



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA RURAL

TESIS

“INTERPELACIÓN CULTURAL A LA SUSTENTABILIDAD DEL DESARROLLO: UN REFERENCIADO DESDE LA HUASTECA SERRANA DE VERACRUZ”

QUE COMO REQUISITO PARCIAL PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

PRESENTA

ISMAEL PÉREZ LUGO



DIRECCION GENERAL ACADEMICA
DPTO. DE SERVICIOS ESCOLARES
OFICINA DE EXAMENES PROFESIONALES

31 DE AGOSTO DE 2016

CHAPINGO, MÉXICO

**“INTERPELACIÓN CULTURAL A LA SUSTENTABILIDAD DEL
DESARROLLO: UN REFERENCIADO DESDE LA HUASTECA SERRANA
DE VERACRUZ”**

Tesis realizada por **Ismael Pérez Lugo**, bajo la Dirección del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

DOCTOR EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

DIRECTOR



DR. GUILLERMO ARTURO TORRES CARRAL

ASESOR



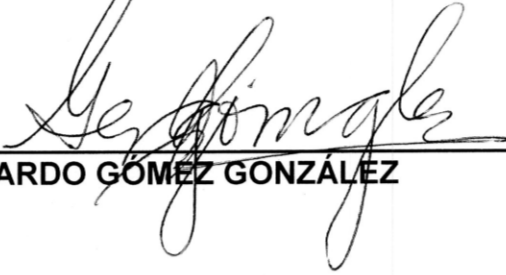
DRA. MARÍA VIRGINIA GONZÁLEZ SANTIAGO

ASESOR



DR. JOSÉ ALFREDO CASTELLANOS SUÁREZ

LECTOR EXTERNO



DR. GERARDO GÓMEZ GONZÁLEZ

Dedicatoria

Dedico esta obra a mi territorio natal: La Huasteca Serrana de Veracruz, a todos sus habitantes y al espíritu de los pueblos y culturas que moran allí, donde se encuentran mis raíces y vínculos de amor.

A mis abuelos, padres y toda mi ascendencia. En particular a mi padre Esteban Pérez Ángeles (†), a mi madre Clarencia Lugo Calderón.

A mi esposa Berta García Chávez, y mis hijos Marcos, Ismael y David, con especial cariño, porque constituyen mi razón y dedicación; y por su apoyo moral y afectivo durante mis estudios de posgrado.

Agradecimientos

He de estar siempre agradecido del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), que me ha brindado el respaldo financiero en mis estudios de posgrado.

A la Universidad Autónoma Chapingo, mi *alma mater*, que me ha acogido en mi retorno como estudiante, a quien debo mi profesionalización y espíritu en las ciencias agrarias.

A mi comité de investigación: Dr. Guillermo Arturo Torres Carral, que diligentemente encausó y dio dirección a mis inquietudes temáticas; a mis asesores que también lo hicieron: Dra. María Virginia González Santiago y Dr. José Alfredo Castellanos Domínguez, tanto como al Dr. Gerardo Gómez González, lector externo.

A todos mis apreciables profesores y compañeros de estudios. Agradezco a quienes se mantuvieron receptivos y en diálogos constructivos respecto a la valoración de la sabiduría de los pueblos y culturas nativas, más allá de los encuadres epistémicos y metodológicos.

Agradezco también la oportunidad laboral que me ha permitido cercanía con los pueblos y comunidades indígenas de la Huasteca Serrana de Veracruz, y en consecuencia, una vida reflexionada respecto a éstos: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (antes INI), Universidad Veracruzana Intercultural e Instituto Tecnológico Superior de Chicontepec. De igual manera, agradezco a mis compañeros de trabajo con quienes en cada momento me he encontrado en cada trayecto.

Datos biográficos

Ismael Pérez Lugo, es originario de Atixtaca, municipio de Zacualpan, Ver., y radicado durante su vida profesional en Huayacocotla, Veracruz. Es Ing. Agrónomo Especialista en Fitotecnia por la Universidad Autónoma Chapingo y M.C. en Agroecosistemas Tropicales por el Colegio de Postgraduados en Ciencias Agrícolas (CP).

Ha sido trabajador del Instituto Nacional Indigenista, -hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas CDI- desde 1986 a la fecha, con base en el Centro Coordinador de Desarrollo Indígena de Huayacocotla, Ver.; pero también, colaborador en algún momento de otras instancias del desarrollo rural, como dependencias, consultoras y enlace municipal. Ésta última en Zacualpan, Ver.

Responsable de la Licenciatura de Desarrollo Regional Sustentable en el Campus Huasteca de la Universidad Veracruzana – Dirección de la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI), en Ixhuatlán de Madero, Ver. 2005-2007 y responsable de la Orientación Sustentabilidad del 2008-2009.

Entre los años 2007 al 2013, docente de la Universidad Popular Autónoma de Veracruz, Unidad Huayacocotla (UPAV), colaborador en las carreras de Lic. En Educación para Adultos, Lic. En Desarrollo Regional Sustentable y Lic. En Trabajo Social; y Docente del Instituto Tecnológico Superior de Chicontepec-Campus Huayacocotla (ITSch), durante los años 2010- 2012, colaborando cen la Ingeniería en Desarrollo Comunitario.

Participante con artículos de la revista Calmécac, No. 18. Octubre de 1997-1999. Publicación mensual del Centro Estatal de Capacitación Indigenista. Instituto Nacional Indigenista. Xalapa, Ver., con temas de vida campesina, desarrollo rural y sustentabilidad en la Sierra Huasteca de Veracruz.

Colaborador en el Boletín UVI (boletuvi) 2006 y 2008; y autor del Capítulo: “La formación profesional para la sustentabilidad en la región intercultural Huasteca Veracruzana”, en el libro: Un modelo educativo para la diversidad. La Experiencia de la Universidad Veracruzana Intercultural (2009).

Autor del libro: Palma y zapupe: Plantas nativas y artesanía en comunidades huastecas de Tantoyuca, Veracruz (2008). Ismael Pérez Lugo. Colección Tierra Fértil – IVEC - Gobierno del Estado de Veracruz.

Coautor en el libro: Ruralidades Alternativas (2015), de Guillermo Arturo Torres Carral y Liberio Victorino Ramírez (Coordinadores). Aportación del Capítulo I: *Interpelación al Desarrollo Sustentable y sus indicadores*, pp. 17-38. Ed. Universidad Autónoma Chapingo. Colección Tlatemoa.

INTERPELACIÓN CULTURAL A LA SUSTENTABILIDAD DEL DESARROLLO: UN REFERENCIADO DESDE LA SIERRA HUASTECA DE VERACRUZ

CULTURAL INTERPELLATION TO THE SUSTAINABILITY OF DEVELOPMENT: A REFERENCED FROM THE SIERRA HUASTECA OF VERACRUZ

Ismael Pérez Lugo¹ y Guillermo Arturo Torres Carral²

RESUMEN

El desarrollo económico, y en particular el desarrollo sustentable, conlleva una visión dominante propia de la cultura occidental, quien determina y pone en marcha acciones que obligan a que el resto de las culturas originarias se le adicionen unilateralmente, para lo cual dispone de una plataforma de participación global franquizada por su razón económica.

Esas culturas originarias del mundo ostentan visiones y prácticas de vida diferentes, tanto como derechos naturales a existir; pero el proyecto de modernidad y progreso occidental busca usufructuar las cualidades de éstas para salir de su crisis civilizatoria y potenciar su proyecto económico, por lo que ante ello se presenta una propuesta de interpelación cultural.

En consecuencia, se articula epistémicamente un reclamo al derecho de continuidad como generaciones culturales autónomas, y en ese sentido, determinar perspectivas propias en relación a lo sustentable, ya que cada formación cultural posee su propia plataforma de generación y aplicación de conocimientos para la vida, pudiendo desatar procesos etnógenos, compatibles al interior de su historia, tanto como a los demás pueblos originarios.

Tal propuesta se ensaya a partir del análisis de condiciones histórico-culturales de la Región Sierra Huasteca de Veracruz, donde conviven pueblos náhuatl, otomí y tepehuas.

Palabras clave: sustentabilidad, cultura, historia, interpelación, auto-desarrollo.

ABSTRACT

Economic development, particularly sustainable development, carries its own worldview as Western culture, who determines and implements actions that require unilaterally of the other native cultures, in order to achieve its own economic reasons.

These native cultures hold different worldviews, and then its own natural rights; but the project of Western modernity and progress is looking for the qualities of those to manage their civilizational crisis, so in this case, a cultural interpellation to the proposal of them, is presented.

As a result, it is an epistemic claim in order to support their cultural sustainability, and in that sense, determine own autonomy perspectives, since every cultural formation has its own platform for generation and application of knowledge, who can allow that its processes be compatible within its history, as well as share with other native peoples.

Such scheme was studied as a case within the historical and cultural conditions of the Sierra Huasteca region of Veracruz, where inhabit indigenous Nahuatl, Otomi and Tepehuas.

Key words: sustainability, culture, history, interpellation, auto-development.

¹ Tesista

² Director

CONTENIDO

	PÁG.
<u>INTRODUCCIÓN</u>	1
PRIMERA PARTE: ANTECEDENTES Y JUSTIFICACIÓN	
I. <u>SUSTENTABILIDAD COMO PROBLEMÁTICA DE ESTUDIO</u>	11
<u>La sustentabilidad desciende a la Huasteca Veracruzana</u>	11
<u>El contexto amplio de relación operativa</u>	13
<u>El reino de lo cuantitativo y la sustentabilidad</u>	17
<u>Sustentabilidad que desciende</u>	19
<u>Los actores y la norma operativa</u>	22
<u>Posibilitar la sustentabilidad desde adentro</u>	24
II. <u>CONVICCIONES PRECEDENTES A LA SUSTENTABILIDAD</u>	27
<u>Encantos cautivadores del mundo occidental</u>	27
<u>Augurios de desencanto</u>	30
<u>La ciencia puede ser interpelada</u>	35
<u>Ópticas de ruptura desde la alteridad cultural</u>	40
<u>Redimensión tutelar entre la occidentalidad y la ciencia</u>	43
III. <u>DEL HOMBRE CIVILIZADO AL HOMBRE SUSTENTABLE</u>	46
<u>La determinación del hombre occidental</u>	46
<u>La civilización y sus grandes sistemas</u>	49
<u>Atajos de la vida buena</u>	60
<u>Advenimiento de la modernidad y el progreso</u>	64
<u>La libertad humana y su eticidad en el desarrollo</u>	68
<u>Herencia naturalista y evolucionista en las ideologías del desarrollo</u>	75
<u>El desarrollo en perspectiva de las ciencias económicas</u>	80
<u>Arribos del desarrollo entre el neoliberalismo y la sustentabilidad</u>	83
<u>Tecnoambientalismo verde</u>	86

<u>Sustentabilidad desde la teoría de la economía ambiental</u>	89
<u>Sustentabilidad desde el posibilismo estructural</u>	96
<u>Sustentabilidad en perspectivas del pensamiento complejo</u>	105
<u>Alternancia paradigmático-civilizatoria</u>	110
IV. <u>LA NATURALEZA BAJO EL LOGOS Y EL <i>TECNOS</i></u>	115
<u>La naturaleza pronunciada</u>	115
<u>La naturaleza como problema epistémico</u>	117
<u>Elevación del hombre cultural sobre la naturaleza</u>	120
<u>El proyecto de la ilustración y el <i>tecnos</i> sobre la naturaleza</u>	126
<u>El objeto de la naturaleza</u>	130
<u>La humanización de la naturaleza</u>	134
<u>Racionalidad y ética a favor de la naturaleza</u>	142
<u>El <i>Ethos</i> de religación planetaria</u>	146
<u>Hacia nuevos abordajes</u>	150
V. <u>INTERPELACIONES CULTURALES</u>	153
<u>De cultura superior a cultura superada</u>	153
<u>La cultura superada en la época moderna</u>	157
<u>Inculturación, pluriculturalidad e interculturalidad</u>	163
<u>La interculturalidad en México</u>	166
<u>Hacia una interpelación desde la interculturalidad</u>	168
<u>Perspectivas de “un nosotros” cultural</u>	172
<u>Culturalidades interpelantes del logos de la sustentabilidad</u>	177
TERCERA PARTE: INCULTURACIÓN HUASTECA	
VI. <u>UNA TRAMA HISTORICO-REFERENCIAL DE IDENTIDAD</u>	186
<u>Para hablar de la Huasteca...</u>	186
<u>De historicismos e historiadores en la Huasteca</u>	188
<u>Esbozo de los comienzos y la diferenciación cultural</u>	197

<u>Sistemas fundacionales y de representación de morada cultural</u>	208
<u>Una historia eco-social huasteca bajo intervención</u>	219
<u>Historia de educación, civilidad y ciudadanía</u>	255
<u>Educación civil vs formación comunitaria</u>	264
<u>Antecedentes político-emancipatorios de la comunidad</u>	275
<u>De patrimonio, formas de gobierno y justicia históricos</u>	279
<u>Referentes agrarios, de organización y bien común</u>	286
<u>El desarrollo rural en la Sierra</u>	303
<u>Del desarrollo al desarrollismo y la sustentabilidad</u>	309
VII. <u>¿DE QUIEN ES LA HISTORIA?</u>	321
<u>Percepciones de la historia desde dentro</u>	321
<u>Entramados étnico-culturales desde la identidad y la alteridad</u>	338
<u>Construcción identitaria del mestizo huasteco</u>	347
<u>Interpelar a la historia en sus formatos universalizantes</u>	351
VIII. <u>UN HABITAR COMPATIBLE DE LA HUASTECA SERRANA</u>	358
<u>Deconstrucciones sobre la idea monolítica de sustentabilidad</u>	358
<u>Incompatibilidades desde la alimentación y salud comunitaria</u>	365
<u>Otros aspectos de la sustentabilidad culturalmente críticos</u>	366
<u>Utopías de desarrollo etnógeno</u>	372
<u>Pulsar el desarrollo etnógeno</u>	376
IX. <u>CONCLUSIONES Y REFLEXIÓN</u>	385
X. <u>BIBLIOGRAFÍA</u>	394

INTRODUCCIÓN

El discurso del desarrollo sustentable impregna hoy todos los ámbitos de la vida moderna, y la suscripción a sus principios se ha convertido en mandato obligado para las instancias de planeación y acción tanto públicas como privadas, en calidad de actores globales. En tal convocatoria subyace una sola premisa ideológica en la que se cree haber discutido e incluido la aspiración de todos los pueblos y culturas del mundo, dando sustentabilidad a un progreso humano global; proceso que mantiene viciados apegos a una economía privatizante que se alimenta de competitividad con eficacia y eficiencia técnica y financiera, para derramar supuestas riquezas crecientes a ‘todo mundo’ en condiciones de igualdad de oportunidades (Pérez L. I., 2015).

En consecuencia, el mundo económico de unos cuantos se sigue imponiendo con una aceleración de innovaciones tecnológicas justificadas en su auto-definición de sustentabilidad, extensiva a otras culturas consideradas en marginación y pobreza, con alcance a sus ámbitos rurales mediante acciones unilaterales en las que se ignora el potencial local para emprender un desarrollo con autodeterminación.

Por ello, esta investigación busca contribuir a la reunión de escenarios alternativos para interpelar ese monólogo de desarrollo, dando participación a una pluralidad de saberes agro-culturales de pueblos indígenas y campesinos, cuyas especificidades hacen honor a la vigencia de sus culturas originarias tanto como su heredad en sociedades rurales

mestizas, para articular una solución etnógena, a modo que, como pueblos, tengan autodeterminación de sus propios destinos.

Este abordaje es motivado por el conocimiento y arraigo sobre un territorio particular, definido aquí como Huasteca Serrana de Veracruz, que abarca los municipios de Huayacocotla, Zacualpan, Tlachichilco, Zontecomatlán e Iliatlán, pero entramados culturalmente con los municipios de Ixhuatlán de Madero, Benito Juárez y Chicontepec, en el Estado de Veracruz, y el municipio de San Bartolo Tutotepec, Hidalgo, de quienes con frecuencia se hace también referencia. Sin embargo, el territorio directamente involucrado comprende seis municipios inmersos en la formación orográfica de la Sierra Madre Oriental, donde se asienta una población total de 76,884 habitantes viviendo en 512 localidades (INEGI, 2015); y la importancia de su abordaje es porque su población, reconocida como indígena por el indicador de la lengua nativa, es al menos en cuatro de sus seis municipios, de 68.5%, de ascendencias: náhuatl, otomí y tepehua.

En lo general, el documento tiene su arreglo siguiendo un proceso de revisión crítica sobre los aspectos teóricos del *desarrollo* moderno como resultado del triunfo de tal civilización; pero que dadas las grandes crisis económicas, sociales y ambientales que le derivan, surgen variados planteamientos de ajuste al modelo en el seno de la misma con intenciones que van desde: la remediación, amortiguamiento, y ataque a la problemática con nuevas *tecnologías verdes*. Tales planteamientos vienen evolucionando en articulaciones programáticas como: el desarrollo sostenido, desarrollo sostenible y desarrollo sustentable; tanto como propuestas académicas y sociales que apuntan a cambios paradigmáticos.

Sin embargo, como parte del mismo enfoque plural de análisis, surge también la voz de relictos de otras civilizaciones del mundo en calidad de culturas vivas, quienes plantean desprenderse del tutelaje impuesto por el modelo de desarrollo predominante, para así poder retomar la edificación de una vida más justa y armónica bajo la unidad inseparable hombre-naturaleza.

En consecuencia, se incursiona en la revisión y ampliación de la crítica al modelo civilizatorio actual desde la cuna de sus propias civilizaciones madre a las que se articula el sistema de pensamiento; mismo que propicia encuentros y desencuentros al seno de representaciones sociales altermundistas, y alimenta propósitos de auto-determinación en *formas de desarrollo* de pueblos diversos que ostentan cosmovisiones distintas a la cultura occidental.

Entonces, la revisión de esta última manifestación pluricultural de pensamiento permite reunir argumentos para plantear una interpelación cultural desde la diversidad, particularmente frente al último formato con el que aparece el poder del gran capital global a nombre del bienestar de las generaciones futuras, llevándoles sus declaraciones y acción de desarrollo sustentable.

En ese contexto es donde las culturas náhuatl, otomí y tepehua de la Huasteca Serrana de Veracruz, México, pueden reunir reflexiones que contribuyan al reconocimiento de su derecho a la autodeterminación como culturas distintas a la cultura moderna nacional y universal; aunque éstas, en la práctica, siguen siendo convocadas a integrarse al proyecto moderno, al igual que el resto de los pueblos indígenas de México; fenómeno que también acontece a las formaciones étnicas y tribales del mundo en calidad de grupos

humanos que, a juicio de los modernos, viven culturas obsoletas, a pesar de estarles otorgando, por otro lado, un marco internacional de derecho a reconocerse en su diferencia étnica y cultural, tanto como a la elección libre sobre sus aspiraciones y formas de desarrollo. Ello, porque desde las lecturas críticas a esa otra realidad, también se visualizan coexistencias compatibles con sus ecosistemas y asientos histórico-culturales que merecen prevalecer sin ser violentados.

Por consiguiente, y para el logro de los objetivos de este planteamiento intelectual, el escrito se plasma en ocho capítulos, mismos que son agrupados en tres grandes apartados, lo que a continuación se describe:

Primera parte: referente a los antecedentes y justificación, que engloba a los dos primeros capítulos, iniciando con el que lleva por título: “Sustentabilidad como problemática de estudio”; que parte de reunir y sistematizar una experiencia regional en los pueblos antes enunciados haciendo desarrollo sustentable, como vertiente del combate a la pobreza y al deterioro de los recursos naturales, según percepciones interinstitucionales.

Esta experiencia se vivió a partir de la década de los 90’s del siglo pasado con un programa de desarrollo sustentable, como acción derivada de las políticas internacionales en este rubro, cuyo antecedente se finca en la Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo (UN, 1992). Por consiguiente, se hace un recorrido histórico de las acciones desarrolladas en esta porción territorial de la Huasteca Veracruzana, donde se describe cómo sucedieron los preparativos institucionales para instalar el plan, seguido de un breve relato operativo; y a partir de reflexiones sobre el

carácter descendente de la norma y la técnica agroecológica, tanto como la respuesta en organización y trabajo de sus beneficiarios, se articula la posibilidad de potenciar esa misma intención sustentabilista desde la experiencia cultural local.

El siguiente capítulo enmarcado en este primer apartado es el que lleva por título: “Convicciones que preceden a la sustentabilidad”, dado que los resultados observados a partir del desenlace programático, dan pie a explorar cómo y con qué sistemas de valores se construyen y sostienen los ideales de la sustentabilidad en perspectiva de la cultura occidental; pues respaldando a ésta se identifica un sistema civilizatorio encantado con el poder de su ciencia, pero deteriorado y desencantado de las expectativas de futuro de sus sociedades, mismas que ponen en tela de juicio la certidumbre de su proyecto civilizatorio moderno, tanto como la autoridad de su canon científico.

El segundo bloque lleva por título: “El logos de la occidentalidad”, y se desglosa a la vez como tercero, cuarto y quinto capítulos, iniciando con el que esboza la trayectoria histórica del hombre de la cultura occidental, que para efectos de enmarcación se enuncia: “Del hombre civilizado al hombre sustentable”, en el cual se discute su carácter hegemónico, al seno de la cual se cultivó la razón, la libertad y el derecho individual, tanto como sus éticas; mismas que derivaron a favor de un tipo de humanismo anunciante de la igualdad universal, que sólo distingue entre sí por la capacidad entre humanos para competir a favor de sus deseos.

Para ello, se reúnen críticas de pensadores que se han ocupado en analizar a esta civilización en sus componentes estructurantes de representación, normativa, expresión y acción; de modo que mediante ellas se articulan sistemas de entendimiento y

significación sobre la vida y la muerte, tanto como la aspiración a trascender. También la identificación del carácter de la vida del ciudadano occidental, destinado a poner y obedecer leyes generales, en las que refleja sus valores y lleva a cabo una violencia racional, lo que le permite ir posicionando sus intereses individuales y grupales. Una estructura más, que es su sistema de expresión, mediante el que se otorga autoridad a la propia historia, testiga de la grandeza adquirida al superar las condiciones determinadas por las leyes de la evolución natural y social; y se finaliza con el sistema de acción, que consiste en el conjunto de articulaciones de pensamiento para justificar e implementar la lógica del poder-dominación; aspectos a los que da entrada Leonardo Boff (1996).

Se analiza cómo el fin último de este sistema de pensamiento-acción occidental es justificar la “Vida buena” y las formas convalidadas para llevar adelante su gestión, cuyas expresiones van evolucionando en el tiempo hasta llegar a constituir el proyecto de la ilustración, forjador de la modernidad y el progreso; época en la que el hombre se define como separado y adversario de la naturaleza, a la cual hay que inquirir sus secretos, dominar y explotar a través de la técnica, con el objeto sublime de edificar el espíritu superior del hombre. Pero también se juzga cómo a la edificación se justifica el sometimiento y puesta a servidumbre de los pueblos *bárbaros, atrasados o incivilizados*, para usar sin remordimiento sus bienes y trabajo a favor del desarrollo occidental.

Tales acciones se llevan a cabo bajo la propia eticidad y razones para consecuentar sus planes de *desarrollo y progreso*, usando sus definiciones de libertad, igualdad, condiciones de paz y humanidad; donde las ciencias, en su formato de naturalismo y evolucionismo, sirven de soporte al sistema de pensamiento tanto como a la acción, que soporta su edificación de poder económico hasta llegar a las determinaciones de

desarrollo con sostenibilidad y sustentabilidad; pero al límite de exhibir sus incoherencias paradigmáticas entre: conservar en la naturaleza o hacer provisiones en formas privatizadas de capital para afrontar ‘las incertidumbres del futuro’.

En este segundo apartado se abre el cuarto capítulo intitulado: “La naturaleza bajo el *logos* y el *tecno*”, aproximándose a otras razones que, pensadores libres dentro de la misma occidentalidad exponen en desacuerdo, y que encuentran eco en las culturas indígenas y tribales del mundo para interpelar cómo es que se explica y da cauce a la naturaleza en el pensamiento occidental.

Se dilucida entonces el problema epistémico sobre la naturaleza, del que se proyecta una nueva época de relación armónica y empática con ésta, a partir de deconstruir la separación artificial entre mundo cultural y mundo natural, para así crear una plataforma de coexistencia relacionante. Se expone cómo bajo esta perspectiva, la humanidad tiene responsabilidad de morador planetario para armonizar su presencia desde sus diversas formas de cultura para con la tierra; lo que representa la necesidad de re-leer la historia monóloga de la racionalidad.

En el quinto capítulo dentro de este apartado se formulan interpelaciones académicas al modelo civilizatorio y sus criterios de sustentabilidad, en los que se encubre el neoliberalismo y la globalidad económica, adulterando aún más el modelo de desarrollo y progreso a nombre de un futuro común universal a contracorriente con sus mismos tratados y acuerdos internacionales, tanto como legislaciones nacionales sobre la pluriculturalidad; aunque éstas al menos constituyen una oportunidad para los pueblos indígenas para pronunciar sus propias aspiraciones.

Se estructura un tercer apartado de la investigación bajo el título de: “Inculturación Huasteca”, mediante el que se aterriza la interpelación cultural desde referentes concretos, en los que se pueden reunir las expectativas plurales de reconocimiento a la autodeterminación en las formas de: ser, estar, hacer y vivir, culturalmente sustentados.

Este apartado también se organiza en tres capítulos; pero en el orden general, corresponde el sexto, que se intitula: “Una trama histórico-referencial de identidad”, en el que se aterrizan perspectivas etno-históricas bajo la suerte de haber vivido la intervención del pensamiento-acción occidental en todos sus sentidos; pero reconociendo la bondad del dato histórico, sobre el que se sopesa la personalidad e idealismo de quiénes dejaron tales testimonios documentales.

En general, la idea es mostrar el antecedente de cómo la historia de los pueblos con identidad cultural distinta tiene dos vertientes de *relato*, mismo que sirve al propósito de cada parte: la historia del viajero, curioso, descubridor de la otredad, para ser contada a sus semejantes como testimonio de arrojo y heroísmo; pero también la visión de los intervenidos, doblegados y sometidos a abandonar su esencia material y espiritual, para poner su existencia al servicio del conquistador.

La historia de cada etnia se proyecta mayoritariamente bajo formato cronológico y sincrónico; pero en ciertos apartados de manera acrónica, diacrónica y anacrónica, buscando coherencia e ilación disciplinaria a las historias vivas de los pueblos, tanto como interpretación a los acontecimientos paralelos les marcaron destinos dispares entre la voluntad nacional y la territorial durante sus actos integracionistas; y también para darle lugar a las visiones mitológicas que les alimentan de esperanza.

De ese modo la historia sigue, en primer lugar, el patrón convencional empezando por escudriñar los orígenes de cada formación cultural en la época precolombina, tanto como sus formas de manifestarse en relación a territorios y culturas con las que interactuaron. Después se reúnen y analizan registros de la conquista y época colonial, buscando dar realce a los testimonios manifiestos por los pueblos; y en el mismo tenor, se pasa a integrar relato y crítica sobre la forma como vivieron los acontecimientos estos pueblos durante la guerra de independencia, la conformación histórica de la primera época independiente, el movimiento social de la Revolución Mexicana y la recuperación de sus tierras en el Siglo XX, tanto como sus síntomas de nuevo proceso de enajenación.

En el mismo apartado, capítulo siete, se aborda la historia de la educación y ciudadanización del campirano serrano y sus contrastes frente a la tradición de vida comunitaria; lo que motiva el retorno a la historia de las reivindicaciones sociales indígenas para defender sus sistemas patrimoniales y formas de gobierno; tanto como a sus tradiciones en materia agraria y del bien común.

También, se estructura una historia oficial del desarrollo económico-productivo de las comunidades rurales, entre las cuales se abordan los cambios en el manejo de los agrosistemas, que van desde los tradicionales para el autoconsumo, incursiones en la producción a nivel comercial con introducción de ganadería, plantaciones y sistemas de explotación forestal; hasta el recuento de experiencias en el *desarrollo sustentable*.

En el último capítulo, el formato de la historia se revierte hacia la búsqueda y posicionamiento de la tradición de los pueblos en perspectiva plural de desarrollo con continuidad histórica, de acuerdo a percepciones de sus representaciones sociales,

étnicas y campesinas locales; recapitulando al final, las interpelaciones a la perspectiva universalizante de la historia, la cultural y la sustentabilidad.

Durante el desarrollo de los textos, frecuentemente se va a encontrar el concepto: “desarrollo etnógeno”, para expresar las posibilidades continuidad de sus formas de vida desde la experiencia milenaria de cada cultura, el cual es una proposición conceptual de este trabajo; pero también se adopta el enunciado de: “desarrollo compatible”, tomado en la acepción que le imprime Torres Carral (2009), y que encuentra eco en esta perspectiva por su propuesta de horizontalidad en definición de desarrollos compartibles entre distintas culturas.

La dinámica que permite conducir esta interpelación es la hibridación de perspectivas conductuales entre lo *Etic* y lo *Emic* (Dietz Gunther y Laura S. Mateos, 2009), lo que admite una práctica epistémica del investigador con apego teórico y metodológico a las ciencias socio-ambientales, pero compaginando responsabilidades morales en la palabra como oriundo del territorio de estudio e impregnado de sus tradiciones culturales huastecas. Por ello, las reflexiones resultantes al final conllevan a concluir que, la investigación científica con identidad cultural explícita, puede contribuir en la generación, adopción y adaptación de conocimiento sistematizado en diferentes grupos etno-culturales sin enajenarles de sus visiones en el ser, hacer, estar y vivir, mismos que bajo nuevas pautas de relacionamiento sinérgico, pueden y deben concurrir al interés por una sustentabilidad global compatibilizada.

PRIMERA PARTE: ANTECEDENTES Y JUSTIFICACIÓN

I. SUSTENTABILIDAD COMO PROBLEMÁTICA DE ESTUDIO

La sustentabilidad desciende a la Huasteca Veracruzana

Durante la segunda mitad de la década de los 90', en la porción territorial Sierra Huasteca de Veracruz, fue implementado el “Programa de Desarrollo Sustentable de la Huasteca Alta Veracruzana”, cuyas acciones fueron soportadas a partir de un estudio titulado: “Diagnóstico de las Regiones Prioritarias - Sub región Huasteca de Veracruz”.

Dicha investigación fue conducida en participación interinstitucional, en donde figuraron representaciones regionales de la Secretaría de Agricultura y Ganadería (SAGAR), el Instituto Nacional Indigenista (INI) y la intervención estatal de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL). La misión común identificada era impulsar el desarrollo integral de esta zona marginada (SEDESOL-COPLADES, 2004), resultando de ello un modelo de atención participativa al desarrollo local.

De la definición de líneas de acción, la región resultó beneficiada con proyectos de ovinocultura, conservación de granos, fruticultura familiar, apicultura, citricultura y recuperación-conservación de suelos, entre otros (SAGAR, 1997), inversión financiada con recursos fiscales. Entre tanto, se preparaba el proyecto amplio de financiamiento

externo, mismo que fue gestionado entre Julio de 1995 y Diciembre de 1997 (Banco-Munidal, 1997).

A partir del año 1997, la SAGAR y el Banco Mundial se dispusieron a extender el modelo de programa al estado de Oaxaca (regiones Mixe, Cuicateca y Mazateca); y en la región Huasteca se amplió su cobertura a sus respectivas áreas marginadas de: Veracruz, San Luís Potosí e Hidalgo, con un monto de US\$47 millones, para ser ejecutados en el lapso de Marzo de 1998 a Junio del 2003.

Ante el territorio era la primera vez que se difundía el concepto de “desarrollo sustentable” vinculado a un marco operativo institucional, mismo que fue planteado con innovaciones metodológicas, según las sugerencias que derivaron de su estudio-preliminar; de modo que se hablaba del diagnóstico rural rápido y diagnósticos comunitarios participativos como instrumentos apropiados para estimular la participación y democratización en la etapa ejecutiva, promoviendo así la mejor toma de decisiones consensuadas en el programa.

Derivado de la visión metodológica y los resultados de los diagnósticos, se empezaron a señalar problemáticas que antes no se habían visualizado como: desestructuración de los ecosistemas naturales, atribuyendo su causa a un mal manejo de los campesinos y falta de investigación; problemas de productividad y estabilidad de los sistemas de cultivo, asociados al carácter temporalero de la agricultura; un proceso acelerado de deforestación en el que participaba la expansión ganadera; así como la falta de asistencia técnica para la producción y el mercado. En lo forestal, se señalaron problemas de

sobrepoblación de plantaciones, falta de caminos para la extracción de productos y trabas burocráticas en los permisos de aprovechamiento, entre otros.

Se anotan estos referentes como apertura al planteamiento general del estudio; aspectos se desglosan a mayor detalle en un capítulo posterior en su apartado histórico, donde se analizan las formas de emprender acciones de desarrollo por parte de las instituciones operativas; y también las formas de respuesta que asumen los sujetos de atención, así como los aciertos y desaciertos en el medio rural e indígena a nombre de la sustentabilidad, cuyas experiencias son capitalizables a favor de un posible desarrollo compatible, en el marco de una nueva era civilizatoria, plural e incluyente.

Esto, considerando que el flujo de acciones en torno al desarrollo sustentable no tiene un término sino que se suceden cíclicamente, en los que su política se reforma y actualiza de acuerdo a la dinámica mundial de los tratados al respecto; pero donde los aprendizajes desde la Huasteca también se incrementan.

El contexto amplio de relación operativa

Las modalidades programáticas y operativas, tanto como el nuevo lenguaje del desarrollo rural ‘sustentable’ en la Huasteca Veracruzana, son una muestra de cómo México empezó a asumir su compromiso con el Desarrollo Sostenible, a partir de haber asumido los Acuerdos de la Cumbre de Tierra de 1992 (Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, 1992) (WCED, 1987), en concordancia al seguimiento de acciones necesarias para “nuestro futuro común”, donde se emite una serie de consideraciones de acción global coordinada, una vez analizada la

problemática interrelacionada entre: pobreza, hambre, enfermedades, analfabetismo y empeoramiento de los ecosistemas; por lo que a la cita dice:

No obstante, si se integran las preocupaciones relativas al medio ambiente y al desarrollo y si se les presta más atención, se podrán satisfacer las necesidades básicas, elevar el nivel de vida de todos, conseguir una mejor protección y gestión de los ecosistemas y lograr un futuro más seguro y más próspero. Ninguna nación puede alcanzar estos objetivos por sí sola, pero todos juntos podemos hacerlo en una asociación mundial para un desarrollo sostenible (Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, 1992, págs. Cap. 1 de la Agenda 21 - Preámbulo)

En esas esferas de toma de las decisiones, de antemano se ha consensuado una aspiración colectiva de vida de buena de alcance global entre las naciones participantes en condiciones de igualdad política mundial, partiendo de la creencia de que, como género humano universal, todos los habitantes planetarios gozan de una misma expectativa y destino, en condiciones equitativas de oportunidad entre personas tanto como entre naciones, y por consiguiente, también la tarea de obligarse en compromisos universales bajo un mismo sistema del pensar ese mundo común, evaluable y medible en desarrollo por un sistema universal de indicadores.

Sin embargo, ante tales eventos es necesario descifrar los procesos que subyacen en su afinidad ideológica acerca del futuro, el que es avalado por la autoridad de un pensamiento y saber científico, sustentador de una forma de verse como naturaleza humana masificada, sobre la que prevalecen las infranqueables leyes de la evolución; pero sin considerar posibles divergencias de sectores humanos que no comparten su adhesión a esta forma de pensar y hacer la vida.

Esto es, que hay sociedades marginales a la modernidad y el progreso, quienes comúnmente han sido etiquetadas como “tercer mundo” ó “en vías de desarrollo”, en las

que subsisten formas de pensamiento y cultura distintos. Además, ellos reclaman reconocimiento y respeto a sus formas, usos y costumbres para hacer la vida en común, tanto como el derecho a expresar sus prácticas y experiencias sociales al margen de la carrera productivista universal.

Es el caso de México, que a escasos dos años posteriores a la Cumbre mundial ambientalista en Río de Janeiro de 1992, enfrentó movimientos sociales, entre los principales el Levantamiento Zapatista, haciendo sentir la presencia de nuevos sistemas de pensamiento indígena, reivindicativo de autonomías y libertad para decidir sus formas de organizar y conducirse como pueblos.

En contraste, las fuerzas político-económicas que hacen la homologación de las distintas soluciones globales están trabajando para someter a una ley y orden a todo ser humano, cual elemento de una misma aglomeración sobre el planeta. Sus proyecciones entonces, son para lograr el manejo de un lugar común donde se cree que algunos necesitan actualizar su proceso de humanización para hacerla sustentable.

En este proceso de mundialización del futuro sustentable un primer cuestionamiento es: ¿Por qué un grupo se posiciona bajo la bandera de una cultura única y superior de supervivencia en la que la naturaleza hace honor al derecho de continuidad de los más aptos, entre tanto se estigmatizan a los disidentes etiquetados de “rebeldes” ó sin gobernabilidad, porque suelen concebirse como diferentes?

Tales grupos, llamados también minoritarios, no dejan de demandar reconocimiento y respeto a sus formas de pensar y vivir conforme a sus argumentos, y entonces el proceso de humanización se fragmenta en bloques.

En definitiva, cada facción tiene sus propias explicaciones: el mundo globalizante por la vía de organizar y hacerse más accesibles a los mercados, detener la explosión demográfica, proteger a los recursos naturales de su deterioro, desenmascarar y combatir los gobiernos corruptos, y reestructurar las débiles instituciones de todas las naciones. Se ofrece también revisar el precio del progreso y marchar tras una paz, equidad y medio ambiente predecibles y controlables (Hammond, 1998).

Los divergentes son múltiples, pero por ejemplo indígenas proponen asegurar la perdurabilidad de la naturaleza y la cultura en los territorios de sus pueblos y afirmar sus prácticas de producción y vida, y para ello han propuesto una nueva relación del Estado con los pueblos indígenas donde, sin vulnerar la unidad nacional, se reconozcan derechos a la libre determinación en su práctica jurídica, política, social, económica y cultural (OIT, 1996).

Más aún, desde el mismo mundo moderno hay posturas disidentes, cuando científicos sociales con pensamiento crítico sobre los errores del progreso, denuncian ambiciones de control mundial detrás de las aspiraciones de futuro común globalizado que ostentan las naciones desarrolladas, cuyos afanes de control de la sustentabilidad vienen precedidos por estrategias para infundir confusión, angustia, miedo e incertidumbre tras sus reglas del juego, cual manifestaciones de una civilización en crisis que es víctima de su propia racionalidad, arrastrando al colapso al resto de las sociedades y culturas diversas (Contreras Carvajal Javier y María Griselda Günther (coordinadores), 2014).

El asunto del estudio es entonces sopesar las voluntades y espíritu para la pretendida sustentabilidad en sus posibilidades constructivas ascendentes, tanto como en su

aspiración descendente desde los niveles organizados globales hacia los grupos humanos que son objeto de acción; y un referente es el caso de la Huasteca donde se ha vivido la experiencia de participación inter-institucional y social en pos de esos objetivos de “nuestro futuro común”, cuyo análisis de resultados deja aprendizajes: tanto para el juicio académico como para la retro-alimentación social; pues detrás del programa finalmente hay un discurso ambientalista que se imprime en la conciencia local.

El reino de lo cuantitativo y la sustentabilidad

El desarrollo sustentable como acción de las agencias trasnacionales y el Estado, es un hecho que marcha en respuesta a compromisos mundiales con el cuidado del medio ambiente, factor convocante y de cohesión para unificar los estados nacionales hacia un estado mundial. Sin embargo, a falta de una filosofía que revolucione a la época, el argumento se nutre de la estadística unilateral sobre recursos naturales útiles para sus procesos industriales. En consonancia con ello, el Estado mexicano crea la instancia pertinente que norma, ejecuta y evalúa el cumplimiento de los respectivos acuerdos internacionales.

En concreto, México adopta y adapta un Sistema Nacional de Indicadores Ambientales (SNIA) por los que se cuantifican los resultados, ofreciendo una visión sobre la situación actual del medio ambiente y los recursos naturales: sus cambios, las presiones que afectan y las respuestas institucionales encaminadas a la conservación, recuperación y su uso sustentable (SEMARNAT-SNIA, 2014).

Entonces la situación conduce a un cuestionamiento: ¿Por qué no se procura el concepto de “recursos naturales” para mayor cuidado y racionalidad sobre los mismos desde las perspectivas de uso local y regional conforme a cada cultura? La realidad es que detrás de los conceptos hay un proceso de determinación económica universal en la que toda existencia se va subordinando al capital (Torres, 2015). Una trayectoria en la que *la naturaleza*, en calidad de proveedora de *bienes* naturales gratuitos que brindan servicios a la vida, en un momento dado segrega su existencia a la categoría de *recursos naturales* concesionables que generan derechos de renta, para finalmente ser acaparados en calidad de *capital natural*, donde la idea de naturaleza se cambia por la de medio ambiente, cuya percepción utilitaria convierte las formas en mercancía bajo valoraciones materialistas de una sola cultura en la que domina un interés por la libre disponibilidad sobre el planeta, conforme a las oportunidades tecnológicas y económicas dominantes.

Tales ambiciones de posesión son urgidas con un determinismo cuantificador, y por ello el complicado diseño computable en el que se han determinado cálculos de impactos de: estado, presión y respuesta institucional, que a final de cuentas se reducen a manejo de modelos tendenciales, cuadros y gráficos mostrando las presiones y amenazas a nombre del ambiente. Sus tendencias predictivas se pueden calcular integrando base de datos que después circulan a gran velocidad por la Web, alentando determinaciones políticas a nombre de las generaciones futuras, pero con cargas de responsabilidad a todo ser humano.

Derivado de esas estadísticas, con frecuencia suele identificarse que los procesos de deterioro de recursos naturales son más graves en territorios pobres y marginales al progreso, por lo que el flujo de recursos financieros y determinaciones operativas a

nombre de un futuro común, enfocan acciones a las poblaciones objeto de esas remediaciones, restauraciones y desarrollo sostenido. Interesante es conocer qué tipo de lecturas de resultado interesan a las instituciones promotoras.

Mientras tanto, los “actores” que son considerados sujetos de atención de ese desarrollo: campesinos e indígenas, obedecen a los programas sin concebir la política general por la que son elegidos e incluidos en éstos. Lo atractivo de las corrientes de inversión hace que no puedan manifestarse en contra del beneficio material inmediato y sólo responden en lo sucesivo a sus contradicciones, abandonando su compromiso con el proyecto o quedándose solo con la parte viable del mismo. Esto puede observarse en lo que quedó a veinte años después del programa de desarrollo sustentable en la Huasteca Alta Veracruzana.

Sin embargo, más allá de las buenas intenciones de los agentes externos en quienes privó un compromiso con los ideales nacionales y globales del desarrollo sustentable, otro cuestionamiento es: ¿Hasta qué punto los grupos campesinos e indígenas que han sido objeto de las acciones, desatan procesos laterales de reflexión y toma de conciencia sobre lo pertinente e impertinente de tales determinaciones, y realizan adaptaciones benéficas en sus culturas locales?

Sustentabilidad que desciende

La parte operativa del personal institucional ocupada del desarrollo, generalmente recibe instrucciones impregnadas de modas de lenguaje, sin que sus operarios lleguen a estar totalmente informados y/o convencidos de los cambios que se desean aplicar. Esto es,

que la planeación de la que deriva una programación, es una forma descendente de determinación de expertos que pertenecen a las agencias globales y del Estado, dirigida a ordenar el cumplimiento de objetivos y metas nacionales (Rionda, 2014), donde, en el caso del desarrollo sostenible, impera un estilo a partir de la perspectiva que privilegian sus analistas teóricos; en este caso, pensando en un destino global común, que implica adquirir responsabilidad inter-generacional con las sociedades del futuro, en las que se concibe solucionarles sus necesidades a partir de una forma de racionalizar al mundo finito de los actuales recursos naturales en términos de capital (González, 2006), lo que implica suponer que ellos deberán seguir sosteniendo la misma forma de pensar-consumir moderno.

Sin embargo, el ámbito de las representaciones económicas, sociales y políticas que crean ese imaginario de futuro sustentable, dirige sus primeras acciones a las regiones con rezago de desarrollo y a sus pueblos indígenas, quienes deben actuar a favor de la utopía universal, forzando ciertos procesos locales para alcanzar metas nacionales y globales y, aunque tales determinaciones pudieran llegar a ser extrañas a las comunidades indígenas y campesinas con la nueva modalidad de atención y lenguaje (sustentabilidad, autodeterminación e igualdad de género), no se rehúsan porque detrás de la instrucción vienen los recursos financieros. Es el caso de cómo viene arribando la sustentabilidad al medio rural, como lo ilustra el siguiente caso.

Por el año de 1998, se llevaba a cabo un taller de capacitación en materia de desarrollo sustentable con representaciones comunitarias otomíes, convocados por el Instituto Nacional Indigenista (INI) a través de la organización indígena del Fondo Regional de Texcatepec, Ver. (FIRT); y mientras metodológicamente se desarrollaba información y

sensibilización sobre el estado global de los recursos naturales y sus tendencias al deterioro, tanto como el crecimiento demográfico y la necesidad de adecuar nuestras prácticas de producción y formas de vida hacia un futuro común más duradero, una reacción grupal pareció ser portadora de una forma de disensión.

Esto es, que mientras transcurría el evento se forma un grupo espontáneo de asistentes, quienes parecían haberse distraído en una plática amena en una sección del auditorio, y al ser abordados se encontró que se estaban circulando sus propios dibujos en fragmentos de papel donde ilustraban animales y ciertos tipos de personas de la comunidad que, por sus formas de conducta y aspecto “ya eran sustentables”: el gato, porque hace un hoyo para ocultar sus heces; el mapache, porque temprano va al río a lavarse la cara; el cerdo, porque se come lo inmundo de la comunidad; el tlacuache, porque junta basura y con ella hace su madriguera; el pobre, porque desea poco y por lo tanto no compra basura, y la que le llega la recicla hasta que ésta pierde toda utilidad ante sus síntomas de desintegración.

Esta acción parecía fluir en dos sentidos: en primer lugar, que había una apropiación del aprendizaje del taller; pero también cierta interpelación ante los conceptos que de antemano etiquetan a todo mundo de culpabilidad ambiental, cuando que en realidad, más allá del entorno humano y de sus prototipos de ciudadano convencional, el mundo está bien hecho y marcha. Esto es, que en el concepto de otras sociedades marginales a la modernidad, puede diferenciarse la sensibilidad para identificar y canalizar los procesos de la naturaleza en el tratamiento de los problemas que se van presentando –al menos en el contexto local-, mismos que la ciencia ambientalista trata de re posicionar.

Los actores y la norma operativa

El Estado por su parte está innovando sus sistemas de Planeación acordes a los modelos de producción sostenible adoptada, y sustituye la Ley de Fomento Agropecuario que había operado entre los años 1981-2001, por la Ley de Desarrollo Rural Sustentable de diciembre del 2001, entre otras, para impulsar bajo la premisa de la sustentabilidad, cuatro grandes ejes de su interés: desarrollo económico, capital físico, capital humano y capital social; y el Estado de Veracruz asume el modelo (CEDRSSA, 2007), con lo que las acciones tienen alcance a la Sierra Huasteca de Veracruz.

Ya desde los años de 1994-1998, funge el Sistema Veracruzano de Autogestión Productiva (SIVAP) como responsable del sector rural, orientada a impulsar su modernización, y como resultado de sus estrategias, se crean despachos y bufetes agropecuarios con capacidad técnica reconocida para hacer la función de extensión, mismos que en el año 2001, son sustituidos por esquemas del modelo federal de Programa de Extensionismo y Servicios Profesionales (PESPRO), cuyos técnicos asumen en la región Sierra Huasteca de Veracruz, el Programa de Desarrollo Sustentable (PDS), con acciones que trataban de mantener la mística de proyectos de sustentabilidad rural iniciados antes de la emisión del marco legal sustentable.

En la práctica institucional había también la intención de “...integrar el mercado de servicios profesionales para el medio rural” (CEDRSSA, 2007, pág. 42), por lo que es interesante analizar cómo cambia la forma de operar un desarrollo que busca armonizar procesos entre la idea de producción ecológicamente sustentable y las aspiraciones de productividad y competitividad que exige el mercado. Allí el lenguaje cada vez va

sufriendo adecuaciones en las que trata de conjugarse la acción productivista, competitiva y sustentable, vista en todos sentidos como un campo de oportunidades, mostrando las controversias y posicionamientos de interés entre las facciones ambientalistas y desarrollistas rurales.

Entonces, diversos grupos de actores institucionales muestran controversialmente sus líneas de atención rural, que pueden ser ajenas a las expectativas de solución de problemas de los propios campesinos; en tanto, de ellos también pueden vislumbrarse desarrollos genuinos en respuesta a las particulares contingencias que se les van presentando, donde hay mucho que aprender y compartir como personas, sociedades y naciones culturales, sobre todo a partir de una auténtica planeación participativa.

La oportunidad en el proceso es identificar qué pasa cuando la problemática de la sustentabilidad es contextualizada desde la misma sensibilidad los pueblos, y si de allí parte su encuadre científico-técnico y político-económico, tomando en cuenta elementos para que las diferentes ramas de las ciencias, tanto sociales como naturales, compaginen sus metodologías en concordancia y complementariedad con los saberes propios de las culturas indígenas y así puedan ellos contribuir a desarrollos sustentables genuinos.

