercultural a los derechos territoriales indígenas”, *Revista de investigaciones jurídicas*, n. 31, pp. 641-669, 2007.

MEDICI, Alejandro. *El malestar en la cultura jurídica. Ensayos críticos sobre políticas del derecho y derechos humanos*. La Plata, Universidad de la Plata, 2011.

MEDICI, Alejandro. *La constitución horizontal. Teoría constitucional y giro decolonial*. San Luis Potosí, CENEJUS-UASLP, 2012.

MEDICI, Alejandro. “Los poderes innominados del constitucionalismo latinoamericano. La necesidad de un nuevo marco de comprensión y comparación crítico situado”. *Redhes. Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, n. 8, pp. 55-73, 2012.

MIER, Raymundo. “La velocidad de la pesadilla y el simulacro del tiempo: La lógica de la contemplación y las guerras íntimas”, *Rebeldía*, n. 30, pp. 29-37, 2005.

MONTECINOS, Camila, “La enseñanzas del maíz”. En: VILLA, Verónica, ROBLES, Evangelina, GODY BERRUETA, José, VERA HERRERA, Ramón (eds.), *El maíz no es una cosa: es un centro de origen*, México, Ítaca, 2012.

PISARELLO, Gerardo. *Los derechos sociales y sus garantías. Elementos para una reconstrucción*. Madrid, Trotta, 2007.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter, “Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades”. En CECEÑA, Ana Esther, SADER, Emir (comps.), *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires: CLACSO, 2002, pp. 217-256.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter, “De saberes y de territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana”. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana* [en línea], vol. 8, n. 22, 2009.

RIBEIRO, Silvia. “El Asalto Corporativo a la Agricultura”, *Ciencias*, n. 92, pp. 114-117, 2009.

RIBEIRO, Silvia. “Los caminos del viento”. *La jornada en línea*, 28 de diciembre de 2013.

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

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

ROBERT, Jean. *La crisis: el despojo impune. Cómo evitar que el remedio sea peor que el mal*. México, Jus, 2010.

SALGADO, Álvaro, “Lectura diacrónica de los mitos fundantes del maíz nativo, elementos para fortalecer la defensa de los pueblos de maíz”. En: ORDÓÑEZ CIFUENTES, José Emilio Orlando. *XVII Jornadas Lascasianas Internacionales Padre/madre: nuestro maíz*. México: UNAM-IIIJ, 2010, pp. 129-132.

SÁNCHEZ RUBIO, David, y SOLÓRZANO ALFARO, Norman. J. “Nuevos Colonialismos del Capital. Propiedad Intelectual, Biodiversidad y Derechos de los Pueblos”. *Pasos*, n. 111, pp. 23-33, 2004.

SÁNCHEZ RUBIO, David. *Contra una cultura anestesiada de derechos humanos*. San Luis Potosí, UASLP-CEDH, 2007.

SÁNCHEZ RUBIO, David. “Derechos Humanos, no colonialidad y otras luchas por la dignidad: una mirada parcial y situada”. *Campo Jurídico*, vol. 3, n. 1, pp. 181-213, 2015.

SBERT, José María, SCHWARZBECK, Humberto. “Editorial”. *Ixtus. Espíritu y Cultura*, n. 36, pp. 5-7, 2002.

SOUSA SANTOS, Boaventura de,
MENESES María Paula G,
ARRISCADO NUNES, João ,
“Conhecimento e Transformação Social:
Por uma Ecología de Saberes”, *Hiléia. Revista de Direito Ambiental da Amazônia*, n. 6, pp. 11-103, 2006.

SOUSA SANTOS, Boaventura. *Una epistemología del sur: la reinvencción del conocimiento y la emancipación social*. Traducción José Gandarilla, Joaquín Herrera, Ana Esther Ceceña y Ramón Vera. Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

TIJMES, Pieter. “Jacques Ellul, entre el pesimismo sociológico y la esperanza bíblica”, *Ixtus. Espiritu y Cultura*, n. 36, pp. 24-38, 2002.

TURRENT FERNÁNDEZ, Antonio. “El maíz transgénico, un peligro para la seguridad alimentaria”, en *La jornada línea*, 11 de enero de 2013.

TURRENT FERNÁNDEZ, Antonio,
SERRATOS HERNÁNDEZ, José
Antonio, ESPINOSA CALDERÓN,
Alejandro, ÁLVAREZ-BUYLLA
ROCES, Elena. *El maíz transgénico en México en 15 píldoras*. Oaxaca, UCCS, 2013.

WARMAN, Arturo. *La historia de un bastardo: maíz y capitalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

ZAPOTEC, Émile. “Dos reflexiones sobre la tradición, la tiranía global y el espacio”. *Ixtus. Espiritu y cultura*. n. 42, pp. 38-45, 2003.