Si así fuera, las actitudes campesinas frente a las tendencias ambientalistas y mercantiles de la sustentabilidad promovida, podrían reconfigurar los enfoques implantados y posibilitar procesos autónomos pertinentes, idea que alimenta al propósito del presente trabajo. Al respecto, el paradigma capitalista ya hace concesiones al considerar que las culturas pueden permanecer, pero diciendo que deberían sacarle mayor provecho a su condición en calidad de capital cultural generando rentabilidad y riqueza.

Posibilitar la sustentabilidad desde adentro y abajo

Nuevas proyecciones de vida, más armónicas, saludables y justas van surgiendo, pugnando por visiones más humanistas de la sustentabilidad, que bien pudieran compatibilizar con el consentimiento y experiencia rural tradicional, e incluso más allá, en las sociedades seculares al sistema mercado, con posibilidades para priorizar y arreglar su participación social hacia visiones e intereses empático-natura-culturales, por las cuales gestar sus necesidades prácticas.

Con ello, la pretensión es argumentar la aspiración local de formas de desarrollo autónomas en las que se posicione, no el capital sino la cultura; y en este caso, las *Culturas* de la Huasteca Serrana de Veracruz. Entonces sus habitantes tendrían que ser considerados desde la perspectiva externa como grupos dinámicos que mantienen una atracción satelital de edificación territorial; pero que al mismo tiempo se mueven en su voluntad individual, amplitud cultural, espacio societal y tiempo histórico, como todo ser social. Así, en su transcurrir de vida, vendrían siendo dotados de vitalidad y movilidad cosmogónica desde sus formas nativas para tomar determinaciones frente a la modernidad, de donde pudieran resultar nuevos mestizajes, no de atributos físicos, sino de pensamiento y acción.

Las aventuras hipotéticas que se han anotado son preámbulos de utopías que bajo las inercias de la modernidad y progreso no son realizables, en tanto sus determinaciones de razón para la sustentabilidad sigan descendiendo hacia los pueblos indígenas y sociedades campesinas, por lo que en respuesta se formula una ruta de interpelación teórica hacia la realidad en los siguientes términos:

Interpelación cultural, es entonces una apelación al reconocimiento e inclusión de las formas de pensar la vida del que puede ser portadora una cultura minoritaria respecto a la cultura global dominante, porque la parte demandante puede optar por reconocerse a sí misma y auto valorarse, deseando reafirmar su identidad frente a instancias externas que intentan tutorar sus formas de desarrollo. Algunos pueblos Centro y sudamericanos ya lo están haciendo y sus posicionamientos van encontrando desahogo por la vía referente del pensamiento del “Buen Vivir”.

Las culturas indígenas no interpelan la razón para sí como seres humanos genéricos, sino a favor de sus referentes de totalidad-comunalidad-naturalidad, donde “la naturaleza” no está segregada del mundo humano como ocurre en el pensamiento occidental. Entonces, con ello el propósito es contribuir a revertir esa noción perecedera de naturaleza, entendida desde el pensamiento occidental como ‘reservorio de la creación’ con función proveedora a los fines de desarrollo antropocéntrico. En cambio, posicionar visiones alternas tradicionales y de actualidad, que sean afines y solidarias con el pensamiento de muchas sociedades y culturas autóctonas, en el marco de formas alternas de pensamiento.

La alusión ‘...a la sustentabilidad local del desarrollo’, lleva implícita esa aventura de concebir material e ideológicamente la construcción de formas intersubjetivas de hacer la vida entre culturas. En este caso se refieren a la náhuatl, otomí, tepehua y campesinos mestizos de ese territorio, poniendo en segundo plano las valoraciones que sobre ellas pesan a partir de anteriores investigaciones, cuyos resultados derivan de procedimientos teóricos y metodológicos unilaterales, ampliamente respaldados como conocimiento certero por el canon científico.

Por consiguiente un propósito al final, es posicionar un concepto nuevo para enunciar el porvenir desde el corazón de cada experiencia y saber cultural, determinando el vocablo de: '*Desarrollo Etnógeno*' -que aparentemente no existe en la literatura-, pero cuyo calce vaya conteniendo significativamente y en contexto intercultural, representaciones del lado del pensamiento alternativo al desarrollo convencional, con posibilidades de sumar en los reposicionamientos de otros pueblos originarios y latinizados del Centro y Sudamérica.

La razón para ello es, que en cada cultura hay un espíritu identitario, y que cada etnia imprime energía a sus procesos cuando son generados desde su propia cosmovisión. Al respecto, Foster (1980), considera que cada cultura está alimentada por un orgullo de sí misma: los occidentales están orgullosos de sus logros como cultura total, más adelantada y superior a las culturas de los pueblos sencillos; pero ellos en sus posiciones de culturas marginales, también sostienen que en el fondo sus formas de hacer las cosas son naturales y mejores.

II. CONVICCIONES PRECEDENTES A LA SUSTENTABILIDAD

Encantos cautivadores del mundo occidental

Cada edificación cultural articula y sostiene sus propias convicciones en torno a la vida, imprimiéndose una singularidad como grupos humanos y revelando así potencialidades específicas a partir de las certezas sobre su saber. El propósito de este apartado es explorar cómo y con qué sistemas de valores se construyen y sostienen tales edificaciones, particularmente tratándose de la cultura occidental.

El hombre moderno occidental y occidentalizado vive exaltado en un mundo de consorcio y tecnología, y ésta última ha evolucionado hasta su actual fase computacional puesta al servicio de todos los procesos científicos, tecnológicos y administrativos, revolucionando así sus tratamientos de información. Al momento tecnológico del presente también se le considera como la coronación exitosa de una cultura superior que le aporta poder.

Así, se afirma que sus alcances son producto del proceso evolutivo, cuyos logros son visualizados a través de su poder de expansión y pre-dominio; y todo ello es indicador del progreso de la ciencia y las matemáticas, entendidas como la única forma de constituir esa cultura, cuya producción de conocimiento va precedida de procedimientos de exploración-inquisición, investigación y re- invención sobre la naturaleza (Robertson, 2003).

También se considera que la civilización es un sistema dinámico que progresa con la revolución del saber sistemático. Hoy, "La definición de conocimiento humano es en términos de colección y comprensión de informaciones aparecidas para su modelación, siendo la forma como se dan las actividades de investigación" (Robertson, 2003, pág. 135) como claves del progreso.

Sin embargo, esa idea de colecta y comprensión que nutre a la cultura superior también se aplica para captar y apropiarse del saber contenido en otras culturas, cuyas informaciones y saberes son sometidos a análisis matemático con auxilio de sistemas computacionales. La acción final de éstas es determinarles –una vez sometidas a prueba– si son falsas o verdaderas, según las certezas o incertidumbre que arrojen los imparciales métodos matemáticos; aunque en el fondo, la mayor pretensión es encontrar alguna causa utilitaria incorporable a la sociedad moderna.

Toda ciencia, aun siendo exacta, es desarrollada por expectativas de una visión cultural; aunque en el presente se hable de estar produciendo conocimiento desinteresado para incorporarlo al acervo del conocimiento universal, que hoy también es considerado como una forma de “capital del conocimiento” dentro de la cultura contemporánea.

Esa visión es causante de que para los procesos de comprensión del mundo se hayan hecho imprescindibles las matemáticas, campo al cual se confían los procesamientos e interpretación a partir del manipuleo estadístico de información, que es procesada hasta producir algoritmos o teoremas, o bien llevados a modelaciones en otros campos de las ciencias naturales; todo bajo el razonamiento general implícito de un proceso mecánico de evolución. En las ciencias sociales, también se busca el dato cuantitativo, y la tarea es

comprimirlo como información, útil por ejemplo, tratando de formular "leyes" y postulados teóricos. En el caso de que la indagación no pueda ser comprimida, se opta por la selección, organización e indexación de la misma (Robertson, 2003).

Al final de cuentas, la máquina es quien arroja la verdad, a la vez que subraya y demanda más requerimientos de información. Así, la tendencia apunta a matematizar los sistemas de comunicación humana; pero es allí donde sus propias definiciones teóricas sobre la información parecen encontrar su contrariedad y anunciar sus límites, porque el ser humano de repente se encuentra traspuesto por la determinación de una computadora frente a la que hace fila, mientras alberga la esperanza de no ser rechazado “por el sistema-máquina”. Particularmente en la rutina urbana, se hacen cotidianas las salas y filas de espera frente a uno de esos aparatos. Otra escena es cuando los usuarios, en su lento avance, son absorbidos por su artefacto portátil de telecomunicaciones, porque con él tiene la posibilidad de tener “el mundo en sus manos”, enajenados del contexto humano inmediato que les rodea.

No así es el caso de los campesinos e indígenas cuando pretenden ser usuarios de las ofertas programáticas del desarrollo, porque en primer lugar se enfrentan a las soluciones de la máquina, que posee el poder de una base de datos que los hace o no elegibles para ser sujetos de atención pública. Después, su siguiente reto es pasar por los filtros de información personal que les acredita.

Por ejemplo, en los comienzos de la década del 2000, en el Programa de Apoyos a los Proyectos de Inversión Rural (PAPIR-SAGARPA), grupos de indígenas solicitantes encontraron que su proyecto no podía ser “subido” al sistema porque al capturar sus

nombres la máquina reportaba error de datos, ya que en ellos los apellidos suelen ser también nombres propios en referencia al padre y madre; y entonces la disculpa del servidor público era: “mi intención es servirte, pero aquí no te puedo ayudar porque el sistema no te acepta”, siendo la máquina la causa de limitación o exclusión, a pesar del componente técnico de sustentabilidad en los expedientes del proyecto solicitado.

El referente es para ilustrar cómo intempestivamente el destino del hombre va quedando a expensas de resoluciones de sistemas-máquina, detrás de la cual opera un poder oculto del dinero que mueve a voluntad los destinos humanos. Esto es, que habiendo una diversidad consustancial al hombre y la naturaleza, el pensamiento-máquina lo quiere todo uniformizado y cuadrado a favor de la mercantilización de la vida (Bartra, 2008). Un enfoque centralista que la misma sociedad moderna ya empieza a considerar como desencantado e insoportable.

Augurios de desencanto

Hasta hace pocos años, las sociedades industriales estuvieron convocando al hombre marginal a modernizarse, y los gobiernos de las naciones etiquetadas como subdesarrolladas aún están ocupados en allegar esa modernidad a sus grupos sociales atrasados. Modernizarse es la panacea de toda sociedad y el acto se convierte en una propuesta político-económica seductora para las sociedades rurales tradicionales, que han sido las más reacias a incorporarse a dichos procesos.

Sin embargo, en las naciones de avanzada civilización, la modernidad ya representa una disyuntiva:

“Ser modernos, es estar en un medio que promete aventura, poder, goce, crecimiento, transformación de nosotros mismos y del mundo. Y al propio tiempo, que amenaza destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos” (Harvey, 1990, pág. 25)

Entre los juicios críticos, agrega Harvey (*Ibídem*, pág. 26) que: “...la modernidad puede no tener respeto alguno por su propio pasado, y menos aún por aquel de cualquier otro orden social premoderno”; juicios que muestran cómo el modelo de modernidad se tambalea desde sus mismas estructuras fundacionales.

Al respecto, Berman (1984) había hecho una crítica al sistema de las naciones industriales y su mundo moderno, porque llegaron a creer que podían crear un mundo artificial de naturaleza social y económica. En su juicio, escribe que esto es una equivocación en nuestra forma de ver el mundo, porque parte de una idea de desmembrar el orbe físico creyendo que todo ello es un componente externo a la existencia humana, que sirve sólo para mantenernos vivos y para recrear nuestra racionalidad. Agrega Harvey (1990), que ésta misma se caracteriza porque siempre está tratando de romper con su pasado y el motor del progreso es un proceso interminable de rupturas y fragmentaciones internas.

Hay una condición que alimenta a ese progreso, que es hacer que la generación de conocimiento instrumental sea parte de su industria. En el juicio de Berman (*óp. cit.*), el problema va más allá de un asunto de conciencia. Se trata de un problema epistemológico que está arraigado a la estructura que ha tomado la mente humana para dar sentido a nuestra búsqueda de comodidad, pero sin formar parte de una conciencia de permanencia más amplia. Por el contrario, se caracteriza por “interrumpir cualquier sentido de continuidad” (Harvey, 1990, pág. 27).

El problema, dice Berman (*óp. cit.*), tiene su origen en el proceso de generación de conocimiento iniciado en el Siglo XVI, donde el ser humano se separa del mundo fenoménico para poder buscar explicaciones y sentido de uso a todo lo que le rodea, negando la participación de la naturaleza no humana en un fin común. De este modo, adquirió rigor entre lo observado y el observador, generando una oposición a todo objeto, siendo un proceso de reificación del mundo que sólo tiene sentido en la medida en que puede ser investigado.

Bajo esta perspectiva, el hombre moderno desea convertir todo el entorno físico en su propia obra para así incorporar significados que le generen auto-complacencia, ya que el mundo natural sólo le representa un desorden que hay que someter y gobernar. Ciertamente es que el trabajo tiene un gran poder de transformación de la naturaleza humana y el acto se convierte en aquello que le civiliza; pero los deseos extremos de crear artificialmente los propios satisfactores, asociados a la generación de poder y dominio de la situación durante su distribución-acumulación, hace que este mismo se convierta en explotación y opresión, por lo que las fuerzas productivas conllevan actos destructivos (Bartra, 2008).

Sin embargo, el hombre cree que con todo ello está haciendo previsiones de futuro; aunque en el acto su sociedad se fractura y fragmenta porque la realidad detrás de sus sueños futuristas le produce desencanto, y esa misma situación causa sentimientos de impotencia a las sociedades y culturas subordinadas que están siendo incorporadas. Para ambos, la razón es que tras los nacientes discursos de sustentabilidad, la naturaleza es cada vez más violentada por el experimento científico, la exploración, explotación y saqueo de minerales, la contaminación y degradación de la biósfera, las reformas legales en pro de la usurpación de bienes nacionales y de sus poseedores; y al final de

cuentas, por la ilegalidad de todo aquello que pregonan los fines teleológicos modernos, haciendo irrealizable la naciente sustentabilidad. Esto es, que al seno de la misma modernidad, surgen representaciones de la sociedad civil, tanto como pensadores e investigadores de buena voluntad, tratando de elaborar y posicionar teorías alternativas coherentes a un mundo orgánico entre lo natural y lo humano, con atributos de compatibilidad, justicia, amor y comunalidad, aunque naveguen contra corriente al poder de la acción científico-técnica y económica.

La impaciencia de este sector crítico también dirige su preocupación hacia las naciones y grupos culturales subordinados, quienes caminan apasionados en aprender la erudición de los poderosos; de aquellos cuyas ciencias son exactas, precisas e irrefutables por su grado de adelanto que han mostrado. Entonces, a estos no les queda más que traducir e internalizar esa exitosa ciencia, esperanzados en recibir un poco de reconocimiento y transferencia de poder de aquel sector humano erigido como ícono del progreso.

Por su parte, los pueblos indígenas y tribales del mundo saben que son investigados por esa cultura superior y hasta facilitan la acción; aunque no tienen los alcances para poder conocer sistemáticamente la mentalidad de esos estudiosos de sus culturas, ni las intenciones que hay de trasfondo. Los investigadores, desde sus estudios clásicos han hablado de estar aproximándose al conocimiento científico de los “...pueblos no europeos... situados en diversos niveles culturales” (Forde, 1966, pág. 13), acrecentando así su acervo de recursos para sus sistemas de educación superior. El autor cita cómo el enfoque de sus estudios son “sobre la vida económica y hacen tan sólo alusión, a la vida religiosa...” (*Ibídem*, pág. 14), lo cual muestra una forma unilateral sobre lo valioso del ‘otro’, tradición de poder que se repite en otras formas de relación, alcanzando a

recientes prácticas el llevar la sustentabilidad a los recursos naturales que están bajo el usufructo y/o dominio de esas culturas locales.

Sin embargo también, muchos investigadores sociales con un sincero afán de solidaridad, se acercan a las naciones pobres y a sus culturas marginales en perspectiva de descubrimiento de sus bondades, y sus resultados fluyen en dos direcciones: unos trayendo conocimientos adicionales a favor del gran capital; mientras que otros reconocen su pequeñez intelectual y sincretizan su intelecto a límites de ser absorbidos por la magia del buen salvaje, procediendo a valorar y exaltar el conocimiento autóctono y la rústica vida comunitaria. Así se dan casos de antropólogos norteamericanos que en áreas rurales de la Huasteca, han hecho su arraigo bajo la aceptación y estímulo para habitar la comunidad indígena.

Estas impresiones que se lleva el investigador ha dado pie a la serie de conductas científico-sociales en las que algunos estudiosos se cuestionen la forma de vida de su propia sociedad moderna, envuelta en escepticismo y desencanto, porque redescubren potencial en la vida simple de los pueblos “primitivos”, llenos de calor humano, ritualidad y desapegos a la vida material; formas de las que ellos se han despojado en sus ciudades al individualizar la vida, por lo que urden intenciones por desmontar su sistema de ideas de civilización avanzada como algo que ya cumplió su ciclo de vida, lo que representa el indicio de que la modernidad llegó a su fin, y es el momento de pasar a la era de la posmodernidad. Entonces ese ejercicio intelectual no deja de estar lleno de interpretaciones y círculos de análisis sobre la forma de abordaje, e impregnado de nuevos ímpetus de eticidad que prescriben a su pilar científico; aunque pueden perder de vista que de lo que se trata es de construir una sociedad alternativa.

La ciencia puede ser interpelada

La ciencia moderna ha estado sujeta a juicios éticos sobre su papel en el desarrollo humano, señalando actos de crueldad y barbarie en sus métodos, tanto como en el destino final de sus servicios. Al respecto, Easlea (1977), hace un recuento sobre cómo los científicos naturalistas han llevado a cabo prácticas grotescas de experimentación sobre diferentes seres vivos a nombre del mejor vivir de una sociedad civilizada, e incluso produciendo también tecnología de muerte entre los mismos seres humanos.

Incluso, el autor refiere sobre la réplica de los mismos científicos ante tales críticas con contra-argumentos como: "...en un mundo de Estados nacionales en conflicto resulta inevitable –y además lógico- que los científicos apliquen los resultados de su investigación a la defensa de sus propios países" (*Ibídem*, pág. 334). Por otro lado, se señala cómo a un nivel más mundano, los científicos tienen que comer y ganarse la vida, colocando su ciencia al servicio de una élite dirigente, generadora de necesidades.

La ciencia siempre ha tenido como bandera filosófica el producir soluciones que alivien la condición del hombre; sin embargo, para su desempeño ésta necesita ser dotada de medios, y en consecuencia recibe tutelaje de quienes se los proporcionan, quienes a la vez definen la conciencia que obra sobre esta actividad. Sin embargo, a partir del último tercio del siglo XX, se han dado manifestaciones de contracultura científica, particularmente en sectores críticos de la juventud de países desarrollados, demandando que se reconozca cómo, el acto de producir conocimiento nuevo no es movido por el amor a lo conocido, sino por deseos particulares de poder, elevando el imperio mecanicista del conocimiento en detrimento de la perspectiva mística del mundo.

A partir de ello, se han posicionado nuevas corrientes de pensamiento epistémico, quienes empiezan a juzgar a la civilización moderna y la pasan a un nivel de la sociedad tradicional para efecto de análisis. Ellos se autodenominan postmodernos y juzgan que los seres humanos han fincado ideas en torno a un sistema ordenado en nombre de la razón, depositado en ella su única esperanza, que actualmente flaquea.

Entonces en su ámbito, el pensamiento tradicional ya es aquel que posee una sola forma de Saber, que es adquirido por la vía del método científico; y hay dos grupos que la representan: una, de pensamiento unitario fincado en el orden y el progreso, quienes sostienen el “deseo de una verdad unitaria y totalizadora” (Lyotard, 1987, pág. 14) para lo cual exigen seguir creyendo en el sistema, mismo que debe ser gobernado por una administración de tipo gerencial; y la otra fracción “que se apoya en un dualismo de principio” (*Ibídem*), porque se cree que el progreso depende de una lucha entre el bien y el mal, contexto en el que se trabaja para que el primero salga triunfante. En éste último se ubican las formas de pensamiento social-demócrata que imaginan invertir los poderes hacia otra forma de totalitarismo socialmente consensuado. Sin embargo, Lyotard (*óp. cit.*) considera que se trata en ambos casos de formatos sobre el mismo sistema-civilización.

En la sociedad tradicional dualista se cree que el progreso lo producen las revoluciones, que no son más que manifestaciones de lucha entre el bien y el mal; pero la posmodernidad rompe con ese binomio, pues dice Lyotard (*Óp. cit., pág. 15*): “Nosotros no seguimos esta decisión dual”. Su propuesta va entonces en replantear la función de los Estados nacionales hacia una transformación, porque tales instancias fueron fundadas

a partir de concebir el ejercicio real de voluntad de grupos sociales organizados; pero en la actualidad no hay sociedades, ya que este es un mundo de individuos atomizados.

Estos pensadores consideran que antes, los grandes Estados se sostuvieron controlando la información y toma de decisiones y manejaron de ello un sesgo colectivo conveniente; pero hoy se está en un proceso de “descomposición de los grandes relatos” (*Ibídem*, pág. 15), pues el sistema abierto de información disponible en la web, permite que todo individuo esté informado y aparentemente en posibilidades de ser dotado para decidir en un mundo individual, cuya vida opera en un estado de juego con los demás individuos. Entonces, el reto individual es adquirir capacidades y aprender los idiomas informacionales, pasando a ser un tipo de compañeros de lenguaje, con el reto de humanizar sus reglas del juego.

Luego, para mantenerse en el juego o armar las jugadas de la vida, lo más valioso y necesario para el individuo son sus nuevos saberes. Esto es, adquirir competencias para la vida, que incluye el reconocimiento a la costumbre como parte de un saber valorativo, pero que es atributo de individuos que bien pueden pertenecer a territorios no desarrollados, cuyo “pensamiento salvaje” (*Ibídem*, pág. 18) es coherente con su propia identidad y racionalidad local. Entonces, en relación a la ciencia tradicional la postura crítica es que:

“A la aceptación sin examen de una concepción instrumental del saber en las sociedades más desarrolladas, hemos hecho anteriormente dos objeciones. El saber no es la ciencia, sobre todo en su forma contemporánea; y esta última... de su legitimidad... no es menos sociopolítica que epistemológica” (Lyotard, 1987, pág. 18).

En el juicio del autor, esto implica que toda ciencia corresponde a un tipo de saber narrativo que es del dominio de los expertos de la cultura y que, dada esa bondad, ésta

puede ser benéfica en el marco de una diversidad cultural. Sólo que los individuos de culturas distintas desde la postura de su propia narrativa de mundo, ejecutan sus actos de habla frente a su interpelado, que también hace lo mismo. Entonces el criterio del actor de una cultura distinta es fundado en una perspectiva compacta que le otorga su tradición, que le es suficiente para ser también experto a partir de sus referentes funcionales de comunidad. En cambio el experto científico, apela al poder de universalidad a su saber, porque dice que además “enseña lo que sabe” (*Ibídem*, pág. 23) y cuenta con un reconocimiento como investigador; aflorando en ese juego epistémico la supremacía del hombre de ciencia.

Pero la crítica posmoderna supone que el experto es un pragmático que maneja sus propios enunciados y excluye las verdades que escapan a sus propios referentes. Así mismo, maneja un lenguaje filial al Canon e instituciones que le respaldan, con las que comparten su narrativa y se mantiene en una delimitación de lo que ha sido comprobado y comprobable para no arriesgar su saber. Con ello, se ajusta a las representaciones del imperialismo cultural que tiene sus cimientos en Occidente, hacia donde apela su legitimación (Lyotard, 1987); esto en la práctica, se convierte en una forma de conocimiento centralizado, que es posesivo, poco ético y estético, por lo que a las nuevas generaciones también les produce desencanto.

Otras manifestaciones posmodernas menos autocríticas y más optimistas, encauzan positivamente el momento histórico como un fenómeno que se viene dando con nuevas manifestaciones de la intelectualidad, el arte, la arquitectura y las formas de interacción social, entre otras, mismas que sólo necesitan ser entendidas y canalizadas como parte de otro momento de la civilización universal.

Así, una perspectiva de posmodernidad ofrece ser una forma de re-encantamiento/desencantamiento civilizatorio, una vez que las sociedades transformen culturalmente su sensibilidad hacia los procesos que generan problemas, pero sin que se alteren sus cimientos, como puede leerse: “No me refiero a una transformación en gran escala del paradigma del orden cultural, social o económico; no hay duda de que una afirmación semejante podría ser destruida” (Harvey, 1990, pág. 25).

Entonces, por ejemplo Harvey, apuesta a un posmodernismo cuyos atributos revelen un mayor interés por la diferencia, por sopesar el entramado instrumentalista de la comunicación actual en sus dificultades. También le apuesta a la complejidad, lo cual abre el reconocimiento a la diversidad de intereses de grupos en sus entramados de raza, clase, género, geografías, y a la diferencia cultural, para renovar positivamente la relación humana.

En consecuencia, el pensamiento ético-político y filosófico alternativo se está moviendo de acuerdo a nuevos intereses de las diferentes sociedades modernas, posicionando sus imaginarios conforme a sus posibilidades, y reajustando sus fines teleológicos.

En tanto, otras sociedades más desprendidas de estos círculos postmodernos y no subyugadas a sus procesos intelectuales, también formulan y realizan experimentaciones sobre sus propios escenarios de transformación en diferentes vías: ya sea tras la búsqueda de alternancias socio-culturales; pero también mirando y haciendo valoraciones sobre sus propias experiencias historias de desarrollo humano que han sido doblegadas por el poder de la civilización predominante, quienes después de la dominación militar les han implantado una colonización cultural y del conocimiento.

Ópticas de ruptura desde la alteridad cultural

En el mundo social y cultural latinoamericano se están reconstituyendo corrientes de pensamiento ético-filosófico deslindados de la estructura de poder del pensamiento occidental, para plantear que, ante esa crisis civilizatoria no se puede seguir sosteniendo el arreglo a un *mundo de crecimiento económico ilimitado*, y menos aún arreglarlo en su misma trayectoria para que sea sustentable; sino comprender cómo habitar responsablemente un *mundo de vida* sin polaridades entre naturaleza y culturas, porque esa forma de pensar ha sido campo fértil para la gestación de discriminaciones, racismos y privilegios fundados en los derechos naturales de supervivencia del más apto.

Por ello, Noguera (2004, pág. 29), lamenta que la cultura occidental que hoy domina al mundo, “...se construyera sobre una especie de estructura dual, soporte de las relaciones de dominio y explotación inmisericorde de las tramas de la vida llamadas «naturaleza»”.

La autora, refuta en cambio cómo a partir de ese binomio, el eurocentrismo defensor del orden, el equilibrio y la permanencia, secuenciados de la idea de jerarquía, sojuzgamiento y dominación, establecieron una perspectiva monista universalizada de civilización, dando apertura a una categorización de sujeto-objeto en las relaciones hombre-hombre y hombre-naturaleza; y cómo a partir de allí, conciben a la existencia en dos planos o sentidos, en su dicotomía más elevada, como en dos reinos: el reino de las ideas y el reino del cuerpo, el reino de los cielos y el reino de este mundo, el mundo del bien y el mundo del mal. De igual manera, la perspectiva moderna de la dualidad separando un primer mundo de un segundo o tierra de los pobres; el reino de los científicos y el reino de los ignorantes; o la sociedad con valores y la sociedad sin moral.

Recientemente, la realidad del desarrollo científico-tecnológico de los ricos contra el empirismo y la tradición de los no desarrollados, que incluso interpone la verdad científica universalista contra el conocimiento y sabiduría empíricos tradicionales, puestos siempre bajo la inquisición de la razón (Noguera, *óp. cit.*); y eso es lo que hace que la existencia humana fluya permanentemente enfrentada y escindida, concibiendo a la lucha como el motor del desarrollo, en la que triunfan los buenos y perecen los malos, de acuerdo con las irrefutables leyes de la evolución, pilar de este pensamiento.

Entonces, como resultado al buscar posicionar la perspectiva de existencia humana en el mundo moderno, no quedó más que elegir entre alguna de esas dos *naturalezas*, a riesgo que de no hacerlo, se esté transgrediendo la legitimidad de la ciencia y la razón y violentando esa forma de mensura sobre todas las cosas: la del bien y la del mal, donde la primera persigue y juzga a la segunda; y es así como la humanidad está atrapada en su estrechez ideológica de civilización, que evita comprometer posibilidad de verdades múltiples e incluyentes.

Finalmente, esa es la razón cultural que cuestionan las otras naciones, etnias y pueblos de ascendencia indígena americana tras lograr su desengaño, presentando su interpelación ante el pensamiento occidental y occidentalizado, que solo exige desarrollo y cambio, con lo que logra posicionamientos, hoy bajo argumentos de lo sostenible y sustentable. También, dice Noguera, que la ciencia se ha convertido en el instrumento de dominación para conquistar cualquier opción que aparezca frente a su juicio determinista, para poner en detrimento a una situación frente a la otra, pero nunca la posibilidad de convivencia y sinergia.

Estas son las características institutoras de la civilización occidental como cultura del dominio fundada y montada en su misma idea materialista, siempre bajo estrés por su permanente ánimo de competencia, que la ha sacado del encanto de este mundo con una vida sin sentido estético ni poético; sólo su razón instrumental enquistada en el discurso. Es entonces a la luz de este último juicio teórico como se aborda la interpelación cultural a la sustentabilidad del desarrollo de las sociedades indígenas y campesinas de la Sierra Huasteca de Veracruz, para que su contribución sea en consonancia a las expectativas comunistas de los pueblos latinoamericanos hermanos, cuya ruta emancipatoria desde El Sur tiene una vía política en construcción bajo el discurso del “Buen Vivir”, abierta a la diversidad de visiones y enunciaciones de cada cultura.

Sin embargo, toda confrontación con el pensamiento occidental implica encontrarse con el basamento civilizatorio mayor y lleno de fundamentos, que van desde los credos ontológicos, marcos filosóficos, métodos de la ciencia, teorías y prácticas ideológicas, enquistadas en poderes científico-tecnológicos, económico-políticos y de gremios.

Su legitimación ontológica se respalda en la articulación de una única historia universal, misma que pone por testigo de cumplimiento a leyes de la evolución humana en la que triunfa sólo su civilización. En consecuencia, en el siguiente capítulo se hace un ejercicio de desconexión paradigmática para emprender estudios en sentido contrario al determinismo de esa historia, a fin de “descubrir” a los pueblos occidentales en sus sistemas de pensamiento y acción usando de sus mismos recursos antropológicos; incluso explorando la filosofía de su historia en la que se sustenta el modelo de *Estados Económicos* libres y soberanos.

Redimensión tutelar entre la occidentalidad y la ciencia

Dentro del espíritu de las ciencias, no todas sus posturas coaccionan a la diversidad cultural; pero el mundo de las ciencias para el progreso, que son las mejores equipadas y dotadas de suministros, han desarrollado el método para un relacionamiento unidireccional con la otredad, convirtiendo a la naturaleza y las culturas de los pueblos tradicionales en su objeto; reducidos a su condición de externalidad, para ser observados, desentrañados e interpretados, especulándoles algún tipo de aprovechamiento; pues su intervención generalmente responde al interés del crecimiento del capital privado, de donde se recibe toda motivación e incentivos materiales, comunicacionales y de reconocimiento individual a sus científicos.

Sin embargo, la auténtica ciencia universal se supone sólo tiene compromiso con la dignificación del hombre, por lo que su presencia en materia intercultural puede comprender la razón de la otredad y ofrecer servicios de sus campos disciplinarios, auto-reconociendo las limitaciones de su intervención, para que los hechos científicos que de ello deriven puedan al final ser objeto de adaptación y uso compatible, más allá del orden y progreso.

Las instituciones de la ciencia del desarrollo económico han tenido la virtud de ser eficientes y efectivas en su propósito dada su, disciplina, auto exigencia y perseverancia en el propósito, ganándose el mérito de ostentar autoridad para seleccionar y sancionar las temáticas previstas del discurso; sin embargo, tal sensacionalismo olvida que allí la razón científica y sus descubrimientos operan: "...dentro de un mundo ya maravillosamente organizado" (Santayana, 2005, pág. 129), mismo que es armonizado

con plasticidad, donde obra la voluntad y energía consciente de todo hombre, letrado o no en las ciencias.

Su plan de modernidad y progreso ha organizado una moralidad universal, que para sus logros requiere de simplificación y estandarización, ante quien sucumbe la complejidad y diversidad, abriendo paso al predominio de una sola conciencia de desarrollo respaldado por el poder imprudente, mismo que se ampara en una violencia natural. La acción de éste deriva de su creencia fundante en la evolución y sus leyes naturales, entre ellas la supervivencia del más apto, del cual viene a manifestarse un espíritu depredador, alimentando el orden y progreso, cuyos beneficiarios resultan las ‘sociedades adelantadas’.

Sin embargo, el bien concebido en una sola vía y bajo un mundo simplificado y estandarizado pierde todas sus virtudes, como lo expresa Santayana: “La variedad en el mundo constituye un auténtico bien, siempre que las distintas funciones puedan ejercerse sin estorbarse mutuamente. No hay mayor estupidez o vileza que considerar como un ideal la uniformidad” (*Ibídem*, pág. 177). Entonces, para darle viabilidad, el hombre universalista respalda su concepto de civilización y la justificación de sus fines con episodios heroicos de guerras salvajes a nombre de su el reino de la uniformidad; acciones y hechos con los que se rechaza la diversidad bajo el emblema de ‘combate el mal’, tras la defensa de los legítimos principios uniformados de civilización superior.

Ante ello, nuevamente cabe el juicio de Santayana en torno a que: “La riqueza, la seguridad, la variedad de fines son todas condiciones indispensables para que se vaya

educando cada vez más la memoria y la voluntad, y para que el instinto y el sueño sean sucedidos por un firme arte de vivir” (*Ibídem*, pág. 170).

Por consiguiente, para posibilitar los propósitos positivos de la sustentabilidad desde adentro y abajo, se requiere tomar posicionamiento respecto al papel tutelar del mundo científico-occidental y su práctica logocéntrica descendente; lo que implica incursionar y reconocer la edificación de sus fundamentos epistémicos con los que se funda el mito de superioridad cultural. Deconstruir las formas en cómo el relato científico se apodera de una visión de desarrollo y la impone, para así posicionar y compatibilizar los intereses particulares a cada cultura.

SEGUNDA PARTE: EL LOGOS DE LA OCCIDENTALIDAD

III. DEL HOMBRE CIVILIZADO AL HOMBRE SUSTENTABLE

La determinación del hombre occidental

Todo ejercicio intelectual del presente está precedido por una iniciación en el pensamiento intelectual de occidente, cuyo carácter cultural ostenta su hegemonía en el mundo, apelando legitimidad invariablemente en sus antigüedades civilizatorias greco-romanas, mismas que mantuvieron estrecha retro-alimentación con las culturas árabes de sus continentes vecinos. Ellas fincaron sus propias facultades de desarrollo en un pensamiento filosófico, de por lo menos quinientos años antes de la era cristiana, donde floreció el cultivo elitista del espíritu humano en razón y libertad como pueblos adelantados, quienes además estimaron la edificación de virtudes idealistas de: sabiduría, valor y templanza; y virtudes éticas como el desarrollo del carácter, la prudencia y honradez (Dumont J.-P. , 1970); tanto como diferentes abstracciones sobre el concepto de justicia entre los suyos.

Sin embargo, hace dos mil años devino el gran acontecimiento del humanismo cristiano, fenómeno que imprimió un nuevo comienzo histórico a partir de su epicentro en el Próximo Oriente, particularmente Israel, mismo que sopesando a la filosofía greco-romana antigua de su vecino continente occidental (Europa) en un estado de decadencia, ésta fue intervenida culturalmente al imbricar principios de: igualdad en la condición

humana, amor, compasión y fraternidad universal, generando con ello un nuevo comienzo de su historia continental, que bajo sus pretensiones llegó a constituir la Historia Universal.

Entonces, a partir de que Europa emparenta y revitaliza su humanismo con el cristianismo y luego el racionalismo, queda concretada la Era que rige hasta el presente, no sin antes ocurrir la institucionalización de esa amalgama de pensamiento como recurso imperial romano, mismo que desvirtúa los atributos originales del cristianismo; pues éste se adjudica a ese movimiento humanista y lo convierte en parte legitimadora de su política imperial expansionista. Entonces prevalecen naciones como Roma, Grecia y España, en calidad de terrenos meritorios por haber sido evangelizados por los apóstoles cristianos: Pedro, Pablo y Santiago, respectivamente.

A partir de argumentos legitimadores en el mérito de sus apóstoles pioneros del evangelismo, radicados en el occidente de aquel movimiento humanista-cristiano, particularmente los ubicados en la Ciudad de Roma, ésta apela legitimación como residencia oficial de todas sus iglesias “expandidas por el mundo”, logrando el traslado de su centro moral originario -el territorio judío de Israel-, para instaurar sus poderes al occidente, en Roma.

El nuevo territorio occidental toma así definición como aquél donde impera la ley divina reivindicada por Cristo; y a partir de entonces, las sociedades y culturas evangelizadas asumen que todas las naciones del mundo tienen un origen común y sólo toman lugar temporal diferente a partir de la diversidad de condiciones geográficas, políticas y religiosas que les tocó vivir, de donde derivan identidades en torno a sus rasgos

particulares como: complexión, fisionomía, lenguaje, comodidades creadas, costumbres, instituciones, sentimientos e ideas (Cocker, 2008), pero todos los seres humanos deberán apegarse a una sola Ley divina, lo que implica reconocer y obedecer a un solo Dios universal.

Por consiguiente, en lo sucesivo la bondad de las naciones se reconocerá por su fidelidad y apego a ese principio, y las que no lo hicieren tendrían la oportunidad de recibir aquel Plan de Salvación. Para ello, los imperios europeos (El occidente) y después sus respectivas naciones, se auto-nombran defensores y guardianes del plan divino (Cocker, *óp. cit.*), prestos a intervenir imperialmente para su cumplimiento; tanto como corregir y castigar su inobservancia, por lo que el resto de los pueblos, en lugar de salvajes, ya son considerados herejes o transgresores de esa Ley suprema. Este acontecimiento abre un nuevo episodio de la Historia Universal con una nueva cuenta del tiempo, misma que en un poco más de mil años después es revolucionada por un movimiento social que busca el retorno a los clásicos greco-romanos negando la vigencia del pensamiento judío-cristiano; pues éste ha llegado a un punto tal de descomposición, que mantiene oprimidas a sus sociedades en materia de libertad de pensamiento y ciencia, así como un estado de dominación y persecución al pensamiento divergente, cuando ocurrió el iluminismo filosófico.

El primer arribo de los europeos al continente americano se hace con la justificación mesiánica de llevar el reino cristiano hasta los últimos rincones de la tierra, no sin antes cobrar los servicios de salvación con la colonización de los nuevos territorios, combate a sus culturas y sometimiento de sus economías.

Más aún, la corriente migratoria inglesa que arriba al actual país de los Estados Unidos de Norteamérica, concibió su hazaña como otra fase histórica de conquista de la tierra prometida. Sin embargo, quinientos años después de ese desencuentro fatal para las culturas nativas americanas, pensadores, académicos y políticos de este continente reflexionan el fenómeno de su occidentalización y sus estructuras de pensamiento-poder, con fines de liberación.

La civilización y sus grandes sistemas

Leonardo Boff, considera que toda civilización es resultado de una configuración de acontecimientos y obrar humano, proceso mediante el cual diferentes agrupaciones humanas se auto-edifican, haciendo surgir complejos sistemas que articulan su vida social. Quiere decir, que “...los seres se han dado a sí mismos mediante sus prácticas ensayadas para convertirse en historia en relación a sí mismos, con los demás, con la naturaleza, con el pasado y con la Divinidad, supremo sueño de todas las búsquedas” (Boff, 1996, pág. 133).

Esto es, que en la perspectiva del mismo autor, existen cuatro grandes sistemas que interaccionan para formar una civilización: un sistema de representación, el normativo, el de expresión y el de acción; y en esos ámbitos ocurren procesos mediante los cuales el hombre comparte vínculos con la naturaleza, los rompe y se religa; sin embargo, tales sistemas experimentan su evolución sistemática, cuyo devenir puede ser explicado en tres Eras, particularmente cuando se trata de dar cuenta como sociedades occidentales sustentadoras de la modernidad. Por consiguiente, se aborda en primer lugar la identificación de las Eras para en seguida reconocer la evolución de sus sistemas.

Era del espíritu, en la que las culturas primitivas descubren el espíritu, permitiéndoles sentirse dotados de fuerzas superiores que actuaban en ellos y en el cosmos, dándoles protección y seguridad, a la vez que generaba una experiencia de fraternidad mística en todas las cosas. De ella se derivaron ricos simbolismos, lenguaje y conciencia; una etapa que la humanidad lleva aun cargando en el subconsciente.

La segunda es la *Era del cuerpo*, en la que los seres humanos descubren el cuerpo, la fuerza física de la Tierra y del cosmos dándose cuenta de que podían manipular dichas fuerzas para su propio provecho, por lo que se proponen recalibrar todos los fenómenos de la tierra y el cosmos confiando en un designio especial como ser humano, que es otorgado a través de su gran inteligencia ordenadora. El hombre occidental concibe bajo esta perspectiva que puede rehacer el paraíso de la felicidad, cuya expresión máxima la representa la actual era de modernidad. En ella el hombre se vuelve conquistador, revelándose de toda sacralidad en esta tierra, por lo que saca a Dios fuera del mundo y venera a sus propias obras y poderes, auto complaciéndose en su concepto de Vida Buena.

Sin embargo Boff, considera también que la humanidad está entrando en un tercer momento cosmogónico que es la *Era de la vida*, donde se re-une el cuerpo y el espíritu formando un nuevo entramado de conciencias bajo una perspectiva ecológica sinérgica. El autor confía que en ésta, todos los seres vivos puedan articularse en una nueva comunidad holística y lograr la transición, que es el gran desafío de las sociedades actuales para reconfigurar su decadente conciencia arrasadora en el esquema del Buen Vivir.

La idea de visualizar las eras es para entrar en un proceso de auto-reconocimiento y re-valoración civilizatoria, requiriendo de una mirada crítica a sus complejos sistemas edificados para identificar los puntos cruciales en los que debe recaer la reorientación de consciencias hacia un mundo-civilización de humanidad más sostenible. Para ello Boff (*óp. cit.*), parte de la identificación de tales sistemas que configuran a la actual civilización en su perspectiva, idea que es nutrida mediante una revisión adicional de autores que también sostienen elementos conceptuales que pueden ser incorporados al proceso de reflexión.

Sistema de Representación: este sistema, bajo la percepción Judeo-cristiana, deriva de contemplar el universo y desarrollar la sensibilidad de: “maravilla y asombro; y simultáneamente de extrañeza y perplejidad” (Boff, 1996, pág. 151). El resultado es una óptica concibiendo que, bajo esta circunstancia cósmica se diluya la vida y la muerte entre seres creados en diferentes especies depredadoras y depredadas. Traducir esa experiencia fundamental y expresarla de algún modo, pretendiendo articular en ello el drama de la vida dice Boff, conlleva a concebir la idea del pecado original, que hace a los seres vivos finitos en el tiempo y el espacio cósmico. Sin embargo, el hombre ha buscado trascender esta realidad tras una búsqueda de perfección, belleza y armonía, misma que es canalizada dentro de la concepción de un proceso evolutivo del acontecer humano unido a designios divinos.

La idea de imperfección del mundo fue la consecuencia de este sistema de pensar, pero al mismo tiempo condujo a la búsqueda de un paraíso; aunque en ésta interfiere la vanidad humana que pretende crearlo, contra la posición religiosa que pretende ofrecerlo en un lugar separado de esta mundanidad. Entonces, la confrontación en el pensar entre

las raíces judeo-cristianas, frente a las greco-romanas de la civilización occidental, transcurre en un debatir: si la atribución del hombre es ir en busca de ese paraíso perdido, o edificarlo bajo su propia sapiencia; cuestión existencial en el que se configuran también diferentes perspectivas de la libertad humana y las formas esperadas de trascendencia.

La búsqueda de sentido impactante que ofreció Aristóteles, fue creer que el papel del hombre libre es la modificación de lo real, orientando y eligiendo el camino que conduce al bien del hombre, o aquello ante lo que nada puede resistirse. En una perspectiva evolucionista natural, el filósofo considera que esto es algo que el hombre logra a partir del “descubrimiento del lenguaje y en el lenguaje” (Lledó, 1988, pág. 145), porque en esa edificación nada hay que no se incline al bien orientado hasta el infinito, trayectoria que toma significación a partir de la potenciación del conocimiento, porque éste es influencia sobre el ‘deber ser’ o comportamiento en relación a la vida. Por lo tanto, esa premisa filosófica hace alusión a la energía necesaria para cumplimiento, plenitud, consumación y madurez de la vida en relación a la *polis* o pueblo libre.

Sin embargo, en el marco de las especulaciones judeo-cristianas, Boff hoy considera que ésta búsqueda de sentido corresponde a la era del espíritu, donde se articula un sistema de representación, teniendo su momento de mayor desarrollo a través de concebir metafísicamente el universo, al tiempo que el ser humano realiza su construcción teleológica para encontrarle sentido a su mundo natural y social, así como su reinvención en códigos de representación lingüística y simbólica a manera de poder acopiar sus nociones. De ese modo el hombre pudo canalizar la sorpresa que ocasiona su sensibilidad a los fenómenos, al tiempo que busca formas más complejas de integración

y edificación de visiones, ilusiones e indagaciones colectivas en torno al: Ser, pensar y hacer su gestión de morada y de religación con la totalidad.

Desde perspectivas filosóficas modernas, esas mismas representaciones humanas encuentran cauce intelectual y de expresiones en el arte, la religión y la política. En el último de los casos, se habla de las representaciones sociales, que son portadoras de ideales de sociedad a partir de pequeños grupos humanos que consideran haber modelado principios de felicidad expandibles a otras masas humanas. Pero el imponer la idea y criterios propios tras haber asumido su auto-concepto de superioridad y autoridad en la norma humana universal, es un asunto de elucidación.

Sistema normativo: este sistema se ocupa de dar relación útil a los acontecimientos; y hoy, desde la perspectiva de un estado nación moderno, se refiere a aquello que una sociedad tiene por bueno de acuerdo a cómo ha sido constituido su sistema de vida pública. Un ejemplo occidental, en detrimento de una civilización distinta se ilustra en las “Cartas de Relación de Hernán Cortés”, sobre cómo fue desarrollando su gloriosa conquista en representación de España sobre las nuevas tierras americanas, según código de conducta como caballero de la Corona, sosteniendo sus normas éticas y políticas de proceder conforme a intereses prácticos:

Y éste fue el principio de todas las buenas venturas del dicho capitán Hernando Cortés [...] a aquella empresa en tan gran tierra, tan poblada de gentes belicosas [...] según los aprietos y peligros en que después se vieron [...] En esta manera comenzaron a conquistar la tierra donde hacía hechos hazañosos y acometía y emprendía cosas inauditas, en donde según juicio humano, no era creído que ninguno de ellos pudiese escapar, como adelante aparecerá (Cortés, 2010).

El comunicado revela, con base a lo que cita Camps, que: “no hay metafísica ni ciencia sin ética o sin política” (Camps, 1988, pág. 8); pues una verdad asume validez y

legitimación en su plano impersonal, a través de estas, que se imponen como un todo, validando las costumbres propias y los deberes de los otros.

Allí, la ética produce la reflexión sobre lo conveniente a las formas de vida adoptables, y la política lo comunica a través del discurso, mismo que aspira a una continuidad de lo propio a través de la historia, a sabiendas hoy que “...cualquier historia es selectiva” (*Ibídem*, pág. 11); aunque en cada tiempo y lugar la civilización escoge sus problemas y sus filósofos para dar cuenta.

Al respecto, Lledó toma la sentencia de Aristóteles que dice: “somos lo que hacemos” (Lledó, 1988, pág. 17), expresando con ello que el hacer es condición de un comportamiento constituyente propio una ontología moral, que en el mundo occidental ha tomado la denominación de *êthos*. Ello es energía dinamizadora que hace convivir a distintos seres aislados por medio de sus obras y comportamientos entrelazados, mismos que terminan transformándose en historia a través del poder de la palabra. En consecuencia, un pueblo se siente protegido al encontrarse en su mito cargado de cierta sensatez y belleza de expresiones fonéticas que finalmente tomarán consideraciones de racionalidad, pues representan dominio del cuerpo, de riquezas, armas y violencia, sólo que plasmado en forma de retórica (*logos, êthos y pathos*).

Entonces, el sistema normativo de la occidentalidad se ancla en la constitución de la *Polis*, la que pretende vivir situándose del otro lado de la violencia por medio de leyes internas; pero posicionados como un mundo eurocéntrico poseedor de la razón, misma que limitan a los que no son de su territorio, historia y de su pensar, y a quienes no dejan de hacerles proyecciones de guerra porque ésta es también una naturaleza humana.

La visión contenciosa del hombre occidental puede verse en la sentencia de Platón, citado por Lledó: “Todos los hombres son, pública o privadamente, enemigos de todos los demás, y cada uno también enemigo de sí mismo” (Lledó, *óp. cit.*, pág. 22), legitimando la violencia como hazañas llevadas a cabo por héroes, quienes protagonizarán los proyectos colectivos, derivados de los hábitos e ideas fundadas para permanecer en el ser de la naturaleza, gestando la vida entre el bien y el mal. Así mismo, la norma ética dicta que hay responsabilidades a efecto de constituir lo ‘bueno’, cuyo ejemplo lo dan los héroes; y esta es una de las mayores herencias culturales de occidente que prevalecen, codificadas en diferentes discursos de supervivencia del más apto como argumento auto-legitimante.

En éste, el héroe lleva a cabo una violencia racional a favor de las esperanzas de la *Polis*, porque es poseedor de generosidad, honor, poder, prudencia y valor, mismos que no pueden ser expresados en sus acciones por sí mismas, por lo que “el héroe necesita del poeta” (*ibídem*, pág. 25), cuyas palabras tienen alas para llevar la epopeya al *demos* (pueblo), quien debe apreciar el poder de las espadas de esos héroes “...que se parecen a aquellos señores a los que tienen que obedecer” (*ibídem*, pág. 26); sutiles formas semánticas que siguen sirviendo para el adoctrinamiento ideológico, haciendo saber que sin ellos hay inseguridad y abandono.

Por ello mismo, el pensamiento bélico fundante de la historia moderna sigue imprimiendo en la cultura la noción de que: “vivir es combatir” (*ibíd.*), pero no todos lo hacen; y entonces la sociedad tiene que divinizar a sus héroes, quienes desencadenan acontecimientos útiles; y de ello ya se derivarán formas de expresión que puedan ser acuñadas en la codificación de valores sociales.

Sistema de expresión: Mediante éste, el hombre de la cultura occidental pretende ser mostrado en su historia, validando la ocupación de sus espacios intervenidos mediante la producción de signos para expresar lo vivido en atención al desarrollo de una finalidad que queda impresa en el tiempo. Esta pretensión para mostrar identidad produce debate al seno de su ciencia, cuyos argumentos se muestran brevemente.

Mugaddimah (2001) hace referencia a Jaldún, diciendo que la historia que urden los sistemas de dominación no representa más que anales. Es una ciencia con caracteres intrínsecos que examina y verifica los hechos en su formato de relatos de poder; pero que, como filosofía, necesita contener la crítica en relación a lo auténtico.

En la perspectiva de Jaldún, ocurre que cuando la historia sólo se ocupa de referir los hechos del pasado, se hace desde el lado de lo que se cree merecido en relación a cómo se produjo la organización social para hacer nacer reinos y dinastías de larga duración, más que los que han sido efímeros. Por consiguiente, ésta habla de los príncipes y guerreros que han producido los pueblos en lo relativo a su progreso y civilización. Tales actos generan relatos para gloria de quienes han sostenido su nobleza, llevando adelante su objeto de “conocimiento de las condiciones y costumbres de los pueblos antiguos,... [para] el manejo de los asuntos sociales, tanto espirituales como de carácter temporal...” (*Ibídem*, pág. 108). Mediante estos actos se juzga a los otros en la política, formas de gobierno, naturaleza de sus entidades, el carácter de sus acontecimientos, conductas y opiniones, y su ruta de evolución; y con ello en lo sucesivo, los sojuzgados aprenderán a confrontar o desistirse de su propia historia y encontrarle nueva significación a sus actos.

Dice Mugaddimah que en un sistema de expresión, la mentira también es parte de la historia y “se introduce naturalmente en los relatos históricos” (*óp. cit.* pág. 110) por causas que a continuación se enuncian: la adhesión de los hombres a ciertas opiniones o ciertas doctrinas; el embuste en los relatos; a la finalidad que los actores quieren imprimir en sus grandes acontecimientos; y a la perspectiva de verdad de los relatores. Allí se usa de la confianza que hay en ellos a pesar de que el relator ignore la relación entre los sucesos y sus circunstancias. El historiador también puede ostentar una inclinación que eleve la posición a favor de ciertos personajes o figuras, así como a la ignorancia sobre la naturaleza del desarrollo social y sus circunstancias.

Puede decirse que esto es una forma de hablar de la historia de intervenciones o conquistas hacia otras sociedades en calidad de actos de dominio desde la cultura occidental, que nació para dominar en el mundo, produciendo al respecto sistemas de expresión en las que se articula la ‘historia del bien’ desde la perspectiva de quienes disfrutaban de esa idea filosófica, creyendo que las demás culturas representan la apostasía, o bien que son la ‘historia del mal’ a la que han tenido a bien combatir, dominar o sojuzgar a favor de un designio superior y a favor de sus reinos; característica ideológica en la que toma significación su sistema de acción.

Sin embargo, en otra perspectiva de juicio hacia la evolución social interior de una nación, Berdiaev (2008) en el libro: *El sentido de la Historia*, dice que ésta toma significación cuando al seno de una sociedad hay cambios bruscos o catástrofes, particularmente para registrar los virajes del desenvolvimiento social con base en las sacudidas que provocan los nuevos actos y acontecimientos que hacen mover los cimientos de las conciencias. Sin embargo, esa historia siempre tiene una dicotomía,

dice el autor, pues al menos hay dos versiones: una cuando la sociedad mantiene una integridad y estabilidad, apareciendo el pensamiento histórico estático; pero la otra es en momentos de desintegración, división, vacilación o alteración del orden y ritmo orgánico-existencial que produce conmoción y alienación, donde puede aparecer el historicismo, mediante el cual el juicio se dirige hacia la propia cultura; y entonces se emiten puntos de vista que evidenciando sus paradojas en las que hay una ruptura crítica, haciendo que el espíritu cambie de condición; y como ejemplo aparece el iluminismo, que es llevado hasta consagración como costumbre posicionada en el pueblo.

En el nuevo sistema de expresión también hay reposicionamientos movidos por nueva luz o razón a partir de una disuasión de lo que ya es pasado, dice Berdiaev, pero que aún reacciona ante lo nuevo que es su juez, cargado de nueva sabiduría, exigiendo reformas sobre la concepción de lo que ha alcanzado estatus de sagrado; el materialismo económico fundado por Marx -en la opinión de Berdiaev-, representa uno de los casos que vino a desechar todas las perspectivas sagradas de la tradición, cambiando la forma de hacer la historia a un formato sin alma, que es el proceso de producción donde ya no hay misterios porque la historia allí ya no se ocupa del destino del hombre; lo ontológico pasa a ser la misma economía y lo que le secuencia es ideología de la realidad material.

Entonces, el sistema de expresión cultural occidental otorga profunda significación a su papel positivo en el tiempo, donde Berdiaev sostiene que “El hombre es... un ser histórico;...vive en lo histórico y lo histórico habita en él” (Berdiaev, 2008, pág. www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Berdiaev_Nicolas/SentidoHistoria_01.html#Cap1); aunque en el caso que nos ocupa el estudio, se anota que el ser también puede sentirse destituido de esa historia, donde su condición ha cambiado por circunstancias, de sujeto

bajo un destino glorioso a oprimido; pero que es su nuevo lugar desde donde puede reformar su experiencia.

Sistema de acción: considera Boff, que el sistema de acción está relacionado en la modernidad con la “lógica del... poder-dominación, que ha cobrado cuerpo histórico-social en la tecnología” (Boff, 1996, pág. 133). Es así como en la actualidad el hombre posee una actitud instrumental que rompe con la inmediatez en su relación con la naturaleza física y social, frente a la cual pone al instrumento como mediador. El instrumento es entonces la soberanía y el beneplácito del humano en el que finca su razón, sus intereses y la objetividad de su poder. Entonces, la ciencia y la tecnología se convierten en saber operativo para producción de mayor conocimiento analítico y sistemático aplicado a la transformación, entendida como desarrollo.

Boff, identifica que mediante esos principios de acción, el hombre occidental lleva adelante su propósito de *dominium terrae*, idea que se hace a sí mismo definiendo sus relaciones con la naturaleza por destino divino, por cuya voluntad expresa la intención de conquista-dominación a nombre de un Dios todopoderoso, que colocó al hombre frente a su creación para que continúe con su obra a través de una realización humana, hoy ‘desarrollo’, para trascender todas las formas de naturaleza salvaje mediante la acción transformadora; aunque la realidad lo enfrenta a cada vez mayores dificultades y caos, por lo que ahora su reto técnico es volverse ‘salvador’ frente a sus supuestas ‘externalidades’, donde el espíritu beligerante toma nuevo sentido en un mundo económico en el que *el desarrollo* es bandera de lucha contra cualquier contingencia presentada ante sus propósitos; pues la promesa de vida buena que de ello deriva pone justificación a la consecución de sus fines.

Atajos de la vida buena

La edificación cultural del concepto ‘desarrollo’ se remite al pensamiento occidental, mismo que tiene sus cimientos en el mundo clásico griego. Las motivaciones ideológicas de esa civilización fueron proyectadas por sus poetas y filósofos, fundidas con el resto de Europa, donde se concibe la *Vida Buena* como: "lo que a una persona buena le es propio, pudiéndosele pedir cuentas de su posesión y de su ejercicio" (Nussbaum, 2004, pág. 27), bajo la consideración de que una persona buena es como una planta joven, que "crece en el mundo débil y quebradiza, en necesidad constante de alimentación exterior" (*Ibídem*).

La enunciación de lo “bueno” indicaba una condición necesaria de los ciudadanos libres para desarrollarse en una trayectoria que presupone la excelencia humana, idea fundada en la edificación de un estilo de vida dentro de un mundo posible donde no hay limitaciones materiales externas al poder político y económico de su sociedad esclavista de la época, a reserva de la fragilidad de la naturaleza humana. En esa edificación, la vida buena tiene un atajo mediante el arrebató de lo ya edificado por otras sociedades y culturas, bajo argumentos y justificaciones de su propia libertad y derecho a la violencia, propia de las culturas imperiales; y esta acción venía cargada de apegos a la belleza bajo la consideración de que, ésta también es perecedera, trayendo un pensamiento segregante de superioridad humano-existencial respecto al resto del mundo, porque los ciudadanos libres son poseedores de la Razón.

Tal Razón es entendida ésta como la posibilidad para: “deliberar y elegir, elaborar un plan y jerarquizar nuestras metas, decidir activamente qué cosas tiene valor y en qué

grado” (*Ibídem*, pág. 30). Entonces el ciudadano debía encontrarle una utilidad a la vida salvándose de la tragedia y la fortuna y persiguiendo la indisolubilidad y pureza humana al límite de lo divino, de modo que es esa misma razón la que puede salvar a su humanidad, teniendo como producto realizado el vivir bien, donde existe “amor a lo contingente y mudable, al riesgo y la vulnerabilidad” (*Ibídem*); por lo que un mayor bien era ponerse a salvo de la fortuna, ya que el individuo debería dominar al agente dador de su autosuficiencia.

En la cultura griega fueron elogiados: el razonamiento puro a semejanza de un razonamiento matemático, tanto como el razonamiento práctico, entendido como la autosuficiencia lograda a través del agente. Sus tabúes eran alcanzar una condición, donde la riqueza de valores aumenta la cantidad y cualidad de necesidades y carencias naturales, las que deben proveerse sin la mediación de planeación, pues esa acción ya significa presagio de un grave empobrecimiento.

Así es como la Vida Buena ha sido edificada para un carácter individual donde se elogia la pasión por la conquista, que es lo mismo que ir tras la dominación de un universo exterior, para lo que la persona debe hacerse de recursos y lograr una positividad de acción que lo conduzca a un estado en el que se libra de apetitos, pasiones y sentimientos que lo aten a un mundo perecedero, riesgoso y mutable, característico de ese universo exterior sujeto a dominación. Entonces el individuo debe considerar además, que una pasión no bien constituida puede ser fuente de perturbación, trastorno, inconsistencia y debilidad en sus acciones, que finalmente les lleva a locura al no llenar la autosuficiencia de su razón (Nusbaum, *óp. cit.*).

En esta configuración del pensamiento se identifica la no aceptación de derrota durante actos de conquista, porque se derrumbarían las pretensiones de orden y control de las circunstancias. La meta del ciudadano libre es entonces no aceptar el caos natural externo, y no desmayar en *poseer el fin*, entendido éste como la cualidad de mantenerse asociado a una actividad ininterrumpida de control y eliminación del poder del exterior. Ello implica seguir centrando la confianza en lo inmutable y completamente estable... “para una vida buena en soledad y con un alma dura, aunque tal arrebato les trastorne las mentes” (*Ibídem*, pág. 30).

Tal forma de pensar alimentó una particular filosofía de la libertad; pero habiendo sido los griegos una sociedad esclavista, fincaron así mismo una idea específica acerca de la *propiedad*, base de toda riqueza y autonomía; y por consiguiente, como dice Aristóteles: “...puede decirse que la propiedad no es más que un instrumento de la existencia, la riqueza una porción del instrumento y el esclavo una propiedad viva...” (Aristóteles, 2002, pág. 14), de modo que El Buen Vivir solo se podía sostener a base de los esclavos operarios.

Para el pensamiento occidental, no poseer el fin sería caer en una actividad receptiva riesgosa dentro de las aspiraciones del buen vivir, aceptando que el mundo exterior también tiene poder, porque puede volcarse en solidaridad y confianza; sin embargo, es preferible enfrentar lo trágico de la vida, que al final vendrá asociado como resultado contingente de lucha entre el bien y el mal, donde la venganza es la continuidad de la tragedia, lo que hace que los buenos se vuelvan malos y los malos aún más perversos; idea que es retomada en la modernidad, sólo que con frecuentes reconfiguraciones

respecto al fantasma del enemigo, que va mutando desde naciones opositoras, resistencia de mercados, hasta medio ambiente adverso.

En todo se configuran premisas de horror y violencia en estado temporal, en el cual se verifica la circunstancia del mal, frente al cual emergerá la personalidad justiciera; en caso de que al mal se le identifique un origen humano, puede surgir la categoría de *los perversos*, que son los más malos de la escena, quienes son equiparados a seres que retornan a su naturaleza animal y entonces ya son salvajes, sujetos de castigo en nombre del buen vivir de los entes racionales.

Este pensamiento antiguo alimenta las siguientes fases del cristianismo hasta comienzos de la época renacentista europea, donde la perversión es categorizada de maldad o pecado. *El Bien* entonces sigue transitando: de un trasfondo idealista asociado a atributos civiles, a la posesión de valores religiosos que sostienen también un proyecto de salvación; hasta el advenimiento de la época moderna, donde *El Bien* es re-categorizado bajo valores humanísticos, hasta que el proyecto se reconfigura a un nivel de civilización industrial y progreso, retornando la antigua visión materialista del Bien que pregonaron los clásicos.

Ha de considerarse cómo la enunciación de *Vida Buena* ha sufrido diferentes escaladas conceptuales, porque no tiene la misma intención de comunicación para quienes inventaron el vocablo al seno de una nación griega clásica, que para quienes lo leyeron bajo el lente de nuevas ideologías religiosas. Para los primeros, el referente trae una noción de felicidad terrenal real y posible que equivale a *satisfacción*; posibilidad de quienes proceden de buena cuna, lo que implica "...nacer con las aptitudes adecuadas,

vivir en circunstancias naturales y sociales favorables, vivir relacionados con otros seres humanos que nos brinden ayuda y no sufrir desastres inesperados...” (Nussbaum, 2004, pág. 28); lo que implica pensarse a sí mismos sometiendo a dominio el éxito personal, la política y el amor; y enfrentando a la “vulnerabilidad humana que da belleza a esa excelencia” (*Ibídem*, pág. 29).

No es el caso de la idea reconfigurada en el mundo cristiano medieval llevado hasta las colonias de América, para quienes llegar a ser humanamente bueno implicaba edificarse cristianamente, renunciando a toda la vida de “idolatría” anterior, con el beneficio de llegar a conseguir una ciudadanía en el cielo a condición de ser *mansos y humildes de corazón* aquí en la tierra. Entonces, la vida buena se había convertido en un premio posterior y no una condición que se adquiere de nacimiento.

Advenimiento de la modernidad y el progreso

El desarrollo de la humanidad conlleva una serie de etapas o edades en las que predominan, se desechan, se combaten o caducan ideas sobre formas de gestionar y enriquecer El Bien. Particularmente la civilización occidental re-define atributos a éste que oscilan entre perspectivas de sentido espiritual y, matizando así sus formas de progreso que impone a otras formaciones civilizatorias.

¿Qué es ahora el progreso? Nisbet (1981), menciona que este es un acontecimiento cuyo origen se remite al pensamiento de los clásicos griegos, y retomado en la era de la ilustración hasta re-posicionar a la razón, que prospera bajo renovadas formas de gestar conocimiento y ciencia. De ahí la asignación de otros sentidos de valor humano, después

de haberse gestado un tiempo de rebeldía contra algo que empieza a parecer irracional, al punto en que unas ideas empiezan a verse fascinantes frente a otras obsoletas.

Las ideas que encuentran nuevas valoraciones son las de libertad, justicia e igualdad, entre otras, adquiriendo parámetros específicos en la perspectiva de una valoración del tiempo en el que se imprime gran valor el futuro, dice Nisbet (*Ibídem*), afectando esto el sentido de la historia. Entonces, el progreso moderno se funda en una confianza sobre el perfeccionamiento sistemático del saber, premisa que inaugura la era de civilización moderna tomando forma de proyecto social amplio, acontecimientos cuyos inicios se ubican entre los años de 1600 a 1700, periodo conocido como “El Siglo de las Luces” hasta alcanzar su mayor expresión en el Siglo XVIII.

En éste se dilucidó otro entendimiento del mundo acorde a los principios postulados por Galileo, Descartes y Newton, como lo expresa Woodgate (1995), etapa en la que se concibe una nueva forma de emprender el desarrollo de la humanidad, porque dicho conocimiento estaba aportando “...*armas con que el hombre se enfrenta a los problemas que plantea la naturaleza o el esfuerzo humano para vivir en sociedad*” (Nisbet, 1981, pág. 20), y que dio confianza para avanzar, mejorar y perfeccionarse, al tiempo que se abrían expectativas para producir nuevo *Bien moral y espiritual* terrenal, prometedoras de mayor felicidad del hombre, por haberse incrementado las capacidades para “...*liberarse de los tormentos que le infligen la naturaleza y la sociedad...en su serenidad o su tranquilidad...*”(Ibídem, pág. 25); visión que lucha contra los anteriores conocimientos. Otra idea que contribuyó a esta Era, es que el individuo debe bastarse a sí mismo para mejorar y cambiar su mundo, donde “...*sus impulsos y aspiraciones... bastan para que haya progreso...*” (Ibídem, pág. 25).

Entonces, en el Siglo de las Luces florecen conocimientos que pueden explicar la relación entre procesos de la naturaleza y de la sociedad, abriendo posibilidades de llevar un control racional sobre el entorno natural y social, dando como resultado el proyecto de modernidad en el que fue decisivo el pensamiento filosófico de Descartes y Newton, quienes postularon que hay una sola verdad, el mundo es real y la realidad puede ser conocida y entendida sobre una perspectiva objetiva (Woodgate, *óp. cit.*).

En su perspectiva mecanicista, Newton consideró que la naturaleza en sí es materia inerte y puede ser explicada por leyes naturales, proponiendo que el mundo funciona a semejanza de una máquina, cuya complejidad puede ser explicada por principios matemáticos, fincando así las bases para la posterior *filosofía positivista* de Comte.

A esta visión se sumó Descartes, postulando que la naturaleza humana elevada por encima del mundo permitirá la objetividad de la ciencia, porque le da independencia al observador sobre lo observado, pudiendo construir sus modelos neutrales de la realidad. Según Descartes, el hombre se distingue de la naturaleza porque está compuesto de mente y materia (Dualismo Cartesiano); ideas que también sostuvieron: Galileo, Kant, Diderot, Voltaire y Hume, fincando la separación del hombre del resto del mundo y posicionando su hegemonía, al atribuirse derechos absolutos para conocerle sus secretos y gobernarlo.

Aunque esta nueva filosofía marcó su distancia respecto al pensamiento religioso, no dejó de asumir y respaldarse en lo general de la sabiduría judeo-cristiana, que sostiene que la tierra y todo lo que mora en ella fue creada para que el hombre se enseñoree, la sojuzgue y se sirva (Génesis 1:26). Además, *el hombre fue hecho a imagen y semejanza*

de Dios; idea de supremacía del hombre sobre la naturaleza que pasa a alimentar los argumentos de la modernidad.

La modernidad, como proyecto social, atrajo la atención de sociedades que estaban “descubriendo y conquistando” el mundo en perspectivas de expansión, quienes seguramente requerían de nuevas excusas y justificaciones éticas y morales para sus acciones, encontrando aquí la Promesa renovada para control de la naturaleza a través de la ciencia y su tecnología superior que proveerían de abundancia material y efectivo gobierno de todos y para todos, al tiempo que procuraría paz, justicia y una cultura superior en perspectiva ascendente hasta liberar al hombre de toda necesidad material.

De este modo, la Ilustración Europea se instituye como la única y verdadera respuesta de lo posible universal y universalizador, protagónica y excluyente de otras posibles explicaciones. Esto dio pie a un sistema político-económico hegemónico que valida el expansionismo, la explotación y la subordinación bajo el discurso del evolucionismo natural y social, donde la razón es mostrada en la supervivencia del más apto, traducido a competitividad y búsqueda del éxito individual excluyente.

Hoy se considera conveniente escudriñar estas raíces ético-filosóficas del progreso para sopesar las posibilidades reales que tiene la ciencia moderna de hacerse cargo del problema de insustentabilidad de su propio desarrollo y así deslindar su práctica desarrollista universalizante desde su eticidad. Un primer auto-referente puede mostrarse en la expresión: “Los griegos nos dieron la racionalidad en Occidente. “Aquella racionalidad que [...] sistematizó y, a veces, sacralizó el cristianismo” (Piñón, 1999, pág. 49).

Sin embargo, esa perspectiva filosófica de la razón impera en el mundo y sigue exigiendo reconocimiento y apego a su libertad de expansión y dominio a través de ajustes en la configuración de su humanismo sin renunciar a sus principios y argumentos fundacionales. Sin embargo, el propósito de esta revisión es reconocer tanto sus virtudes como a la sustentación de sus intereses, para sopesar lo que conlleva esa forma de dominio a nombre de un humanismo universal conquistador de la libertad, mismo que busca trascender todos los obstáculos ó limitaciones para salvarse de cualesquiera ataduras naturales y humanas que le impidan transitar por una única cultura universal, cuyas finas elaboraciones se identifican a continuación.

La libertad humana y su eticidad en el desarrollo

En el movimiento intelectual moderno, la libertad se concibe como el resultado de un minucioso acto del pensar hasta llegar a caer en razón y verdad de la misma (Hegel G. W., 1966). Entonces, el mismo Hegel, refiere que... “-el fin último del mundo es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su libertad se realice” (Hegel G. W., 2005, pág. 129). Así es que en la era del progreso moderno se concibe a ésta como una necesidad de la conciencia y como el único fin del espíritu humano, porque es incondicionada e infinita y por lo mismo, filosóficamente no se agota en ninguna de sus configuraciones.

Sin embargo, en la práctica se entiende que el concepto mismo de *libertad* es como algo inacabado y metodológicamente sometido a juicio dialéctico que tiene que ser posicionado en todos los entornos humanos y de la naturaleza, pero sin que disminuya el compromiso con la misma. Entonces, juzga Hegel que tratándose del sujeto, es necesario

que éste “tenga su conciencia moral y su moralidad, que se proponga fines universales y los haga valer” (Ibíd., pág. 130); y para ello el llamado de la conciencia del sujeto es asumirse con un valor infinito, que tiene que ser promovido y defendido.

Pero ese ideal de la libertad está asociado a un carácter contencioso de la vida, conforme al postulado que dice: “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad” (Hegel G. W., 1966, pág. 116), y también deja establecido que la no realización de su libertad le debe conducir a la exaltación de algún sentido de culpa en desapego al espíritu y verdad de su esencia. También expresa el filósofo que, los pueblos tienen una existencia natural o bien una naturaleza física, pero son sus individuos, a través de la educación de su pensamiento, quienes les hace generar su naturaleza espiritual a éstos. Entonces, en los pueblos los hombres deben educarse en la libertad; y al hacerlo, sus miembros sabrán “imprimir en su conducta el sello de la universalidad” (*Ibíd.*, pág. 131), medio por el que las sociedades logran abolir sus particularismos y salir de su espacio limitado de pueblo comunado; es decir, abrirse a la conquista del éxito individual.

Por ello la búsqueda de comprensión sobre la propia libertad queda sujeta a un devenir sin determinabilidad pero sin renunciar a la idea, dice el filósofo, y eso es camino de experiencia que hace conciencia, comprensible como sustancia espiritual no sujeta a coacciones, ya que se sostiene primeramente como libertad de pensamiento y decisión, pero también como una libertad exterior. La no libertad tiene que dirimirse entonces exponiendo lo negativo de la sustancia para que surja su igualdad auto mediada, que es la verdad tomando la vida momento a momento de su historia sin que mute la esencia de su concepto; lo que implica sostenerse en las propias convicciones sin rendición de la conciencia, para estar en condiciones de examinar la verdad desde un mundo particular

de la autoconciencia personal; cosa que configura ideológicamente al individuo moderno: conquistador insaciable de sus propias realizaciones.

Dice Hegel que la autoconciencia realiza así su propio constructo de libertad individual; pero aclara también que esa realidad tiene que ser liberada, entendido esto como una superación del ser que está propenso a ser atrapado en la inmediatez de su propio concepto, porque el individuo también aspira salir de lo abstracto y llegar a poseer una representación de sí mismo ante lo social. Entonces, la vida será concebida como una mediación entre el ser y el no ser, donde el espíritu afronta a la muerte sin temor para que permanezca y se nutra de más vida, para que el No Ser se vuelva Ser, y para que esa inmediatez se vuelva verdad como individuo universal. Por consiguiente, un concepto derivado es *la igualdad de condiciones* para que los individuos hagan sus propias realizaciones de libertad, de donde deriva el principio de sujeción a reglas y leyes de carácter universal.

Bajo la ley se asume que la autoconciencia no es más que una actitud negativa ante el ser otro; pero con la posibilidad de considerar que su negatividad se volverá otra vez positiva al entrar en un contexto abierto de reconocimiento; y que al hacerlo se salva y mantiene usando del mundo o de su propia realidad mediante el uso de la razón, que le permite ponerse en paz con el mundo y con su realidad, a sabiendas de que su independencia sigue vulnerable frente a otra certeza.

Se asume también que la razón se alimenta del saber, el cual se construye a través de la educación y la cultura, porque hace conscientes a los individuos de que su libertad no ha perdido esencia; sino que al aceptarse en razón y verdad para con el otro se abre a la

diversidad a fin de obtener la paz universal; y aunque la expectativa individual de absolutez de libertad parece estar en contradicción y desilusión de la autoconciencia, también es justo reconocer que junto a la verdad en el *yo mismo* hay verdad de otros, y junto a su libertad, otras libertades a conciliar, siendo entonces que al compartir sus ataduras, al mismo tiempo se encuentra sentido de colectividad con los demás moradores, vecinos, ó el prójimo.

Tales elaboraciones dialécticas del filósofo alcanzaron profundidad de síntesis filosófica en la constitución del Ser, mostrando que la libertad es una constante búsqueda de posicionamiento del individuo respecto a sus semejantes; que la razón no deja de ser confrontación entre libertades individuales, donde la convicción personal no debe rendirse a la conciencia u propósito de otros, porque el individuo se mantiene examinando su verdad y sus pensamientos siguen aspirando a la absolutez; lo que hace suponer que cada individuo debe constituir y poseer su propio mundo personal en primera instancia, haciéndose así portador del espíritu de competencia e irrupción social y natural a nombre de su libertad.

La conquista de la libertad entonces, le imprime el principal carácter al mundo moderno, como razón de su lucha y realización material y espiritual. Al respecto, Fromm, expresa que:

...la libertad caracteriza la existencia humana como tal, y al hecho de que, además, su significado varía de acuerdo con el grado de autoconciencia (awareness) del hombre y su concepción de sí mismo como ser separado e independiente... su historia social...se inició al emerger...para adquirir conciencia de sí mismo como de una entidad separada y distinta de la naturaleza y de los hombres que lo rodeaban (Fromm, 2008, pág. 49)

En consecuencia, de la forma de entender la libertad y realizarla se derivan las conductas humanas actuales: predisposición contenciosa, actitud beligerante y procuración de una paz interesada que se encauza por pactos artificiales, y con procesos de intervención y negociación guiados por la misma ética liberal con la que busca economizar su libertad. Este mismo modelo de sociedad espera hoy hacerse ambiental, social y políticamente “sustentable” al pretender ampliar la racionalidad de algunos aspectos contingentes al progreso pero sin que haya cambios filosóficos de fondo; más bien, una reconfiguración administrativa para controlar los recursos útiles a la continuidad civilizatoria.

Ello, porque al hombre sólo le preocupa poner a salvo su independencia y libertad individual a costa del mundo o de su propia realidad, que hoy se diversifica; y la reacción inmediata ante problemas ambientales que antes no se presentaban es sancionarlos con su propia razón y verdad, que es un sistema artificial de estilo de vida sin determinabilidad sobre las demás formas ecosistémicas del planeta.

En ese acto, el ser humano se sigue contemplando a sí mismo como algo que cae fuera del resto de la naturaleza, a la que es ética y emotivamente indiferente, porque da por hecho que en ésta rige una mera magnitud de factores determinables en sus propias leyes naturales que son posibles de intervenir. En consecuencia, se sigue careciendo de otras formas de sensibilidad e irritabilidad que puedan estar más allá del humanismo libertario, pues el afán sigue siendo la maximización de la libertad para avanzar en La Razón del progreso.

Un atributo que persigue la Razón para sí misma es su pureza de pensamiento, y eso conlleva a posicionar a la individualidad en la que se produce y hace efectiva, como una

ley en sí misma con carácter universal, y que se auto-justifica esencia y sabiduría adscrita a su libertad (Hegel G. , 1966) por lo que desde esta perspectiva se excluyen otras posibilidades de razón. Sin embargo, también hay autocríticas a esa Razón cuando se dice que, ésta no tiene garantía y está destinada a permanecer siempre inacabada porque sus cuestiones nunca cesan, y entonces frecuentemente se ve en la necesidad de refugiarse en principios que le exceden a su experiencia, aunque sus sustentadores se hacen aparecer como libres de toda sospecha; a pesar de que con frecuencia se precipite en oscuridades y contradicciones (Kant, 1991).

En consecuencia, la razón cede su lugar a la Ley pero re-posicionándose al mismo tiempo para ocupar un estatus práctico a manera de: “disciplina que se utiliza para determinar los límites” (*Ibídem*, pág. 345), manteniendo así su pretensión libertaria de transformar la realidad para producir poder y comodidad sin recaer en su insostenibilidad existencial; y con ello la utopía humanista se volvió avaricia y afanes de posesión en el círculo de la inmediatez, llena de incertidumbres y falta de confianza en la continuidad de la vida, con la imagen de un futuro fatalista en el que cada uno gestiona su supervivencia dentro de un universo económico.

Cabe decir que los juicios a la razón como los que emitieron Kant y Hegel, parten de motivaciones históricas e ideológicas, producto de las formas de entendimiento e intuición para revolucionar el conocimiento y las formas de justicia en su época, y liberar al mundo del oscurantismo y opresión medieval; sin embargo tras los escenarios actuales ellos mismos como pensadores, hoy podrían actualizar sus criterios al proyecto civilizatorio con el que comprometieron su pensar.

Las apelaciones intelectuales que hoy pesan sobre el racionalismo antropocéntrico frente a los trastornos que se están viviendo: ambientales, económicos y políticos, echan abajo la imagen *a priori* de proposición de futuro universal edificado, pues éste se ha sostenido en argumentos mecánico-cuantitativos para no comprometer la ética humanista que acompañó al proyecto civilizatorio moderno.

Entonces hoy la razón, la voluntad y la ética sirven para actualizar el concepto religioso de señorío del hombre sobre la tierra, como establece la premisa: “*el hombre es la medida de todas las cosas*” (Jacorzinsky, 2004, pág. 10), sentencia cargada de un peso particular desde el individualismo, donde los fines del progreso están ya establecidos. Sin embargo, también se considera que ese pensamiento alcanza hoy una forma de demencia por acumulación-destrucción de las condiciones naturales, sociales y espirituales para la manifestación de la vida.

Con ello el hombre moderno se enfrenta a su propia complejidad existencial, atrapado en sus constructos de razón, libertad y ética; las que pone al servicio de un desarrollismo. Sin duda que ese proyecto ha mostrado en su impetuosa historia sus grandes logros, empezando por un humanismo renaciente que sería alimentado por la ciencia; después, un desarrollo que sería alimentado por su acervo de ciencias y humanidades. Sin embargo hoy esa ciencia es erigida como la única vía para el progreso, erigida en Canon de la vida en el marco de una sociedad industrial que minimiza el ejercicio filosófico y mercantiliza las artes, haciendo que en el fondo se viva una crisis del espíritu humano.

Por ello es necesario analizar los efectos de cada cambio histórico mediante un retroceso para mirar sus momentos y reconocer en principio la herencia de cada tradición

implantada y sus secuelas, entre ellas el apego a las verdades científicas, y cómo éstas se imponen en la configuración de voluntades y determinación de emprendimientos, hoy a nombre del progreso, considerada corona de la civilización actual.

Herencia naturalista y evolucionista en las ideologías del desarrollo

En la medida en que el humanismo del renacimiento fue prosperando, abrió posibilidades también para el desarrollo del pensamiento científico, de modo que a mediados del Siglo XIX la ciencia tenía nuevo epicentro en los postulados de la Evolución que Charles Darwin, quien estaba en sintonía con otros naturalistas ingleses, a la vez que este pensamiento era influenciado por las ideas de Malthus, a partir de su Teoría de la Población, imponiéndose esta corriente a la vez sobre el resto de las ciencias sociales, la economía y la política (Prenant, 1969); y todas ellas aportando para formar la base estructural del capitalismo, para quien el concepto de ‘evolución’ se convirtió en un término técnico (Elias, 2001).

En ese ámbito teórico-social, las proposiciones malthusianas sostenían que era un verdadero absurdo mantener a la población a través de la beneficencia con cajas de socorro, herencia del pensamiento cristiano, pues “el pobre viene al banquete de la naturaleza y no encuentra lugar para él...y la naturaleza le ordena marcharse...” (*Ibídem*, pág. 74). Por ello dice Prenant (1969, pág. 76), que en la época de Adam Smith “...se aumentaron los naturalistas que pensaban... en una competencia vital”, sumándose los pensadores burgueses a la proclama de una ley que explicaba la lucha por la supervivencia. Claro que éstos lo decían desde una posición de poder, argumentando que el hombre pertenece a estas leyes naturales y no tiene otro tipo de derecho.

Por consiguiente, había llegado un tiempo en el que, burguesía y ciencia, se ponen de acuerdo para conquistar el mundo, pues Darwin, había también afirmado que: "...el hombre no tiene en modo alguno el poder de alterar las condiciones absolutas de la vida..." (*Ibídem*, pág. 77), y en consecuencia, solo le quedaba adaptarse al medio; materialismo ideológico que coexiste en Europa en la misma época con un materialismo moral derivado de la Filosofía de Hegel, prosperando en Alemania y Francia. Prenant, hace mención aparte sobre Marx y Engels, que aprueban en lo general la teoría darwinista pero censuran su limitación burguesa por no entender el papel de los medios de trabajo, que modifican al hombre respecto a su relación con la naturaleza, y con ello el desarrollo de habilidades y la generación de conciencia, como potencialidades que someten a su propia autoridad el juego de fuerzas.

Para los socialistas, "Darwin y los darwinianos no consideraron los atributos humanos como la inteligencia, los sentimientos, la moral, la estética y el derecho, en su papel para el desarrollo dentro de sus teorías de origen del hombre" (*Ibídem*, pág. 141). Sin embargo Prenant considera que Marx retrocede en sus apreciaciones al posicionar de la misma manera su idea de lucha de clases, que no es otra cosa que la expresión de "...lucha por la existencia en un mundo económico salvaje" (*Ibídem*, pág. 145). Marx, por su parte hace la crítica al darwinismo en su papel de servilismo a los propósitos de la burguesía pues es teoría que les favorece, siendo el mismo Darwin uno de ellos, ya que: "...despreciaba a '*los salvajes*' hasta el punto de preferir a veces a los animales" (*Ibídem*, pág. 149)¹, siendo esta una expresión propia del racismo occidental en el que

¹ Prenant cita de Darwin: "¡cuántas razas inferiores serán bien pronto eliminadas por otras que han alcanzado un grado de civilización superior!" - en una carta del 3 de Julio de 1881 a W. Graham. Pág. 149.

mostraba una urgencia por la extinción de los más débiles a nombre de la competencia natural, pues el sentir que se había posicionado en la época era que: "Debería existir una competencia abierta para todos los hombres y también deberían desaparecer todas las leyes y las costumbres que impiden a los más capaces tener y educar el mayor número posible de hijos" (*Ibídem*, pág. 151).

La censura de Marx al respecto era porque, Darwin olvidaba que esa ansiada competencia era con armas y en desventaja de sus enemigos, donde prevalecen actos de brutalidad e ímpetu de destrucción a nombre de un orden, y actuando en perspectiva de posesión y acumulación económica, que no es lo mismo que el acto de depredación natural de animales por razones de sobrevivencia. Sin embargo, Prenant considera que Darwin fue considerado "...un sabio honesto científicamente tan solo porque pudo dudar de la religión, la inmutabilidad y la finalidad, concibiendo al hombre como un ser natural" (*Ibídem*, pág. 157).

La valoración de la naturaleza sufría un sesgo o era puesta a segundo término en los debates ideológicos del Siglo XIX, aún al seno de los mismos naturalistas, porque por ejemplo Marx (1974), en sus teorías sobre el modo de producción capitalista hablaba del *el precio natural* de las mercancías, y también deja escapar su percepción naturalista cuando considera que la reproducción social del obrero estaba regido por la misma lógica evolutiva del capital al postular que: "La demanda de hombres es la que necesariamente regula la producción de hombres, como ocurre con cualquier otra mercancía" (Marx, Manuscritos económico filosóficos de 1844, 1975, pág. 28), e igual aconteció con los marxistas posteriores, impregnados de ese naturalismo competitivo en el que olvidaron los demás atributos que comparten todos los seres vivos, y el mismo

hombre en términos de prácticas de colectividad natural más allá de su ámbito económico. Al respecto dice Gandler (2007, pág. 37) que:

En la izquierda, el concepto de solidaridad siempre fue aplicado por regla general en medida muy restringida. El principio de competencia de la sociedad burguesa solo fue colectivizado y transformado en otro entre grupos de estrecho perfil y severa definición... y...El ejemplo más terrible lo dieron los estalinistas que, primero en la política cultural y luego en todos los demás ámbitos sociales, practicaron un increíble conservadurismo. Intentaron, incluso, superar los métodos burgueses del aumento brutal de la productividad....

Considera Gandler, que el sistema socialista es muy discutido en este sentido por las formas de opresión y explotación de género y su relación represiva hacia la naturaleza externa, así como la prevalencia de su sentido de superioridad como sistema propio de la civilización europea, bajo la creencia de poder llevar a todo el mundo su perspectiva expansionista con la misma orientación de racionalidad tecnológica e incremento del intercambio mercantil, buscando su apertura entre culturas y sociedades, sólo que con una representación distinta en la organización de sus fuerzas productivas.

El enfrentamiento socialista al capitalismo sólo sirvió para que ambos emprendieran la carrera materializada en una explosión industrial y armamentista depredadoras de la naturaleza,...”haciendo del fenómeno una civilización material fundada en la carrera interminable del cambio tecnológico y humano...” (*Ibídem*, pág. 390). Socialismo y capitalismo son un mismo sistema de desarrollo, pues en ambos: “...el concepto de civilización se reduce al entendido de revolucionar un modo de producción, y entonces, subordinada a procesos de economía a donde es trasladado el concepto ético, moral y religioso del bien” (*Ibídem*, pág. 398); y esa fue la nueva expresión de superioridad occidental a la que debería subordinarse la naturaleza, tanto como otras sociedades y culturas, dado que en un mundo en total competencia triunfan los individuos

seleccionados; o en la otra perspectiva, los que resulten más eficaces tras esa lucha de clases, indicio de organización para la competencia en el bien vivir.

De acuerdo con esta posición, *triunfar* es la meta individual de todos los seres humanos, donde la libertad es solo una expresión de la igualdad de oportunidades y lo que resulte según esta filosofía moderna, es justo y razonable. En esta lucha natural, el sistema económico sólo selecciona supervivientes, dice Martínez (2005). Se cree entonces que todo es acorde a las leyes de la evolución y no hay remordimiento moral en las consecuencias, pues todo es producto de la eficacia en el desarrollo que cada quien puede alcanzar.

El darwinismo social está recuperando vigencia para respaldar al proyecto neoliberal de desarrollo del capitalismo, donde la competencia natural es explicada a partir de la *teoría del juego* (*Ibíd.*), argumentando su naturaleza biológico-económica en función de que “las necesidades económicas también tienen carácter biológico” (*Ibíd.*, pág. 14) y eso lo han demostrado con experimentos de laboratorio con ratas bajo estrés alimentario, demostrando que el carácter racional no solo es un atributo humano sino también de otros seres vivos, al comportarse de determinada manera sobre la dificultad/oportunidad para disponer de sus alimentos; además de que éstos en otros ámbitos, demuestran poseer dotación genética para luchar por el ascenso, jerarquía, adorno o exhibicionismo dentro de su grupo, “...comportamiento que también exhibimos los humanos en los distintos conflictos de naturaleza económica” (*Ibíd.*), donde incluso hay un proceso de *ritualidad* competitiva sin llegar a la violencia extrema.

Los actuales socio-naturalistas, también están retomando postulados del marxismo para su posicionamiento. De éste, Martínez (*Ibíd.*) deduce que lo que impulsa a la sociedad actual en su desarrollo es una pugna por alumbrarse dentro de una lucha por la vida, que es una lucha de todos contra todos, donde radica la naturaleza de contradicción entre clases sociales. Tales planteamientos son propios del determinismo evolucionista-excluyente, donde unos seres están destinados a vivir a expensas de otros; lo que el marxismo trata de superar con el planteamiento de solidarización de la clase explotada y oprimida para liberarse masivamente de sus explotadores; aunque esos postulados están inmersos en el pensamiento de liberación por la vía de la violencia, conveniente al capitalismo.

El desarrollo en perspectiva de las ciencias económicas

Las teorías del desarrollo que sobrevivieron del movimiento científico y humanista en la modernidad se apoyaron frecuentemente en el pensamiento evolutivo darwinista, especialmente bajo la teoría de la evolución, mostrando en su construcción histórica la preocupación de cómo generar la acumulación de valor y riqueza, por lo que llegaron a establecer en sus primeras indagaciones que: el esfuerzo, el perfeccionamiento, la destreza y el discernimiento humano para el diseño de operaciones mecánicas, técnicas y administrativas, es lo que permite al hombre fincar sus procesos de producción (Condorcet, 1803); pero también que el egoísmo de las personas era capaz de generar ahorro y de esa manera acumular capitales, que después de invertidos se convierten en beneficios para todos, elevando la codicia a casi a una virtud en este pensamiento económico.

A mediados del Siglo XVIII, el desarrollo económico-industrial moderno ya había experimentado parte de sus crisis que se sucederían en forma cíclica en el tiempo, por lo que en respuesta, la visión de la rentabilidad económica toma una salida en la teoría de la fisiocracia, que orienta propuestas de enmienda económica a partir del impulso competitivo a la agricultura empresarial, sin la intervención del Estado, por lo que la opinión en torno a esta giraba en los siguientes términos:

La agricultura dirigida por ricos agricultores es una profesión muy honesta y muy lucrativa, reservada a hombres libres con capacidad para hacer los avances de los gastos considerables que exige el cultivo de la tierra, emplear a los campesinos y procurarles siempre una ganancia conveniente y segura (Mora, 2007, pág. 114)

Sin embargo, el industrialismo ya estaba en marcha, por lo que sus sustentadores buscaron sostener el carácter utilitarista del trabajo, monetarizando su valor y otorgando el máximo reconocimiento a los inventos humanos para consolidación de la sociedad industrial, considerando a la época como corona de la civilización.

La libertad, que hasta entonces había sido considerada como un triunfo del humanismo, fue traducida en oportunidad para afianzar el desarrollo material capitalista, imprimiéndole a la ciencia la tarea de inventar artículos y tecnologías, y diseñar procesos para llevar adelante la competitividad empresarial, idea cuya articulación teórica se sigue apoyando de los postulados de la selección natural, de modo, que las ciencias económicas recogen todo tipo de argumentos y principios ideológicos convergentes a su campo haciendo del vocablo *desarrollo* una serie de manipuleos teóricos, pero generalmente en sentido de un continuum evolutivo. Entonces es concebido el binomio desarrollo/subdesarrollo, entendido como etapas o tiempos que en cada sociedad o nación deben darse, al tiempo que es gradiente que hace factible la subordinación y dependencia entre ellas.

Esto, porque se considera que el subdesarrollo constituye una etapa inferior al desarrollo; y en su idea del progreso ilimitado y pleno, las naciones rezagadas son intervenidas y tutoradas por las naciones industriales ricas, de quienes reciben su ciencia y financiamientos a costa de endeudamientos. Sin embargo, se considera tarea de las ciencias el identificar los tipos de relación y obstáculos para orientar sus intervenciones *científicas* para direccionar el capitalismo hacia los países pobres, porque al fin de cuentas, se espera que todas las naciones alcancen una realización industrial, aunque sea subordinada (Marini, 2008).

De allí que todos los planes de desarrollo nacionales aspiren a establecer un crecimiento sostenido, para el cual se establece como indicador cuantitativo al Producto Interno Bruto (PIB); único parámetro de avance hacia la construcción de su bienestar, el cual sufre algunos toques de preocupación sobre el inminente agotamiento de su base de recursos naturales no renovables, constituyendo el control de éstos la nueva aspiración del capital en la segunda mitad del Siglo XX.

Del segundo tercio del Siglo XX a la fecha y en contexto de los proyectos político-capitalistas y socialistas compitiendo por el liderazgo sobre el modelo de civilización, se complicaron sus proyectos de expansión por ser mutuamente excluyentes en sus relaciones externas y por falta de armonía interna, tanto como por los daños ambientales globales que evidencian el no cumplimiento de las metas del desarrollo moderno. Entonces sus teorías fundantes y paradigmas sufren desajustes, por lo que el modelo genérico de desarrollo es cargado conceptualmente de nuevos adjetivos como: sostenido, sostenible y después a sustentable, debido al ajuste de criterios para someter a la ley y el orden a los factores político-sociales y ambientales, llegando a poner en el centro de los

debates a: la equidad con las generaciones futuras; los derechos humanos universales; la racionalización de los recursos naturales, calentamiento global y mitigación ambiental; la reducción de la pobreza, el exterminio del hambre y de las enfermedades infecto-contagiosas; la alfabetización universal con énfasis en el dominio de las matemáticas, entre otras, con énfasis de aplicación en las naciones “en vías del desarrollo”.

Arribos del desarrollo entre el neoliberalismo y la sustentabilidad

El socialismo se derrumba en las últimas décadas del Siglo XX, por lo que la historia económica se deposita en el capitalismo, al seno del cual se siguen dando ajustes estructurales derivados del posicionamiento y reorientación de visiones teóricas sustentadoras del poder. Al respecto, se hace mención particularmente a los posicionamientos teórico-económicos y de metodología científica fundadas en la defensa de la libertad individual, a partir del pensamiento del austriaco Friedrich August von Hayek (Hayek, 2008) y de científicos como Karl Popper, quienes re-posicionan el uso metodológico de las ciencias naturales o naturalismo metodológico (Popper, 1973) para teorizar a los fenómenos sociales; corriente que también se vincula al pensamiento llamado individualismo metodológico, en el que toma parte la idea de leyes de la evolución, y en consecuencia, de la selección natural entre individuos económicos, que para poder expresar plenamente su libertad necesitan liberarse de determinaciones de cualquier tipo de Estado.

La perspectiva naturalista de las ciencias sociales que prosperó a mediados del Siglo XX, resurge en la actualidad sobreponiéndose a perspectivas como las historicistas y fenomenológicas, en función de que la economía se afianza existencialmente como el

centro articulador de las ciencias sociales, bajo el entendido de que ésta constituye el único medio a través del cual se relacionan los seres humanos. Al mismo tiempo, se asume que el fin último de los individuos es obtener ganancias, no sólo al grado de lo necesario sino a todo lo posible, constituyendo esta actitud el verdadero espíritu del capitalismo (Weber, 1991).

En consecuencia, la autoridad para catalogar el desarrollo de los seres humanos se manifiesta a través de su desempeño económico, en el cual se impone el discurso sobre *el qué, cómo y para qué* de ésta, de parte de quienes tienen en ella su mayor dominio, porque el otorgante es sujeto y los demás son el objeto de ese desarrollo. Así mismo, la esencia del hombre en este medio es diversificarse, adaptarse y competir; pensamiento categórico e intransigente a favor del capital por encima de cualquier derecho o proyecto social, porque Hayek juzga inapropiado que “las creencias de la gran mayoría sobre lo justo y lo conveniente cerrasen el camino al innovador individual” (Hayek, 2008, pág. 58), idea expresada en seguida como la libertad industrial.

Una de las preocupaciones de Hayek fue que el ritmo del progreso se vuelva demasiado lento, hecho que atribuye a las limitaciones administrativas que el Estado le imponga, por lo que su propuesta liberal apunta a un nuevo orden, más flexible y menos coercitivo a la iniciativa individual, posicionamientos que fueron catalogados como racionalismo crítico, llevado al punto de considerar que la sociedad ya no existe, ó si existe es como sociedad de la información que toma sentido en tanto que, como individuos, tienen derecho a ser informados y con ello poder actuar de acuerdo a sus motivaciones individuales.

En este pensamiento se transfigura la Idea de libertad civil sustentada por Hegel, en razón de que, en opinión de Hayek, los gobiernos han desarrollado “enormes poderes para el bien y para el mal” (*Ibídem*, pág. 60) y entonces ya es el tiempo de la libertad de los mercados. Además en este contexto se le da un peso mayor a la Declaración Universal de los Derechos Humanos por encima de las soberanías nacionales y esta instancia reclama un mayor ejercicio de la democracia, que en la práctica la dirigen y organizan los mercados; siendo que esos mismos se rigen por la lógica del dinero, y entonces el voto ciudadano ha entrado al juego de la oferta y la demanda partidista, tanto como la administración pública; y ello es la expresión máxima del neoliberalismo, donde la moral es atributo también de los mercados.

En lo sucesivo, los mercados serán los responsables de hacer el bien por medio de fundaciones altruistas, que al mismo tiempo que dan su ayuda social se hacen propaganda. Entonces bajo esta perspectiva, a los Estados se les reclama la obligación de administrar las leyes y respetar a las propiedades de los ciudadanos, tanto como su libertad de llevar a cabo sus negocios.

Este es un nuevo formato que ha tomado el desarrollo del capitalismo, reducido a política de libertad para mercados en un marco de democracia para garantía de los mismos, donde se ha perdido la esencia humanista y espíritu filosófico de la libertad civil, como puede verse en los “10 puntos del Consenso de Washington” (Martínez Rangel, Rubí y Ernesto Soto Reyes Garmendia, 2012, pág. 48) (Lechini, 2008), entendiéndose la forma en que queda suplantado el concepto original de derecho a la libertad, que fue la esencia del pensamiento hegeliano precursor de la burguesía. Las consecuencias de esta nueva interpretación no solo acarrearán crisis social y política, sino

degeneración de las condiciones habitables del planeta derivadas de su práctica de competitividad, en las que los afanes de acumulación y control de los ‘recursos naturales’ provoca la pérdida de la capacidad de la tierra para sostener su diversidad de formas de naturaleza, vida y culturas, que busca resarcirse con un agregado de sustentabilidad al paradigma neoliberal.

En consecuencia, diferentes agrupaciones sociales del mundo en esta época se plantean vías de construcción alterna a esa premisa de sustentabilidad desde posiciones de interés que afloran en múltiples perspectivas: económicas, políticas, ecológicas y culturales; y en consecuencia con niveles de compromiso divergente en razón de que cada una imprime allí sus intereses y prioridades, puestas a debate en los círculos académicos y mesas internacionales, donde se manifiestan por medio de declaraciones políticas, discursos y ejercicios de cambio hacia esta nueva aspiración; y hasta propuestas y acciones específicas con espíritu inquebrantable desde una diversidad de motivaciones teóricas, buscando producir acuerdos internacionales. A continuación se esboza un análisis de la gama de motivaciones que van desde las deterministas que sostiene el modelo económico dominante, hasta las propuestas de sustentabilidad alternativa.

Tecnoambientalismo verde

Chang (2005), hace referencia a un grupo de poder económico mundial que muestra posiciones moralistas respecto al ambiente, a los que denomina Cornucopianos Verdes, quienes creen que sólo la producción de riqueza puede salvar a la naturaleza. Para ellos la continuidad de la carrera tecnológica juega un papel determinante, la cual puede solucionar cualquier escasez y finitud de recursos. Para este grupo, el medio ambiente es

sólo físico y significa depósito de recursos naturales sobre el que opera el avance de la técnica –ahora con criterios ambientales de eficiencia-. También subestiman los problemas que de ello deriven, ya que a su juicio el ser humano se adapta a lo que sea, aún a la contaminación. Sin embargo, muestran un interés por desarrollar una riqueza verde, que consiste en orientar el desarrollo –verde- bajo la fórmula de: *capital + tecnologías limpias*; y bajo su visión la tierra no se agotará ni escaseará, porque hay tecnología para revitalizar los bienes productivos o sustituir su tipo de satisfactores.

Los cornucopianos verdes consideran que el ecologismo limita el crecimiento económico y que la equidad y justicia son temas distintos al desarrollo. Que los contaminantes son sólo externalidades de mercado, que podrán ser internalizados mediante la aplicación de precios a este fenómeno, e incluso que la contaminación generará más inversiones y empleos; aunque por el momento pueden considerarse como fallas de mercado ó externalidades que hay que resolver con ajuste de precios, al igual que a la escasez de recursos naturales.

Esta corriente de pensamiento no considera grave la explosión demográfica ni desean que se politice el asunto, porque sólo la ciencia puede aportar las pruebas y las soluciones. En cambio, desean la privatización para que el ambiente pueda ser cuidado por los particulares, y consideran que la *mano invisible* del mercado va a proveer a los pobres y a toda la sociedad. Finalmente, Chang comunica el sentir de este grupo en los siguientes términos: “Los cornucopianos se autotitulan antiambientalistas... [porque los] ambientalistas y ecologistas carecen de argumentos científicos” (*Ibíd*em, pág. 164-165).

El autor menciona que sin embargo, los cornucopianos verdes se alían a otra corriente distinta de “ecologistas verdes” quienes tienen una visión discrepante de ellos, pero financian sus movilizaciones con la finalidad de aplicar mediación y controlar las circunstancias. Estos ponen el dinero y los ecologistas ejecutan mega proyectos, uno de los cuales es la captura de carbono mediante la siembra de masas forestales comerciales para disminuir la saturación atmosférica de CO₂ antropogénico, negocio que responde a la idea de que ‘el que contamina paga’.

Bajo esta idea, las descargas de carbono se vuelven una actividad económica, mercantilizando el problema a través del *Comercio Internacional de Emisiones* (SENDECO2), donde algunos países pueden acumular bonos ambientales y vendérselos a los que superan dichas descargas; y son los países en vías de desarrollo quienes encontrarán como oportunidad económica invertir, por ejemplo en plantaciones forestales, cuyo fin sea producir servicios ambientales al fijar CO₂ que otras naciones están dispuestas a pagar con cargo a su derecho a seguir contaminando, convirtiéndose así la Agenda Mundial sobre Cambio Climático en un “campo de oportunidades de inversión” (CEC, 2001, págs. 61,63,81).

Esta visión del desarrollo mantiene el *continuum* de los indicadores del desarrollo: PIB, grado de industrialización, ingreso *per cápita*, índices de escolaridad, tasas de mortalidad y esperanza de vida, etc., evaluables dentro de las dinámicas económicas del sistema mundial, ya que, “El crecimiento económico es la mejor solución para los problemas ambientales, pues el progreso técnico reduce la degradación con tecnologías más eficientes y limpias” (Chang, 2005, pág. 166).

Sustentabilidad desde la teoría de la economía ambiental

Chang (2005), describe a la economía ambiental como una ciencia aplicada de la economía neoclásica, que incorpora el ambiente en el costo de procesos productivos, dado que éste es fuente de abundancia o escasez por su inminente agotamiento debido a la contaminación y degradación. Para esta ciencia, el desarrollo sustentable está centrado en la administración económica del ambiente, donde los recursos naturales escasos son considerados como bienes económicos por su inminente agotamiento, que se atribuye a factores externos (externalidades) al mercado pero que le significan costos, por lo que hay que definirles un valor monetario; el acto permite internalizar a la economía tales factores.

Cabe observar que para esta teoría, la naturaleza sigue siendo un objeto agreste, sujeta a intervención tecnológica para hacerla digna y útil al hombre; pero hay también preocupación por la finitud de recursos, los rendimientos decrecientes, la explosión demográfica, la erosión y la pérdida de fertilidad de la tierra. Sin embargo, no creen que haya contradicción entre la lógica del desarrollo económico y la lógica de la biosfera; más bien, hacen falta reglas claras para evitar el desperdicio y degradación, y atribuirle el verdadero valor a los bienes y servicios ambientales a través de un adecuado proceso de gestión como cualquier otro bien económico, siendo necesaria la presencia reguladora del Estado para que los individuos puedan tener, usar y mantener recursos del medio ambiente, que al ser valorados, sean pagados o se asuma el costo de su sustitución.

Desde ésta perspectiva, la sustentabilidad radica en valorar al ambiente desde un enfoque utilitarista, como un bien de uso o como un bien de conservación. El bien de

uso satisface al desarrollo actual, pero el bien de conservación corresponde a su transmisión de beneficios a las generaciones futuras.

Hay diversas posturas técnicas para valorar el ambiente y definir los indicadores de daño al mismo, tanto como la forma de cómo asumir sus costos. A continuación se mencionan los métodos más populares según Chang (2005): *costo del viaje*, que usa como referencia lo que las personas están dispuestas a pagar por un tour por la “naturaleza salvaje; *método de los costos preventivos*, con base en las erogaciones, por ejemplo para proteger especies en peligro de extinción o incendios forestales; *método del precio implícito*, que valora el costo hedónico o el de daño a la salud; *método del precio líquido*, que se refiere a la diferencia en rentabilidad entre un espacio productivo sano frente a un espacio en condiciones ambientales deterioradas, donde también puede ser estimado el valor de ese ambiente en función de los costos de su recuperación; y el precio de los sustitutos.

Otro método es ponderando el *cambio de productividad*, y se toman en cuenta también el *precio de la vida humana* con base a las cifras monetarias que aplican las aseguradoras ante daños a la salud derivados de un ambiente afectado, invalidez o muerte. Adicionalmente, se desarrolla un *método contingente*, que toma como indicador la propensión que exprese la gente a pagar por un estado ideal de su ambiente.

En esta teoría económico-ambiental hay variación de criterios entre sociedades capitalistas y naciones en vías de desarrollo en la forma de asumirla. Los capitalistas enfocan la teoría a una ecología de mercado, donde es necesario privatizar al ambiente para poder cuidarlo, o negociar entre particulares sus costos de afectación, ya que los

costos a la colectividad se compensan con los beneficios que aportan las empresas al desarrollo. Sin embargo, para las naciones pobres la situación se concibe de manera diferente: el mayor problema allí es la degradación, ya que se identifica que los pobres usan mal su medio ambiente por desconocimiento y carencia de capital para invertir en su recuperación o mantenimiento, y de ese modo, la mirada externa de los estudiosos sobre el asunto aporta una visión catastrófica sobre ese mundo y sus recursos naturales y aporta argumentos para la intervención (Hammond, *Which World? Scenarios for the 21st century. Global destinies, regional choices*, 1998).

La visión de la *economía ambiental en los llamados países pobres* toma entonces interpretaciones diferentes, porque desde el exterior se determina que la amenaza allí es el fenómeno de la pobreza -no los pobres en sí mismos- (Guevara, 2003) y por consiguiente, hace falta un proceso de gestión hacia la sustentabilidad de estas naciones. Asociado al fenómeno se intuyen fallos, tanto del mercado como de la política gubernamental, lo que justifica la intervención de los expertos capitalistas (Hammond, *óp. cit.*).

En el fallo de mercado, se entiende que los pobres viven en un estado de riquezas naturales que no pueden aprovechar porque los bienes y servicios de sus ecosistemas no tienen movilidad, y entonces no rige un precio sobre los mismos que haga atractiva su conservación, estando propensos a su destrucción. Por su parte, los gobiernos no aciertan en aplicar criterios económicos ambientales y orientan sus acciones desarrollistas en detrimento del valor económico de la naturaleza provocando: su mal uso, desperdicios y degradación -entre ellas la deforestación-, por orientar el desarrollo tecnológico

tradicional para aumentar la productividad de la tierra con actividades agropecuarias que cuestan al ambiente.

La acción para el desarrollo sustentable en estas condiciones es el *combate a la pobreza extrema* mediante hechos que reviertan la falta de sensibilidad ambiental, los problemas de salud y desnutrición, educación, falta de democracia y derechos humanos. En consecuencia, se considera necesaria la implementación de proyectos ambientalmente sostenibles, desarrollo de capital humano y dotación de servicios básicos para desterrar la pobreza de consumo y la pobreza de poder de esas sociedades. La salida es crear un sinnúmero de oportunidades, considerando que allí importa más el presente que el futuro, donde también es evidente la falta capital inicial y condiciones para el cambio tecnológico. Una acción concreta que derivó en México de esta escuela económico ambiental es el *Programa de Desarrollo Regional Sustentable*, a cargo de la Secretaría del Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (SEMARNAP), dentro del Plan Nacional de Desarrollo 1995-2000 (*óp. cit.*) y los sucesivos.

Los planteamientos y posicionamiento al respecto anticipan la preocupación institucional de que la economía se vea afectada por la degradación, contaminación, el ecologismo y la *pobreza*; y entonces se genera una visión productivista que a la vez sea restauradora, conservacionista y adaptable conceptual y metodológicamente a un futuro global, idea que más ha predominado en la política pública, para el *continuum* del desarrollo en un ámbito de sustentabilidad.

En este sentido, se anota la posición que el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) e Instituto Nacional de Ecología (INE), al adaptar sus *Indicadores*

de Desarrollo Sustentable en México (INEGI/INE/SEMARNAP, 2000), que trabajan con base a compromisos de adhesión de nuestro país al Programa de Acción para el Desarrollo Sustentable o *Agenda 21* (óp. cit.), suscrito durante la *Cumbre de la Tierra* en Río de Janeiro (1992), tomando una acción decisiva a partir de marzo de 1997. Mediante éste, México participa en la prueba piloto mundial para el desarrollo de dichos indicadores, donde se trabaja el bienestar humano, el bienestar ecológico y las interacciones que de ellos deriven, con base en la metodología propuesta por *The World Commission on Environment and Development* (WCED), propuestas bajo iniciativa del grupo que escribió el documento de: “Nuestro Futuro Común”.

Estos mecanismos de evaluación se instrumentan dentro de una visión positivista considerando tres grandes grupos de *indicadores*: *de presión*, como los que causa la producción y el mal uso de los recursos naturales, así como la contaminación y el consumo, de modo que permitan identificar la necesidad de tecnologías limpias; los *indicadores de estado*, que derivan de una visión diagnóstico-ambiental, de donde se obtienen parámetros e indicadores numéricos de monitoreo y alarma a fin de instrumentar procesos de gestión del riesgo; y los *indicadores de efecto*, que revelan las consecuencias en la sociedad como: tasas de morbilidad, mortalidad, grados y niveles de bienestar, la necesidad de concientización-educación y tratamiento-rehabilitación social.

Como resultado, México adopta 113, de un total de 134 indicadores, clasificados por su categoría en cuatro grupos: social, económica, ambiental e institucional, y por su naturaleza en el esquema presión-estado-respuesta, descritos anteriormente, cuya meta será objetivar y dar cauce a la formación de tres tipos de capital: el social, económico y ambiental.

Las perspectivas verdes y ambientalistas en contexto del neoliberalismo que hasta aquí se han planteado revelan en parte la herencia material-estructuralista del mundo a partir de concebir que hay dos naturalezas: la humana y no humana, donde la no humana representa una fuerza causal sobre lo social. La visión material también se denomina realista, y pretende estar bajo el dominio de los expertos de la ciencia manejando los destinos del resto de la humanidad. Ellos se ocupan de señalar la existencia de problemas ambientales independientemente de la percepción social de los mismos, reconociendo la independencia objetiva y las fuerzas causales de lo natural determinando sobre lo social, y llevando adelante esa gestión científica rigurosa a la que debe sumarse el resto de la ciudadanía.

Esta corriente de pensamiento, de acuerdo con Domínguez y Aledo (2001), corresponde a una visión donde las presiones estructurales de la economía, la política, la sociedad y la cultura, generan una externalidad a las personas para el buen manejo de sus entornos; y entonces bajo esas condicionantes ellas definen sus acciones reclamando la aparición de un ambiente deteriorado y adverso a los fines individuales que delimitan su capacidad de decisión y acción. Las personas son consideradas *sujetos-producto* en el sistema, y por lo tanto están limitadas para cambiar el curso de su realidad, asumiendo una actitud determinista, considerando que el mundo fue hecho para el hombre, pero en la medida en que avanzamos socialmente lo consumimos en sus recursos naturales.

La visión económico-ambientalista concibe que, construir conlleva una acción inevitable de destruir; y en consecuencia se debe estar alerta, porque somos la *sociedad del riesgo* sobre el progreso. Esa idea concluye en un concepto: que “El incremento del número de opciones [que ofrece la modernidad] conlleva aumento en la probabilidad de error y, por

ende, riesgo y sensación de riesgo...al momento de la elección” (*Ibídem*, pág. 32); sin embargo, como seres libres, esa seguridad es un asunto individual en un mundo en competencia, donde el que no arriesga no gana y se salva quien puede.

Similar perspectiva determinista se perfila en la visión estructural socialista al considerar que, dada la situación, las soluciones ecológicas tendrán que girar obligadamente tras un cambio radical sobre las estructuras del sistema socio-productivo dominante. La sustentabilidad entonces, debe construirse en torno a una economía social y se señala al capitalismo como un teatro mediático-ideológico en su conjunto de *acciones verdes* que sólo enfocan responsabilidades al ciudadano, pero no cuestionan de fondo su carácter anárquico de productivismo y competitividad en el sistema dominante.

Al respecto, la Corriente Comunista Internacional (CCI, 2008), expone que en materia de deterioro ambiental, se debe ir más allá de los análisis de la burguesía y su limitada ciencia y métodos de investigación, para lograr construir un criterio propio tras haber delimitado objetivamente la problemática. La traba radica en que se ha puesto al mundo natural en el mercado, lo que produce multiplicaciones inútiles de complejos industriales para ocupar el mayor número de mercados, y que a la vez hacen crecer las urbes con la consecuente demanda insostenida de recursos naturales y descargas de desechos imposibles de asimilar por la naturaleza.

En consecuencia, la revolución proletaria debe: suprimir a los Estados y sus fronteras nacionales, eliminar la división en clases de la sociedad, acabar con la producción mercantil y la explotación del hombre por el hombre. Suprimir simultáneamente las trabas que conducen, tanto a la aniquilación del género humano como a su entorno

ecológico planetario. Esta corriente señala además que una comunidad humana mundial que planifica de manera consciente la producción social conllevaría a una relación orgánica y armoniosa con el medio natural, planteamiento que conlleva a otra forma de globalización totalitaria con la consecuente homologación civilizatoria, sin otros puntos de referencia culturales para revertir nuevos riesgos, que en otros planos son prevenidos con la preservación de la diversidad cultural.

Sustentabilidad desde el posibilismo estructural

Contra las posiciones deterministas, Aledo y Domínguez (2001), mencionan la presencia de una corriente posibilista, donde se expone que los humanos podemos interactuar positivamente con la naturaleza si es que así se determina, para lo cual se requiere: renovar la racionalidad actual; cuestionar el progreso; redefinir el futuro; reconocer el riesgo en cuanto a las pretensiones de controlarlo; y llegar a una auto confrontación, reconociendo que las externalidades ambientales pueden estar siendo derivadas del desarrollo económico.

En esta corriente de pensamiento, se espera también que los expertos generen nuevos conocimientos que se pongan al servicio de la vida, pues se parte de que toda la sociedad está interesada en su propia reproducción desde cualquier punto del planeta. Esto es, que cuando las sociedades incorporen entre sus necesidades básicas la salud ambiental, los cuidados ecológicos pasarán a ser parte de su empresa social y las relaciones con la naturaleza derivarán en una nueva praxis.

Desde esta perspectiva se acepta que todo está en constante cambio y que lo natural es maleable bajo las herramientas del hombre: "...nuevos conocimientos e ingenuidad

humana engendrarán en medio siglo, que realmente veremos por primera vez la emergencia de una civilización global real” (Hammond, 1998, pág. 4) por lo que es posible incrementar el intercambio orgánico a través de la producción, reafirmando la viabilidad de postulados, por ejemplo, de una *civilización verde*.

Las cavilaciones posibilistas abren dentro de la modernidad una serie de debates y acciones restauradoras, correctivas y proactivas, donde se incorpora la noción de desarrollo sustentable postmaterialista de la sociedad y el ambiente, discutiendo por qué las sociedades ricas poseen mayor gestión de la seguridad ambiental que los países pobres. Entonces, aflora la discusión sobre relaciones desiguales a nivel global y varían las visiones de bienestar; y es así como, derivado del reconocimiento a esas diferencias económicas, tecnológicas y sociales entre países, el Programa de las Naciones Unidas Para el Desarrollo (PNUD), a partir del año 1990, genera también una postura de sustentabilidad social denominada Desarrollo Humano (PNUD, 1990), en el que se concibe una expresión de libertad de las personas a partir de que estas cuenten con oportunidades y capacidad de elección con autonomía, de manera que un indicador cualitativo sea el gozo del desarrollo.

López y Vélez (2003), enfocando estas perspectivas hacia México, apuntan que la economía es un medio y no un fin del desarrollo y que el crecimiento no es ya un indicador, pues se trata de medir el desarrollo económico y social, donde se expresen: tanto las capacidades, como los derechos y aspiraciones humanas en los campos de la cultura, la economía, lo social y la identidad. Por consiguiente, se genera una base de indicadores categorizados como Índices de Desarrollo Humano (IDH) para evaluar el progreso, que son ponderados por sus variables de educación, salud y acceso a bienes y

servicios por medio del ingreso económico, agregando entre sus criterios el enfoque de igualdad de género.

En esta perspectiva, el desarrollo empieza a gestarse en las personas mediante la formulación de un plan de vida que lleve a los individuos a una realización plena, dándole sentido y función a la producción de bienes y servicios, cuyas capacidades desarrolladas se mostrarán finalmente en el mercado, posicionamientos que se desprenden de la visión de la economía ambiental. Aquí surge también el concepto técnico para enfocar las sustentabilidades ecológica y social bajo la denominación de Ecodesarrollo (Foladori, Guillermo y Humberto Tommasino, 2005), conceptos que derivan en diferentes propuestas de las instituciones financieras internacionales para potenciar humana y ecológicamente a distintas regiones del mundo, a las que hay que apoyar mediante los programas de desarrollo regional sustentable. Sin embargo, esta perspectiva posibilista también se diversifica, dando cabida a otros debates científicos como los de economía ecológica y sustentabilidades alternativas.

Sustentabilidad desde la economía ecológica: Esta teoría surge también entre la década 70' y 80's del siglo pasado, como una perspectiva científica de desarrollo que contraviene los postulados de la economía ambiental. Foladori (2005) refiere que el antecedente de esta modalidad sustentabilista se funda en el pensamiento neoclásico keynesiano; y en ésta propuesta se trata de estudiar las relaciones entre sistemas económicos y los sistemas naturales bajo fundamentos de las Leyes de la Termodinámica, con entendidos que suponen otra forma de dominio de la naturaleza. El autor remite sus antecedentes en la Escuela Fisiocrática del siglo XVIII, donde se

reconoció a la agricultura como la única fuente de producción más allá de lo que podía realizar la fuerza humana, debido a la *dádiva de la tierra* en la que radica la ganancia.

Teóricamente se busca explicar el carácter de los flujos de energía en una economía vista como sistema abierto a los procesos naturales que ocurren en el planeta tierra. Los ecosistemas aquí, aparte de ser proveedores de recursos naturales, cumplen funciones regulatorias, productivas, de soporte y de información en el sistema económico, por lo que dichos factores naturales se encuentran por encima del sistema económico. La perspectiva es en respuesta al modelo tradicional que ha generado depredación y desechos al ambiente más allá de sus límites, donde los precios nada pueden hacer ni representar en esa falsa idea de los éxitos económicos; pues la naturaleza reacciona de manera impredecible al estrés, depredación, agotamiento y contaminación que le provoca el desarrollo. De este modo, no todos los procesos productivos pueden ser empezados a partir del dinero como lo plantea la economía tradicional.

Aún hay más posturas teóricas que van desde: entrar a un estado estacionario del desarrollo, eficientar el uso de los recursos, encontrar el arte de vivir y desprenderse de ataduras materiales dejando a la naturaleza en paz. Por ejemplo Joseph Xarcavins (1997) plantea redefinir la interpretación del concepto *sostenible* en una dimensión más ético-ideológica que académica, argumentando que la tecnociencia tiene raíces políticas, pero no se debe deslindar de lo cultural y lo social, y que, tomado decisiones con pluralidad, apertura y responsabilidad, tal vez nos remita a un nuevo paradigma, o una nueva utopía sobre la tierra, al revolucionar la sostenibilidad frente al crecimiento. Entonces, se espera que cambie la forma, que es el paradigma y la estrategia de desarrollo, pero manteniendo el contenido, que es la utopía humana, porque es la que hace posible a la humanidad.

Se anota también la propuesta de Ulrich (1997) con su proyecto: *Factor cuatro*, quien empieza haciendo los siguientes juicios: el siglo XX se caracterizó por una obsesión cultural por la economía, pues los políticos y hombres de negocios piensan que es la única realidad que existe, y así se reproduce esta creencia en la sociedad a través de la educación. Sin embargo, el siglo XXI tiene que estar centrado en una nueva obsesión: será “El siglo del medio ambiente”. Si así no sucediera, no hay futuro ni sostenibilidad civilizatoria. Factor cuatro es entonces:

(...duplicar el bienestar usando la mitad de los recursos naturales). En resumen, el factor cuatro quiere decir, que se puede cuadruplicar la productividad de los recursos, es decir, la cantidad de riqueza que se obtiene de una unidad de recursos naturales (Ulrich, 1997, pág. 39)

y las fórmulas parecen simples: ¿para qué dispendiar el uso de energías a semejanza de EE UU o Europa con el uso de maquinarias ostentosas, si los procesos pueden ser con equipos simplificados y pequeños? Ulrich, pone como ejemplo el automóvil, el cual podría reducirse en diseño y tamaño de modo que gastara un décimo del combustible. Si tan solo se bajara un poco el consumo de carne en el mundo y se optara por los productos vegetales estaríamos ahorrando grandes espacios de producción, si se condicionara a las industrias la reutilización de sus productos residuales y envases usados y hacer que todas las cosas sean nuevamente más durables, y así sucesivamente.

Entre este grupo de economistas ecológicos se empiezan a privilegiar criterios cualitativos asociados a los valores socio-ambientales y a darle mayor peso a los de índole ecológica en términos de eficiencia calórica y cuidados a partir de la teoría de la termodinámica, que busca la integración sinérgica en la relación: ser humano-naturaleza, aplicando una filosofía holística y la teoría de sistemas, que permiten concebir realidades

complejas, donde su diseño de indicadores debe derivar de los objetivos que cada sociedad tiene en su desarrollo. En el mismo sentido, Ruiz Rosado (2006), menciona que ya existe una amplia gama de indicadores que cumplen los requerimientos pertinentes a esos objetivos, pero con el inconveniente de que al ser desarrollados para condiciones específicas, raramente pueden ser usados entre diferentes áreas geográficas o culturas.

También existen señalamientos en relación a que esos indicadores de desarrollo en la economía ecológica siguen siendo económicos, a los que se suma la optimización en el uso de energía, que también tiene precio, sólo que en esta propuesta teórica se agregan parámetros de consumo calórico para apoyar su eficiencia de uso; pero allí el *continuum* del desarrollo sólo cambia su velocidad de avance o hace pausa, pero las propuestas de sustentabilidad, por estar ancladas a la escuela del desarrollo industrial, no trascienden significativamente en sus contenidos. Menciona por ejemplo Foladori (2005), que en ésta no se cuestionan las relaciones capitalistas de producción, y entonces el ambiente queda atrapado en un circuito de mercado, de modo que sus propuestas pueden ser categorizadas en escalas que van desde: sustentabilidad débil a sustentabilidad fuerte.

El ecosocialismo: Dentro del pensamiento socioambiental el brasileño Michael Lowy (2013, pág. 1526) le da un enfoque de análisis contrario al capitalismo y diferente al del socialismo tradicional al expresar que: "...La cuestión ecológica es... el desafío más grande para una renovación del pensamiento marxista en el siglo XXI". Lowy, pide que los marxistas hagan una revisión crítica profunda de su concepción tradicional de las «fuerzas productivas»; "marxismo sin productivismo, y ecologismo sin ilusiones acerca de supuestos "capitalismos verdes", dice Riechman (2013, pág. electrónica), lo que implica una ruptura radical con la ideología del progreso lineal y con el paradigma

tecnológico y económico de la civilización industrial moderna; corriente de pensamiento que el autor vincula a Walter Benjamin en 1928 y a Fourier, para dejar de explotar a la naturaleza al limitar “el tener” y buscar el crecimiento de “el ser” libre.

Al lanzar estos postulados, los ecosocialistas le dan la vuelta al autoritarismo burocrático del supuesto «socialismo real», “por ser incompatible con las exigencias de la salvaguardia del medio ambiente natural” (*Ibídem*), aunque defienden su antropocentrismo porque es base del humanismo. Tienen como corrientes afines al Ecofeminismo crítico, la cultura del bien y de los bienes comunes; sin embargo, no comparten la idea de la Ecología profunda por su posición biocentrista, porque pretenden colocar a todas las especies vivientes en el mismo nivel de derechos.

Debatir epistémicamente la Sustentabilidad: Una serie de propuestas altermundistas proponen nueva praxis humana, considerando que la naturaleza no es plasticidad material que pueda ser movida positivamente mediante la herramienta científica; pues se considera que la naturaleza es compleja y está en permanente movimiento y transformación bajo ciertas formas *caóticas*, por lo que el hombre no podrá ajustar su destino a partir de su tradicional método de conocimiento especulativo.

En ese sentido, Giró (1997) apuesta al inicio de una nueva filosofía que ponga juicio a la tecnología y que meta en cordura al crecimiento económico-industrial haciendo un “llamado a la sensatez sobre el desarrollo tecnológico” (*Ibídem*). La Tierra no es herencia de nuestros antepasados, dice; pero puede que los males de la Tierra sí. Porque la Tierra, más que herencia, es y será siempre la Tierra, grande, magnánima, bondadosa, acogedora de nuestra existencia, y lo que se requiere es dar paso a las pautas de la

naturaleza en sus ecosistemas sobre las pretensiones humanas de gobernabilidad absoluta. Bajarle al sensacionalismo científico y tecnocracia es la solución para la sustentabilidad. Es necesario, desde la modernidad, bajarle también a nuestra capacidad de crear y destruir, que hoy está por encima de la capacidad creadora de la naturaleza.

En el mismo tenor se expresa Durán (1997), diciendo que si las teorías del desarrollo no van más allá de su visión econométrica, las soluciones globales son una fantasía de la modernidad. En cambio, las propuestas creativas están en las regiones y en la diversidad, aunque eso tenga que significar una entrada a un mundo de ‘desorden creativo’ que sólo podría estar unido por la utopía con nuevo espíritu, valores y sabiduría para la sustentabilidad. Expresa que hoy la ciencia, la tecnología y la política tienen que ceder su espacio a la sabiduría de las distintas culturas para construir consensos de sustentabilidad, porque no podemos seguir tratando de resolver con fórmulas técnicas a problemas que son de otra índole.

¿Será posible entonces encontrar un nivel comprometido de ciencia que renuncie a sí misma en pos de otra sostenibilidad o del paradigma alternativo?, ó, ¿es que la ciencia ya está dispuesta a sostener una lucha interna para abanderar un nuevo proceso de sustentabilidad? Tales inquietudes giran en círculos académicos libres, tras advertir la poca seriedad y los muchos intereses que giran en torno al discurso oficial de la sostenibilidad –después la sustentabilidad-; aspectos que surgen desde el ámbito de la política económica de grupos ampliamente enraizados en el poder, cooptando las diversas representaciones de pensamiento alternativo que ponen en tela de juicio a los intereses de los mercados, por encima de los intereses de los ciudadanos.

Sustentabilidad en perspectiva del pensamiento complejo

Posicionamientos ético-filosóficos libres en torno al papel del hombre en el planeta, permiten ir sopesando filosófica y políticamente entre la búsqueda de lo conveniente a partir de las inquietudes del hombre en la naturaleza y la integración incondicional de éste a la misma. Implica una reforma al lugar que se le ha dado a la razón y la ciencia en la construcción de la perspectiva humana del mundo. Dice Edgar Morín (1995, pág. 39): “La ciencia del hombre no tiene fundamento alguno que enraíce al fenómeno humano en el universo natural, ni método apto para aprehender la extrema complejidad que lo distingue de todo otro fenómeno natural conocido”.

Desde ese punto de vista, las determinaciones sobre el estado ambientalmente catastrófico, ya sea de origen natural o antropogénico, y sus remediaciones moviéndose entre resoluciones oficiales y visiones posibilistas, deben salir de su marco de explicación científica a un ámbito filosófico de perspectiva más amplia, en el que se juzguen los acontecimientos en perspectiva de las culturas del mundo, y desde allí se perfilen nuevas propuestas.

Giró (*óp. cit.*) ya ha puesto a consideración su propuesta de desmitificar el sensacionalismo en el saber humano para sostener un orden en el universo, controlar sus procesos y generar otros con el afán de ajustar el mundo natural a nuestras expectativas de desarrollo. Implica en consecuencia, elevar el carácter de la naturaleza a un significado espiritual; restaurar los ecosistemas dañados; aprender de otras culturas más allá de la experiencia occidental y renovar el humanismo hacia una manifestación plural del mismo. Sin embargo, la voluntad necesaria para los cambios debe surgir desde la

flexibilidad del mismo sistema científico moderno y de sus anclajes político-económicos.

Tales posturas implican replantear el carácter superficial y utilitario de cada rama de la ciencia para llevarlo a un mayor nivel profundidad, que emane desde lo filosófico. Ejemplo de ello es Arne Naess, creador de la corriente de la *Ecología Profunda*, quien propone abandonar todas las visiones antropocentristas para analizar el problema del deterioro ambiental desde una perspectiva ecocéntrica, clamando porque la vida humana y no humana florezcan por igual en la tierra, sin pretensiones utilitaristas salvo para satisfacer necesidades vitales; porque las valoraciones e intervenciones humanas con afanes de acumulación y lucro reflejan una falta de conciencia profunda sobre la interdependencia entre todas las formas de vida (Arne Naess y George Sessions, 2010).

Esas declaraciones ya no se enmarcan en el campo de lo científico y pasan a ser abanderadas por representaciones filosóficas y religiosas, donde se expone que el ser humano poco puede determinar respecto del destino del planeta tierra, que al final de cuentas es la Madre Tierra. Esta premisa la sostiene Leonardo Boff en su libro: *Grito de la tierra, grito de los pobres, hacia una ecología planetaria* (1996), quien desde Sudamérica hace un análisis de consecuencias de la explotación y destrucción de los ecosistemas, las culturas nativas, y los seres humanos en general subordinados al gran capital, por lo que su postulado es que: La Tierra entera debe ser liberada del cautiverio que produce un tipo de desarrollo, y entonces la determinación de soluciones debe ir más allá de *programas verdes*, ajustes arancelarios a los recursos naturales y demás medidas que no comprometen un cambio civilizatorio.

Una perspectiva moderada en este sentido, se propone también bajo el concepto de: *Desarrollo compatible* (Torres, 2009), cuyo exponente considera la necesidad de mayores posibilidades de incursión en los posicionamientos, que parten de abandonar el lenguaje oficial de la sustentabilidad para posicionar las ideas en nuevo léxico. Como dice Max-Neef (1993), haciendo una poda de lenguaje porque: “sabemos mucho pero comprendemos poco” (*Ibídem*, pág. 126), ya que nuestro lenguaje está empobrecido con fonemas de lucha y poder irrelevantes e ingenuas, que nos ata a compromisos vacíos de percepción y entendimiento.

En ese sentido también Medina (1997), propone abandonar la vía oficial, al señalar que lo que está inmerso en todas los argumentos de sustentabilidad es aplicar lo que ya se tiene: innovaciones científicas, tecnológicas y de desarrollo en particular, configurando avances tanto en lo económico, como ambiental, cultural y político, sin pensar antes en lo conveniente; porque lo insostenible es esa aceleración de innovaciones que propugna y defiende el modelo dominante, con el que configuran el futuro. La tercera vía es entonces por el “desarrollo compatible, basada en la diversidad y la autonomía culturales frente al universalismo y la heteronomía latentes en los modelos anteriores” (*Ibídem*, pág. 103).

Para ello, expresa Medina que es necesario cartografiar la nebulosa entre lo humanista y lo científico del modelo, porque en algunos casos se echa mano de valores sobrehumanos en lugar de humanos y de una ética ambiental teórica que rayan en doctrinas universalizadas a manera de “modelos humanizados de desarrollo” (*Ibídem*, pág. 105), cuya instrumentación se encarga a agentes humanos, quienes están lejos de considerar a las culturas.

Entonces, ellos usan de sus artefactos técnicos para mediar y estabilizar interactivamente la práctica humana de su propio desarrollo respaldando su validez sólo en una *autoridad científica*, que de antemano presume conocer las *leyes de la naturaleza*, desde ...“las inexorables leyes de la física termodinámica” (*Ibídem*, pág. 107), hasta el *desarrollo naturalizado*, desglosado a partir del paradigma evolucionista.

Manuel Medina, considera que las culturas pre-científicas poseen capacidades cognoscitivas y técnicas distintas a la tecnocracia y ecocracia; y ellos aplican valoraciones sobre sus artefactos materiales con criterio provisorio sobre las posibles calamidades que puede estar conllevando su uso, más allá de las valoraciones que producen las humanidades científicas. Considera además que la ciencia no es una empresa desinteresada del descubrimiento y el mercado, y señala como ejemplo a la misma *física*, desde donde se recluta a la naturaleza, que es abierta; pero su campo natural de observaciones se abandona para encerrarse en laboratorios, cumpliendo tareas más específicas de suministro a la técnica; de modo que la compatibilidad que reclama el autor, es sobre la pluralidad de formas culturales a las que debe adaptarse el desarrollo moderno.

En el mismo sentido, Torres (2009), cuestiona la amplia teorización vertida en torno al desarrollo sustentable, y señala que la de algunos autores es vacía de soluciones reales, al preguntarse el *porqué* de, si tanto se ha dicho y escrito, la destrucción planetaria tanto como las desigualdades sociales, lejos de haberse disminuido éstas se aceleran. La respuesta que da es porque no se quiere renunciar a las visiones antropocéntricas y econométricas, a sabiendas que hay necesidad de asumir una visión cosmocéntrica; y esto es, porque la mayor parte de la discusión se circunscribe a un capitalocentrismo que

quisiera tener un mundo duradero, pero sin reconocer su codicia patológica implícita. Entonces, la visión de desarrollo sustentable se vuelve incompatible con los procesos naturales a falta de reciprocidad del hombre hacia la naturaleza, pues el paradigma dominante crea una sustentabilidad; pero sin que le trastoque éticamente sus ostentaciones de progresión, en el que se satisfacen ciertos deseos de dominación.

De este modo, la sustentabilidad ha tomado un papel de retórica tranquilizante de la sociedad, porque detrás de ella el pensamiento y la acción siguen estando subordinados al capital que todo lo vuelve mercancías, incluyendo al ambiente. Allí el hombre se vuelve objeto y la economía el sujeto por determinación del capitalismo; y aunque el ser humano se concibe como dueño y manejador absoluto, éstas no son posibilidades para todo el género social sino de una élite, para quienes sus semejantes dejan de serlo y se convierten en objeto de manipulación a sus propósitos de producción de ganancias; y así el hombre es incompatible con su misma especie y con su naturaleza.

Entonces, la compatibilidad esperada, bajo la opinión de Torres es... “ajustando el quehacer humano a las reglas de la naturaleza...no solo romper con la subordinación de la naturaleza a la producción, sino recrear otra en la que la finalidad no sea solamente la ganancia” (*Ibídem*, pág. 32). Agrega además la necesidad de reafirmar relaciones equitativas y justas entre hombre-mujer-naturaleza para un nuevo entendimiento sobre la sustentabilidad, en el que se conciba una relación de reciprocidad y simbiosis del género humano para con el planeta tierra.

La propuesta es hacer que la sustentabilidad sea compatible en sus relaciones eco-sociales, a fin de que el hombre continúe produciendo sus satisfactores sin depredar al

ecosistema ni discriminar a sus semejantes, ni excluirse entre culturas; con la certeza de que si algo necesita producir y reproducir con urgencia, es su base alimentaria en términos de soberanía social.

Desarrollo compatible es entonces cambiar la lógica de la producción-acumulación que conlleva una extracción intensiva de recursos naturales de un sitio y territorio hacia otro distinto que poco le retribuye a su donante, porque su lógica es la explotación, que le tributa éxito. Lo ético es entonces, que la ganancia del trabajo se mantenga fuera de una lógica económico-financiera para que el quehacer humano alcance una compatibilidad regenerativa de relaciones entre actividad humana y procesos evolutivos de la naturaleza; y la opción se erige en “una alternativa teórico-práctica frente al colapso del modelo y pensamiento dominantes en el ámbito global” (*Ibídem*, pág.33), para lo cual se requiere que desaparezcan las relaciones de sumisión entre la especie y se permita una co-evolución con la naturaleza, reconociendo y respetando las fuerzas de auto-regulación compartida.

Por consiguiente, *compatibilidad* se convierte en un atributo de tolerancia donde se identifican los límites entre la continuidad de un sistema económico depredador y sus supuestos de ocupación por el mejoramiento del ambiente; y en cambio, se busque real concordancia entre los fines humanos y su práctica hacia la naturaleza. Considera Torres (*óp. cit.*) que para ello, sus instrumentos teóricos son la economía política ecológica y la ecología social, y su meta es cimentar la vía de una nueva civilización bajo la visión de complejidad, destacándose la solidaridad humana y la aceptación del contrario; y, que el desarrollo económico y social no rebase al desarrollo humano, porque ello es causa de involución.

Hay entonces concurrencias en el planteamiento teórico de *desarrollo compatible* bajo consideraciones a la vida en el marco de la complejidad, involucrando una co-evolución hombre-naturaleza, donde hacen falta re-conocimientos para otorgar mayor libertad a las culturas a fin de que éstas re-edifiquen sus formas de hacer la vida con libertad y autodeterminación; proposiciones que hacen poner a juicio los postulados fundadores de Vida Buena.

Y reconocer que la práctica civilizatoria de ésta ha sido nutrida desde múltiples vertientes, entre las que se cuenta la religión judeo-cristiana y sus cortejos históricos con los poderes hegemónicos mundiales de diferentes épocas; tanto como la filosofía en su derivación a diferentes ideologías políticas, que no han ido más allá de argumentos centrados en el *hombre económico*. De igual manera, en la concurrida producción científica servil a los sistemas androcentristas, soportando sus formulaciones conceptuales de sometimiento del mundo para felicidad humana.

Alternancia paradigmático-civilizatoria

Los posicionamientos teóricos respecto al desarrollo, que derivaron a la sustentabilidad, necesitan de sus oportunidades de debate frente a sus pretensiones de objetividad y consolidación, porque sus juicios se pierden entre argumentaciones económicas, políticas, sociológicas, culturales, de género, religiosas y hasta raciales, configuradas desde el mismo *sistema-civilización*.

Allí, la edificación humana de ideales para hacer la *Vida Buena* se sostienen en una realidad de sometimiento y servidumbre, humanas y de la naturaleza, a favor de una

sociedad más organizada en sus propósitos de prevalencia y dominación, cuyo concepto del *Bien*, proyecta en una trayectoria de desarrollo *Para sí*. Es el caso histórico de las sociedades europeas, y en menor prevalencia otras del mundo, que inician su desarrollo practicando en algún momento el esclavismo; después el sometimiento laboral y enajenación del producto del trabajo del hombre por el hombre; en otros momentos históricos, por sus etapas: la invasión, colonización y saqueo para con otras sociedades distantes de sus territorios y continentes; hasta llegar a la dominación política técnico-cientifizada y ‘humanizada’ en una perspectiva global-individualista, desde donde se identifican intenciones de reciclar su historia.

La situación es que, en cada sistema histórico civilizatorio se vienen elaborando unilateralmente plataformas ético-filosóficas y de acumulación de derechos, promovidos a través de la formación de estados nacionales y mundiales presididos en su génesis por la denominada: *Cultura Occidental*.

Por consiguiente, es necesario encontrar y deslindar el entramado teórico-filosófico moderno, con el cuestionamiento fundamental sobre: ¿Qué es vivir enfrentando a la naturaleza? ¿Por qué entender a la evolución como un proceso de lucha para justificar la sobrevivencia del más apto, donde incluso la humanización del hombre deba sujetarse a ese mismo proceso?

La misma ciencia ecológica enfocada desde otra perspectiva, más allá de proyectar una imagen de ‘mundo salvaje’, también da luz a principios de organización a nivel comunidad biótica (Odum, 1972), explicando que ésta es una unidad natural “laxamente organizada, hasta el punto que posee características complementarias entre sus

componentes individuales y de poblaciones” (*Ibíd.*, pág. 154). Por consiguiente, en ella se dan relaciones más allá de la depredación, manifestándose la vida en forma de reuniones naturales, “y no simplemente como seres independientes esparcidos al azar por la tierra” (*Ibíd.*), como pretende asumirse el hombre, en busca permanente de la tierra prometida pero desconectado de la naturaleza, en la que sólo anticipa potenciales enemigos.

Por el contrario, la relación entre seres humanos en su sentido amplio, debe ser entendida y comprendida a semejanza de la comunidad biótica, valorando los esquemas de relación de reciprocidad, tanto sinérgicos como coactivos, entre la diversidad de organismos (*Ibíd.*): neutralismo, cohibición, competencia, amensalismo, parasitismo, depredación, comensalismo, proto-cooperación y mutualismo, entre otras. En general, racionalizar la evolución excluyente con agregados de la interdependencia.

Pero la civilización moderna sobre-estima la competencia como principio de progreso en sus sistemas de pensamiento y acción, y en ello oculta sutilmente las conductas de depredación como una forma natural de expresar la individualidad liberal, porque el principio de lucha es su vía para incrementar la producción-acumulación.

En la parte intelectual esta situación se ejemplifica con la Dialéctica, a la que Karl Popper (1991) emite juicios en su secuencia de producción de: *tesis*, *antítesis* y *síntesis*, diciendo que quien lanza la *tesis* va a defender su verdad a toda costa, pero acepta el ritual de la *antítesis*, misma que su emprendedor va a desarrollar con ímpetu de combate hasta invalidar al otro, porque de otro modo tal ejercicio no tendría sentido. Entonces, la *síntesis* puede resultar desechando la esencia de uno o de otro, o de ambos; pero a ésta se

le concede la última razón porque ahí está pre-figurado el producto avanzado y purificado del debate para agregarse al progreso. Sin embargo, juzga Popper (*óp. cit.*) que la síntesis va a erigirse como una tercera fuerza del conocimiento que entrará también a un círculo vicioso en calidad de *nueva tesis* para una secuencia interminable de refutaciones. Aclara el autor, que por fortuna no todas las prácticas científicas han asumido a la dialéctica como método para producir nuevo conocimiento; aunque al final de cuentas, todos los métodos científicos se mueven por la inercia evolucionista de desechar lo viejo para dar bienvenida a lo nuevo.

Esta tradición de lucha y sobrevivencia entre productores del conocimiento, se traslada a otras facetas del quehacer humano, donde sus ostentadores no se dan la oportunidad de alternar sus conductas para dar cabida a un *neutralismo*, o una *cohibición* entre formas de pensar y actuar, o profesarse el respeto y consideraciones para que una idea original pueda seguir su curso con la indiferencia como ‘antítesis’; o bien, que una idea genial postulada como *tesis* pueda ser ‘*parasitada*’ por otros sistemas de ideas, porque los derechos de la individualidad va a demandar actos de plagio, considerando inaceptable que alguien piense o proceda de igual manera sin disminuirle la vida al otro (*comensalismo*). Incluso, no se tiene como recurso validado en el Canon al *diálogo de saberes* con actitud de *proto-cooperación*; y menos al acercamiento entre paradigmas para generar un *mutualismo*.

Lo anterior revela que en el fondo la civilización predominante está cimentada en una conducta humana antinatural en lo que se refiere a las múltiples formas de relacionamiento entre seres vivos, donde la práctica contenciosa genera exclusión a nombre de los más evolucionados, debilitando y desgastando los méritos humanos;

aunque en la práctica este sistema de pensamiento no alcanza sus plenas realizaciones, pues con frecuencia el sentido humano no deja de manifestar sus actos de solidaridad bajo formatos sutiles como: la comunidad, las fraternidades, los cuerpos colegiados, las filiaciones de pensamiento y asociaciones humanas de diferente índole; todo ello sugiriendo que el acto de vivir no implica necesariamente enfrentar a la naturaleza y a los demás seres humanos, sino el estar en las diferentes formas de relacionamiento biótico y social a semejanza a como ocurren en los ecosistemas, ofreciendo ser imitados para una edificación humana multiversal e incluyente como vía para renovar el proceso civilizatorio sin que el hombre desconozca su vínculo terrenal, sino por el contrario, edifique mayores sinergias en los procesos vivientes.

IV. LA NATURALEZA BAJO EL LOGOS Y EL TECNOS

La naturaleza pronunciada

El mundo moderno ha afianzado conceptos sobre lo natural, al que en algunas veces se le tiene en alta estima y en otras se le subestima su esencia. No hay una significación concreta del concepto, pero éste suele usarse para englobar a todo aquello que existe sin la intervención del hombre; lo nato que no es producto de trabajo humano, sino que simplemente *es* sin que el hombre determine su creación y fin último. Aquello genérico que rodea e impregna toda nuestra existencia, a la que como especie humana estamos vinculados; pero agregándole criterios de separación por considerarla como esencia de lo salvaje, incomunicada y sin atributo de palabra ni autonomía de expresión.

Ante ella el hombre se asume con identidad aparte, separado y con fines propios, constituido frente a un *algo* considerado ‘el medio natural’. Entonces, él se auto-adjudica derechos de libertad, ejercicio de la voluntad y posesión de valores, propios de una humanidad construida sobre una doble dimensión: una natural y otra espiritual. Bajo la segunda perspectiva, lo primero sólo existe como *objeto* destinado a posesión y transformación positiva bajo justos actos llamados *trabajo*, por medio del cual el hombre se re-edifica, eleva sus condiciones morales y calidad de vida, se aprovisiona, pertrecha y re-edifica usando de su mundo sobre el que emprende sus propias realizaciones bajo un sistema de creencias, entre las que cuenta su ‘derecho natural’.

Evaluar nuestra participación y apropiación de la naturaleza por la acción del trabajo, que genera comunicación hablada o no, conlleva a reflexionar hasta qué punto somos moralmente re-inventores, gestores y actores de esa dotación natural, con el poder de otorgarle razón o fin último. Incluso, el afán de posesión por el hecho de adjudicarle nombres, comunes o científicos, al objeto natural como acto de razonamiento, clasificación y tratamiento para justificar derechos.

La palabra inventa a la razón y la pone como juez mediador en esa relación con lo natural, donde por lenguaje y pensamiento superior se crea la nueva realidad: una esfera humana de dominio. El hombre define si hay o no carácter místico en la naturaleza o si éste tiene que ser quitado o graduado a nuestras convicciones. Ella, como objeto, no es sujeto de respeto, como el que se le otorgaba en calidad de totalidad en tiempos primitivos del hombre, hoy racional. Sin embargo, hemos creado una plataforma interactiva con lo natural partiendo de nuestra condición dualista de naturaleza, donde una de nuestras mitades pertenece y tributa a este mundo y la otra no porque corresponde al reino del espíritu, donde nuestro ego se hace sustantivo, incluyendo el prototipo de hombre ecológico de este tiempo.

Al respecto, Quezada (2000), en el Prólogo al libro: *Filosofía de la naturaleza*, de Evandro Agazzi, invita a reconocer que toda palabra escrita sobre cualquier aspecto de la naturaleza conlleva un principio antrópico, y entonces el debate adquiere sentido porque: “el universo tiene una finalidad” (*Ibídem*, pág. 13) para el hombre.

La palabra hoy se ha jerarquizado, poniendo en la cúspide a los enunciados científicos, por lo que el ser pensante ahora sólo se hace cuestionamientos bajo esas perspectivas y

se adjudica objetividad de conocimiento, para lo cual es suficiente explicar *la realidad*, abandonando incluso el campo de lo trascendente y asumiendo como obvio que en todo ...“hay una búsqueda de sentidos [y], razones últimas del espíritu humano” (*Ibídem*, pág. 14); pero sin darle mayor espacio al asunto dentro del método científico. De hacerlo, sería tomar conciencia de que: “Toda explicación-interpretación sobre la naturaleza llevará implícita una perspectiva humana de razón” (*Ibídem*, pág. 16); y como ésta conlleva un entramado filosófico, bien podría favorecer la duda acerca de su imparcialidad, objetividad y absolutez.

Derivado de una crisis de relación con lo natural, hoy ha surgido un campo profesional y político para tratar *los problemas de la naturaleza*, pero sus portavoces escriben bajo presión -dice Naess (2001)-, para no trastocar la trayectoria del desarrollo y crecimiento, so-pena de que su trabajo sea considerado como no científico; y en cambio, etiquetado de presupuestos filosóficos y políticos negativos. Sin embargo, aquellos que no trastocan los intereses del desarrollo del capital adquirirán rápidamente el título de *expertos en la materia*, llegándoles el caso a tener que plasmar sus dictados científicos en determinaciones donde, algunas especies naturales “adversas” (*Ibídem*, pág. 20) tienen que considerarse *culpables*, al limitar logros económicos ó de algún otro tipo de bienestar humano; y en consecuencia, ser combatidas a nombre de una racionalización de costos de producción.

La naturaleza como problema epistémico

No hay un ejercicio científico que conlleve a una justa epistemología en relación a la naturaleza. Al respecto, Agazzi (2000), considera que conceptualmente la naturaleza está

asociada a las dimensiones de espacio y tiempo, pero aún así es difícil que con ello se le esté tomando como una *totalidad* dotada de determinación. En principio, porque esas apreciaciones se llevan a cabo de manera individual, y separadas desde alguno de los campos de las ciencias, que además inventan sus propios lenguajes técnicos. Acaso esa *totalidad*, menciona el autor, pudiera ser entendida desde una perspectiva filosófica; pero eso significa sacar el concepto del campo de las ciencias naturales que hoy tiene adjudicado el ejercicio del conocimiento sobre ella, y allí sólo se alcanza una vaga descripción de lo cognoscible.

En consecuencia, sería entender la multiplicidad del concepto en su diversidad de formas trascendentes a través de la mutación y movimiento, y no quedarse sólo con el alcance sensible y explicativo, paralizado en leyes, pues la pretensión de legalidad en las ciencias empíricas ya es una metafísica limitativa, donde sus explicaciones están soportadas por razonamiento lógico en lugar de inferencia filosófica.

Agazzi pone a consideración la utilidad del campo de la *Cosmología* como rama de la filosofía tradicional, que en su conjunto se suma a las filosofías del hombre y de Dios; pero ésta se avoca a reunir e interpretar las grandes teorías físicas bajo la consideración de que, el universo tiene una historia recorrida en tiempo cósmico. Entonces, la evolución sólo puede tener *sentido* si se asume como una teleología, que es la búsqueda de un fin, por el que las personas podrían dignificar y amar a esa totalidad, de donde derivará una nueva ética (Agazzi, 2000), (Naess, 2001); y entonces para llegar a ello propone hacer la distinción semántica entre: destino, finalidad y futuro, como problemas intelectuales de la existencia en la relación hombre-naturaleza, y el autor considera que el primer enunciado (*Destino*) conlleva la intención de incluir al hombre dentro de un

proyecto más amplio, obrado por una voluntad divina. *La finalidad* es el curso que los seres humanos asumen en calidad de sujetos ontológicos en contexto de esa naturaleza que envuelve al hombre; y que sin embargo esa consideración finalista es motivo de “intolerancia científica” (*Ibídem*, pág. 117) cuando ésta apela a sus razones mecánico-vitalistas, centradas en sumar logros humanos sobre la naturaleza. En consecuencia, el concepto de *Futuro* es la auto-justificación del hombre cuando atribuye a sus acciones un tipo de finalismo, buscando cimentar causas concluyentes en un estado superable de la inteligencia y la razón, presentes en el camino del progreso humano.

A pesar de ello, es necesario seguir haciendo consideraciones sobre cómo, al final de cuentas, religión, filosofía y ciencia poseen sus propias causas finalísticas, argumentos que no dejan de ser formas de razonamiento teleológico a propósito de la naturaleza, y que sólo se distinguen por su epistemología de aproximación. La diferencia es que, la ciencia se ajusta a la precisión y formulación de leyes a manera de “condiciones iniciales” (*Ibídem*, pág. 118) que deben secuenciar el futuro, pero sin comprometerse con las “condiciones finales” (*Ibíd.*), ya que su preocupación es mostrar su madurez metodológica y sostener el poder explicativo de sus teorías, con lo que muestra su afán de dominio al auto-atribuirse el otorgamiento de *la razón*.

Ante esa circunstancia epistémica, Agazzi propone la existencia de un tipo de: “razonamiento teleológico... que se adopta en sentido cognoscitivo” (*Ibíd.*), cuya finalidad está detrás del comportamiento científico consciente. La cuestión es que en el fondo, en el ejercicio científico permanece un vacío explicativo de la existencia humana y no humana, al que se reacciona con cierto miedo o precaución respecto a la posible presencia de alguna fuerza o agente legislador imprescindible entre destino divino y ley

natural. De ese modo, el asunto entre religión, filosofía y ciencia está en cómo cada una posiciona los factores de: *el azar*, *el diseño* del universo y *la caja negra* que envuelven a la existencia, dice el autor, situación que no ha sido superada, principalmente en la versión mecanicista de la ciencia.

Volviendo entonces al principio antrópico propuesto por Agazzi para posicionar una epistemología de la naturaleza, la condición está en explicarse por qué el hombre no acepta conexiones horizontales entre su existencia como especie y el resto de la realidad cósmica; y sin embargo, más allá de lo que revela la física ó lo sensible, sus conductas son de guardar silencio ante lo que aparentemente no tiene explicación científica, necesitando mayor análisis histórico sobre el asunto.

Elevación del hombre cultural sobre la naturaleza

Hoy el hombre de ciencia se auto atribuye la capacidad de comprensión estructural del universo en perspectiva explicativa de un fenómeno en evolución. Sin embargo, tras el afán explicativo, le caracterizan pretensiones de ir más allá de la satisfacción inmediata de sus necesidades físicas e intelectuales, a una necesidad de posesión. Por ello la pretensión de auto-otorgarse un peso particular sobre cada elemento natural externo a su condición existencial, creyendo que su experiencia, tanto como su saber acumulativo, son otra forma de luz cósmica que ilumina con optimización, eficiencia y competitividad la marcha de sus procesos antrópicos para manipulación de la naturaleza. Incluso, hay fracciones socio-culturales que se auto-atribuyen un rasgo de predominio en calidad de superioridad adelantada sobre otras manifestaciones culturales *atrasadas* del mundo, o más naturales.

Por pretensiones científicas, al hombre le ha resultado funcional el hacer una separación ideológica: *hombre-naturaleza*, *cultura-vs-natura*, *cuerpo-vs-alma* o *libre-vs-esclavo*, para poder otorgar autoridad a su propio ejercicio del conocimiento organizado y sistematizado; cuyo atributo adicional es el estarse gestando bajo una condición de libertad que se sostiene en un mundo de adversidad. En consecuencia, la misión auto-definida del hombre moderno es hacer de este mundo un lugar más habitable, habiendo necesidad de transformarlo; pues se cree que aquel espacio que no lo ha sido conserva un estado natural, muchas veces salvaje, y que puede estar atentando contra él mismo. De ahí que *natura*, como esencia de lo dado sin la intervención del hombre, se vuelva objeto de *cultura* a través del ingenioso esfuerzo adicional entendido como trabajo.

Dicho trabajo generó apegos y la búsqueda de explicaciones ontológicas, inquietud humana manifiesta en todas las épocas y culturas; pero en particular Dumont (1970) hace referencia a cómo en época de la antigua Grecia, hubo personas que se ocuparon de contar con una explicación del mundo y una comprensión de la naturaleza, quienes en su momento tomaron el título de “Fisiólogos (de *physis* y *logos*)” (*Ibídem*, pág. 25).

En el mismo sentido, para enunciar esencias que crecen, cambian y evolucionan, al tiempo que son captadas y comunicadas en un discurso, se ocuparon Heráclito de Jonia, tanto como Tales, Anaximandro y Anaxímenes, de Mileto, durante los siglos V y IV a. C. Sin embargo, años después Parménides, escribió “Del No Ser o de la Naturaleza” (*Ibídem*, pág. 43), en cuyo juego de argumentos se busca exponer la contradicción de las cosas; esto es, mostrar cómo desde el momento en que se construye el poder de la palabra ésta es puesta como vía de refutación para mostrar las apariencias del mundo, siendo con frecuencia la naturaleza el referente para construir tales juegos semánticos.

La edificación del *logos* griego se fue imponiendo sobre la *physis* al posicionar el concepto del Bien como fruto de un artificio, por el que el hombre puede llegar a ser feliz en la medida en que conoce y satisface el mayor número de deseos, logrados con el uso de su fuerza y astucia contra las Leyes de la naturaleza; y en ello se encuentran los fundamentos de la Razón, de modo que el heroísmo viene a posicionarse como parte de una realidad moral impuesta sobre la realidad física, y entonces va quedando explícito que el destino de la naturaleza es: ser objeto de sojuzgación a los fines humanos.

Paulatinamente, la retórica del discurso griego evoluciona hasta conformar el método de la dialéctica de Platón, para quien la naturaleza es movimiento, y viceversa, principio que invalida la idea de las apariencias aceptadas hasta ese momento. De ese modo, lo natural pasa a ser considerado como la parte sensible del alma, que puede ser alumbrada al propio entendimiento mediante el uso de las analogías, permitiendo captar y exponer aquello sensible a través de la contemplación de la idea, que de otro modo resulta imposible de expresar (Dumont, *óp. cit.*).

Los filósofos subsecuentes como Aristóteles, en el Siglo IV a. C., reivindican el regreso a lo sensible, que a la vez representa un principio de... “desconfianza respecto a la naturaleza” (*Ibídem*, pág. 79) porque en su concepto, hay que distinguir la realidad de sus apariencias. Este es el razonamiento que da origen a los naturalistas, quienes son atraídos por la curiosidad sobre: *la materia y la forma* en la naturaleza, de modo que surge un momento histórico en el que se procura: “vencer toda superstición y mito sobre la naturaleza de las cosas” (*Ibídem*, pág.111), reduciendo el concepto de ésta al campo de la realidad y sensibilidad humana; principal legado para los pensadores de la ilustración y modernidad.

Artigas (2008), considera que la filosofía griega gobernó el mundo de las ideas occidentales durante unos 20 siglos; y como puede verse, hasta la llegada del mundo moderno. Su expresión se imprime en la cultura, por un lado manteniendo el concepto de que la naturaleza era obra divina y sojuzgable por la persona dotada de un alma espiritual e inmortal; pero prevaleciendo también paralelamente otras ideas que explicaban a ésta bajo una perspectiva materialista, como la que rescatan posteriormente los materialistas dialécticos.

Organizar las ideas y conceptos para enunciar a la naturaleza fue un gran reto durante el arribo a la modernidad, donde renace la idea sobre ésta como un gran sistema organizado, conectado y bajo cierto orden natural, que prevalece sobre el caos manteniendo segmentos de unidad ante situaciones cambiantes a través de su estructuración espacio-temporal. Entonces los seres vivos pasan a ser entendidos como *organismos*, con características de repetición y regularidad que le aportan unidad, cooperatividad y jerarquías para resistir a la aleatoriedad.

Engels en su trabajo: *Dialéctica de la naturaleza* (1961), encontró cómo entre los antiguos como: Aristóteles, Tales de Mileto, Anaxímenes de Mileto y Cicerón, habían llegado a síntesis importantes sobre la edificación del concepto de naturaleza, lo que le permitió emitir ya en tiempos recientes su propio concepto de ésta, entendida en términos “...de lo que están hechos todos los seres, por el que se generan y el término en que se corrompen..., pero de donde hay una sustancia que permanece idéntica, ...aunque cambia de accidentes, y ese es el elemento y el principio de cuanto existe...” (*Ibídem*, págs. 156-157), concepto que es muy cercano al de los antiguos y clásicos griegos, quienes habían hecho sus aproximaciones en relación a que el principio

primigenio de la vida se encontraba en el agua; otros que el aire: “del que sale todo y en el que todo vuelve a disolverse” (*Ibíd.*). Juzga el autor que los clásicos centraron su atención en el movimiento de los cuerpos, su transformación y corrupción; preocupación que derivó en búsqueda de la inmortalidad dentro de esas formas ambulantes.

Sin embargo, tras de ese afán prosperó el interés por reproducir y usufructuar todo aquello que devenía como grato, no importando su relación adversa con lo otro de la misma naturaleza, de modo que se glorifica el logro humano a partir del sometimiento, pues era parte del “camino del espíritu...que anima la fiesta..., aunque sea a costa de los bueyes” (*Ibídem*, pág. 159); y este hecho muestra la preeminencia y justificación de los actos humanos, donde la violencia hacia los animales se instituye como parte de la tradición festiva de los pueblos, en la que incluso algunas regiones fincan su identidad, como las que han adquirido fama por sus toros o peleas de gallos.

Bajo esa edificación del pensar, tal parece que al hombre no le importó el sufrimiento en el resto de formas de vida en la naturaleza, como los animales cautivos, idea que ha prevalecido en la modernidad (Herrera, 2001), porque cada existencia tenía su género determinado para el beneplácito humano, conjunto de ideas que Engels, le llamó “geniales intuiciones” (*Ibídem*, pág. 163); pero surgieron en cambio, sentimientos de desigualdad e injusticia cuando ese tipo de usufructo o servidumbre cautiva se llevó a cabo entre seres humanos y sociedades culturales.

Entonces, la idea de jerarquía y orden natural, también es abstraída para explicar la naturalización de relaciones humanas, que tiene que ver con la distinción entre lo que *Es* en condición de libertad con atribuciones de propiedad, frente a lo que es *naturaleza*

sometida, formando con ello el principio de dualidad. Se entiende en consecuencia que allí una parte gobierna a la otra, porque a la una le socorre la razón: "...la parte sensible tiene que obedecer a la razón y a la parte inteligente" expresa (Aristóteles, 2002, pág. 16), de modo que bajo la lógica de ese gran filósofo, el esclavo fue considerado como animal parlante y sólo tenía razón de ser en tanto que pertenecía a su señor por ley natural, y porque de otro modo: "no se pueden pertenecer a sí mismos... Algunos seres, desde el momento en que nacen están destinados, unos a obedecer y otros a mandar..." (*Ibídem*, pág. 15); y de allí que la naturaleza tampoco se puede pertenecer a sí misma.

Ese sistema de orden jerárquico fue establecido como condición para que pudiera justificarse el ejercicio del poder de la libertad, en el entendido de que su razón se ha mostrado primero. Bajo la perspectiva de Aristóteles, los hombres libres de Grecia, son así diferentes de los naturales esclavos, empezando porque éstos...

...están recibiendo el vigor necesario para las obras penosas de la sociedad, y haciendo por el contrario, a los primeros incapaces de doblar su erguido cuerpo...destinado solamente a las funciones de la vida civil...-y *agrega que*...los menos hermosos deben ser los esclavos de los otros...de modo que para los naturalmente libres, es la esclavitud tan útil como justa" (Aristóteles, *óp. cit.* pág. 17).

En otro apartado, se dice que el libre tiene: "...virtud, lo que le da derecho, como medio de acción, de usar hasta la violencia..." (*Ibídem*, pág. 19) contra la naturaleza, justificando así sus actos de caza, guerra y sometimiento de esclavos.

Es en este sentido en que la naturaleza es *cosa (res)*, destinando su presencia a servir y sufrir su uso, y los hombres esclavos eran parte de esa naturaleza cosificada y sin virtud alguna. Por el otro lado, la naturaleza humana tiene que tener una tendencia a desarrollarse tras una razón, que para Aristóteles era la edificación del Bien, idea a la

que ni los ciudadanos ni la naturaleza debían resistirse (Lledó, 1988); en cambio el hombre libre se hacía poseedor de esa virtud ética como cualidad por la que su naturaleza se humaniza, expresó Aristóteles.

A esta percepción antropocéntrica del pasado griego se le suma la perspectiva religiosa judeo-cristiana, como referente en el que confluyeron dos cosmovisiones similares dando fundamento a la cultura occidental. La nueva perspectiva religiosa del mundo reforzó la idea de los clásicos sobre la predestinación al sojuzgamiento del hombre bárbaro, al que se sumó la estigmatización de: hombre pagano, el infiel, el apóstata y el renegado; objetos de salvación o eliminación del reino divino, con representación de autoridades aquí en la tierra.

Al adoptar y adecuar esas ideas de orden y organización universal se crea una nueva era —la de la civilización occidental—, en cuya perspectiva de pensamiento se agudizan conceptualmente las relaciones de oposición, dando estructura al pensamiento dual y re-significando la dialéctica clásica griega. Entonces, se polarizan las fuerzas, tanto humanas como de la naturaleza; se hacen mutuamente excluyentes y se consideran en constante lucha, como el bien contra el mal.

Además la tierra, al ser el asiento de la naturaleza, es estigmatizada como residencia del mal, lo que significa que las *formas naturales* pasen a representar indicios de estado pecaminoso y putrefacto. Entonces, refiere Artigas (*óp. cit.*), que a la existencia natural se le agregan dimensiones finalistas, por lo que se hacen acreedoras de direccionalidad, cooperatividad y funcionalidad bajo la perspectiva del hombre superior, creyendo que cada parte de ésta desempeña cierto papel dentro de un todo mayor e inteligente.

El proyecto de la ilustración y el *tecnos* sobre la naturaleza

Después de 15 siglos de iluminación de la cultura occidental sobre un camino de salvación para liberar al alma de sus ataduras del cuerpo y de su naturaleza perecedera que le envuelve, surge entre el linaje de sociedades mercantes, tanto como de los mismos claustros religiosos, una corriente de pensamiento que busca la liberación del cuerpo y del espíritu aquí en la tierra. Había surgido entonces una nueva luz intelectual para guiar los destinos del hombre en una época de revoluciones del conocimiento denominada El Siglo de las Luces, ocupada en reorientar nuevas comprensiones sobre la naturaleza humana y no humana.

Se considera entonces que el modo de ser y obrar de la naturaleza no tiene sentido si no se subordina a los designios trascendentes del hombre en perspectiva de su salvación (liberación); y para asegurarla, se consideró necesario someter al hombre a nuevo sistema de organización con un gobierno humano-racional, tanto como la desmitificación de la naturaleza y la inquisición de sus secretos, ya que los cuerpos naturales, carentes de perspectiva de voluntad y saber sobre sí mismos, debían ser gobernados por el hombre y puestos al servicio de sus fines.

Entonces, en su capítulo introductorio a la *Filosofía de la Naturaleza* (1997), Hegel expresa que ésta es para el ser humano como algo inmediatamente exterior: "...y él mismo se comporta como algo inmediatamente exterior y por ende sensible, que sin embargo se toma a sí mismo, con razón, como **fin** ante los objetos de la naturaleza" (*Ibídem*, pág. 303), de modo que la naturaleza no contiene en *Sí misma* el fin último.

También expresó que la ciencia que hoy se conoce “como *física* se llamó anteriormente filosofía de la naturaleza” (*Ibídem*, pág. 304).

Para el filósofo, la naturaleza resulta como la idea en la forma de *ser-otro*, a lo que es lo mismo que una *exterioridad* que puede existir indiferente y aislada, que no ostenta libertad alguna, sino: “necesidad y contingencia” (*Ibídem*, pág. 306), y por lo tanto, no debe ser divinizada, sino más bien tomar en cuenta que ella: “ha sido enunciada como la caída de la idea de sí misma” (*Ibídem*, pág. 307), pues hasta el juego de la forma tiene allí su contingencia y determinabilidad como derecho.

El filósofo seguramente hace énfasis en la no divinización de la naturaleza a partir de su crítica en relación a que, en muchas culturas del mundo se le ha rendido culto en sus diferentes manifestaciones. Sin embargo, a partir del nuevo posicionamiento, la naturaleza debe ser contemplada como un sistema inorgánico y escalonado, donde cada uno de sus peldaños procede de los otros, señalando que su cambio es desarrollo que debe ser manipulado a favor de la felicidad del hombre. Así mismo, deja asentado que la *naturaleza en sí* es un todo viviente pero con una inmediatez y exterioridad propia que es la muerte.

Poco después, Engels (1961), considera que la era moderna se inaugura con la ciencia de la naturaleza, siendo para él “la más grande revolución de la tierra” (*Ibídem*, pág. 163); ya que a su juicio, este evento unió todos los destinos a ella. Hace además una enunciación de alabanza en el sentido a que tal movimiento trajo consigo “...la más alta floración de la materia orgánica, que es el espíritu del hombre” (*Ibídem*, pág. 164), porque éste es capaz de invertir las leyes de la naturaleza en calidad de objeto

inorgánico. Sin embargo... “la naturaleza se vuelve dialéctica porque produce al hombre como sujeto mutable y conscientemente activo al encontrarse con ese *potencial natural*” (Engels, 1961, pág. 56).

Engels también elogia los avances de su época, porque considera que la ciencia logra dominar toda materia a partir de que los grandes descubrimientos científicos contribuyen a reducir las causas naturales; por lo que las consideraciones son en el sentido de que “las ciencias de la naturaleza impulsan a las fuerzas productivas al progreso” (Schmidt, El concepto de Naturaleza en Marx, 1977, pág. 47). Entonces, el planteamiento es que la naturaleza tiene sentido en la medida en que es objeto de la ciencia, misma que está al servicio a los procesos de trabajo; y en ello está su materialidad y unidad con el mundo.

En el mismo sentido Marx expresa su entendimiento sobre la naturaleza, dándole un sentido de condición o externalidad, porque limita el desarrollo del hombre, cuando dice: “Un pueblo, para poder desarrollarse con mayor libertad espiritual, no puede mantenerse esclavo de sus necesidades físicas, no puede seguir siendo siervo de su cuerpo...” (Marx, Manuscritos económico filosóficos de 1844, 1975, pág. 25); y el pensamiento naturalista se instaura entonces en las ciencias económico-sociales para crear una corriente orgánico-industrialista donde al espíritu del hombre lo representan sus realizaciones materiales sirviéndose de una naturaleza “inorgánica”.

Los cambios en el régimen de pensamiento hacia la nueva época fueron radicales, moviendo el sistema de creencias hasta replantear el fin último por el que se vive en la Tierra, haciendo que el proyecto de salvación divina fuera sustituido por el de salvación económica, y donde la aspiración al *Cielo* es sustituida por la aspiración al *Futuro*.

El objeto de la naturaleza

Había expresado Engels que la naturaleza era como un campo contingente exterior para expansión de la forma, y la misma era señalada por Marx como la externalidad a la determinación del hombre.

Marx también había expresado que el hombre estaba destinado a producir riqueza objetiva a partir de la transformación de la naturaleza objetiva; pero tal riqueza sería en parte cultivada y en parte creada. Se entiende que la parte cultivada se lograría mediante la transformación del mundo natural; y la parte creada como la transformación de sí mismo. En sus palabras:

“la riqueza de los sentidos subjetivos *del hombre*, el oído musical, el ojo capaz de captar la belleza de la forma, en una palabra: es así como se desarrollan y, en parte, como nacen los *sentidos* capaces de goces humanos, los sentidos que actúan como fuerzas esenciales *humanas*. Pues es la existencia de *su* objeto, la naturaleza *humanizada* lo que da vida no solo a los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, a los sentidos prácticos (la voluntad, el amor, etc.), en una palabra, el sentido *humano*, a la humanidad de los sentidos” (Marx, Manuscritos económico filosóficos de 1844, 1975, pág. 121).

Naturalizar a la humanidad sería como edificar el cielo en la tierra, porque los goces espirituales podrían experimentarse a través de los sentidos que disfrutaban de un mundo natural transformado en riquezas, para beneplácito de una humanidad que ha superado sus contradicciones internas, una vez alcanzada la comunalidad de los bienes producidos; y con ello, el filósofo consideraba que el hombre había transitado ya de una estadio cultural primitiva a una superior en la escala de la evolución.

Juzga así mismo cómo en esa primera estadio evolutiva en las diferentes culturas del mundo, el fruto del trabajo humano estaba dedicado a los dioses; pero esos dioses nunca

se adueñaron físicamente del trabajo, ni menos de la naturaleza; y sin embargo, el caos de la realidad lleva a Marx a observar la antítesis de su época cuando, al ver la trayectoria de desigualdad y exclusión entre los hombres dice: “...qué contrasentido sería el que, cuando más vale el hombre dominando a la naturaleza por medio de su trabajo y cuanto más superfluos van haciéndose los milagros de los dioses, gracias a los milagros de la industria...” (Marx, Manuscritos económico filosóficos de 1844, 1975, pág. 83) más complicado resulta que el hombre tenga que renunciar a la alegría de la producción y el goce de su mismo producto.

Lo corruptible, que era atributo de la naturaleza, se plasmaba ahora sobre la condición humana de una gran masa de la población, que ofrecía su trabajo para enriquecimiento de los dueños del capital, y en consecuencia, el género humano estaba en retroceso, en involución, porque el trabajador era degradado al sufrir en la fábrica de: esclavitud, hambre, insalubridad, enfermedades y depredación del fruto de su trabajo o desempleo.

Estresarse en el trabajo sólo para conseguir alimento era como una actividad animal, donde su proyección de humanidad superior se volvía abstracta. En síntesis, una enajenación del hombre sobre sí mismo y de su relación con la naturaleza inorgánica, tanto como de la libertad e igualdad respecto a los demás hombres.

La industria, particularmente metalúrgica, producía escorias, que eran residuos abundantes, percibidos como la primera gran muestra de materia inmanejable, totalmente desvalorizada. Así percibió también Marx a los seres humanos desechados del progreso, como las escorias de esa sociedad, y llega a considerar que el proyecto de

modernidad producía una sociedad en clases, según su condición de acceso o no a la propiedad material que favorecía las formas superiores de vida social.

Marx encuentra que la naturaleza que sirve al hombre para su engrandecimiento humano se encuentra bajo el dominio de la propiedad privada y la empresa donde, “...hay un robo del justo valor a la naturaleza como al hombre” (Marx, Cuadernos de París [notas de lectura de 1844], 1974, pág. 148); y con este enunciado se percibe ya un doble sentido sobre la palabra *naturaleza*: por un lado como adjetivo de la social inevitable del hombre proletario, y por la otra como el objeto físico-natural sujeto a intervención de los capitalistas para crear propiedad privada.

El filósofo deja de usar el concepto naturaleza como la parte inorgánica del hombre para referirse a ella como referente de la enajenación social cuando dice que: “El obrero no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin *el mundo exterior sensible*” (Marx, Manuscritos económico filosóficos de 1844, 1975, pág. 76); algo que sin el acceso a ella pierde sentido una existencia humano-natural porque ésta es la que: “ofrece los *medios de vida* del trabajo...” (*Ibídem*) y ofrece también el espacio viviente. Los animales también producen pero sus metas son sólo para procurar su condición reproductora; no así el hombre, que con ello también busca su trascendencia, y entonces se desrealiza porque su esfuerzo ya pertenece a otro, que sólo le deja libertad en sus funciones animales: para el comer, beber, engendrar y lo demás que corresponde a la habitación y atavío.

En general, la posición de Marx respecto a la naturaleza no humana resulta controvertida, porque orienta el uso del concepto para hacer referencia a un entorno físico-biótico dedicado a edificar el cuerpo individual y social del hombre. Por ello,

surge la crítica de este tiempo, en la que Schmidt (1977) considera que no hay una teoría sistemática de Marx sobre la naturaleza; y en cambio el filósofo la maneja como categoría social, considerando que ésta es presupuesto de su filosofía y punto de partida de las ciencias sociales. El filósofo considera que: hombre y naturaleza representan una unidad mediada por el trabajo humano. Por ello *naturaleza* como tal, para Marx es algo socialmente acuñado; una vía de sensibilidad por la que se adquiere conciencia, a partir de la cual: “...los hombres luchan por la naturaleza desde sus distintas esferas culturales” (*Ibídem*, pág. 25) en sus propósitos de hacer la vida.

Para él... “la naturaleza no tiene valor económico mientras no represente ninguna realización del hombre y por consiguiente, solo tiene valor potencial” (*Ibídem*, pág. 26), lo que revela la negativa a considerar que la naturaleza haga trabajo por sí misma, como en el caso de la agricultura, por el hecho de que el hombre hace su parte, pero la otra se realiza con la intervención de los factores naturales como la luz, el agua, el suelo y la genética; o negar que los animales de trabajo también sean enajenados de su ámbito natural para hacer un trabajo supletorio al esfuerzo humano necesario, tanto como los microorganismos en el suelo o como cepa biológica de algún proceso agroindustrial.

Con ello, la idea marxista es que el hombre sólo se enfrenta a sus modos de existencia concretos, dado que: ...“la materia es solo abstracción por lo que la dialéctica materialista es no teleológica” (*Ibídem* pág. 31), pues los mismos hombres, como el resto de su realidad son finitos en el espacio y el tiempo, en donde todo perece. Entonces, las contribuciones filosóficas de Marx tienen su valor en su original esfuerzo por deslindar cómo se produce y distribuye el producto del trabajo inteligente sobre la naturaleza, a la vez que se muestra el sesgo depredador del interés privado o individual

derivado de los afanes de acumulación, que en los Siglos XIX, XX y XXI viene a manifestarse como una *crisis ambiental*; aunque Marx previamente ya la había experimentado como *crisis social*; pero ambas derivadas del carácter depredador del sistema económico-acumulativo.

La humanización de la naturaleza

En el marco de la tradición científica utilitarista sobre la naturaleza, se fue estableciendo que ésta es sustancia y además tiene leyes que le rigen su naturaleza física; aunque los hombres tienen fines, que consisten en descubrir esas leyes físicas y químicas para su objeto de producción en perspectiva de crecimiento ilimitado, por el que surgen infinitas formas de la mercancía.

Sin embargo, en perspectivas del método se amplían las aproximaciones físicas y sociológicas, y entre ellas un posicionamiento en el que se sigue considerando que, como naturaleza, es un *Ser en sí* que suministra bienes y servicios a la industria, lo que hace que en su propósito humanizado sea un *Ser para otro*, ya que el hombre solo cambia las formas de la sustancia y hace “...transformar *el muerto en sí* en un *viviente para nosotros*” (Schmidt, 1977, pág. 84). La naturaleza entonces sigue siendo cuerpo inorgánico del hombre pues: “...continúa con nosotros su proceso de creación” (*Ibídem*); por lo que en razón de hacer una contraposición al sentido material de la naturaleza: “la sociedad en su conjunto deviene en un contexto natural en el que como obra de su propia esencia, produce una segunda naturaleza a partir de su mundo económico” (*Ibídem*, pág. 12).

Se trata de una modalidad dentro del materialismo evolutivo que sostiene una línea de pensamiento sociológico-ambientalista hacia perspectivas epistémicas constructivistas (Aledo Tur Antonio y Domínguez Gómez José Andrés, 2001) sobre la naturaleza, por la que se sostiene que ésta no es natural o no existe porque su condición responde a una idea del hombre; esto es, una vía socialmente construida. Por consiguiente, no existen los entornos naturales, y los problemas ambientales no se manifiestan a menos que haya un reconocimiento social de tales a partir de que éstos pasen por el filtro cultural de la naturaleza humanizada. Por consiguiente y desde la perspectiva de esta corriente, para poder tomar consideración y acción en relación a los problemas, trastornos y deterioro de la naturaleza, tiene que ocurrir el siguiente proceso social:

“que se valide científicamente el problema, que haya buenos divulgadores que transmitan el concepto científico al público general, que los medios de comunicación se interesen por el asunto, que se dramatice el problema en términos simbólicos y rituales, que se destinen incentivos económicos para llevar a cabo acciones positivas y que se monten instituciones que aseguren y legitimen la atención continua del problema” (*Ibídem*, pág. 28).

Estos postulados dan pie a la sociología ambiental, diversificando posicionamientos dentro del debate por el futuro, bajo la premisa de que la naturaleza es una vía socialmente construida (Woodgate, 1995). Sin embargo, el papel del hombre en ésta se canaliza entre racionalidades éticas y soluciones tecno-científicas. Dentro de esta última, se cree que la influencia ambiental sobre el hombre no puede ser tan grande como para que ésta no pueda ser modulada a favor de la voluntad humana.

En otros términos, se concibe la necesidad de hacer un mayor despliegue del método de las ciencias aprovechando las nuevas tecnologías y la cibernética para conocer y usar mejor de la naturaleza a favor de los propósitos humanos, tomando en manos del hombre

el proceso de la evolución para crear un post-humanismo, o humanismo plus, como vía para emancipación de las necesidades materiales tanto de salud, perfeccionamiento genético, como de felicidad (Noel Missa, 2013); lo que apunta a una expectativa futurista que al mismo tiempo puede rendir frutos a favor de la acumulación-concentración de capitales y enriquecimiento privado; o bien tomar la ruta de beneficio social equitativo, según el posicionamiento de los proyectos políticos. Indistintamente de la trayectoria política que tome el proyecto, aplica el sensacionalismo que dice: “Mientras más madura y civilizada se vuelve una sociedad, menos expuesta se halla a ser esclava de la naturaleza”, cita que evidencia Arnold como parte de sus preocupaciones (2000, pág. 17).

En el fondo de las discusiones, se percibe un rechazo a lo natural a favor de lo edificado culturalmente, lo que es visible en las urbes, donde se llega a considerar sucia e impura a la tierra al grado de exacerbar prácticas de asepsia y a tenerle temor hasta al más pequeño de los insectos. Así mismo, colocar cintas de asfalto para caminar, unos 20 centímetros por encima de la superficie natural, -sobre banquetas. Además, un mayor sentido de autosuficiencia humana al punto de que: “la naturaleza empieza a carecer de esencialidad y significación para la mayoría de la gente” (Jacorzinsky, 2004, pág. 18).

Entonces, la perspectiva integral de naturaleza es disgregada en sus partes más significativas como: elementos minerales, basamentos geológicos, recursos naturales, biodiversidad o ambiente, y sustentabilidad, al punto de considerar haber superado una etapa en la que se testifica la: “...desaparición final de la ideología moderna del naturalismo, es decir, de la creencia en la existencia de la Naturaleza pristina... y a considerar que más bien hay que pensar en tres regímenes de naturaleza: la orgánica,

capitalista y la técnica” (*Ibídem*, págs. 18-19); de modo que, como dice Arnold, la historia de la naturaleza, que era escrita desde el punto de vista biológico ahora empieza a tener una perspectiva más cultural y social, y entonces la nueva tarea es la superación de las limitaciones humanas mediante la formación en una cultura superior que todo lo ve y todo lo valora, dando paso a un paradigma ambiental en el que se podrán resolver los problemas que están derivando de la relación hombre-naturaleza; siendo que éste: ...“es declaradamente antropocéntrico, y ve en la naturaleza un reflejo o una causa de la condición humana, sea física, social o moral” (*Ibíd.*), idea conveniente a las sociedades individuales y al curso de sus historias en las que el ambiente se vuelve un reto.

La línea de pensamiento utilitarista al respecto se mantiene con un carácter más práctico que filosófico, como se puede leer en Artigas, cuando expresa que: la función de la “filosofía de la naturaleza es reflexionar [sobre] el valor de ésta” (Artigas, 2008, pág. 21), urgiendo a las ciencias naturales y sociales que nos revelen más acerca de todo lo que la realidad pueda dar, a la luz de la razón natural; aunque entre las perspectivas del socioambientalismo marxista hay una a favor de un futuro de moderación y apropiación social de la producción, ambientalmente razonable.

Mientras tanto, toda la atención del liberalismo tecno-científico, está en expandir el espíritu de la libertad a través de la dominación de la naturaleza, e ir tras la búsqueda de sus beneficios allá donde se encuentre y no esté siendo aprovechada; aunque sea en territorios extraños y ajenos a su demarcación geopolítica, porque la raza lo es todo en su acto fundador de civilizaciones e imperios (Arnold, 2000). Por ello, la prioridad universal de saber todo acerca del mundo y comprender la presencia de todos los seres, tanto inanimados como vivientes, por su posible servicio al desarrollo.

La filosofía cede su espacio de competencia ante tales impulsos, ya que no puede aportar conocimientos más detallados como las ciencias, que identifican y muestran las complejas relaciones de la naturaleza y sus propiedades en calidad de materiales. Una escueta filosofía contemporánea sobre la naturaleza se avoca a traer satisfacciones lógicas exentas de contradicción, pero: ...“teniendo en cuenta el enorme progreso de las ciencias, es de suponer que muchas explicaciones de la filosofía de la naturaleza deberán ser revisadas periódicamente” (*Ibídem*, pág. 25) por la ciencia. Se asume entonces desde el discurso de la ciencia, que no hay filosofía suficiente; y si la hay, está capacitada sólo para aclamar los progresos de la ciencia, ya que ésta en sí misma no lo puede hacer por código de principios.

Esporádicamente, con debilidad se expresa que la filosofía de la naturaleza debe ser sistemática y...“acorde al progreso de las ciencias” (*Ibíd.*), con el agregado de pensar lo teleológico; aunque reducida en sus circunstancias a un carácter hipotético para no enfrentar las críticas de la razón imperante, haciendo que los postulados filosóficos sobre la naturaleza se asuman más bien como una posible cosmovisión.

Los imperativos del método científico son ya parte del raciocinio económico respecto a la naturaleza y sirven a los propósitos del pensamiento moderno, en el que además persiste un sentimiento de enemistad con la condición natural o salvaje, al tiempo en que el ser humano se siente acechado por ella. Entonces se identifican, por ejemplo a ‘las bestias salvajes’, como objeto de domesticación o de extinción por ‘los males’ que deriven de ellas, convirtiéndonos en eternos perseguidores de ‘fieras’, ‘fauna nociva’ y ‘malas hierbas’. Al bosque o selva natural como sujetos a intervención para establecer sistemas productivos o cumplir propósitos de cualquier otra índole, porque algún valor

de uso o de transacción se debe generar de ello. Se asume que mientras no hayamos sometido a la naturaleza, mantenemos como reto el aún poder hacerlo desde nuestra ciencia, y terminamos considerando a los elementos naturales como enemigos a vencer hasta que no estén de nuestro lado, en el círculo de nuestras satisfacciones y beneplácitos, y es así como se eleva el espíritu humano.

Lo anterior, porque el hombre moderno tiene estructurada su vida social y no puede renunciar a ello; antes bien, tiene que superar: "...una confrontación permanente con las estructuras de la naturaleza y de la vida inorgánica" que explican plenamente la organización específica de la sociedad, como lo critica Lukacs (Tertulian, 1991, pág. 46). Sus reivindicaciones son contra las posturas del pensamiento burgués, tanto como al comunismo científico a partir de su marxismo crítico, considerando que en la naturaleza hay finalidad, y que la ontología del ser social se encuentra acompañada con la ontología de la naturaleza.

Entonces, el autor señala que las leyes de la naturaleza no son las mismas que las del hombre moderno, porque éste las hace derivar de su posición teleológica, quien también critica al marxismo económico por su perspectiva de externalidad en el intercambio orgánico con la naturaleza, como lo habían postulado los socialistas positivistas. Lukacs se refiere al pensamiento sistémico socio-industrial de la época de Stalin, juzgando cómo bajo ese enfoque se llegó a pensar que "la economía fuera una segunda naturaleza" (*Ibídem*, pág. 50).

Desde esa perspectiva, los discursos del capitalismo y el socialismo "científico" concurren en la misma visión utilitarista de la naturaleza, y en el mejor de los casos, se

identifica la preocupación hacia ella por ser asiento de *los recursos naturales*, lo que quiere decir: suministro de materias primas, servicios energéticos o espacio escénico para nutrir demanda de mercancías; o ya sea como paisaje, dentro de lo que cabe el ecoturismo; así como el desarrollo de espacios productivos.

Al final de cuentas, la relación que se mantiene entre las formas de vida humana y no humana es de tensión permanente al intervenir el ritmo de los procesos naturales por urgencia humana de apropiación y cambio; asumiendo también en la ciencia el riesgo de la inminente catástrofe natural cuando dicha tensión llegue a su límite.

Al respecto, Dorst (1983), juzga que en la sociedad francesa, hasta 1945, el asunto de ocuparse de la naturaleza y su protección sólo había preocupado a los naturalistas; pero la contaminación y degradación del paisaje alcanzadas empezaron a preocupar a la opinión pública, y ésta logra sensibilizarse ante los efectos negativos anunciados - incluso cuando llevan algunas exageraciones-, pero los causantes son seguramente otros y los problemas pueden estar del otro lado de la frontera, en otras jurisdicciones nacionales y no se puede hacer mucho; premisa con la que se reafirma el carácter de externalidad ambiental.

Algunos grupos de científicos anuncian las fuerzas causales adversas de lo natural sobre lo social y se reconoce que existen problemas, anotando su urgencia a riesgo: "...de que la sociedad lo reconozca o no" (Aledo Tur Antonio y Domínguez Gómez José Andrés, 2001, pág. 29). Así, quien está en peligro es la humanidad ante las externalidades de la naturaleza, y los juicios sobre las posibles soluciones se bifurcan entre el determinismo y el posibilismo, como lo señalan los autores citados, quienes señalan la creencia de los

deterministas respecto a que el mundo fue hecho para el hombre; y aunque el consumo de recursos naturales necesariamente representará en algún momento un agotamiento, ese es el costo del avance social, pues construir es destruir; y lo que hay que hacer al respecto es anunciar la alerta de este riesgo, de modo que en esa forma de progreso pervive la ‘Sociedad del Riesgo’; pero como todos somos libres, esa seguridad es asunto individual, para que en las previsiones se salve quien pueda.

Sin embargo, hay otra corriente de pensamiento que se enmarca dentro del posibilismo (Arnold, 2000), y esto es que, los humanos pueden interactuar con la naturaleza si renuevan su racionalidad; si se cuestionan el progreso; si redefinen el futuro y se auto confrontan socialmente; antes que confrontar a los fenómenos de la naturaleza.

Entonces, puede resultar que las externalidades anunciadas por el tecno-ambientalismo sustentable, estén derivando de las estructuras del mismo modelo de desarrollo económico, por lo que se encomienda a los expertos a que analicen, generen nuevos conocimientos y propongan alternativas de remediación; pero esta circunstancia permite que muchas corrientes de pensamiento libre y crítico al margen de la acción institucional se manifiesten críticamente frente a las implementaciones sustentabilistas, que surgen desde instancia de los estados nacionales, tanto como mundial.

Tales corrientes de pensamiento ambientalista crítico no son nuevas, y más bien re-emergen en momentos críticos de la humanidad en los que son pertinentes, por lo que es necesario reforzar sus espacios de encuentro y promover en ellos otros tipos de juicios como los que particularizan las alteridades civilizatorias y de desarrollo, donde la interculturalidad puede fungir como marco.

Racionalidad y ética a favor de la naturaleza

En contexto del pensamiento sociológico-ecologista se ha creado el concepto de *ética ambiental*, como vía para promover acciones positivas a favor de una sustentabilidad amplia que abarque aspectos sociales, políticos, económicos y ecológicos, esperando producir una nueva racionalidad moral con sentido de reciprocidad entre naturaleza y actos humanos.

Lo anterior, porque se considera que en la racionalidad humana han transitado diferentes inclinaciones, entre las que destacan: la económica, científico-tecnológica, moral, ecológica y ambiental, en función de los ajustes pertinentes para legitimar diferentes fines humanos; aunque también ésta puede darse con arreglo a valores, entre los cuales se encuentra la ética (Leff E. , 2013). Se estima que la ética del ambiente es pertinente porque de ella derivan actitudes de responsabilidad; aunque tal actitud también representa una adscripción de interés y compromiso que es sancionado dentro de una política prevaleciente, donde generalmente se impone el discurso económico.

Se esperaría que de la ética ambiental derivara la formación de nuevas conciencias que unificaran a la humanidad sobre un interés renovado y actual de orden ecológico, dice Leff; pero lo cierto es que no hay criterios culturales homogéneos que puedan dar vida a un sistema único de valores, por lo que el autor se pronuncia por una *racionalidad ambiental* en lugar de una ética en esa materia.

Sin embargo, la propuesta de crear una ética ambiental se sostiene, porque la idea filosófica del *ethos* no sólo lleva sentido de responsabilidad, sino también compromiso

liberador de la persona y la naturaleza: “Recordemos que una forma concreta de atentar contra la vida humana es deteriorar el ambiente en que vive” Sobrino (1999, pág. 155).

Entonces, no sólo se debe hablar de crisis ambiental, sino también de las responsabilidades éticas sobre la misma como asunto moral, en el que las ciencias del ambiente necesitan una perspectiva más humana y menos basada en las ciencias duras. Por ello la ética ambiental debe agregar además preocupaciones por los seres humanos que no gozan de sus derechos primordiales como el derecho a la vida, a la seguridad, a la salud y al control de sus propios recursos; tanto como al consumo a que teóricamente deberían acceder para considerarse sujetos desarrollados. A la ética le corresponde allí valorar y reconocer los límites naturales y su distribución, dice Sobrino (*óp. cit.*).

Entonces, la labor de la ética ambiental debe servir para liberarse de la racionalidad utilitarista sobre la naturaleza. Sin embargo, en tales aspiraciones no se posiciona una ética posible hacia lo otro viviente: las formas animales y vegetales macroscópicas y microscópicas, a las que la racionalidad no reconoce el derecho del *Ser*; pues ello implicaría cambiar nuestro modo de pensar las cosas, teniendo que pasar la producción de conocimientos a nuevo formato epistémico; lo que conllevaría a nuevas formas de relacionamiento con la naturaleza conocida, sin contraponerle en sus descripciones cualidades: positivas y negativas; ni buenas ni malas, o aceptables e inaceptables; dualidades que sirven para dar carácter humanista a las valoraciones de orden positivo.

La ética tradicional siempre se apoya en valoraciones, porque responde al intento de un estado de equilibrio en el que se producen soluciones humanas dentro de un ambiente de permanente contradicción, pues responde a... “la imagen de un todo ‘orden moral’

de...hombres que, a pesar de todo, llevan un demonio de amor en lucha continua...” (Piñón, 1999, pág. 17); contexto de percepción bajo enfoque de dualidad que es parte de una tradición de ver el mundo en evolución bajo la ley de supervivencia del más apto.

En esa perspectiva de movimiento evolutivo está arraigado el sentimiento de una instancia que tiene atributos de poder frente a otra que no los tiene; y la ética y racionalidad van a ser allí “naturalizadas”, abriendo un proceso de selección sobre lo que el apoderado desea saber y hacer; o lo que es o no permitido, haciéndose creer que no hay nada ni nadie más importante que su derecho creado como ganador, imprimiéndose una perspectiva del Bien, porque se ha enfrentado al mal y lo ha sometido al orden. De ello emerge el sentido de valor ético a la acción, ya que, el “Universo es ‘devenir continuo’ en oposición y en identidad” (*Ibídem*, pág. 33), donde lo que ocurra es justo; y en consecuencia es racional y ético.

La noción de orden tiene allí raíces, por un lado, en la tradición judía de un Dios primero, que delegó autoridad al hombre para que éste gobierne sobre todo lo creado; pero también en la tradición griega, dado que: “Hesiodo ha puesto un criterio o un principio de orden, el ‘Nomos’, es decir, el ‘Orden Universal’ que deviene de Zeus, bajo quien debe estar el orden de la ‘Naturaleza’: la racional y la irracional” (*Ibídem*, pág. 33); pero el orden esperado de la naturaleza irracional es en forma de estética; en tanto que del racional se espera la manifestación de ética.

Reclamar de la naturaleza un beneficio de belleza es para complacencia racional del hombre. Dicen Hargrove y Kwiatkowska: “Es bien sabido que casi toda la tradición ética se restringe al mundo de la cultura humana, donde todo lo demás, flora y fauna, en

fin, toda la tierra no cumple más que una función instrumental” (Hargrove, Eugene C. y Teresa Kwiatkowska, 2001, pág. 41). En esa perspectiva, la belleza y la cultura son parte de la razón humana, por lo que no tienen autonomía existencial ni derechos.

Al respecto, Aldo Leopold (2001), considera que la sociedad espera que sus normas éticas sean reflejadas en campos de la conducta de sus individuos; pero en la pluralidad ello implica una contradicción, porque entonces se está posicionando a esos valores a conveniencia, sobre todo cuando se exigen muestras de cooperación con las mismas a otras culturas, e incluso hacia el resto de las manifestaciones de vida en calidad de cooperantes. Por lo tanto, pensar que hay una ética hacia la naturaleza en el pensamiento occidental no es real porque la relación hacia la tierra es en sentido de propiedad; y en consecuencia, para hablar de esa ética antes había que reestructurar el sentido humano de relacionamiento hacia lo no humano.

Mientras tanto, la relación predominante del hombre con la Tierra sigue siendo especialmente en términos económicos como medio de producción; y lo que se pregona de ética ambiental es sólo una forma de manifestar una responsabilidad interesada en nuestra seguridad existencial como especie, incluyendo nuestras generaciones futuras, y es la forma como se expresa una necesidad ecológica conservacionista.

En consecuencia, mientras en nuestra relación con la tierra prevalezca el sentido de: divinos poseedores, dominadores o explotadores del destino de las formas animadas e inanimadas, presentes en el entorno o medio ambiente del ser humano, no habrá tal ética. En lugar de ello, el paradigma que se sigue sosteniendo en relación a la tierra es de conquista, dice Boff (2004).

El Ethos de religación planetaria

En los paradigmas científico-técnico y humanístico modernos, se ha colocado a la ética como instancia generadora de valores universales que provienen de la razón; y como ésta última se impone en sus planos material y utilitario, o pericial al servicio de los fines del desarrollo, en lugar de filosófica, hace falta remitirse a los orígenes del concepto y no su adopción.

Señala Boff que el vocablo *ética* deriva del griego: *ethos*, cuya intención original se remite a amor y cuidados. En consecuencia, emana de todas las perspectivas de experiencia humana que busca la armonización mediada por el afecto, así como de la formación de una conciencia espiritual. El resultado: una ética bajo el formato de ternura y vigor para entendimiento entre los hombres como una sola familia humana; “un *ethos* que ama, cuida, se responsabiliza, se solidariza, se compadece” (Boff, *Ética y moral, la búsqueda de los fundamentos*, 2004, pág. 16).

Pero el concepto griego de *ethos* también significa morada desde una perspectiva interno-existencial; esto es, el habitar un rincón altamente significativo y sagrado que le da sentido al ser, mismo que no puede prescindir de la naturaleza; y la palabra está también íntimamente asociada a un *pathos*, que significa pasión y emoción por entrar en contacto afectivo.

Desde esas perspectivas, la palabra *ética* puede ser asumida en dos sentidos: es filosofía de vida en su sentido amplio; pero en tanto que a moral se refiere, se usa para indicar una armonía relacional y afectiva en lo inmediato, desde el contacto (Boff, *óp. cit.*),

porque una vida está religada a otras formas de vida que se manifiestan en variadas perspectivas de relación: complementariedad, competencia, cooperación, sinergia, etc.

De allí la necesidad de diferencia al hablar de ética como algo genérico, ya que:

“La ética solo existe en singular, pues pertenece a la naturaleza humana, está presente en cada persona, mientras que la moral está en plural...en las distintas formas de expresión cultural e históricas de la ética.... Su raíz es del *Ethos*, que significa morada que es cuidada, reformada y embellecida, por lo que entonces, no es una realidad acabada...pero en todo momento representa ‘el bien’, ...que equivale a sentirnos bien en casa...” (Boff, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, 2001, pág. 26).

De allí que cuando se habla de una *ética ambiental*, hay un amplio campo de consideraciones para desarrollo del concepto, desde su sentido estrictamente ético hasta su sentido moral en relación a la naturaleza. Quiere decir, que el hombre sustenta relaciones hombre-naturaleza que pueden ser encausadas, tanto en el sentido de amor y cuidados, como el de habitar la morada común con sentido del trabajo, buscando estar volviendo así a su naturaleza original, que es la actividad creadora del ser humano.

Esto implica emprender nuevos campos de reconocimiento a lo que se entiende como causantes de la ‘crisis ambiental’, porque si se orienta desde su sentido moral, ésta va a reflejar... “el modo como las sociedades modernas organizan su acceso, producción y distribución de los bienes naturales y culturales” (*Ibídem*, pág. 14) conforme a sus presupuestos de explotación, extracción y aprovechamiento; pero también como parte de un sistema inequitativo, carente de propiedad y afecto, donde también muchos humanos son enajenados, excluidos y destinados a ser víctimas, al igual que la naturaleza.

Entonces, emprender la reconstitución de la tierra no implica solamente *atacar* los *problemas ambientales*; sino ir a su ámbito ecosistémico asumiendo ese *ethos* mínimo

fundado “no tanto en la ‘razón ilustrada’, cuanto en el ‘pathos’, es decir, en la sensibilidad humanitaria e inteligencia emocional...” (*Ibídem*, pág.17); y para ello es necesario encausar el buen sentido de la palabra, buscando producir el conjunto coherente de instituciones, valores y principios que orientan la religación hombre-naturaleza orientadas a una trascendencia común, donde la nueva experiencia del *Ser* incluya a ambas esencias.

Esto implica asumir una nueva ética, que deberá culminar en la conciencia de una Tierra patria y patria común, dice Boff, fundando un nuevo sentido de la historia adyacente a las historias fragmentadas de los “estados-nación”, que condicionan en parte una conciencia fragmentada de ciudadanía planetaria, tanto como una diversidad de morales, sin orientar una responsabilidad común. La globalización sería una buena instancia para expandir esta nueva ética; sin embargo no es ecocéntrica y entonces sirve para sustentar bloques geopolíticos y económicos en lugar de responsabilidad moral hacia la propia tierra, olvidando que es una y única.

El *ethos* renovado debe fundarse en la consideración hacia una “naturaleza universal social y ecológicamente concreta con actitud y responsabilidad centradas en el cuidado de la vida” (*Ibídem*, pág.21), donde la Tierra esté siendo asumida como una totalidad espléndida y frágil, un todo orgánico y sistémico, auto organizado y abierto a la historia del universo. Con ello Boff no renuncia a la universalidad, sino que la replantea desde una perspectiva ética renovada que incluye entendimientos de moral pluri-culturalizada, donde se reconozcan las singularidades sociales como:

“las costumbres vigentes, los hábitos consagrados y los valores comunes de una determinada cultura. Entonces, el *ethos*/moral puede entenderse como la

pluralización del ethos/casa para diferentes medios sociales autónomos, cuyos miembros comparten una sostenibilidad ética en su obrar...” (*Ibídem*, pág. 27).

La morada planetaria es una, pero las culturas son distintas. Entonces, dichas culturas necesitan expresarse entre sí mostrando cada una un sentido de posesión de: virtudes, razones, verdades, honestidad, honorabilidad, lealtad, paz y condescendencia hacia las otras; pero la contradicción -expresa Boff- se encuentra en la constatación del *logos* occidental como única fuente de discernimiento y voluntad, marcando distancia respecto a la externalidad natural y cultural.

Por ello, la refundación ética es necesaria y trascendental para dar paso a una “era ecozoica” –dice Boff- en la que, se recupere abierta y abarcantemente la comprensión de la naturaleza y el resurgimiento de un nuevo Espíritu, capaz de impregnar al *logos*, para que éste no sea más un buscador de leyes; en cambio, se convierta en un sensor de la totalidad y la complejidad en la que armonice su acción personal en contexto de una comunidad de vida. Así, él estará redimensionando una nueva relación, tanto entre seres humanos como de éstos hacia las otras manifestaciones de vida.

Entonces, sus nuevos atributos podrán incluir: adaptación, tolerancia, convivencia, solidaridad y regeneración en contexto de un todo, que no sea reducible a la racionalización competitiva y a la tecnificación de los proyectos antropocéntricos.

Lo anterior no significa devaluar los alcances del desarrollo moderno que ha favoreciendo mayor bienestar material; sin embargo, éste no está en condiciones de seguir resolviendo los problemas que él genera bajo una supuesta sustentabilidad, que no se deslinda de sus viejos recursos metodológicos.

Hacia nuevos abordajes

Tal parece que el debate filosófico y científico a favor de la naturaleza, en calidad de reservorio de recursos naturales, se esfuma limitado de significados; pues las certezas sobre ésta se fragmentan entre discursos de ambientalismo y sustentabilidad. Sin embargo, ambas no logran trascender, pues en sus sentidos conceptuales impresos no se privilegia la necesidad de religación hombre-naturaleza, sino que se continúa bajo un sentido de lucha frente a desequilibrios y contingencias, que logran ser etiquetadas tanto naturales como antropogénicas, pero aspirando al sometimiento de ambas a favor del bien vivir humano y de su desarrollo y trascendencia.

Sin embargo, el análisis llevado a cabo no es para lamentarse, sino para reconocimiento de cómo nos hemos constituido hasta arribar a un punto en el que nuestro desarrollo civilizatorio deviene -como ocurrió en otras civilizaciones pasadas-, a un grado máximo de gestión de nuestros deseos generadores de felicidad, punto a partir del cual todo avance es conquista; pero toda conquista trae consigo una sombra de deterioro y retroceso sobre esa naturaleza desconocida y minimizada. Todo ello, no porque nuestras ciencias y filosofía no sean suficientes ni eficientes, sino por el peso que se le ha dado a su producción y servicios. Es decir, un sentido insano y pernicioso privilegiado por el artificio y tecnología de muerte sobre la naturaleza, pretendiendo nutrir y embellecer a la especie insatisfecha.

Por ello, no es deseable seguir etiquetando las adversidades de la naturaleza como fenómeno externo a la condición humana, para así poder ser llevada a *gestión ambiental*, aislada del resto de las apetencias de la época; misma que sólo es demandante de

soluciones de carácter científico-ambientalista y/o conservacionista, del que ha de ocuparse un ramo de las ciencias naturales y socio-políticas.

Tampoco, es necesario reconocer que todas las categorías científico-conceptuales disponibles respecto a la naturaleza son edificaciones que se enclaustran bajo el techo de lo certero, correcto y verdadero, vestido de valores antropocéntricos dentro de una ética ambiental. Un *ethos* que tiene como antecedente la edificación y embellecimiento del hogar humano usando de la naturaleza, hasta ahora estresada entre: *lo dado, lo disponible y/o creado*.

La intelectualidad del presente se ocupa en pensar el desarrollo en términos de adquirir mayor dominio a favor de nuestros *finés*, que se expresa en términos fácticos en la posibilidad de incrementar el poder; y éste mismo entendido en términos de lograr mayor capacidad de adquisición de bienes, llámense tangibles o intangibles; pero no está en esos fines balancear nuestras intervenciones en la naturaleza, arreglar o coexistir, sino excluir, porque ese es el principio básico del dogma de la evolución: la supervivencia del más apto.

Sin embargo, muchos presienten el error y falsedad frente a las incertidumbres que produce el progreso, de donde afloran también sentimientos de culpa, llevada a premoniciones trágicas del mundo, destrucciones proféticas, finalismos fatídicos, y hasta pensar el advenimiento de otro mundo posible después de que haya sucumbido éste; porque se concibe también que la totalidad de la existencia es imperfecta, corruptible y maliciosa; y no obstante, la determinación civilizatoria se mantiene en la tarea de acelerar el futuro.

Ante ello, se requiere dar cabida a la complejidad e incertidumbre filosóficas, y que éstas se conviertan en nuevas certezas del Ser, quien construye, destruye y reconstituye sabidurías relacionantes o desvinculantes de la naturaleza; pero tal posibilidad exige no confiar en nuestras conciencias hasta después de haber superado nuestros fines del conocimiento y estar ciertos de poseer nuevas epistemologías más allá de nuestras metas materiales, a la religación espiritual con el todo externo e interno, de donde deriven nuevas motivaciones desde la autoconciencia, con una certeza compartida a manera como dice Black Elk: “...Y mientras yo estaba ahí parado vi más de lo que puedo decir y entender más de lo que vi, porque estaba yo mirando de manera sagrada las formas de todas las cosas en el espíritu y la forma de todas las formas como ellas deben vivir juntas como un ser” (Black, 1985, pág. 7).

La aspiración es entonces hacia una forma de sensatez vinculante entre lo universal cultivado y la diversidad y pluralidad negadas en relación a la vida y las culturas; quienes en mejores condiciones podrán estar compartiendo sus formas de razón como humanidad, letrada y no letrada, con o sin estatus de filósofo o científico.

V. INTERPELACIONES CULTURALES

De cultura superior a cultura superada

Durante milenios de existencia humana se gestaron formaciones culturales por distintas regiones del planeta; sin embargo las culturas de Europa Occidental tomaron un particular énfasis durante los últimos dos milenios, al fundirse las cosmovisiones griega, judía y romana bajo el predominio del humanismo cristiano, surgiendo la nueva era que aún rige con la actual cuenta del tiempo.

De ese período, los primeros mil quinientos años fueron de expansión y consolidación cultural con presencia intervencionista alrededor del mundo, teniendo como eje de su desarrollo un proyecto teológico de salvación administrado por un estado eclesiástico mundial aliado a poderes de estado monárquico regionales, quienes llevaron a cabo grandes empresas de intervención militar, ocupación territorial, incautación de las riquezas creadas en las culturas distintas e invalidación de sus modos civilizatorios. Sin embargo, durante los Siglos XV y XVI, sus cimientos fueron movidos por una nueva corriente humanística de pensamiento a su interior.

El pensamiento filosófico que condujo a la nueva era es captado a principios del Siglo XIX por Hegel en su libro: *Fenomenología del Espíritu* (1966), de donde se toman los referentes en relación a cómo el mundo de la cultura llega a su fin, para restaurar el mundo de la filosofía. Entonces se reanuda la práctica del razonamiento, la verdad y el

sano sentido común “...de un modo inmediato como un equivalente perfecto y un buen sustituto de aquel largo camino de la cultura...” (*Ibíd.*, pág. 45); y el filósofo sentencia que la cultura debe comprenderse ya como historia entre sombras, de lo que imprimió un patrimonio en la autoconciencia de una época milenaria.

En lo sucesivo se habla de un precedente en calidad de proceso de formación cultural donde hubo representaciones del pensamiento y obra humana que han sido superadas, por lo que según el filósofo, aquella cultura queda sujeta a comprensión de aquel movimiento tan rico como profundo, pero cuyo espíritu del saber se erigió sin método; sólo por gusto, genialidad y en condiciones de libertad y tolerancia del espíritu, privando la imaginación arbitraria a semejanza de una filosofía natural asociada a costumbres.

En esa cultura, dice Hegel, hubo un potencial interior que se fortaleció por la esencia del obrar y del destino, produciendo una naturaleza determinada y una peculiaridad que dio paso a la constitución del individuo respecto a su forma de expresarse ante el mundo, mediante el reino de un pensamiento fraseológico y presumido. Pero también dice que la costumbre así concebida adolece de potencial, porque no es capaz de extrañarse a sí misma. Por consiguiente, tiene un espíritu contenido que retiene a la libertad del individuo tras la fe y sus figuras de sí; sin embargo, tal condición fue superada por la Ilustración, cuyos intelectuales osaron romper esos límites mediante una corriente de pensamiento a manera de empresa negativa, haciendo surgir así el reino de la conciencia moral de los individuos.

En consecuencia, surgió la crítica al estado cultural imperante: se concibió a la cultura tradicional monárquico-religiosa como un mundo enajenado y extrañado del ser natural,

donde el individuo estaba convertido en un *ser allí*, privado del espíritu universal. Un ser cuya realidad y potencia estaban contenidas y sin posibilidad de superación, con una naturaleza reducida que le robaba energía a la voluntad. En consecuencia, romper la cultura así constituida de ese tiempo permitía dar movimiento a la individualidad, y así sucedió.

La Ilustración representaba así al desarrollo de nuevas significaciones en el lenguaje, permitiéndose auto-desgarrarse culturalmente, con lo que se gestaba el poder del juicio que sometía a la propia cultura a un proceso de purificación sin esencialismos entre el bien y el mal; sólo la realidad de la individualidad como principio universal, dispuesto a sacrificarse en pro del espíritu humano (*dergeist*).

El filósofo capta al movimiento intelectual de la época, también denominada Renacimiento, buscando crear vía libre a: el juzgar y el hablar; esto es, el renacimiento del poder del discurso que restituye al espíritu de la libertad. También deja entrever que toda cultura se alimenta de la fe; pero eso es precisamente lo que ha cambiado. Entonces, en lo sucesivo ¿Fe en qué? Estaba dada en la religión y en Dios; pero ahora ésta mutaba por una fe en sí mismo y en el nuevo Estado laico; pero también identifica que el mundo de la cultura ha sido un mundo ético donde reinan los fines, que para la nueva época tienen que ser replanteados, pues fue cambiado el camino al cielo por el camino al futuro. Además, identifica que las conciencias que se forman culturalmente son conciencias creyentes, y el proyecto moderno trataba precisamente de dismantelar los credos; pero acepta que, mover la fe, la ética y los credos conlleva también a riesgo de conciencias limitadas a la inmediatez de la realidad y la libertad, si estos valores no son re-alimentados por la filosofía y un nuevo sistema de gobierno. Entonces, las nuevas

formulaciones filosóficas sobre la condición humana se configuraban para un nuevo espíritu de la ética, que conduce al reino de la ley, el orden y la queja.

De ese modo, el filósofo identificó nuevas contradicciones y retos para el nuevo turno de la historia, cuyas disyuntivas no alcanzó a vivir para observar y explicar, pero se sostuvo invalidando a la cultura porque ésta no reconoce mayor necesidad del espíritu, y por lo tanto éste había sido reducido a trabajos, penas y recompensas, mismas que enajenaban a los individuos a una comunidad de beatitud; lo que hacía que la cultura se convirtiera en culto, mismo que había que dismantelar.

Hegel dejó en esas trascendentes reflexiones a la cultura, tratando de eliminarla para hacer florecer de nuevo a la filosofía universal, centrada en la individualidad; aunque en la realidad tal perspectiva filosófica de la vida no llegó a ocupar el centro de la vida social, pues fue relegada por la perspectiva científica, porque tuvo mayor afinidad con el advenimiento de la modernidad y el progreso.

La época moderna se hace heredera de la ilustración, que a la vez carga con el cristianismo, pero soñando retornar a la herencia de los clásicos griegos. Por consiguiente, es un ciclo de pseudo cultura caracterizada por una insatisfacción infinita del espíritu humano, donde la producción de nuevas y mayores necesidades viene a constituir los pilares del crecimiento y el progreso, para el cual los recursos materiales del mundo parecen hoy insuficientes, tanto como la capacidad de regeneración de la naturaleza y la salud eco sistémica; indicios de que en la actualidad el mundo natural y humano perecen bajo la presión de ese crecimiento.

La cultura superada en la época moderna

Las proyecciones humanísticas no ocurrieron precisamente como Hegel las había imaginado, porque al final de cuentas la filosofía vino a ser reemplazada por el mundo de la ciencia, misma que en los últimos años ha derivado en el reino de la tecnología, que gobierna la vida del hombre; pues ésta determina los fines en términos de explotación de una naturaleza privada de derechos y sólo reconocida como objeto bajo el título de: *recursos*. Del mismo modo, el sentido impreso al mundo material en calidad de bienes y patrimonios, incluyendo a la cultura.

¿Qué es hoy la *cultura superior*? A finales del Siglo XIX, surge el sector intelectual de la sociedad occidental como antítesis conceptual frente a la cultura, y quienes se asumen como tales también hacen consideraciones de estar arribando a la verdadera civilización, actitud que muestran en su tiempo con nuevos modales y conductas representativas de la nueva autoconciencia de Occidente (Elias, 2001). Entonces ya se han vuelto fríos y calculadores:

Un intelectual, es ciertamente alguien, que es algo frío en lo humano, que ama palabras claras [...] un tipo sapiens para cuya forma posterior lo afectivo, lo humano y lo histórico ya no son problemas ya que piensa en leyes de orden y de la regulación y sienta su misión en ellas (Benn, 1972, pág. 137).

Por consiguiente, en lo sucesivo las sociedades moderno-occidentales y occidentalizadas se han vuelto frías y calculadoras porque han desechado el mito y ya solo se ocupan de lo utilitario para el futuro. Por consiguiente no se asumen explícitamente como una cultura propiamente dicha, sino como sociedades científicas que ostentan una nueva visión del mundo; pero que sin embargo, no dejan de considerarse herederas de una

cultura superior, principalmente de cimientos greco-romanos, en la que se reniega inútilmente de los precedentes judíos; pero cuya visión sirve para minimizar y deslegitimar a otras edificaciones culturales del resto del mundo.

Cita Elías (*óp. cit.*) que en el caso particular de los alemanes, la palabra Cultura se mantiene para hacer alusión a la pureza nacional y su significado se asocia a la idea de “cultivado”, que quiere decir: ‘altamente civilizado’, como un sentido actualizado de la palabra que conlleva a la idea de estar en el camino de nuevas realizaciones; lo que conduce a hablar del sector intelectual inmerso en el mundo de la ciencia.

Pero esa idea de Cultura también lleva inmerso el sentido de hablar de reliquias que deben ser institucionalizadas en la civilización moderna para alimentar el espíritu del progreso, de donde toman su legitimidad histórica las naciones; aunque no se habla de una cultura que rija a un modo de vida, porque las perspectivas de la Ilustración en cuanto a esa rectoraría es, que ésta debía desaparecer para poner en el centro a la ciencia... Entonces, en el mundo moderno se considera que aquellas sociedades que poseen un alto grado de rectoría cultural en su vida social es como indicador de inferioridad, inmadurez o retraso evolutivo, ya que tales sociedades aún muestran apegos a sus tradiciones y saberes milenarios; además de no acreditar su génesis en la cultura madre occidental, lo que conlleva a asumir que esas son sociedades civilizatoriamente ilegítimas y hay que ayudarlas a desaparecer mediante la ayuda tutorial de las naciones avanzadas.

Sin embargo, han permeado en la modernidad otras posiciones teóricas en las que la existencia de la cultura sigue haciendo ruido, a menos para explicar las manifestaciones

propias de grupos étnicos y tribales; pero a ellos no se les reconoce una explicación propia de sí mismos, sino que tienen que convalidarse y ponerse en sintonía con los precedentes de la cultura occidental como madre de la actual civilización; y bajo el entendido de que ésta sólo ocupa un papel de identidad para las instituciones políticas, económicas, ideológicas y de la razón, en las que se pluralizan significados al concepto.

De ese modo, García Canclini (2008) reporta que para el año de 1952, había casi 300 formas de definir la cultura, particularmente desde la narrativa occidental, por lo que él, desde su posicionamiento particular al respecto, espera que el paradigma científico organice el saber sobre el asunto.

Involucrado en la misma problemática, Giménez (2005a, pág. 32), propone dos grandes entendidos para cuando se hable de cultura: “la que se refiere a la acción o proceso de cultivar (formar, educar, socializar...) y la que se refiere al estado de lo que se ha cultivado de manera subjetiva u objetiva”; aunque también se le puede referir como una forma que adopta el discurso científico. Bonfil (1995), identifica otra forma en la que se ésta se está visualizando como fenómenos culturales, cuando se pretende describir formas de manifestación cultural de *los otros*, sobre quienes se: “afirma la superioridad, universalidad y la exclusividad de la cultura del dominador, heredero intelectual del colonizador” (*Ibídem*, pág. 13).

Tan vasta variación en la definición es indicio de imprecisión y falta de autonomía en el campo conceptual de la cultura para delimitarse a sí misma; de modo que, siguiendo las estructuras conceptuales de Hegel, la cultura quedó en un ser para sí, sujeta al papel que le asignen la política, la economía y las ciencias dentro de su sistema, donde ésta ya no

tiene poder para imprimir significados y tener representaciones en el cultivo del hombre económico. Hoy, dice Habermas (1986, pág. 72): “La expresión «sociedad tradicional» se ha hecho usual a la hora de referirse a los sistemas sociales que responden a los criterios de las culturas superiores (civilizations)”, porque ya la racionalidad que determina sobre lo político es la técnica, y ésta se legitima sobre la ciencia.

Giménez (2005b) también refiere que el concepto actual de cultura es el heredado de los siglos XVIII y XIX, cuando el entendido sobre ésta se redujo al conjunto de producciones intelectuales, espirituales y artísticas, expresando la identidad y creatividad de un pueblo en su sentido amplio; y en sus revisiones, encuentra que este concepto se fragmenta, compitiendo con vocablos como: *civilizado*, con el que se empezó a hacer referencia a los modales y refinamientos de cultura propios de la corte. Sin embargo, al seno de una sociedad que se auto considera culta y/o civilizada, también subyace una porción socio-cultural pobre: *el vulgo*, escaso en refinamientos de urbanidad.

Entonces, considera Bonfil (1995) que la sociedad moderna imagina estar luchando contra masas llamadas *incultas*, porque carecen de verdad frente a un *debería ser*; pues supuestamente “caen ...bajo la categoría de enajenación, falsa conciencia y atraso” (*óp. cit.* Pág. 13), que en otras palabras se expone a ser etiquetada como “falsa cultura”, de las masas, a las cuales además, se les despoja de sus formas autónomas de arte y saberes, que son validados y estandarizados para devolvérselos en calidad de consumidores de su propia cultura.

Esto, porque la cultura se volvió una opción de cultivo del ocio individualizado, a la cual se han estandarizado procesos, tendencias artísticas y parámetros de calidad, a manera

de una vía para quienes quieren mostrar sus potenciales de superación y éxito; porque su ostentación es en calidad de posesión individual de la cultura con lujo, arte y elegancia, a manera de recreación identitaria para realización del espíritu humano.

La cultura, en su papel rector de producción de formas de vida en relacionamiento, ha sido suplantada por el mundo científico, y entonces ésta es considerada como la forma natural de “determinada etapa en la evolución histórica de la especie humana” (Habermas, *óp. cit.* Pág. 72); por lo que el papel que hoy se le asigna es para servicios de identidad, haciendo que ésta pueda ser adjetivada según prioridades de edificación social, y así se habla de: cultura religiosa, cultura cívica, cultura económica y del ahorro, cultura artística, etc., al punto que a la fecha, se pone también en el plano de las exigencias modernas a una *cultura ambiental*; y tal requerimiento se aprecia en letreros públicos que dicen: “demuestra tu cultura no tirando basura”, o similares, y se reconoce en tales señalamientos que el acto de no tirar basura está precedido por una conducta refinada y asociada a mantener un entorno limpio y estético, porque suele ocurrir que quienes hacen ese reclamo tienen opciones para ponerla fuera de su vista.

De ese modo, ¿Qué puede hacer la modernidad por el medio ambiente, más allá de producir slogans, representaciones alegóricas y retóricas? Esto, porque lo que se consideran instancias de reproducción de la cultura están subordinadas a un sistema científico-técnico rector que produce y valida el saber, cuya identidad es afín con el crecimiento económico capitalista, al seno del cual se trabaja el *desarrollo sustentable*.

Sin embargo, también se ha llegado a considerar que la cultura aún es importante en los pueblos en vías de desarrollo porque éstos tienen ciertas bases económicas, fincadas en

la agricultura y la producción artesanal (Habermas, *óp. cit.*), lo cual indica que evolutivamente se encuentran unos peldaños abajo en la escalada hacia la sociedad industrial. De ese modo, se acepta que allí las tradiciones culturales aún tienen cierta eficacia en ausencia de mayor técnica, lo que le da cierta autoridad legítima de dominio circunstancial a la cultura; y... “no es menester hacer bajar del cielo a la tradición cultural, sino que puede ser buscada en la base que representa el trabajo social mismo” (Habermas, 1986, pág. 76), ya que el progreso tiene que enfrenar incidentes socioculturales durante su despliegue.

Entre tanto, el juego semántico sobre la cultura se abre, y se crea la categoría de *subculturas* para enunciar a aquellas formas de vida que están en vías de entrar a la acción de la racionalidad técnica, considerando que esos grupos humanos también representan a ciertas clases sociales, que a la vez son subordinadas, con menor nivel de vida, manteniendo fuerte arraigo a costumbres y una actitud política que es maleable. Las opciones productivas para este sector social de la economía pueden ser potenciando el sub-empleo; y entonces se les promueve la cultura ambiental del re-uso y reciclado de desechos industriales, como embalajes y basura inorgánica en general, para crear objetos de uso, e incluso artísticos; cuestión que en el sector de las artes profesionales no tienen apreciación porque la élite cultural tiene sus propios campos y medios de creación artística.

En México se ha determinado asumir a esas formas sociales como *culturas populares*, entendidas como expresiones tradicionalistas de cultura en el pueblo, fuertemente impregnadas de tradición indígena (Bonfil, 1995); rasgos que aún funcionan en la estructuración de su vida interior como pueblos que evolucionan, ya que en su

interacción pueden reconocer “un nosotros” (*Ibídem*, pág. 11), lo que les permite a algunas culturas resurgir y emprender el camino de la autonomía, mientras otras desaparecen.

Por lo tanto, las culturas minoritarias y minimizadas socialmente, entre las cuales se encuentran también las culturas indígenas, enfrentan problemas de recreación a su interior, y de relación a su exterior, tanto como sujeción a determinaciones políticas que producen su negación, fragmentación e inexistencia de sus historias propias, que producen a la vez la socavación de sus raíces étnico-culturales.

Inculturación, pluriculturalidad e interculturalidad

Ante la realidad anterior, la réplica es que cada cultura en el mundo se ha edificado bajo cierto proceso de autonomía, lo que no necesariamente significa que haya tenido un desarrollo aislado de otras culturas. Entonces, en virtud de su naturalidad y verdad, cada una de ellas no puede ser juzgada con los parámetros de otras, auto-consideradas como superiores; pero es posible compartir aspectos entre aquellas que en un plano horizontal simplemente se consideren diferentes, lo que conduce a una posibilidad de singularizar discursos autónomo-fundantes aperturando así la pluriculturalidad e interculturalidad, porque todas las culturas han estado abiertas a un intercambio de su producción.

Entonces, el concepto mismo de *cultura*, desde su origen semántico y uso ideológico, no puede ser traducido con simplicidad para enunciar a esas otras formas de manifestación material y espiritual del hombre. Incluso, al seno de la misma modernidad, no se puede

emitir con objetividad una aserción de cultura, sobre todo cuando a ésta se le pretendan asignar funciones delimitadas en la sociedad.

Sin embargo desde una perspectiva alterna, Eduardo Wilches (2005) emite un intento de aproximación abierta y flexible a la cultura en términos de una capacidad intrínseca del ser humano para relacionarse de manera consciente/inconsciente con ‘la otredad’ a partir de todas sus formas de manifestación: simbólico-expresivas, valorativas, de sentido, significación, costumbre, tradiciones, códigos y rituales. Esa ‘otredad’ es el todo perceptible o imperceptible, pero que necesitamos aceptar autocríticamente en sus acepciones negativas como positivas para poder cualificar una convivencia planetaria. Sus campos son: en el plano afectivo entre humanos; en lo emocional ante fenómenos, acontecimientos y situaciones que envuelven la producción de vida–muerte; físicos, como arreglo de nuestro cuerpo para una presencia-interacción; y espiritual, como determinación desde el interior sobre una forma de asumir lo que se piensa, se cree, se escucha, dice o hace.

Entonces, la forma de relacionamiento con la *otredad* está en el centro y conlleva la expresión o voluntad de cada cultura para entrar en contacto con otras de naturaleza distinta; y ello se presta para que en la toma de libertad de cada una se produzcan actitudes empáticas y antipáticas, que en la práctica pueden mostrarse en relaciones de condescendencia o exclusión; de guerra o de paz; dependiendo de la formación de conciencia sobre cómo, con qué y para qué relacionarse; particularmente cuando la actitud de alguna de ellas sea bajo sus creencias de superioridad, lo cual conlleva a prácticas de relacionamiento mediadas por la violencia racial, como suele mostrar la ‘Cultura Superior’.

Sin embargo, la consideración necesaria es que el hombre está en permanente construcción y diversificación de su naturaleza humana que no necesariamente encuadra en las etapas históricas concebidas por una sola formación civilizatoria; y con ello, se evade el interés posesivo de quienes pretenden definir y generalizar a la cultura desde sus propios referentes y vocablos, pretendiendo, cuando más, hacer transcripciones de sí misma a los diferentes idiomas del mundo.

La diferencia que hay entre quienes se proponen acomodar significados al concepto de cultura es la perspectiva moral que hay en sus propios fines, y esta acción puede estar acompañada de prejuicios, como los raciales ya mencionados, con lo que se estigmatiza a otros grupos humanos de inferiores, procediendo a discriminar sus costumbres, sus formas de vida y pensamiento. Ello, porque las lecturas desde el individualismo moderno no están exentas de intención y sentido de competitividad a partir de cualquier justificante alimentado por su pensamiento evolucionista, que produce segregación y exclusión entre seres humanos.

La alternativa de las culturas minoritarias es su inculturación al seno de la diversidad de su espíritu interior, buscando superar la perspectiva individualista segregante de la pretendida cultura universal que le envuelve; y en un siguiente nivel, la interculturalidad en perspectiva de interacción entre lo complejo, donde García Canclini (*óp. cit.*) propone hablar de *lo cultural* como sustantivo inherente al conjunto de procesos a través de los cuales dos o más grupos representan e intuyen imaginariamente lo social, conciben y gestionan las relaciones con otros, o sea las diferencias, y ordenan su dispersión e inconmensurabilidad sin suprimir sus identidades culturales de cada uno, sino más bien enriquecerse de ellas.

La interculturalidad en México

Afortunadamente en México -como en otras partes del mundo-, se están creando condiciones estatutarias para una nueva relación Estado – Pueblos Indígenas, en la que se reconoce el origen pluriétnico y multicultural de la nación; y en consecuencia, el derecho de los remanentes indígenas a la autodeterminación en sus formas de organización y desarrollo, en sintonía con sus principios culturales.

En virtud de que diferentes grupos humanos organizados e identificados genéricamente como sociedad civil, se están manifestando a favor del reconocimiento y liberación cultural en el mundo, los Estados miembros de la Organización de Naciones Unidas están respondiendo con ajustes constitucionales, como los que emprende México en respuesta a Tratados y Convenios, entre los que se pueden mencionar a: el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales; Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos; Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; Convenio Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial; Convenio contra la Tortura y otros Tratados o Penas Cruelles, Inhumanos o Degradantes; Convenio sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer; Convenio sobre los Derechos del Niño; y Convenio sobre la Diversidad Biológica.

Lo anterior implicó llevar adelante reformas constitucionales a los artículos 1º, 2º, 4º, 18º y 115 de la Constitución Federal; además de la suscripción a la Declaración de las Naciones Unidas sobre: Derechos de los pueblos indígenas, Declaración Universal de los Derechos Humanos y Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes

a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas (CDI-a, 2007); ajustes que promovieron el cambio en materia indígena hasta culminar en la formación de nuevas instituciones para las cuestiones de: derecho a ser consultados para una forma de desarrollo deseada, reforma a la política indigenista, apertura a la educación intercultural y promoción a las lenguas indígenas, declaradas oficialmente como lenguas nacionales.

Considerar que con ello, México está poniéndose al corriente en materia de reformas sociales, económicas y políticas que le demandan las fuerzas político-económicas y de mercado en el marco de la globalización; y uno de los resultados es que los pueblos indígenas tienen “Derecho al desarrollo” (CDI-a, 2007: 28), identificando como premisa la prioridad de promover su igualdad de oportunidades, eliminar cualquier forma discriminatoria, por lo que se instruye a las instituciones para garantizar su desarrollo integral.

Sin embargo tales arreglos provienen de la conveniencia del modelo de desarrollo dominante con miras a asegurar su sustentabilidad global; pero a ello falta ver los ajustes a la eticidad del Estado, tanto como de sus instancias de gobierno e instituciones, para que en la práctica tales reformas redunden en una conducta de: respeto, tolerancia e inclusión a las sociedades culturales diversas, sin que sea trastocada su identidad, ni de ello derive un nuevo servilismo.

Lo anterior, porque el espíritu de estas declaraciones y leyes conservan la intención a favor del mejoramiento de un bienestar indígena al seno de una sociedad igualitaria; pero al ser diseñadas y consultadas, no dejan de reflejar el formato teórico oficial del desarrollo. Más aún, considerar que la mayoría de esos pueblos se asientan en el medio

rural, hasta donde se les hace llegar perspectivas del desarrollo bajo prácticas de imposición técnico-científica, junto con los cambios que éste les imprime, llevando su sello la lógica económica, y de mercado.

Al respecto puede verse que, de la “Consulta a los Pueblos Indígenas sobre sus Formas y Aspiraciones de Desarrollo”, derivaron ideas generales obtenidas acerca de su propio desarrollo, que fueron plasmadas como: “...un proceso de cambio para ‘vivir mejor’, lograr una ‘mejor calidad de vida’ y/o obtener ‘bienestar’ ” (CDI-b, 2004: 23-24), que se resume en demanda de: servicios, proyectos alternativos sustentables, preservación y defensa de sus recursos naturales, rescate, revaloración y fomento de la cultura indígena, respeto y preservación de sus usos y costumbres, y justicia social (*ibídem*); textos que engloban la legitimación del discurso oficial en turno y la secuencia de su mismo formato para captar la realidad, tanto como expresiones generalizadas de necesidad material y del espíritu, sentidas por las sociedades indígenas.

Hacia una interpelación desde la interculturalidad

No se cuestiona la existencia de ideales universales como la supuesta sustentabilidad, pero éstos requieren pluralidad e interiorización en cada cultura para que puedan resurgir con referentes propios, de modo que reflejen el espíritu de cada pueblo para que, en consonancia con la pluralidad y diversidad cultural del mundo, se reconozcan, legitimen y compartan modos empáticos de hacer y conducir su existencia.

Al respecto, Bonfil (1995) expresa que las culturas populares e indígenas esperan también la oportunidad para mostrar al mundo su diferencia y riqueza de sentidos de

vida edificados, así como obtener reconocimiento, razón y protección a su patrimonio, afirmando también su particularidad de pueblo, y singularidad frente a culturas hermanas.

Sin embargo en la cultura moderna, tal apertura necesita empezar por desarraigarse del monopolio de su concepto, y más que edificar equivalentes semánticos a lo propio ante idiomas de las demás identidades nacionales se requiere empatizar los modos de entendimiento al pronunciar el cultivo del hombre (o civilización) en diferentes situaciones territoriales y humanas.

En consecuencia, lo que no es cultura generalizable: son los modales, refinamientos y neo-ilustracionismos que tiene en consideración la cultura moderna, que con frecuencia se practican como estrategias de inserción social dentro de un ambiente competitivo y excluyente. Existen culturas depredadoras y rapaces de otras, a las que cualifican de antemano de enemigas, pero no es la norma de que todas las formaciones sociales sean así. Una cultura autonómica no persigue fines hacia su exterior ni requiere de método, explicación, interpretación o comprensiones teóricas para reconocerse y aceptarse a sí misma; sólo se vive enriqueciéndose con la diversidad de vida que pueda construir a su interior. Tampoco busca subordinarse, aunque puede ceder ante la evidencia, porque también se actualiza en su sistema de conocimientos. Entonces, la cultura no se fija en el tiempo ni se uniformiza, sino que se crea, complejiza, disgrega, integra, se practica y se hace cargo de sí misma en comunidad con la naturaleza, la tierra y sus seres humanos.

Esas culturas endémicas reconocen a la naturaleza y sus controles autonómicos, mismos que no buscan violentar sino adaptarse en el tiempo, por lo que cada cultura crea su

propia historia individual y colectiva en la que florece la verdad y sentido común de sus miembros hasta constituir sus sabidurías naturales, con sistemas propios de registro, comunicación, integración y reproducción.

La cultura autonómica humaniza y crea moralidades complejas e interdependientes con sentidos de reciprocidad y apego social, creando sus propios sistemas de entendimiento, que generan ambientes humano-naturales coherentes con sus realidades territoriales, donde se configuran sus conciencias y determinabilidad. Sin embargo, en relación a la *cultura superior*, Elias (2001, pág. 10) considera que ésta se constituye debido a la implementación de: “cambios de larga duración de las estructuras emotivas y de control de los seres humanos que mantienen una única dirección a lo largo de varias generaciones”, donde se trabaja la psicología de los individuos hasta estandarizar un prototipo de personalidad de hombre moderno, llevado a constituir relaciones objetivas que hacen que sus individuos se estructuren más en torno a relaciones sociales, más que a humano-naturales; y allí la rigidez de las creencias en el progreso y la adopción de modales se constituye con formas más estáticas, a pesar de que su conformación se esté pregonando un cambio; mensaje que es lanzado hacia las sociedades tradicionalistas del exterior más que sobre ellos mismos.

Por ello, una sola cultura universal y con estructuras simplificadas y rígidas en sus subconscientes es inviable porque se vuelve necia, sobre todo cuando en sus creencias se ha naturalizado la libre competencia dentro de una filosofía personal de vida, en la que se pretenda tener todo bajo orden y control unilateral, llegando a canalizar la diversidad de identidades en términos de contraculturas de resistencia, subculturas en desniveles, o formas no científicas de culturas, condenables a la desaparición; posicionamientos que

invariablemente llevan una mirada discriminatoria y con intenciones de asimilación y homologación a través de instituciones de posicionamiento y expansión.

La forma aparente de perfección que muestra la *alta cultura* atrae a las demás culturas para que muestren e integren sus propios elementos a su formato universal, acción para la que crean instancias como: institutos propiamente dichos, casas de cultura, sistema de exposición, concursos culturales, premiaciones, publicaciones, revistas, páginas en la web, y secciones o cápsulas informativas tendientes a promover pretensiones de superioridad que tributan a la singularidad de sus exponentes y materialidad de la cultura.

Sin embargo, una primera circunstancia adversa a la pluralidad en el marco de esos formatos competitivos es que los frutos de sus procesos no son accesibles a todos los que le aportan, y sólo es un privilegio de quienes puedan liberarse de las presiones cotidianas de la vida e iniciarse en el camino de las artes e intelectualidad, ocupándose solamente en contemplar el devenir, y pensando que su participación puede contribuir a solventar sus necesidades de sobrevivencia. Tales acciones contribuyen a la homologación de un mundo donde se cree que cada individuo debe avocarse a su profesión, su rol social y sus intereses sometidos; donde el oficio del arte, la ciencia y el filosofar alcanzan niveles reverenciales, y la dependencia del conocimiento de los expertos se instala como obviedad, como lo percibe Fink (2011).

Esta época, estima el autor, se caracteriza por entendidos de la vida desde una sola perspectiva, donde todo gravita en torno a la ciencia; pero considera necesario reconocer que incluso esa cultura tiene una historia más amplia que la ciencia y que la de la tierra

es más amplia que la de la cultura. También, que esa misma *cultura científica* ha sido nutrida por sabidurías de sus culturas intervenidas a las que se les ha inquirido su conocimiento por derecho de descubrimiento, seguido de ánimos de posesión en calidad de colecciones valiosas o reliquias listas para ser acopiadas y reconfiguradas al formato de orden de la cultura occidental, donde a todo ingreso se les asigna uso, generalmente materializable.

Perspectiva de “un nosotros” cultural

Gopin (2003), considera que hay gente que se está revelando contra la homogenización materialista, quienes se encuentran en busca de sus raíces e identidad, explorando sus sistemas originarios de significado. Tal observación aplica para personas que entran en un estado de desencanto dentro de su ámbito cultural, pero que de algún modo han tenido la experiencia de haber vivido su origen en una sociedad cultural diferente, como puede ser indígena y campesina; aunque por circunstancias de la vida han arribado al mundo de la modernidad.

Surgen entonces las tendencias de búsqueda de esencialidades después de un periodo de ánimos de revolución, reformas y progresos científico-tecnológicos en el marco de un credo lineal-evolucionista; indicio de que se ha entrado en un estado de búsqueda de auto-reconocimiento e identidad con un pasado, donde afloran imágenes de lo rural, campesino o indígena, tanto como un compromiso moral con la tierra y/o el medio ambiente, que no necesariamente deriva de las declaraciones universales de desarrollo sustentable, sino de su propia reconstitución de visiones.

La tendencia se orienta a un retorno del sentido humano en el que puede estar re-configurándose lo que en otro tiempo recibió el formato de proyecto religioso de salvación, pero ahora orientado a lo ambiental y la madre tierra, motivo de nuevas formas de organización y alianzas. Ahora la Tierra y los elementos de la naturaleza, tanto como los ciclos del tiempo inspiran nuevo sentido de ritualidad, y convocan a manifestaciones de una espiritualidad común.

Tal situación se expresa en diferentes denominaciones, entre las cuales se postulan fenómenos de posmodernidad y altermundismos, quienes perciben un llamado a las formas de vida comunitaria autóctona y tradicional, presentes todavía en los pueblos originarios y campesinos, así como en un amplio mundo de culturas no occidentales; e incluso en sectores de la hastiada sociedad moderna, para quienes el sentido de *sociedad occidental* empieza a ser acotado, como lo aclara Huanacuni (2010, pág. 17):

Entiéndase por ser humano de pensamiento occidental a aquel que ha adoptado una determinada forma de vida (individualista, consumista, depredadora, homogeneizadora e insensible) y no necesariamente a aquel que vive en la región occidental del planeta o que pertenece a una raza o grupo social determinado.

Surgen entonces movimientos intelectuales comprometidos con la revitalización de las formas reprimidas de comunidad en diferentes puntos del planeta, desde donde se pone juicio a lo liberal externo y se re-significan las representaciones de lo comunal, tribal y nativo, produciendo sentimientos de afecto y confianza en la tradición; y esto porque los lugares de origen y los recuerdos comunes producen nuevos referentes de convivencia y búsqueda de sentidos de vida, tanto como aproximación de lazos consanguíneos o de integración a formatos actualizados de clan. En consecuencia, se recuperan espacios e instancias para canalizar sentidos de confianza y reciprocidad alimentando cada vez más al sistema de relaciones en los asentamientos humanos, e incluso en la red social.

Se ha encontrado que el vínculo espiritual-comunitario produce alegría y genera nuevas ilusiones, tanto como ofrece nuevas explicaciones existenciales para un ambiente de afectividad, por lo que muchas personas ciudadinas buscan el reencuentro con su comunidad originaria para participar al menos de sus fiestas tradicionales. Sin embargo, mientras un sector de la sociedad moderna se encuentra en ésta búsqueda, se dan cuenta que hay relictos de sociedades tradicionales que no han perdido sus altos sentidos de comunalidad, y se esfuerzan por alcanzar comprensión y reconocimiento a sus sistemas de vida, por lo que pronto reciben su solidaridad.

Por otro lado, también ocurren procesos de retorno y reconstitución cultural en las personas que nacieron en la comunidad, salieron a incursionar en el mundo de la modernidad y la ciencia y retornan a defender lo propio de su comunidad originaria. El trabajo intelectual de Floriberto Díaz (Robles Hernández Sofía y Rafael Cardoso Jiménez -Comps., 2007), en este caso, ofrece una muestra de proyección y búsqueda de reconocimiento, tanto como de auto-valoración de los imaginarios y práctica de la cultura mixe a la que pertenece el pensador, confrontada históricamente con la expresión occidental, como ocurre con las demás comunidades indígenas americanas.

Díaz, postula que lo que caracteriza a los occidentales es el egocentrismo, proyectando al ser humano como sujeto en permanente búsqueda de presupuestos de organización para mayor apropiación y usufructo del mundo material, con todas las prerrogativas de libertad como único ente racional, y con esa actitud edifica su humanidad a partir del sometimiento de una naturaleza inorgánica y de vida salvaje, que hay que domesticar y poner al servicio de sus fines; la comunidad para ellos es una condición superada o acotada a ciertos ámbitos del interés humano.

Sin embargo, las formas de constituir comunidad fincadas por los ancestros indígenas de México y América son concepciones de diferente índole, sosteniendo expresiones de vida articulada y comunada, que son incomprensibles y aún ilógicas para el hombre occidental u occidentalizado, porque en su entender allí se está reprimiendo la iniciativa privada y se obstaculiza el camino del éxito, dice el pensador mixe.

Robles y Cardoso (*óp. cit.*), desprenden del pensamiento de Floriberto Díaz el sentir de las auténticas autonomías socio-culturales por vía de la comunidad, más allá de los ejercicios conceptuales que practican académicos y políticos racionalistas y racistas a la usanza occidental. Enfatizan entonces que en la comunidad indígena no se piensa filosóficamente ni se idealiza su práctica de comunalidad, sino que ésta sólo se vive y retroalimenta a cada día. Ello, porque las naciones indígenas conciben la totalidad de la vida de forma comunada; y no solamente a la comunidad como producto de una relación social humana. En consecuencia, para ellas la única cultura amplia que puede existir y ser compartida es la cultura de la vida (Huanacuni, 2010). Implica que allí la vida sólo puede ser explicada desde una relación sagrada, que va más allá de los artificios de la racionalidad, cualidad que además ha sido considerada del lado de los occidentales en calidad de recurso metodológico.

Como interpelación, Díaz expone que cada pueblo tiene su: “filosofía en torno a la vida y la muerte; respecto a lo conocido y lo desconocido; frente a sí mismo como un conjunto de seres humanos, y de cara a los demás seres que pueblan y habitan la Tierra, como la Madre común” (Robles Hernández Sofía y Rafael Cardoso Jiménez -Comps., 2007, pág. 36). Entonces, la comunidad ocurre en un espacio territorial sobre el que se ha construido una historia biológica común pregonada por sus seres humanos al circular

de boca en boca y de una generación a otra. Para ello, se ha articulado también un idioma también común que contiene las relaciones organizacionales en las que se define un sistema justo, que es administrado desde lo político, cultural, social, civil, económico y religioso de la comunidad (*Robles y Cardoso, óp. cit.*).

Aclara Díaz que allí la comunidad no es solamente humana, sino que ostenta una relación concreta y espiritual entre los humanos y la naturaleza, así como desde la gente y entre la gente, todo ello con atributos de complementariedad e integralidad. Esto es, un existir comunitario trascendente entre lo material y lo espiritual, por lo que esa: “...comunalidad expresa principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena” (*Robles y Cardoso, óp. cit. pág. 39*).

En síntesis, la comunidad está formada por: “La Tierra, como Madre y como territorio; El consenso en Asamblea para la toma de decisiones; El servicio gratuito, como ejercicio de autoridad; El trabajo colectivo, como un acto de recreación; [y] Los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal” (*Ibídem*, pág. 40), y se asume en consecuencia, que si: “Nuestra Madre es sagrada, por ella somos sagrados nosotros” (*Ibídem*).

En el sentir indígena comunalizado la tierra es más que el suelo: es toda la biota y sus estratos superiores e inferiores, anteriores y posteriores, ascendentes, descendentes y trascendentes. Un algo que puede ser concebido sólo “Cuando los seres humanos entramos en relación con la tierra (...) a través del trabajo (...) y a través de los ritos y ceremonias familiares y comunitarias, en tanto Madre” (*Ibídem*, pág. 41). Por lo tanto, la noción de superioridad humana que refleja el pensamiento Mixe es sólo en cuanto a los

sentimientos y comprensión de los demás seres vivos; esto es, que el hombre es capaz de recrear lo creado.

Al seno de ese sistema de pensamiento, la tierra es la mediadora entre lo divino y lo creado; y no sólo el espacio de posesión y dominio como se concibe en la noción moderna de Estado-nación occidental. La tierra es el sentir de un nosotros incluyendo la noción de cielo o lugar común de descanso de los abuelos que ya se han ido y con los que habrá que encontrarse como premio. Un mal comportamiento en vida, considera Díaz que sólo prolonga o dificulta los pasos para llegar al lugar del descanso, pero finalmente, se asume que todos llegaremos. Por consecuencia, la muerte no es tristeza, porque al mismo tiempo es germen para otras generaciones.

Culturalidades interpelantes del logos de la sustentabilidad

El pensamiento de Díaz proyecta que la comunidad tiene su asiento en la Tierra y es éste el lugar para actuar positivamente, donde todos deben estar entregados al don del servicio a la vida con comprensión y dirección interna, sin rebasar la capacidad de sostenimiento de sus respectivos territorios. En cuanto a los regímenes de usufructo, los mixes consideran que: “La sacralidad de la tierra no admite división o la posesión...Ni de una gente respecto a otras gentes”, (*Ibídem*, pág. 53). La recreación de la vida indígena toma una perspectiva ritual-religiosa de reciprocidad en los formatos comunitarios de fiesta, misma que debe estar articulada a los ciclos de producción de todas las formas de sustento material que requiere la unidad humana para su persistencia.

El medio por el que el hombre enlaza sus fuerzas en condiciones de igualdad es la tierra, considera Díaz, haciendo posible así la continuidad comunera; la energía creativa brota del sentido comunal, lo mismo que la inteligencia, y la fuerza de transformación humano-territorial, lograda por medio del diálogo y el trabajo conjunto, considerando a:

“la tierra como principio y fin de la vida; la comunidad, como máxima creación (...) para vivir y disfrutar de nuestra Madre la tierra; y el trabajo comunal, tequio, como energía transformadora que mantiene [al mixe] en constante contacto creativo con la naturaleza” (*Ibídem*, pág. 63).

Del mismo modo, en los pueblos serranos de la Huasteca Pérez (2007), identifica que los otomíes tienen por búsqueda de virtud el ayudarse incondicionalmente hasta la muerte en el plano del trabajo hacia la tierra, con sólo el interés de encontrar congratulación. Podría así identificarse que la comunidad (*nihni*) se hace en el camino de la ayuda mutua, pero es una instancia que rebasa el ámbito puramente humano, pues:

“La comunidad es una totalidad viviente interactuando: cada criatura tiene su representante, así, hay un jefe de los leones, de las águilas, de cada especie de plantas y del ser humano” (*Ibídem*, pág. 163)

Pérez (2002) identifica que la comunidad otomí surge del acto de comunión entre: el existir humano, el espacio territorial y natural. La comunidad es una encarnación lugar-hombre-naturaleza, transversalizada por el tiempo, del que dan cuenta los astros; pero al mismo tiempo es la ventana para recrear lo que ya pasó y la esperanza de lo que está por transcurrir: “el tiempo es a partir de la vivencia en la comunidad...” (Pérez, 2007, pág. 141) y tal vivencia es “por medio del trabajo comunitario” (*Ibídem*), en cuya interacción se recibe y se brinda ayuda con el vecino. El acto armonizador es “El ximfoxe... se refiere al trabajo comunitario compartido entre los habitantes de congregaciones y comunidades” (*Ibídem*, pág. 142), durante el cual “todos y cada uno deben tener nkahki, ánimo, plenitud, para ejercer su actividad [...] entre lo comunal” (*Ibídem*).

De las investigaciones de Pérez (*óp. cit.*), se identifica que para armonizar en la comunidad, el ñuhu debe desprenderse de la importancia personal, porque ésta es su mayor debilidad y enemigo, pues constantemente lo va a conducir a sentirse ofendido por alguien; sin embargo, “...sin importancia personal somos invulnerables” (*Ibíd.*, pág. 145). Así mismo, el sentido de comunidad se va adquiriendo al compartir y escuchar las historias comunes que van desde un relato sobre la creación del mundo, los cuidados de la tierra y el respeto por el maíz. Entonces, en la perspectiva otomí, la comunidad “no se restringe al ámbito humano, pues la interacción comunitaria es cósmica” (Pérez, 2007, pág. 166), pero puede identificarse en la inmediatez una visión tri-circular en la que está envuelta:

el primero es donde está el conjunto de casas; en el segundo-ubicado inmediatamente después de cada asentamiento-es habitado por los dobles de cada individuo encarnados en animales, es decir, sus animales compañeros; y el tercero es habitado por animales normales (*Ibíd.*, pág. 166).

Más allá de estos tres círculos concéntricos, la comunidad está también influenciada por las montañas que la circundan, donde radican los poderes mágicos que la sustentan con sus fuerzas de orden y curación, sin dejar de considerar que esta inmediatez está aún envuelta en una comunidad cósmica.

Por su parte, los nahuas -también de la Huasteca, identifican a su comunidad como un todo, que además “forma parte de la totalidad de la vida de los grupos étnicos” (Montoya, 1989, pág. 123), sentir que está implícito en el pensar de las demás culturas de la Huasteca, donde se concibe una hermandad humano-natural más allá de sus fronteras étnicas; y eso, porque tanto en los nahuas como para el resto de los pueblos originarios, la comunidad indígena es aquella agrupación humana que se rige por principios y normas de amplia reciprocidad, alcanzando diversos niveles de complejidad

en los que no se admiten diferencias entre lo natural, lo social y lo cultural, porque todo está permeado por significaciones complejas, entre las que se combinan motivaciones para el trabajo, la producción económica y la vida ritual. Todo ello encadenado en ciclos de retroalimentación, donde lo ritual también es factor de motivación para el trabajo y la producción.

Entonces, en la comunidad indígena nahua, el interés común también domina sobre el individual y todo ello está impreso en la conducta de los comunitarios, de modo que el carácter de comunalidad indígena náhuatl garantiza la vida a sus integrantes cual si fuera un “sistema de prestaciones totales” (Montoya, 1989, pág. 124).

Así, se ha observado que en comunidades nahuas de la Sierra Huasteca de Veracruz, hay sistemas de trabajo retributivo (matlanes) para hacer el cultivo de la milpa, o para subsidiar el trabajo que necesita algún miembro de la comunidad que se encuentra laboralmente en desventaja. Al respecto, se menciona el caso de la comunidad de Amatepec, municipio de Ilamatlán, Ver., donde se identificó la práctica de la *muchantia*, que consiste en convocar la ayuda voluntaria de vecinos para levantar una casa de construcción tradicional en un solo día, a cambio de que el interesado brinde una succulenta comida a los colaboradores al final de la jornada.

En todas las relaciones vitales se expresa la solidaridad y reciprocidad, pero una circunstancia en la que estas manifestaciones humanas no pueden faltar es durante el funeral de un vecino, donde las representaciones familiares acuden a la casa de los dolientes con alimentos y compañía; sin embargo la reciprocidad también es hacia la tierra, de modo que al recibir las cosechas, tributan agradecimientos mediante ofrendas

en las que se canta, se baila y da de comer a la misma planta del maíz y al suelo; y se agradece con ceremonias similares a la lluvia, el sol, el cerro, el monte y los manantiales. La esencia de la comunalidad es la convivencia en sentido amplio, a pesar de que ahora cada persona asume un oficio; pero por medio de él todos sus miembros son necesarios. “En la comunidad somos como un cuerpo pero todos los miembros estamos en cohabitación porque de ello depende la sobrevivencia”, expone Álvaro Hernández Martínez (2015).

Álvaro Hernández, es en este caso el porta-voz de la cosmovisión náhuatl desde sus implicaciones semánticas en la lengua nativa para motivar el trabajo comunitario, refiriendo que: El llamado más frecuente que hacen las autoridades comunitarias entre los nahuas es: *Matimosenpalewikah*, palabra compuesta que suma seis fonemas para impulsar una acción material: en primer lugar un exhortativo (*Ma*), de nosotros (*ti*), un reflexivo que corresponde: entre nosotros (*mo*), haciendo referencia a que somos una colectividad o comunidad (*sen*), que se presta ayuda o apoyo (*palewi*), de naturaleza plural (*kah*), y que en otro sentido puede traducirse como: “apoyémonos unos a otros mutuamente”. Las instancias de desempeño son entonces el *Komontekitl*, con el que se hace referencia al trabajo comunal en la milpa, la casa, escuela, mantenimiento de caminos o el templo.

Otro llamado frecuente es *Matimosenyolchikawakah*, para impulsar una acción moral. Las cuatro primeras raíces fonéticas tienen un sentido similar a la del párrafo anterior, y la segunda parte hace referencia al corazón (*yol*) al que se le imprime fuerza (*chicawa*) con la misma naturaleza de pluralización (*kah*), y cuyo sentido imprime la exhortación a: “fortalezcámonos mutuamente desde el corazón”, sobre todo cuando se hace referencia a

actividades de naturaleza intelectual y espiritual, como llevar a cabo “la costumbre”, que es participar para celebrar las tradiciones, impulsar la organización grupal o integrarse hacia los programas sociales que promueven las instituciones para beneficio de toda la colectividad.

Estas acciones, que inducen al fortalecimiento moral, no están separadas de una relación ritual con la tierra, frente a quien el primer símbolo de convivencia es el beber algo, juntos. Entonces, primero se ejerce el *Tlatzikuinilistli*, que indica que “quien bebe primero es la tierra al salpicar la bebida sobre ella”; en seguida se comparte el aguardiente entre los trabajadores. Trabajar, comer y beber son acciones trascendentes que van unidas, sin prejuicios eficientistas sobre el transcurrir del tiempo laboral.

Al respecto, durante la Década de los 90’s, quien escribe sostuvo un juicio personal occidentalizado a partir de observar la faena en la comunidad de El Mamey, municipio de Zontecomatlán, Ver., siendo la primera impresión que las actividades resultaban de baja eficiencia porque había una aparente pasividad en los faeneros, esperando la instrucción de sus autoridades en lugar de tomar iniciativa por su cuenta para avanzar la jornada. Así mismo, al finalizar ésta, se esperaba largo rato para tomar el café que las autoridades preparaban en grandes ollas para todos los faeneros.

Entonces, la intuición cuantitativo-eficientista era contabilizar la cantidad de personas asistentes contra el trabajo realizado, poniendo en imaginación cómo ese mismo rendimiento total pudo haber sido realizado por unas cuantas personas y el apoyo de algunas máquinas, por ejemplo desbrozadoras; pero es un proceso de re-educación intercultural para llegar a comprender que el papel del trabajo colectivo en la comunidad

no es sólo la acción transformadora sobre la naturaleza, sino el acto de convivencia, intercambio y comunación permanentes, mediadas por manifestaciones de voluntad para el trabajo edificante de lo comunal.

La otra forma de comunicar el trabajo, que es sugerente a la edificación de la conciencia comunal, menciona Álvaro Hernández, es el uso del imperativo para casos de instrucción y corrección a quienes se están formando. *Xitlapalewi*, indica una imposición de ayudar; pero allí el prefijo *Xi*, equivalente a: “Ayuda (tú) en algo”. Más personalizado, se usa el vocablo *Xihpalewi* (“ayúdale”), remitiéndose a alguien o a algo que aún no está inmerso en la conciencia de un “nosotros”.

Ese otro con el que se entabla comunicación, y que recibe el imperativo *Xi*, también puede estar referido a objetos o elementos participantes del acto comunado; y puede estar allí considerado por ejemplo el *Xiwipahtli*, vocablo con el que se enuncia al “insecticida” usado en la agricultura, pero con el sentido imperativo de “ayuda” sobre la enfermedad de mi cultivo. Otra palabra similar es *Pahxiwitl*, con la que se hace enunciación a la “planta medicinal”; pero en el primer caso, es importante resaltar que esos elementos externos pueden no estar plenamente identificados en su naturaleza colaborativa por ser de procedencia externa, por lo que se encuentran en proceso de incorporación al todo comunal, donde es pertinente el alertar a la comunidad sobre los riesgos que representa su incorporación en calidad de componentes tecnológicos de procedencia y repercusión desconocida.

La comunalidad es entonces un esquema de vida en co-responsabilidad amplia y dinámica que se edifica, sostiene, recrea y actualiza día a día. Como actitud, nace y se

alimenta del entorno colectivo comunitario donde los atributos de reciprocidad y solidaridad son la norma de vida. En general, se puede considerar como una forma natural de manifestación de la vida que puede tomar significaciones locales de sustentabilidad si la idea se trabaja con inclusión, respeto y voluntad para re-aprender la vida, navegando entre formas diversas de comunalidad local e individualidad abierta y bien intencionada de los actores externos a la comunidad, con voluntad para acercar compatibilidades entre cosmovisiones e idearios de vida en interacción y comprometidos con lo que puede ser abarcado por un enunciado interculturalizado de sustentabilidad.

En ese quehacer, más que pericias científicas hacen falta rituales de sinceramiento sobre las propias deficiencias humanas frente a “lo otro”, para que no haya duda de la cabalidad en calidad de seres humanos inacabados y necesitados de ayuda; para que de ello broten los actos de solidaridad y reciprocidad. No así en la lógica de las relaciones humanas de las sociedades modernas, donde existen otros rituales cargados de simulación como la ‘buena educación’ o ‘la civilidad’, condescendencia, caridad y/o humanismo en la interacción social, pero sin dejar de poner por garantía mediadora la capacidad competitiva, incluso en el ofrecimiento de ayuda mutua.

Entonces, para una sustentabilidad interculturalmente compatible se requiere superar el valor utilitario del conocimiento propio y ajeno; superar el carácter de sometimiento y servidumbre de lo que se considera externo a la condición humana pero necesario a los fines futuristas unilateralmente definidos; tanto como hacer reconsideraciones sobre los afanes de confrontación y revolución a favor de la libertad individual para moldear el mundo conforme a nuestras percepciones. En cambio, la comunalidad puede convertirse en un contexto en el cual florezcan sustentabilidades para un mundo más armónico, justo

y duradero, en el que el moderno también tiene un gran acervo de conocimientos y experiencias, que han sido opacados por el peso del pensamiento evolucionista excluyente.

Recientemente se están produciendo estudios de revaloración y reconocimiento hacia las comunidades rurales tradicionales, a efecto de recuperar saberes y experiencias que sean útiles para un desarrollo sustentable amplio, al tiempo que se pugna desde instancias como la Organización Mundial del Trabajo (OIT), para que tales agrupaciones humano-naturales tengan autodeterminación en sus formas de desarrollo, acción que ha sido muy valiosa en todas las naciones filiales de esa instancia para cambiar las políticas nacionales a favor de la pluriculturalidad e interculturalidad.

Sin embargo, es necesario también otorgar reconocimiento a la historia particular de cada una de esas culturas en calidad de fenómenos evolutivos incluyentes, para reconocer que “se trata así de un desarrollo, en realidad histórico-natural” (Torres, 2015, pág. 81); pero no hay un formato único de historia, sino que cada cultura le da sentido a sus fenómenos formativos y al espíritu que desea edificar y proyectar en contexto de su relación con lo natural y el cosmos, articulando sus propios referentes. Allí las crónicas sobre cada cultura que escribieron los externos puede ser insumo para la auto-comprensión histórica de cada una, para ayudar a poner en perspectiva del tiempo a su existencia o reconstituir su desarrollo autonómico.

TERCERA PARTE: INCULTURACIÓN HUASTECA

VI. UNA TRAMA HISTÓRICO-REFERENCIAL DE IDENTIDAD

Para hablar de la huasteca...

El presente apartado se enfoca a una construcción histórica sobre la Sierra Huasteca Veracruzana que comprende siete municipios enclavados en una porción veracruzana de la Sierra Madre Oriental; aunque en lo particular se habla con más frecuencia de la Sierra de Huayacocotla, también auto-identificada con la Huasteca, comprendiendo los municipios de: Huayacocotla, Zacualpan, Texcatepec, Tlachichilco, Ilamatlan y Zontecomatlan; sin embargo, por su conexión cultural y de eventos históricos, no puede dejar de hablarse también de Ixhuatlan de Madero y Chicontepepec. Esta región tiene colindancia con los estados de Puebla e Hidalgo, dentro del territorio amplio de la región Huasteca.

También, en este marco geográfico se busca identificar y mostrar el carácter intelectual de los escritores que han recogido las semblanzas del pasado huasteco, tratando reconocer sus filiaciones académicas y posicionamientos teóricos. En seguida se plasma la complejidad ambiental, social, cultural y económica del territorio en cuestión, buscando presentar las afinidades y diferenciaciones étnicas huastecas y la forma como son captadas desde perspectivas disciplinarias de las ciencias sociales. En el subsecuente

se intenta hacer una caracterización cultural de cada etnia en referencia a su conjunto regional y en el quinto punto se formula una: ‘Historia verde entre trabajos y codicias’, tratando de captar la unidad natural y social en su transcurrir histórico.

Sigue un apartado donde se pretende identificar las tensiones que enfrentan cada pueblo y cultura durante los procesos de educación oficial integracionista a la vida nacional, sus resultados en la ciudadanización, las formas de resistencia y resguardo de los valores y creencias locales, tanto como sus conocimientos y saberes. En seguida se sistematizan las formas de intervención, ocupación y usurpación de los derechos de los pueblos, así como las vías social y comunitaria en respuesta a tales procesos.

Se abordan también las perspectivas agrarias y de control político, así como sus rupturas y reconstitución de formas comunitarias a partir de la modalidad que adopta el sistema político-económico nacional de cada época, de donde se desprenden saberes locales para la vida que hacen dinámica la cultura, sus expresiones demográficas y las formas que va adquiriendo el mestizaje local. También se presenta una revisión histórica del desarrollismo progresista en su expresión regional conforme a la presencia institucional oficial a través de sus planes y programas, que también marcan el rumbo de la historia, de modo que la penúltima sección temática se ocupa de captar diferentes percepciones de la historia desde la diversidad étnica y social, según sus aproximaciones y/o desfases discursivos a la modernidad y el progreso.

En seguida, se elabora un conjunto de reflexiones que claman por una interpelación al relato único de la historia moderna, así como su reificación: juicios universales, razón, leyes y derecho de apropiación y control hacia otros pueblos, ejercicio sugerente para

dignificar las propias utopías de vida, reconocer vínculos humano-culturales dentro de la diversidad, que conlleven a una solidaridad intercultural, y a re-aprender las historias propias para una nueva comprensión de la historia nacional y universal, como otra forma de entrelazar los fenómenos naturales y sociales con el espíritu de cada pueblo.

El trabajo cierra relacionando las corrientes teóricas que explican los sentidos de la historia y el historicismo desde su contexto amplio y los identificados en los relatos regionales, a fin de ubicar las motivaciones de quienes realizan esta actividad; lo que en la práctica se convierte en formas y estilos de conducir un relato, por el que se describen e interpretan hechos históricos de ciertas comunidades humanas, entendiendo que tal acción no está exenta de la óptica y valores de quienes escriben, con adscripciones y pretensiones de objetividad al captar el espíritu de los pueblos; pero sin dejar de considerar que sus informaciones son valiosas en la medida en que son re-apropiadas para la identidad histórica de las comunidades locales.

De historicismos e historiadores en la Huasteca

La historia que atañe a esta porción de Huasteca Veracruzana, en perspectiva de identidad y diversidad cultural, al ser plasmada en un documento tendrá siempre un sesgo de subjetividad, porque conlleva el acto de captar la serie de apreciaciones y perspectivas de cada grupo humano que se ha diferenciado social, cultural y ecológicamente. Por esa razón el propósito de imprimir una versión es contribuir a la búsqueda de reconocimiento del habitante nativo que ha hecho de este territorio su cuna cultural, a la que se integra el campesino serrano, que por razones de mestizaje a partir de sus ancestros inmigrantes, ha tenido la suerte o la elección de arraigar su modo de

vida en esta tierra. El problema es que los nativos y oriundos no tuvieron la oportunidad de elaborar escritos sobre su propia historia y lo poco que existe son fragmentos y crónicas sueltas, recopilaciones anónimas, tanto como evidencias arqueológicas abordadas bajo la iniciativa del inmigrante, religioso, político, educador o aventurero, teniendo por relevante dejar asentado curiosidades ó apreciaciones desde su papel laboral o circunstancial, impregnado de crónicas bélicas.

La información documental y de testimonios orales, recientemente han sido rescatados y sistematizados a cargo de diferentes instancias académicas como: el Centro de Investigaciones y Estudios Sociales y Antropológicos (CIESAS), la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), así como la Universidad Veracruzana (UV) a través de investigadores como Roberto Williams García; también hay aportes del Instituto Veracruzano de la Cultura (IVEC) y otros organismos académicos vinculados a la región huasteca, tanto como por personas entusiastas en el tema que en diferentes momentos realizan sus contribuciones, entre ellos Joaquín Meade (1896-1971), incansable estudioso de la Huasteca. También ha habido una serie de investigadores extranjeros (ingleses, franceses y estadounidenses) con estudios doctorales, cuyo aporte académico también es importante.

Al entrar en la materia, se encuentra que todos los registros y sistematizaciones históricas, provenientes tanto del forastero como del eurito en la materia, suelen imprimirle a sus relatos el peso conveniente de su papel institucional, su carga político-ideológica o apasionamiento identitario, con lo que ampara juicios de originalidad a sus hallazgos materiales, documentaciones y escritos antiguos, cuyas disciplinas producen discursos antropológicos, arqueológicos, etnológicos, etnográficos y etnohistóricos.

Estos historiadores de oficio suelen inclinarse por la adopción de alguna etnia en detrimento de las otras, pero sin encuadrar el conjunto multiétnico que ha compartido históricamente un territorio, como lo es la porción de la Sierra Madre Oriental. Entonces, la especificidad de visiones, saberes y recursos étnicos aparece parcializada según preferencias del profesional; aunque con tendencia predominante de acuñar pesquisas históricas que nutran el afán formativo del orgullo nacional promotor de la razón, en detrimento de las sociedades objetadas de incapacidad natural para asumir el proyecto moderno, entre las que se cuentan a las comunidades indígenas y rurales.

Sin embargo, el conjunto de informaciones oficiales al seno de cada disciplina académica no dejan de ser un referente útil para abordar la auto-percepción viva de cada pueblo-nación étnica de la Sierra: Otomíes, Tepehuas Nahuas y mestizos, unidos por un destino histórico-agrario en calidad de ciudadanos sujetos a una nación política; pero también sosteniendo y alimentando de vez en vez sus auto-relatos bajo perspectivas identitarias que les son significativas en su diferenciación de sociedades locales, donde puedan re-imaginar sus propios escenarios de edificación como culturas vivas.

Estas consideraciones son también porque La Huasteca es una compleja región interétnica, que en la actualidad es más identificada en el contexto nacional por su integración económica que por el reconocimiento a su formación cultural.

Aquí se reconoce que la perspectiva geográfica es obligada, porque muestra un territorio huasteco como totalidad que abarca parte de los estados de: Tamaulipas, San Luis Potosí, Querétaro, Veracruz, Hidalgo, y Puebla, al noreste del país, en rangos altitudinales medios y bajos que aportan ambientes propicios para la producción; sin

embargo, en este estudio se hace acotación y énfasis en una zona histórico-geográfica del Ex-cantón de Chicontepec, uno de los cuatro que conformaron la geografía política de la Huasteca Veracruzana desde los siglos de la colonia hasta los primeros años del México post-revolucionario. Este cantón incluyó nueve municipios actuales, de los cuales siete pertenecen a la Zona Alta (Meade, 1962, pág. 2), que son: Huayacocotla, Iliamatlan, Benito Juárez, Texcatepec, Tlachichilco, Zacualpan y Zontecomatlan, donde han cohabitado las naciones indias Tenek, Náhuatl, Tepehua, Otomí y Totonaco que aún existen, así como otras desaparecidas que se mencionan en esas crónicas.

Este mosaico de naciones y pueblos indios diversos son descritos por diferentes fuentes, entre las que cuenta el cronista español de la conquista, recuperación de códices prehispánicos, documentos de Relaciones Virreinales, memoria de clérigos, entre otros, mismos que obran en poder de archivos eclesiásticos y Archivo General de la Nación, así como las observaciones y mapeos arqueológicos, entre ellos el que realiza Meade (*óp. cit*)² y la suma de posteriores estudios a cargo de instancias académicas. En muchos casos, los estudiosos han segregado de la huasteca a municipios de la parte montañosa, particularmente a los que se asientan en la Sierra de Huayacocotla; aunque la población campesina en general de esta región se auto-adscribe de filiación huasteca. Por ejemplo Joaquín Meade no abordó a esta parte geográfica para efectos de su estudio y enfatiza sobre las formaciones sociales de la zona costera³.

² Hay relación de fuentes primarias que cita Leonardo Pasquel en el prólogo del libro: *La Huasteca Veracruzana, Tomo I*, pp. XV-XXIX, usadas por Meade.

³ Meade dice: “...del ex-Cantón de Chicontepec en la zona costera se formaron el de Ixhuatlán de Madero y parte del de Chicontepec, excluyéndose en lo general, para efectos de este estudio, los de la zona alta”, *Ibíd*em, p. 9, debido en su tiempo, principalmente a la dificultad de acceso.

Por su parte, Ariel de Vidas (2009) en su libro: *Huastecos a pesar de todo. Breve historia del origen de las comunidades Tenek (huastecas) de Tantoyuca, norte de Veracruz*, sólo considera como huastecos a los Tenek, basándose en una delimitación geográfica a partir de indicadores lingüísticos y su área de influencia histórica regional, y niega que la Sierra de Huayacocotla pertenezca a la huasteca⁴.

Por el contrario, bajo una perspectiva cultural, se menciona que hay evidencia de huastecos a partir de sus restos arqueológicos, que cronológica y evolutivamente han sido codificados en la escala de preclásicos y clásicos (200 a.C. a 700 d.C), presentes desde el Sur de los Estados Unidos hasta el centro de Veracruz, en la Sierra de Chiconquiaco, ya que en esos lugares se hallan vestigios de sus construcciones en forma circular, tanto como su cerámica y demás figurillas, habiéndolas también en los municipios de la Sierra de Huayacocotla, donde no se han hecho exploraciones oficiales; además de que allí su población -no importando la lengua indígena que hablan- se asumen como miembros de la huasteca, entendida ésta como el espacio vivencial de la cultura multiétnica (Pérez C. J., 1983).

Por otra parte, la confusión radica en que, bajo la perspectiva de diferentes disciplinas, suele identificarse a la Huasteca a partir de sus referentes geográficos⁵, climáticos y florísticos, como tierra caliente, rica y benévola en producción y diversa en vegetación y fauna, más aún, porque así lo ha concebido el extranjero desde la época precolombina:

⁴ Del diálogo personal en Ixhuatlán de Madero, Ver., el día 2 de Septiembre de 2009, durante las Jornadas-talleres: Estudios etnológicos en las Huastecas.

⁵ Ariel de Vidas, suele enfatizar que después de que se ha cruzado la formación serrana, aún faltan unos 80 kilómetros hacia el noroeste para llegar a la “Huasteca huasteca” (*sic*).

un lugar para intervenir y poseer al *Tonacatlalpan* –el lugar de nuestro bastimento- (Ariel de Vidas, 2009), considerando que los sucesivos referentes históricos captados llevan esa perspectiva de mostrar erudición del vocero: desde el azteca y sus códices hasta parte de los más recientes estudios etnográficos, relatados con espíritu sensacionalista para describir la bondadosa evolución de un territorio.

Esta posición naturalista acerca de la huasteca también se aborda por otros autores, como la cita que dice: “No obstante los límites políticos, la Huasteca constituye un ecosistema bien definido, dentro del cual coexisten dos nichos ecológicos: el serrano y el de la planicie. Sus límites naturales son: al este el Golfo de México; al oeste la Sierra Madre Oriental; en el sur, el límite natural es una franja habitada por huastecos y totonacos....Hay discrepancias sobre el límite natural del norte” (Vázquez, 2002, pág. 13).

Ante estas reflexiones, el problema es: ¿Cómo plantear la integración de una historia desde dentro y bajo qué sentido para las distintas culturas nativas de la Huasteca? Podría decirse que las fuentes históricas disponibles se apegan a un tipo de trabajo pretendiendo mantenerse dentro de un marco de objetividad e imparcialidad de la información; cuando hay detrás de ello una tradición de formato, elección del dato, recurso metodológico y respaldo teórico para interpretar resultados. Esto es: primero los datos geográficos, después la historia geológica, en seguida una argumentación sobre la prehistoria de la huasteca, después las conjeturas sobre la vida prehispánica dividida en sus horizontes preclásicos, clásicos y postclásicos; en seguida la conquista, época novohispana, la independencia, la revolución y la época moderna; todo como siguiendo una trayectoria lineal del tiempo donde se usa de indicadores de avance civilizatorio a

partir del desarrollo de la técnica, las artes, las formas de gobierno y a la demografía; en general, un proceso lineal inductivo-deductivo en el que se sobrevalora el conflicto, de cuya consecuencia deviene la evolución de los más aptos, estilo que puede identificarse en Joaquín Meade.

También se tiene ejemplo al modo de abordaje de Anath A. de Vidas, quien trabaja bajo el mismo formato cronológico pero con perspectiva en las condiciones naturales y socio-económicas para el desarrollo, entre un escenario de conflictos, reputaciones, esclavitud e injusticias, sistemas económicos, mestizajes y efecto de reformas políticas y agrarias, así como su respuesta social de los años revolucionarios, para concluir en una interpretación de territorialidad y comunidad indígena.

Por otro lado, se presenta la historia de la Huasteca en perspectiva de Escobar (1998a) con su obra: *De la costa a la sierra. Las huastecas, 1759-1900*, exponiendo que la ‘recopilación de sus 150 años’, responde a una:

“...revisión de las transformaciones que sufrió su organización política y social a partir de las reformas borbónicas de fines de siglo XVIII, lo que permitirá entender, además, cómo algunos procesos históricos originados a fines de la Colonia tuvieron plena vigencia durante la conformación del incipiente Estado-nación mexicano” (*Ibídem*, pág. 39;

y su lógica de redacción es: aspectos naturales y la conformación del territorio; la segunda conquista; los mestizos al asalto novohispano y sus consideraciones finales, entre las cuales expone haber tratado el tema sobre un período en el que “los grupos indígenas de las Huastecas fueron destruidos o se encontraban en un proceso de disolución en términos culturales, materiales ó biológicos” (*Ibídem*, pág. 191); a lo que los pueblos respondieron, según su apreciación, con estrategias de sobrevivencia.

Sin embargo, otra publicación del mismo autor con la misma temática pero con un enfoque analítico un tanto distinto, expone que su propósito es explicar los cambios y continuidades que los pueblos huastecos experimentaron “desde mediados del Siglo XVIII hasta los inicios de la llamada ‘revolución liberal’ de 1857” (Escobar, 1998b, pág. 7), y hace énfasis en aspectos como: la estructura socio-económica; lo que revelan los censos; el origen y desarrollo de la insurgencia huasteca; el paso de las formas de gobierno indígena a las formas actuales de ayuntamiento; las formas de conservación; y el aumento de territorio de los pueblos indios. El autor maneja el mismo período histórico pero con diferente organización y propósito de contenidos, al punto que en el prólogo de esta obra su presentador le atribuye la virtud de haber superado lo que dice una frase célebre: “Cinco dificultades para quien escribe la verdad”⁶.

Al respecto, cabe tomar en consideración el género literario en el que aparecen semblanzas históricas de la cotidianidad rural local, entre ellas la novela: *El Indio* (1937), de Gregorio López y Fuentes, escritor oriundo de uno de los municipios de esta región, quien recrea escenas de vida comunitaria de un siglo atrás, que serán abordados más adelante para diferentes apartados. Esta obra, en su momento fue acreedora al Primer Premio Nacional de Literatura, y en su prefacio a la edición en inglés, es elogiada como reflejo del México esencial, y bien recibida por la crítica norteamericana, siendo traducida a ese idioma en 1937. En su trama presenta a un indio genérico ingenuo, fuerte, rudo y vengativo, que vive ensimismado en sus tradiciones, con una rutina armonizada en servidumbre con la hacienda. Una raza que además es presa de las

⁶ En: Escobar (1998^a), p. VI, prólogo de Ángel José Fernández, quien hace referencia a la frase original de Bertold Brecht.

pretensiones y engaños de los blancos y acorralada por la ley y el destino que les dictan aquellos, induciendo su opinión sobre una raza que no tiene otra opción más que desaparecer.

López y Fuentes usa de la novela para externar la opinión de su tiempo: “...los indios son una desgracia para el país, ¿Para qué serán buenos si se oponen al progreso? Los hombres prácticos y de progreso en otras naciones los han exterminado...” (López y Fuentes, 1937, pág. 72). Y sin embargo, hace brotar también la añoranza sobre aquella raza indígena superior que ya ha muerto; pues los que ahora quedan no conocen ni los nombres verdaderos de los lugares que habitan, según la trama literaria. Sin embargo, en la crítica norteamericana se escribió que: “la obra muestra una gran simpatía cálida, para la humanidad junto con una honestidad intelectual que no le permite estropear la sinceridad de su obra con toques sensacionales”⁷. Con ello, la ilustración del doble discurso en relación a los pueblos indios y sus culturas, objeto de redención y a la vez de juicios científicos sobre una raza que ha *retrocedido en la evolución*, sobre todo cuando se quieren justificar acciones avasalladoras del proyecto moderno.

Hay además una infinidad de trabajos científico-sociales más recientes con investigadores como: Jesús Ruvalcaba Mercado, Ludka de Gortari Krauss, Agustín Ávila Méndez, entre otros, abordando temáticas organizativas, agrarias, violencia, de etnicidad vida y cotidianidad, concentración de riqueza y relaciones de poder, migración, alimentación, música, traducibilidad, saberes locales, entre otros. Se presenta

⁷ “...a warm, keen sympathy for mankind, coupled with an intellectual honesty that does not permit him to mar the sincerity of his work with sensational touches” (López y Fuentes, 1937, pág. 16) – de la versión en lengua inglesa.

también otro grupo de investigadores extranjeros como Alan R. Sandstrom, Jaques Galinier, James Dow, Paul Jean Provost, e innumerable lista de tesis de institutos y universidades nacionales, extranjeras y estatales, encontrándose en ésta última al valioso trabajo etnográfico de Roberto Williams García sobre los tepehuas. Cada investigación con sus respectivos enfoques disciplinarios que giran entre los paradigmas: descriptivo, explicativo, interpretativo y comprensivo, practicando sus orientaciones de historicidad.

También, en diferentes momentos se citan Autodiagnósticos comunitarios, que fueron conducidos por el Área de Organización y Capacitación del Centro Coordinador Indigenista de Huayacocotla, Ver., durante los años 2000 a 2003; y bajo esas consideraciones se aborda un ensayo más de sistematización histórica.

Esbozo de los comienzos y la diferenciación cultural

Hay disyuntiva para empezar a abordar la reunión y comprensión de información sobre la región, empezando por deslindar si se va a tratar en términos de: la *civilización Huasteca* o del *florecimiento cultural de la Huasteca*, a efectos de no usar con descuido las perspectivas intelectuales que hay dentro de los conceptos.

Así, hay investigadores que hacen la distinción entre ambos enunciados y los conjugan, hablandose: “Los principios de la civilización y la cultura huasteca” (Ruvalcaba, 1991, pág. 25), exponiendo que ésta remonta sus orígenes unos 6,000 años a.C., a partir del comienzo de la domesticación de sus plantas cultivadas, de donde el maíz debió ser entre las primeras, particularmente como se identifica en el sitio La Perra, de Tamaulipas; tal vez paralelamente a como sucedió en Tehuacán, Puebla.

Sin embargo, podría hablarse de un florecimiento civilizatorio multicultural, haciéndose necesario exponer especificaciones de la diferenciación y sus puntos de encuentro, al menos entre: tenek, nahuas, tepehuas, otomíes.

Los Tenek: representan el principal *grupo cultural* que describen los historiadores como nación huasteca, de quienes hay mayores relaciones documentales en diferentes fuentes, diciendo que hay posibilidades de que los Tenek tengan sus orígenes en la segunda corriente migratoria de hombres asiáticos que penetraron por el Estrecho de Behering, perteneciendo a la familia huasteca-maya y distinguiéndose éstos de la primera corriente por su constitución braquicéfala. Ellos llegaron a desarrollar una importante cultura preclásica con base a la agricultura, siendo el maíz el cultivo principal (Meade, 1962). Por otro lado, recurriendo a la lingüística tenek agrega: “La etimología del vocablo Tamoanchan es sumamente clara. Significa *Tam*, lugar de, *moan*, pájaro y *chan*, serpiente, o sea el lugar del ave y la serpiente... Los huastecos se llamaban a sí mismos las serpientes” (*Ibídem*, pág. 26), y relaciona el hecho con las crónicas de una mítica cultura sedentaria en México llamada *Tamoanchan* (lugar del pájaro-serpiente) que constituyó la primera confederación de tribus desarrollada probablemente en esta región. El autor se soporta en las crónicas de Sahagún, según las cuales los primeros viajeros o pobladores civilizados de esta región llegaron al Pánuco⁸ por vía marítima, lugar donde fueron creados los dioses; y Quetzalcoatl⁹ es entre la primera de sus deidades, que es posteriormente reconocido en el altiplano a partir de la imagen de un hombre casto,

⁸ Pánuco, de *Panuacan*, lugar del paso ó el paso del mar, en el lenguaje náhuatl.

⁹ Equivalente a *Moanchan*, *Tzinzintzan* o *Cuayjuc*, entre los Tenec-bichou de la actual Huasteca (Meade, 1962, pág. 26).

moderado y honesto, que según la mitología descubrió el maíz, enseñó la alfarería, la siembra del algodón, la escritura y el conocimiento del calendario; evento acontecido unos 2,000 años antes de la era cristiana, cuando fue desarrollada una floreciente cultura paralela a la época de los Teotihuacanos.

Allí, las primeras tribus eran diversas, entre ellas “ulmecas y xicalancas” (*Ibídem*, pág. 30), sociedades interrelacionadas que compartieron un mismo desarrollo, pues cita Meade que en las excavaciones hechas en la Huasteca (Tepetzintla y otros puntos) se han encontrado numerosos vestigios del Clásico, refiriéndose a la influencia teotihuacana, pero por sus estudios cronológicos se deduce que ese período inició en la Huasteca. Para ese tiempo, el idioma de quienes cimentaron *cúes* (adoratorios en montículos circulares) era el Tenec-bichou y su apogeo como Tamoanchan termina en los primeros años de la presente era, por lo que sus tribus confederadas se desintegran y dispersan, entrando la región culturalmente en un receso. Hoy persisten totonacos, tepehuas, mayas y zoques, descendientes de ese mismo tronco lingüístico.

La presencia de los Náhuatl: según el mismo Meade (*óp. cit.*), la región reaparece en las crónicas alrededor del año 900 d.C., con la presencia del Caudillo Cuextecatl en la región, quien es originario del Valle de México (Tula), durante el horizonte de los Teotihuacanos, posiblemente pertenecientes a las tribus olmeca-vixtoti, quien huye hacia esta región con sus súbditos pues, según la leyenda, durante una reunión entre principales de aquellas tierras:

“...habiendo bebido más de la cuenta, perdió el juicio quitándose los maxtles y afrentados todos los que estaban presentes se juntaron para castigarlo, pero sabiéndolo él, avergonzado huyó con sus vasallos y los que entendían su lengua (*Ibídem*, pág. 50) hacia la región del Pánuco...” (*Ibídem*, pág. 155),

territorio que más tarde es designado por los mexicas como Cuestecapan. Provost (1975), encuentra también que entre los años 900 y 1168 d.C., durante el imperio Tolteca, los hablantes nahuas (toltecas) se infiltran en el suroeste del territorio huasteco, época en que empieza a aparecer y expandir la presencia de las poblaciones de Chicontepec y Castillo de Teayo, haciendo que las comunidades autóctonas sean desplazadas y absorbidas.

Durante ese tiempo, la representación gentilicia de los Tenek y demás presencia étnica antes confederada, es reemplazada por la denominación genérico-territorial de *Cuextecas*, quienes se asientan y conviven en el mismo territorio por muchos siglos en alianza con los totonacos para defenderse de la confederación azteca; pero los señoríos aliados del altiplano optaron por introducir una cuña cultural en medio de las dos regiones para incomunicarlos, de modo que se fueron extendiendo pueblos nahuas en una franja que va desde el altiplano hasta la altura de Tihuatlán-Tuxpan.

Allí la alianza Colhua-Mexica inicia la conquista en 1453, tomando fuerza en 1475, en una prolongada lucha que duró hasta 1506, momento en que fueron completamente derrotados los cuexteca, y es el momento en que los nahuas refuerzan su presencia en esta región.

Meade, considera que la mayoría de los nombres de lugares en Náhuatl de los poblados en estas tierras son de la época de la conquista de los aztecas, desde el reinado de Moctezuma Ilhuicamina hasta Moctezuma Xocoyotzin.

Otra referencia de inmigrantes náhuatl a la Huasteca Veracruzana es a partir de sus concernientes toponímicos del actual pueblo de Zontecomatlan. El nombre del lugar

tiene como traducción local en mexicano: *Lugar de Cabezas* y los lugareños atribuyen a que tal designación pudiera ser alusiva a “cabezas de pueblo”, que en otras palabras significaría líderes o jefes, o algún otro sentido semántico relacionado con algún aspecto del lugar; aunque por otro lado, la nominación del lugar podría estar relacionada con el nombre de Tzontecomatl, caudillo y señor de los verdaderos acolhuas, una de las tres naciones que llegaron al valle de México provenientes de Michuacan en el *Año I Pedernal*, siguiente a la destrucción de Tollán, según las relaciones de Ixtlixóchitl, mencionado por Carrasco (Carrasco, 1987). Estos inmigrantes fueron bien recibidos por Xólotl, y Tzontecomatl se estableció en Coatlinchán como cabecera de su señorío, casándose con Quatetzin, hija de Chahiutlatonac señor de la nación tulteca. Otro personaje afín es Tzontecotatzin, sobrino de Nezahualcoyotzin, mencionado por Ixtlixóchitl con motivo de los funerales de Tezozómoc, rey de Atzcapozalco.

Esta relación con la presencia de los náhuatl (mexicanos) en el lugar, se vincula al dato de Meade (*óp. cit.* Pág. 191), refiriendo que: “Como resultado de la conquista de México Tenochtitlan por Hernán Cortés el 13 de agosto de 1521, un grupo de náhuatl huyó del Valle de México hacia la Huasteca y ocupó hasta Chicontepepec y otros puntos”, estando este lugar al paso entre el Valle de México y el mencionado pueblo de Chicontepepec, y habiendo también la posibilidad de que inmigrantes a este lugar hayan venido de Coatlinchán, que al asentarse en este lugar pusieran el nombre de su nueva tierra alusivo a sus antepasados durante esta retirada; y esto, porque en el municipio hay diferencia lingüística entre los nahuas de la cañada del Río Zontecomatlán y los de la cañada del Río Xilotla, argumentando los primeros que ellos tienen un lenguaje más refinado (mexica o mexicano).

Al respecto, se considera dos sub-grupos lingüísticos en la región: los provenientes de los antiguos nahuas toltecas fundadores de Zicoac (Jesús Vargas Ramírez y Ma. Cristina Saldaña Fernández, 1994), que según Williams García (1989)¹⁰, llegan a la región en peregrinaciones entre los años 590 y 619 d.C.; y una segunda corriente de nahuas mexicas que invadieron la región a partir del surgimiento de la Triple Alianza (1440-1520), casi en los albores de la conquista española.

Los otomíes en la Huasteca: En relación a la presencia de los Nûhu en la Huasteca, se menciona que es posible que grupos otomí-pames ó chichimecas, hayan habitado esta región antes que los tenek-bichou (Veytia, 1979). Al respecto, Williams García dice que los otomíes engloban lingüísticamente a totonacos y tepehuas en su gentilicio, y por tal, debería suponerse que el otomí se estableció en la región antes de la divergencia idiomática entre tepehuas y totonacos.

Esto coincide con la información de Provost (1975), quien encuentra que en el año 1168, el caudillo chichimeca Xólotl¹¹, al casarse con la reina tenek Tamiyauh, y en disgusto con la presencia de los *cuestecatl*, marcha hacia el altiplano central e invade al imperio tolteca, aunque no por ello los colonos toltecas remanentes de sus territorios del sur hayan sido expulsados. El autor menciona también que es probable que durante el colapso Tolteca, otomíes del altiplano central hayan tomado ventaja de la debilidad e inestabilidad del área para introducirse libremente en el suroeste del territorio entre los nahuas y el norte del territorio tepehua.

¹⁰ Los antecedentes de esta referencia son con base a los anales de Ixtlixóchitl (Williams, 1989, pág. 64)

¹¹ “*Estos chichimecas eran otomíes*”, dice Williams García (1989, pág. 65)

Fuentes adicionales refieren que Xólotl acaudilla a los otomíes en su trayecto de la Huasteca hasta el Valle de México en el año 1168, y en ese acto fue dejando colonos en diversas partes de la Sierra después de haber creado su principal cimentación en Tenayuca. Posteriormente hizo un recorrido de retorno con su hijo Nopaltzin para tomar posesión de toda la sierra comprendida entre Metztlán y Tutotepec. Entonces los otomíes ya asentados en el centro re-inviadieron las sierras de Huayacocotla y Tutotepec desde la Teotlalpan y el Valle de México, y se menciona que en el año 1320 fueron a refugiarse en la Sierra de Huayacocotla nuevos grupos de otomíes que estaban descontentos de las reformas de Tlotzin. Más tarde llegaron otros grupos otomíes que fueron rechazados por Quinatzin en Acolhuacan. Así mismo, en el año de 1350, se produjo una rebelión de texcocanos encabezada por Yacanex en contra de Quinatzin y aunque se aliaron con los otomíes de Tulancingo, Metztlán y Tutotepec y también con los tepehuas, fueron derrotados en todos los frentes. Los vencidos otomíes del Valle de México fueron a refugiarse también en la Sierra de Tutotepec-Huayacocotla (Rivera, 1973).

Finalmente, en 1395, al ser destruido el señorío de Xaltocan por los vecinos tecpanecas, salieron grupos importantes de otomíes y se refugiaron en la sierra, de modo que así se tiene una perspectiva de cómo se integró el cacicazgo otomí de Huayacocotla y los demás asentamientos de: Texcatepec, Zontecomatlán, Zacualpan y Tlachichilco, confederados con la cuna otomiana de Tutotepec, como frontera occidental frente al cacicazgo hermano -y a veces rival- de Metztlán, de cuyo liderazgo se dice:

"Este pueblo de Metztlán fue cabeza de toda esta serranía, y señor de todos los pueblos que se incluyen, hasta confinar con la presencia de la Huasteca, y permaneció siempre con este señorío, hasta que vinieron los españoles y el Marqués del Valle, Don Hernando Cortés, la dividió y repartió en la forma que hoy está" (*Ibídem*, p. 10).

Tal parece que los otomíes que pueblan actualmente esta sierra han estado con mucha movilidad. La comunidad de Ayotuxtla, municipio de Texcatepec, durante su Autodiagnóstico comunitario, reveló que su asentamiento poblacional fue entre los años 1567 a 1611 y los fundadores llegaron de Tutotepec e Ixmiquilpan, Hgo. Se ubicaron primero en el lugar llamado El Efe (paraje de esta misma comunidad), siendo entre los primeros las familias Antonio y Alonso.

Los tepehuas: Hay pocas referencias históricas sobre el origen del pueblo tepehua, pero todo parece indicar que tiene antecedentes comunes con los tenek y totonacos. Entonces, Williams García (1989), concluye que el tepehua forma parte del grupo lingüístico más antiguo que pobló el Golfo de México, al que los antropólogos lingüistas llaman *macro-mayense*, y de la cual salieron dos ramas: el huasteco y el tzozoque. De éste último se formaron el totonaco y tepehua diferenciados unos cinco mil años atrás y otras más que se hablan hacia el sur, tomando parentesco también con el mixe. El autor identifica que en totonaco, tepehua y tenek, hay palabras que tienen sonidos y significados semejantes.

Actualmente, y a partir de los referentes lingüísticos en Tlachichilco, Ver., se da por hecho que el nombre de ‘tepehua’ proviene del náhuatl y significa: *los que van al cerro*, y que ellos a sí mismos se llaman *hamasapin’i* (dueños de cerros); sin embargo, Williams García (*óp. cit.*), también hace abstracciones lingüísticas de Alfonso Molina a partir de su obra: *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, diciendo que la terminación *tepehua* equivale a: vecino del pueblo o “ciudadano” en el concepto occidental. La idea de referencia a ‘ciudadano’ se sostiene porque los tepehuas actuales, tanto como las evidencias de poblamientos pasados, no solo se restringían a la parte serrana, sino que existen poblaciones en tierras bajas y planas de la región. Entonces,

dice Williams: la palabra para mencionar pueblo en náhuatl es *altepetl*, pero la terminación *tepetl* no solo se refiere a cerro sino que también guarda el significado de sitio o localidad; Y la palabra *altepehua* quiere decir vecino de ciudad, y es indicador de que el pueblo tepehua vivía en aldeas bien constituidas y eran gente de alta cultura.

Entonces, al menos parte de las diferentes cimentaciones urbanas prehispánicas que hay por toda la Sierra de Huayacocotla, tanto como en la llanura costera del golfo, pueden ser atribuidas a los tepehuas. Considerar que los Huastecos edificaban pirámides con base circular, habiendo una al centro de una plazuela en el paraje Buena Vista, de la congregación de Atixtaca, municipio de Zacualpan, Veracruz, sitio que se encuentra en un extremo sur-oeste del territorio huasteco.

Williams García (*óp. cit.*), considera que el totonaco y el tepehua formaron parte de un solo idioma (el *tenek*); incluso los especialistas lingüísticos a que él hace referencia aventuran la posibilidad de “una separación de ambos unos 26 siglos atrás” (Williams, 1989, pág. 44). Éste autor estima que las cimentaciones arqueológicas de la ciudad prehispánica más grande de la huasteca que se encuentra en lo que hoy se llama La Mesa de Cacahuatenco, en Ixhuatlán de Madero, Ver., estuvo inicialmente habitada por huastecos y tepehuas. A la fecha hay aproximaciones a que ésta ciudad prehispánica haya sido la gran Zicoac, referida en los códigos prehispánicos, estimando que la separación entre el huasteco (*tenek*) y el tepehua se haya dado por la penetración de los toltecas que, procedentes del centro-sur de Veracruz, subieron por la zona costera y se establecieron entre Zicoac y Huexotla (Huejutla), dejando aislados territorialmente a los Tenek en la parte oriental, de los Tepehuas en la parte Sur.

Los supuestos de que el tolteca ejerció control del territorio Tepehua se tiene porque en los referentes históricos sobre las veinte naciones aliadas a la gran Tollan, cinco llevaban un sufijo peculiar vinculado a poblados de esta región: *Tlematepeua* (hoy Tlamacuimpa, Ilatlán), *Tezcatepeua* (Texcatepec), *Tlequaztepehua* (en Tlachichilco, Ver., posiblemente lo que hoy es la localidad de Ignacio de la Llave), *Tzanatepehua* y *Tecollopehua*. De modo que los tepehuas tuvieron un rango de asentamiento poblacional amplio, como aún se encuentran evidencias por la toponimia de pueblos al Norte de la Sierra Madre Oriental, Huasteca Hidalguense, Sierra Norte de Puebla y hasta la Costa Veracruzana en lo que hoy es Tecolutla.

En el año de 1533 y con motivo de la *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)* en el reporte del visitador se hace referencia a la existencia de tepehuas en la demarcación del pueblo de Calpan, inmediaciones entre Huahutla e Ilatlán, siendo un tal “Chiguan principal de los tepeguos, dijo tener diez casas y a tres indios en cada casa” (Pérez C. J., 2001, pág. 123).

Para el año de 1570, el clérigo Gaspar de Valdes, reportaba que pueblos tepehuas eran pocos en el partido de Huayacocotla, y frecuentemente vivían mezclados con otomíes y nahuas, pero estimaba que no había más de dos mil. Sus principales asentamientos que él conoció fueron: Omaxac, Alahuaco, Patlachuca, Atzopilco y Tlaquetzaloyan, sobre las cordilleras de lo que hoy es: Amaxac-Cerro Chato y La Llave-General Prim, al oriente del municipio de Texcatepec, Sur de Tlachichilco y Norte de Zacualpan. Por la ruta de Zontecomatlán se identificó población tepehua en Xilotla y Patoloya, pero posiblemente este clérigo no dio razón de todos los poblados tepehuas del actual Tlachichilco y parte de Ixhuatlán de Madero.

Actualmente los pueblos tepehuas se concentran en un territorio serrano donde colindan los estados de Puebla, Hidalgo y Veracruz, en la Sierra Madre Oriental, principalmente en los municipios de Huehuetla, Hgo., Ixhuatlán de Madero, Tlachichilco y Zontecomatlán, Ver.; aunque en nuevos estudios históricos (Hernández Montes Maricela y Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, 2004), los tepehuas también estuvieron asentados más hacia el norte, por ejemplo “en lo que hoy es Huejutla” (Williams, 1989, pág. 58) y Tepehuacán, Hgo; Tlmacuimpa, Ilamatlán, Texcatepec, Tlachichilco, en el Estado de Veracruz; Zanatepec (Venustiano Carranza, Pue.) y Puahuatlán, Puebla, entre los siglos X y XIII. También hay referencias históricas del Siglo XVI que en Texcatepec había dos comunidades tepehuas: Patlahuica y Omaxac; como también había en Jalpan y Tlaxco, estado de Puebla. Pero los asentamientos tepehuas no han estado segregados de otras presencias culturales, sino que desde el pasado, frecuentemente estuvieron compartiendo identidades con los otomíes y nahuas de la huasteca ya mencionados en cuanto a sus cosmovisiones y práctica ritual; manteniendo su unidad porque juntos enfrentaron la resistencia a la invasión de la Tripe Alianza Tenochtitlan-Tezcoco-Tlacopan; al menos los señoríos de Tutotepec y Huayacocotla. A la fecha, se sostiene que se diferencian por su afinidad a la alta montaña al igual que los otomíes, porque los nahuas, han tenido sus asientos en las partes bajas y cañadas de los ríos, excepto las comunidades de Ilamatlán.

Otras presencias étnicas en la Huasteca: Hay supuestos de que en la Huasteca, por su condición de continuidad geográfica a través de la planicie costera, tuvo un “*efecto corredor*” (Provost, 1975, pág. 27) para que descendieran del oeste los nómadas Chichimecas, uno de ellos fue Xólotl, a que se ha hecho referencia por su casamiento con la reina Tamiyauh, de los Huastecos. También se tiene referencia de que los

Comanches del Sur de Estados Unidos, asaltaran con frecuencia y a capricho la fértil Huasteca, siendo muy temidos en la época prehispánica. A la fecha, en los bailes tradicionales del carnaval, particularmente en Ixhuatlán de Madero, se practica la Danza de los comanches, con vestiduras que combinan el verde tierno con amarillo, máscaras con cara larga y afilada y su nariz protuberante y aguileña. Portan arcos de cazadores.

Así mismo, durante la colonia y una vez habiendo provocado el despoblamiento de habitantes indígenas al capturarlos y llevárselos como esclavos a las Antillas a cambio de ganado, la Huasteca quedó despoblada en un 90% de su población indígena, al punto que los mismos españoles empezaron a repoblarla con esclavos negros (Provost, 1975), dando pie a que “a finales del siglo XVIII, en Tamiahua, la proporción de pardos – población mezclada con ascendencia africana- era de casi el 90%, en tanto que los españoles no llegaban al 8%...” (Vázquez, 2002, pág. 14). También se registra hasta la fecha un grupo lingüístico totonaco en una porción serrana del municipio de Ixhuatlán de Madero, en coexistencia con tepehuas y otomíes.

Sistemas fundacionales y de representación de morada cultural

Hasta aquí, se ha retomado un ejercicio histórico-explicativo del experto, que busca fundamentar la presencia de *los otros* usando de métodos y herramientas de la ciencia antropológica y arqueológica. Sin embargo, también existen otras ópticas de científico-sociales que basan sus conjeturas e interpretaciones en las expresiones simbólicas de los pueblos vivos. La premisa allí es la toma de muestras de expresión de conciencia de los pueblos en el proceso de constitución de *sí mismos* en los planos individual y social, tras

la búsqueda de sentido e identidad cultural como quienes conciben y pronuncian su mundo y cosmogonía.

El argumento en estas interpretaciones antropológicas es que la parte psíquico-constitucional de los pueblos está allí, tratando cíclicamente de revivir el comienzo, alimentar el cauce y cualificar la transmutación, como consecuencia de seguir tomando parte dentro de un sistema de relacionamiento con el todo, lo que hace externar una especificidad desde la particularidad étnica, lo que se indaga a partir de sus sistemas de representación simbólico-fundacionales de cada grupo étnico.

Los tenek: se parte de la contribución de Lorenzo Ochoa, exponiendo que los huastecos adoraron al dios de la cacería Mixcóatl, quien fue el: “numen tutelar de los huastecos... los huastecos se consideraron ‘La gente del venado’, ó la ‘gente descendiente de *Mixcóatl*’. En efecto, Tenek, primer vocablo de Tenek *bichim* o venado...” (Ochoa, 2002, pág. 25), identificando que en la actualidad todavía usan una auto-denominación parecida (Tenek bichow). El autor continúa diciendo que en una iconografía cósmica de los Huastecos, Mixcóatl aparece haciendo pareja con Tlazolteotl reinando en el inframundo (*Tamtzemplab* en el lenguaje local); concepto que hace alusión a la maldad, lo putrefacto y la muerte.

Agrega el autor que el concepto de universo lo concibieron en tres planos verticales y cuatro horizontales, según escenas impresas en pectorales formados con conchas; y allí aparece un animal humanizado que sostiene la vasija del líquido vital, de donde salen cuerpos entrelazados de dos serpientes que intercomunican su sistema de reproducción de la vida humana unida al sacrificio de los dioses Mixcóatl y Tlazolteotl. Su estructura

de representación revela el conocimiento de la trama de la vida, el movimiento del mundo y su articulación en el universo, lo que hace posible el registro del tiempo y el manejo del: “calendario de 365 días llamado Tamub” (*ibídem*), y otro más que aún no está descifrado. Quetzalcoatl¹² es identificado en la historia antigua como un sacerdote y sabio descubridor del maíz y desarrollador de diversas formas de industria para la cultura huasteca, como antes ya se ha mencionado.

Los otomíes: en cuanto a esta presencia étnica serrana, Galinier (1990) cree que la visión del mundo que poseen está basada en una sutil red de correspondencias, a manera de elaboraciones conceptuales que toman vida dentro de la lengua materna, poseedora de una visión particular del mundo, que es revelado a través de los mitos. Su obra principal se denomina: *La Mitad del mundo*, en la cual hace una exégesis del pensamiento otomiano de la Sierra Madre Oriental, donde identifica que los otomíes toman al cuerpo humano como referencia del cosmos, de modo que en la sinonimia el ombligo es la mitad del mundo. De ahí hacia abajo se encuentran las sensibilidades placenteras, el deseo, el libido y las naturalezas mal olientes que se vinculan a la reproducción de la vida humana, tanto como a los desechos que van a la putrefacción en la tierra; del ombligo hacia arriba están las partes que se ocupan de la sustentación, alimentación y crecimiento humano, tanto como la parte pensante que se vincula con el espíritu cósmico, cuyos procesos moran en la cabeza; y eso cobra vida en las prácticas rituales y encuentros sagrados de los otomíes.

¹² “Quetzalcoatl, probablemente Moanchan, Tzitzintzan o Cuayjuc en la lengua huasteca” (Meade, 1962, pág. 26)

Esto es interesante, aunque en el desarrollo de su investigación el autor anticipa el riesgo de caer en tentaciones y cuadraturas teóricas y metodológicas que hacen que esa visión reifique desde la academia a dichos mitos y creencias en la percepción y entendimiento del mundo indígena, para ser ‘rescatadas’¹³ como patrimonio de la humanidad.

Las pesquisas cronológicas, tanto como los resultados etnográficos y de interpretación de Galinier son muy valiosos, pero resultan refutados en la forma cosmo-descendente en que ha sido captada, cuando que la interpretación alterna es que el mundo es la encarnación misma del humano entre el entorno total cósmico, una noción del ser ñuhü que: “...al mismo tiempo hace referencia al entorno donde tiene realidad esta existencia...” (Pérez L. L., 2002, pág. 22). Entonces, mientras que el antropólogo referido considera que al final, las creencias y prácticas religiosas observadas son mitos del indígena a falta de reflexión sobre su propio método de autoconocimiento cultural; la otra interpretación cree captar el pensamiento otomí en su expresión vigente, relacionando y reproduciendo su origen y transcurrir de la vida, pues el alma proviene de ese orden superior infinito, cargado de energía, calor, vitalidad y potencia, donde el cuerpo humano es una réplica de esas entidades superiores; y la explicación de la existencia encaja entonces en algo que se asemeja a una visión cosmocéntrica desde las perspectivas micro y macro que aún alimentan su perspectiva humana.

Por tanto para los otomíes, son naturaleza sagrada: el rayo (*xi ntonhi*), el fuego (*gospi*) y la luz (*kha*); y obra como interface entre las dimensiones humana y divina la puerta

¹³ En el texto se identifica un sesgo de descubrimiento de tesoros culturales sobre personas, según el texto: “...los mitos cosmogónicos otomíes se han convertido en un tesoro amenazado...” (Galinier, 1990, pág. 11)

sagrada (*goxti*), siendo su deidades supremas: el Sol (*Kä*), la Madre Tierra (*Ma ka men hoi*), el Agua terrestre (*Minthe*), La lluvia (*Mu'yé*), la Madre Luna (*Maka Zana*) y la semilla sagrada del maíz (*Maka Detha*). La vida es entonces una toma de conciencia sobre la existencia al combinar: visión (*nu*), esencia (*hki*) y vitalidad (*Nzahki*), según Pérez L. L. (*óp. cit.*, pág. 35).

Ante ello, lo cierto es que el sistema cosmogónico otomí no es un evento azaroso, sino resultado de un largo proceso fundacional basado en la observación sistemática del cosmos. De su cuidadosa observación astronómica, se relata en época de la expansión colonial, que los otomíes tenían en la cuenta del tiempo el año de 18 meses de 20 días cada uno, mas cinco días que consideraban ‘muertos’ y celebraban el primer día del año que hoy equivale al Día de la Candelaria (2 de febrero), con una ceremonia muy pulcra y elegante; aunque se supone que este sistema calendárico era afín a las demás culturas huastecas, e incluso común a otras culturas mesoamericanas (Rivera, 1973).

Los náhuatl: queda entrelazar en este contexto multiétnico la cosmovisión del náhuatl que es aún más complicado, ya que su expresión ha tenido una mayor distribución por el territorio mesoamericano; pero la pertinencia de este caso es aproximarse al origen de los nahuas de la huasteca, no pudiéndose dejar de considerar su filiación con los antiguos toltecas, de quienes dice González (1989), derivaron su cosmovisión a partir del relacionamiento con un ambiente semiárido, donde además del maíz y el frijol, forman parte de su conjunto simbólico el maguey, del que sobresalen algunos elementos ritualísticos, como las espinas y la fibra; tanto como la importancia simbólica que le han dado al nopal.

En cuanto al resto de los elementos de la naturaleza, ellos le dan mucha importancia a los manantiales, ríos, cerros y cuevas, así como al número siete; pero tal vez no porque ese número esté asociado a una percepción sobre el orden cósmico, sino como referente histórico sobre su origen como pueblo, venido de las siete cuevas (*Chicomostoc*). Cabe allí señalar que el mismo pueblo de Chicontepec (*Chicometepetl*), en la Huasteca Veracruzana, hace referencia a siete cerros; aunque tal vocablo combina el enunciado de pueblo con el de cerro: *tepetl*, cerro; *altepetl*, pueblo, *chicome*, siete. Sin embargo, su culto también estuvo dirigido al sol y la luna como deidades masculinas, pero con una percepción de dicotomía de fuerzas cósmicas en el universo que se asemejan a la idea de positivo y negativo de la energía, misma que estaba plasmada en el “*tona* y el *ihiyotl*” (González, 1989, pág. 43), la primera asociada a la luz y la segunda a la sombra. De allí que los nahuas concibieron al Dios de la Dualidad (*Omeyotl*), en cuyas representaciones gráficas aparece una figura antropomórfica mostrando dos naturalezas en su plano corporal izquierdo-derecho: un esquelético de la muerte y del otro el hombre vivo. Interesante es también señalar cómo una de las principales ceremonias rituales en torno al maíz lleve el nombre de “*Chicomexochitl*” o siete flores.

No obstante a la fecha en la Huasteca, los nahuas mantienen una identidad que en ciertos momentos se abre a la presencia de la cosmovisión otomí. Esto es, que en sus rituales tradicionales de petición, sanación o agradecimiento suelen apoyarse en ritualistas otomíes, tanto como un ritual de funeral, que entre los nahuas está secuenciado eventos del tres, nueve y ochenta y uno, desde que el muerto inicia su camino hasta que se

desprende totalmente de su vinculación con la vida y la comunidad¹⁴; y no bajo la lógica del siete.

Los tepehuas: de los tepehuas no se han documentado referentes sobre su cosmovisión, pero en los rituales actuales Williams García (2004), hace mención a la divinización de los *antiguas*, que están presentes en sus ritos con lo que se vinculan a sus antepasados; y en el caso de la comunidad de Pisaflores, concurren al sitio llamado Cerro de Oro, que consideran la mansión solar, donde habitan esos ancestros, y en sus altares colocan objetos antiguos como vasijas, esculturas, cuchillos de obsidiana y malacates que usaron sus antecesores (*antiguas*); aunque también combinan en sus altares estampas de la tradición católica para conjuntar a sus dos religiones. Sin embargo, el sol, el agua y la tierra son a quienes frecuentemente dirigen sus mayores locuciones; y en la navidad, de acuerdo con el calendario cristiano, celebran el nacimiento del Sol Jesucristo. Sin embargo, en otros contextos de su vida ritual muestran elementos de la cosmovisión náhuatl y otomí, a las que han vinculado su interacción regional.

En general, cabe reiterar que la cosmovisión indígena, al menos de la Sierra Huasteca de Veracruz, se recrea de manera compartida entre culturas, por lo que se debe evitar estudiar a cada una bajo inercia atomística, que induce a conocer las culturas por separado, aspecto en el que hace énfasis Montoya (1989), al mencionar que, a menos así se identifica en los relatos vivos entre la sierra de la Huasteca correspondientes a Hidalgo y Puebla, donde la reproducción de las comunidades funcionaron como un todo.

¹⁴ En la comunidad de El Mamey, la secuencia ceremonial del funeral de un campesino tiene un punto importante a los 9 días (la novena) y a los 81 días de la muerte, cuando la comunidad debe comer todo lo que el difunto haya dejado de bastimentos para que ya no tenga ningún apego al mundo de los vivientes.

Allí sus mitos hacen referencia a una interdependencia entre el saber de los diferentes actores (dioses): unos son necesarios porque crearon el maíz y saben cómo sostener viva la relación y cuidados del cerro (término posiblemente alusivo a la cabeza de pueblo); otros porque conocen la semilla, otros más porque son el agua y el trabajo, y la exclusión de alguno de ellos fue identificado como un error para el funcionamiento del todo, pudiendo ver que cada uno pudo estar representado el papel de actores de cada una de las culturas: dinastías de los hombres dioses, hombres rayos y hombres hormiga, dado que en ellos sus normas y principios reflejan: "...la puesta en práctica de normas y/o principios de reciprocidad... que ...funcionan a niveles diversos de complejidad..." (Montoya, *Visión del mundo entre los nahuas. Algunas ideas para su interpretación*, 1989, pág. 124), donde además su visión del mundo y de la vida no admite diferencias entre lo natural, lo social y lo cultural, porque en la práctica todos los seres vienen a mostrar sus virtudes.

Considerar que aquí, el trabajo indígena es parte del rito totalizante y no simplemente economía, dice el autor, porque de éste todos comen, incluyendo la tierra. Cabe agregar que los ritualistas (curanderos) en las tres etnias, usan del corte de figurillas de papel para hacer sus representaciones de la totalidad comunitaria. Dicho corte es parte importante del proceso de desarrollo del ritual y suelen hacer hasta dieciséis mil recortes de figuras distintas con las que representan la totalidad de relaciones en la comunidad, considerando abstraer personas con sus respectivos oficios y cargos, plantas, animales silvestres y domésticos, elementos y fuerzas de la naturaleza, instituciones, autoridades y deidades, los cuales necesitan ser curados y armonizados.

Es así como se asume que la Sierra Huasteca de Veracruz ha sido morada de pueblos interétnicos compartiendo pacíficamente el territorio y, como ha sido expresado por un actual investigador de la Huasteca: “la determinación de un territorio huasteco no puede ser atribuido a una sola cultura sino a sus diferentes etnias que han convivido aquí desde el tercer milenio antes de Cristo” (Ruvalcaba, 1991, pág. 26), sociedades que se han venido co-civilizando.

En la actualidad hay muchos estudios antropológicos e históricos para conocer más de sus relaciones en el pasado; sin embargo, hasta la fecha se puede percibir un sentido de pertenencia común a un territorio simbólico-sagrado delimitado por cerros: en Chicontepec, Ixtacuatitla, Cacahuatengo, Cerro del Espejo (Otatitlan), Cerro de Oro, San Lorenzo, Pue., y otros, formando un ‘país indígena’ mítico. Cada cerro representa una autoridad en la vida de los pueblos y hasta la fecha los pedimentos y mandas para clamar por lluvias o la solución de otros problemas de índole natural y social que realizan los campesinos de Ixhuatlán de Madero, suelen hacerlo mediante peregrinaciones a esos cerros, que tienen jerarquías mágicas entre ellos.

La mayor de las jerarquías se asienta en el Cerro de Ixtacuatitla; pero todas las demás tienen sus respectivas funciones en proveer la totalidad de la existencia en el territorio. Los rituales son parecidos y sólo se distinguen porque en su mayoría de casos, son ritualistas otomíes (*curanderos*) quienes las dirigen, tanto para los de su mismo pueblo como para los nahuas y tepehuas. En sus actos sagrados se recrea el *Debe ser* para madurez, plenitud, cumplimiento y consumación, donde surge el mensaje, leído con asombro o extrañeza en los recortes de papel.

El grado de poder simbólico que hoy se identifica en cada cerro puede tener también relación con sus sistemas de interrelación y capacidad de tomar resoluciones para cada nación étnica de la huasteca: como ya se dijo, la mayor está en Ixtacuatitla, posiblemente de filiación tenek pero abierto a la concurrencia de las tres etnias; después Cacahuatengo —el México Chiquito—, donde hay un asentamiento arqueológico en aproximadamente 23 hectáreas, con el que se identifican los nahuas; También Cerro de Oro, al que van los Tepehuas; y Cerro del Espejo, de concurrencia otomí.

En general, se aprecia que la deificación está relacionada con la grandeza del conjunto ecocéntrico en sus diferentes topoformas divinizadas, que contrasta con la percepción cósmica del europeo, quien para adorar se encierra en templos y dirige su mirada al cielo, donde está su próxima morada; mientras que el náhuatl lo hace a los cuatro vientos (horizontes) el serrano otomí invoca las energías de sus cerros a quienes pide perdón y provisión de vida, y el tepehua a los espíritus *antiguas* de las fuerzas naturales, representadas en la tierra, el fuego, el agua y los montes.

El espíritu religioso tradicional serrano también se diversifica con expresiones actuales del catolicismo y protestantismo. Incluso en algunas ocasiones, los dirigentes católicos han inducido a que se recuperen tradiciones indígenas como *El Chicomexochitl*, que es la fiesta anual al maíz, también llamada “La Fiesta del Elote”; acto con el cual podría decirse que los párrocos recuperan presencia respecto a su competencia protestante, que empezó a infiltrarse en las comunidades por los años de 1960, con la presencia del Instituto Lingüístico de Verano. Ejemplo de ello es que en el año de 1996, el párroco de Zontecomatlán, que había venido de Tantoyuca, empieza a promover esta celebración en

la comunidad de Amatepec, Ilatlán, misma que la comunidad acogió con agrado, por lo que se sigue celebrando los días 18 de Octubre de cada año.

En otras ocasiones, la recuperación de las tradiciones es por iniciativa de las mismas comunidades, pues ellos dicen que durante los tiempos del porfiriato en que sus tierras les fueron arrebatadas, también perdieron sus celebraciones, caso que reporta la comunidad de Tzicatlán, donde en el año de 1940, recuperan su organización, tradiciones y vida ritual relacionada con el tributo y ofrenda a la tierra y al maíz. A partir de entonces, la tradición del pueblo se centró en el culto agrario por medio de fiestas que duraban varias semanas, adorando a una escultura de metal -tal vez de oro- llamada “*You’guí*” que significa “El antigua”, que era resguardado por cada autoridad comunitaria en turno. A esta insignia la respetaban como a un Dios verdadero, haciendo promesa a la tierra y a los cerros a través de él. Sus sacerdotes curanderos venían de San Antonio Hidalgo y estaba bajo la atención de las Autoridades. También había un altar en el cerro donde llevar las ofrendas después de la fiesta, y se llamaba: el lugar “Reino de Toda la Tierra”.

En el año de 1946, el maestro de la escuela se molestó porque la gente estaba muy entregada a esa tradición y rituales y no lo atendieron en su arribo a la comunidad, cuando reclamaba atención para su cabalgadura (sus bestias). Entonces elaboró un documento que pidió le firmara la comunidad, y por causa de ello la escuela se clausuró por 20 años, aunque hay versiones de que la causa del cierre del plantel fue porque un vecino ‘hizo justicia’ en contra de ese maestro. Posteriormente, otro maestro proveniente de Ixhuatlán de Madero, convenció al agente municipal para que le vendiera la escultura del *Dios You’guí*, y él mismo se lo llevó en escondidas hasta su domicilio, lo que afectó

fuertemente a la tradición, informaciones que fueron recuperadas a través de autodiagnósticos comunitarios en el año 2000.

Caso más reciente es la Fiesta de Santa Cecilia, derivado de la proliferación de bandas de viento indígenas, celebraciones que después de ser auspiciadas por la iglesia, suelen ir re-posicionándose con sus propios ritualistas indígenas. En ocasiones la comunidad se divide por causa de que unos quieren a la tradición sin componentes cristianos y otros lo aceptan. La imposición viene de los ministros católicos, que insisten en bendecir previamente las ofrendas.

Del mismo modo, a principios del presente siglo, sacerdotes de la región intentaron un movimiento entre otomíes para celebrar “la misa interculturada”, asociada a un intento de movilización pastoral regional, coincidente con los tiempos en que se gestaron declaraciones y reformas tendientes a posicionar los derechos de reconocimiento a la diferencia cultural y el proyecto de relación intercultural del Estado con los pueblos indígenas.

Una historia eco-social huasteca bajo intervención

Meade (1962), juzga que el florecimiento cultural de *Tamoanchan* compartió al continente mesoamericano una riqueza cultural que puede resumirse en su constitución espiritual y apropiación de deidades, un tipo de organización territorial único como confederación de tribus, domesticación de plantas y animales, así como la alfarería, el tallado y pulido de piedras preciosas, el trabajo de metales, la siembra del algodón y otras fibras, el conocimiento de la escritura, el calendario, y la domesticación del maíz, herencia de Quetzalcoatl para esta formación cultural.

En los registros históricos de Sahagún se identificaba a esta región desde la época prehispánica como: “*Tonacatlalpan*, que significa el lugar del bastimento, de abundancia; o *Xochitlalpan*, lugar de las flores” (Ariel de Vidas, 2009, pág. 27), y de allí la fortaleza territorial interétnica, confederada y autónoma, que resistió por muchos siglos la dominación de los imperios del Valle de México, hasta un siglo antes de la llegada de los españoles. Los campos huastecos han proveído de una amplia gama de especies vegetales que son útiles para alimentación, medicinales, maderables, fibras textiles, extracción de tintes, ornamentales y ceremoniales. De la abundancia natural hay reportes por la fama artesanal que los huastecos habían alcanzado desde épocas prehispánicas, además del trabajo con piedras preciosas, metalurgia, pintura, escultura e industria de las resinas.

El desarrollo material alcanzado era causa de tentación para las culturas guerreras de la cuenca del Valle de México en creciente poderío, por lo que ante tal asechanza los cuextecas y totonacos se alían para conservar su autonomía; sin embargo, los señoríos aliados del altiplano optaron por introducir una cuña cultural en medio de las dos regiones, de modo que se asentaron pueblos mexicas en una franja que va desde el altiplano hasta la altura de Tihuatlán, iniciándose la conquista en 1453, misma que se reforzó en 1475 en una prolongada lucha que duró hasta 1506 en que fueron completamente derrotados los cuexteca (Veytia, 1979), como ya fue mencionado antes.

Después de una larga historia de resistencia, la conquista de la Triple Alianza sobre la Huasteca muestra algunos episodios donde aflora su codiciada riqueza, que puede conocerse a través de la Crónica Mexicana de Tezozomoc, cuando después de la guerra,

entre los años de 1487 a 1502, en tan sólo una incursión sobre uno de estos pueblos huastecos, una vez vencido, se cita su botín:

...enaguas de colores, huipiles o quisquemes, tosnenes, papagayos amarillos, huacamayas u olome, xomomes, chiltecpin, pepita en fardos, jícaras grandes labradas, pescado grande en barbacoa, bagres, bobos, robalo, camarón, topitli y piernas de mantas finas de ocho brazas de largo (Meade, 1962, pág. 46). En cuanto a tejidos, Meade dice que las mantas huastecas tenían fama de ser las mejores.

Otro dato hace referencia al tributo a Netzahualcoyotl, recogido por el año de 1554, de lo que rendían 48 pueblos de esta región, y que constaba de:

3,200 mantas de red de ocho en ocho, 400 mantas listadas, frustanes, fajas anchas negras de 100 en cien, 800 cenxontli o segundo tributo, 1,600 enaguas y camisas de mujer con sus tapaderos y labrados, 1,200 fardos de algodón listados, 400 pinturas de cabeza de tigre y caracoles en movimiento, 40,000 plumas, 40,000 chiles y veinte esclavos cuestecas... [aunque] de los pueblos tributantes solamente cuatro eran huastecos (*Ibídem*, pág. 116)

Del código Chimalpococa, se sabe que para esa época de Netzahualcoyotl, todos los pueblos de la huasteca tributaban a los señoríos de México, Texcoco y Tlacopan, pero en específico, Chicontepec, Mullanco, Tamoac y Tziuhcoac tributaban a Texcoco (Meade, *óp. cit.*).

A partir de esos relatos, se sabe que en la región “había tres géneros de gentes, que se distinguían por tener labrado el rostro y eran los señores o *tlahuan*, los caballeros o *pipilhuan* y los hidalgos o *tiacham*” (*Ibídem*, pág. 115), que durante algún tiempo estuvieron libres del pago de tributo, y el resto de la sociedad, macehuales y mercaderes, eran los tributantes. También identifica Meade, que en esa sociedad prehispánica huasteca, la tierra laborable se administraba por mayorazgos y se heredaba solo al hijo mayor, por lo que había pobres y desposeídos que pagaban tributo ó alquiler al poseedor por el derecho a sembrar.

La conquista española a la Huasteca: Meade (*óp. cit.*) hace una recopilación detallada sobre las intrusiones españolas que estuvieron desarrollándose durante los años 1497-1498 y posteriores para el sometimiento a la huasteca, diciendo que antes de la intervención militar ya había sido explorada en diferentes ocasiones vía marítima a través del golfo, por algunos personajes entre los que figura Américo Vespucio y Vicente Yañez Pinzón; pero en 1522, Cortés emprendió la conquista de la Huasteca entrando por Meztitlán en donde enfrentó su primer batalla. El ejército huasteco era de 60,000 guerreros, de los cuales murieron 15,000 en ese primer encuentro. Allí los españoles contaron con el apoyo de cuarenta mil aliados entre tlaxcaltecas, texcocanos, mexicas, xochimilcas y cholultecas, entre otros, (Cevallos, 2001), y a finales del mismo año, la conquista se había consumado, causando grandes atrocidades y casi el exterminio de los principales de cada pueblo, además de la saca de esclavos. Cortés regresa a México por el rumbo de Tutotepec, después de instaurar su nuevo régimen de gobierno en lo que hoy es Pánuco, quedando como lugarteniente Pedro de Vallejo.

Posterior a la conquista y alentados por Garay, que era enemigo de Cortés, los huastecos se levantaron en armas, rebelión que fue aplacada por Gonzalo de Sandoval en 1523, quien juntó en un corral a 400 entre caciques y principales y los quemó como acto ejemplar de su nivel de represión, siendo para esa época ya una región desolada por el desgaste de las guerras: primero contra los mexicas y después contra los conquistadores españoles. El mismo Sandoval reportó a su regreso que así quedó perdida toda esa tierra, que por los edificios antiguos que hallaron, parece que fue la más poblada que cubre el sol (Meade, *óp. cit.*).

Así es que en lo sucesivo, se relatan las condiciones de sometimiento durante la colonia, sobre todo bajo la suerte de no ser una región minera, lo que hizo que la historia de la dominación española trascendiera de manera diferente (Perez, 2008, págs. 24-25): los primeros cronistas españoles presentan de la huasteca un paisaje de ricas y sobradas tierras. Una agricultura de milpas establecida en fértiles y húmedos valles que era suficiente y aún abundantes tierras que permanecían intactas hasta finales del siglo XVI (Chevalier, 1963); un arreglo paisajístico muy diferente al que sucedió durante la colonia, dado que aún no había ningún tipo de ganadería y los montes eran manejados como lugares de cacería y recolección bajo una concepción mística; sin embargo, desde la dominación española, la codicia sobre esas tierras estuvo presente, sucediéndose cambios ambientales inesperados para los indios.

En el año de 1525, Nuño de Guzmán fue nombrado Gobernador de las provincias de Pánuco y Victoria, porque por rencillas internas Cortés lo quería tener lejos de su alcance, en una región no propicia para la concupiscencia de sus conquistas. Por consiguiente, este gobernador justifica ante el Virrey Lope de Mendoza, su solicitud de autorización para la saca de indios como esclavos para cambiar por caballos, yeguas y ganados a fin de que la permanencia de esa gubernatura pudiera continuar, argumentando que: “no habiendo minas que trabajar...qualquier [sic] vecino daba por un caballo cien esclavos y aún con ellos no los podía haber” (Meade, 1962, pág. 207), y en otros documentos citados por el autor, se hace notar que desde antes de esa cédula ya se venían sacando esclavos, habiéndose dedicado a este negocio: Lope de Mendoza, Cristóbal Becos, Bartolomé Vera, Juan de Urrutia y Juan Romero.

De ese modo, en el año de 1527 fueron sacados más de diez mil esclavos de estos rumbos destino a las Islas de Santo Domingo y Cuba, acción que extendió hasta Ilimatlán en 1528. Escobar estima que esa cifra llegó hasta en 15,000 y fueron vendidos en “cuatro pesos de minas” (Escobar, *De la Costa a la Sierra. Las huastecas, 1750-1900*, 1998a, pág. 12), destruyendo y desolando a la región a tal punto que los naturales ya no querían ni engendrar ni sembrar, mandando sus mayores que: “despueblen sus pueblos y casas y se vayan a los montes y que ninguno tenga participación con su mujer por no hacer generación que a sus ojos hagan esclavos y se los lleven fuera de su naturaleza” (Meade, 1962, pág. 210).

Tal acción es denunciada ante el Rey de España por miembros del Clero en México, por lo que don Diego Ramírez, por Real Cédula, visitó la provincia de la Huasteca para dar fe de los excesos producidos por los encomenderos y gobernador en esa región, encontrando en su visita de marzo de 1553, que los naturales padecían gran hambre tanto por los tributos excesivos como por los huracanes de 1552 y 1553, al grado que por la falta de maíz se veían obligados a comer raíces, y que por las informaciones y edificios que en ella había, debió haber sido “...un reino insigne, el cual está al día de hoy desolado que pone admiración” (Meade, *óp. cit.*, pág. 181) según texto que el autor reproduce del informe del visitador Diego Ramírez en 1553, donde se cita la dificultad de la defensa porque los naturales de esta provincia son de diversas lenguas y están remotos de la Real Audiencia de México faltándoles doctrina, por lo que no han sabido qué cosa es libertad y así corregidores y encomenderos se han servido de ellos como de esclavos.

La misma impresión reportaron Nicolás Witte (1554) y Pedro Moya de Contreras (1579), al punto que en 1580 en la "Relación de Huejutla" se informaba que: "...así está perdida toda esta tierra, aunque era la más poblada que cubre el sol por los edificios antiguos que hallamos en ella..." (*Ibídem*), pues las tres cuartas partes de los maceguals habían desaparecido, y cosa semejante debió acontecer en la vecindad veracruzana.

La revisión permite ver cómo esos tiempos representaron gran calamidad social y económica para las culturas locales con alcances sociales hasta la Sierra de Huayacocotla; pues de igual manera por esas fechas, muchos indios de esta región habían sido consignados a trabajar en las minas de Pachuca, situación que también fue prohibida en el año de 1590 para evitar el despoblamiento.

Otra disposición administrativa de la colonia que causó trastorno a las formas económicas y sociales propias de los pueblos indios fue lo dispuesto por la política virreinal, en el año de 1546, cuando se expidió un ordenamiento para congregar a todos los indígenas en sitios compactos, a fin de que: "...los indios sean instruidos en la Santa Fe Católica, y Ley Evangélica, y olvidando los errores de sus antiguos ritos y ceremonias, vivan en concierto y policía...." (*Ibídem*, pág. 387) según fragmentos de la Ley I, donde el Emperador Carlos V firmaba disposiciones como las que se muestran en el siguiente párrafo: "...resolviendo que los indios fuesen reducidos a pueblos y no viviesen divididos y separados por las sierras y montes, privándose de todo beneficio espiritual, y temporal, sin el socorro de nuestros ministros" (*Ibídem*, pág. 387), lo que fue dictado en varias ocasiones:

La Ley V, de Felipe II, en 1560: ...Que haya Doctrina en los Pueblos de Indios a costa de tributos; Ley VIII, del mismo gobernante en 1573: Que las Reducciones se hagan en las calidades de esta ley: 'Los sitios en que se han de formar pueblos y reducciones, tengan comodidad de aguas, tierra y montes; entradas y salidas y labranzas, y un ejido de una legua de largo donde los indios puedan tener sus ganados, sin que se revuelvan con los de los españoles...' (*Ibídem*, p. 388).

De la misma manera, se siguieron emitiendo leyes que insistieron en estos planes, hasta lograr la completa congregación de los pueblos; pero los indios no estaban acostumbrados a vivir en congregaciones ni a urbanizarse, porque su estructura agraria era más bien estar sujetos a un centro ceremonial y de control político-religioso, pero habitando en sus montes, huertos y tierras de labranza por familias, donde producían su sustento; sin embargo, estas leyes poco a poco se fueron recrudeciendo hasta ser perseguidos y castigados quienes se negasen, y a tomar decisiones hasta dramáticas, como puede verse en el siguiente extracto:

...que un indio casado, viendo que lo quitaban de un pueblo, por pasarlo a otro, y que le enajenaban de su casa, tierras, arbolillos y magueyes (que es lo que sobremanera estiman) y que lo llevan donde él mismo avía [sic] hacer su casilla, y en sitio, y puesto raso, y limpio de las cosillas que en la otra parte dexaba, y aunque lo alegaba, no le oían sus clamores, desesperado de la vida, fue a su casa y mató a su muger, e hijos, y todas las cosas vivas, que avía en ella... y luego se ahorcó, diciendo: que aquel era el último remedio de tan mala vida ((Hernández, 2000, pág. 74).

Es de particular valor para la región de Huayacocotla el documento del cura Gaspar de Valdes (Meade, 1962, págs. 221-228) a partir de la reproducción de un documento del Arzobispado de México, elaborado en el año de 1570, sobre una descripción que hace sobre la Sierra de Huayacocotla en los municipios que actualmente comprenden: Huayacocotla, Texcatepec, Zacualpan, Tlachichilco y Zontecomatlán, sobre el estado social que guardan los pueblos congregados, mencionando que en cuanto a condiciones productivas presenta unas comunidades muy pobres ocupadas en producir maíz y frijol para su propio sustento y trabajando para pagar los tributos. En principio el clérigo

expresa que este es el partido más trabajoso de todos los que hay en el reino. Encuentra en primer lugar el pueblo de *Hueye-acocotla*, que es cabecera de todas las antiguas de la sierra a donde acuden todas las estancias y pueblos a adoctrinarse, celebrar fiestas y entregar sus tributos. Viven 112 familias y cultivan sus tierras a una legua tierras abajo porque aquí el clima no es propicio; y de este lugar dependen: Tenantitlán, Atistlaca, Tezcatepeque, Omaxac, Alahuaco, Patlachuca, Atzopilco, Tlaquetzaloyan, Hueytetlan, Tzacualpa, Tlachichilco, Tepehuizco y Omaxaque. Todos estos pueblos sobre una ruta de cordilleras en la que parte términos con Tutotepeque, y donde en su mayoría se dedican a la siembra de maíz, frijol y algodón; de este tercer cultivo fibroso se hablará en seguida sobre la sujeción y trabajos que causó a los tributarios.

Otra ruta descrita de este personaje es hacia las colindancias con el partido de Meztitlan, para lo cual describe un trayecto saliendo de Hueye-cocotla a Tzilacatipan, Chachapala, Tzontecomatlan, Tlaxco, Huey-atetlan, Totontepitzco, Xilotla, Papalocuatla, Tzoyotla, Vinasco, Quimichtepulco, Patoloya, Tolintla, Tecoyanca, Mazahuacan y Moloxtla; y de igual forma se dedican al cultivo de maíz, frijol y algodón. Menciona el clérigo que en este partido, pueblos de españoles no hay ninguno, ni hay hospital, ni ermita, ni capellanía ni beneficios.

Se reporta que los indios de la provincia de Huayacocotla habían resistido hasta el final a la ley de congregaciones, huyendo y refugiándose de un pueblo a otro hasta Tutotepec y demás poblaciones de la sierra, pero sobrevinieron además fuertes epidemias que disminuyeron trágicamente la población entre los años de 1576 a 1581, a tal punto, que la sierra quedaba despoblada. Es el caso de Huayacocotla, que en su memoria se tiene identificada una fundación a partir de la edificación del templo católico del lugar, el cual

tiene una inscripción de haber sido levantado en el año 1673; pero la referencia es que a esa obra fue construida sobre un edificio derrumbado que fue hallado y en cuyo interior había grandes árboles de pino; la otra referencia es que: “en el año de 1579 había muerto Juan Pérez, quien construyó el convento de Huayacocotla” (Meade, 1962, pág. 298).

La catástrofe ecológica debió ser simultánea con la devastación de los pueblos, porque para finales del siglo XVI, el ganado bovino se había propagado y la totalidad de la huasteca estaba invadida en los campos de cultivo de los indios. Para los españoles, fue el tiempo en que se instauraron las grandes estancias ganaderas, y hay referencias de personajes que acapararon terrenos en todo el territorio nacional, como los relatos sobre Viceroy, instaurando la tradición ganadera (Chevalier, 1963, págs. 93-99), donde un indicador de su magnitud es la referencia de que, en los finales del siglo XVI, más de 300 caballerangos fueron concentrados en la Huasteca, cerca de Cd. Valles para celebrar un gran rodeo: ganaderos que tuvieron 150,000 cabezas; una estancia insignificante era aquella que tenía 20,000. Hasta antes de ese episodio, la agricultura indígena era llevada siempre en los mejores terrenos como lo son los fértiles valles; sin embargo, la expansión ganadera ocasionó que los indios abrieran cada vez más áreas naturales al cultivo y desplazaron su agricultura a las montañas, y así fue alterándose el equilibrio natural de los ecosistemas; fenómeno que fue observado aún vigente en la Huasteca por Chevalier (1962). “La ruta comercial para extraer el ganado y otros productos de la Huasteca fue por la vía Chicontepec-Illamatlán-Zontecomatlán-Huayacocotla-Tulancingo, y de allí a México y Puebla. Otra ruta mencionada es por el rumbo de Illamatlán-Tlacolula-Meztitlan-Pachuca-Ciudad de México” (Escobar, 1998a, pág. 28).

De igual manera, cita Hernández (2000), que la introducción del ganado en la provincia de Huayacocotla aceleró las transformaciones del medio ambiente, y alteró el funcionamiento económico de los pueblos de indios con repercusiones políticas y sociales. Quizá las condiciones topográficas no permitieron grandes fincas ganaderas, pero se introdujeron diferentes prácticas productivas como la cría de mulas, que eran necesarias para la minería de Pachuca, y de ello hay referencias en la lingüística, ya que para mencionar un terreno de pastizal se dice localmente ‘potrero’, alusión que se relaciona con el ganado equino.

Las comunidades indígenas tuvieron aversión contra la ganadería mayor (vacunos), al punto que hasta finales del Siglo XX, y aún en el presente, hay alguna comunidad donde no se practica esta actividad. Por ejemplo, en la comunidad Agraria el Mamey, de Zontecomatlán, Ver., el primer potrero fue establecido en el año de 1966 a iniciativa del maestro rural, para hacer uso de la parcela escolar. De allí, el siguiente potrero comunal fue establecido en el año de 1972, una vez siendo convencidas las autoridades de llevar adelante esta decisión de la invitación que hizo un ganadero particular de la cabecera municipal para que después le rentaran los pastos, práctica que estaba siendo común en toda la región, pues muchas comunidades de los municipios de Tlachichilco y Zontecomatlán habían sembrado praderas para rentárselas a los pequeños rancheros; y esta actividad estaba creciendo a tal punto, que durante la década de los 80’ del siglo pasado, se instaló en Huayacocotla el Banco Nacional de Crédito Rural (Banrural) financiando agricultura y ganadería para el sector social (ejidos y comunidades indígenas), a fin de contener los problemas sociales.

Del mismo modo, el Instituto Nacional Indigenista (INI), empezó a financiar a comunidades indígenas para que desarrollaran ganadería, algunas ocasiones en co-participación con Banrural, pensando que los indígenas se volvieran productores ganaderos y así cambiara la relación de explotación dada por el arrendamiento y trabajo comunitario, que los involucraba a chapear esas praderas que ya estaban establecidas, por lo que la acción institucional fue pensada para contrarrestar la intromisión del cacicazgo local a las comunidades.

La actividad fue bien recibida, además de que ya habían olvidado su viejo recelo por esta actividad depredadora de sus tierras, porque en las asambleas agrarias estaba la decisión de volverse ganaderos bajo argumentos de que: “las tierras sobran para trabajar... y no se debería limitar la intención de progreso de quienes así lo quisieran” (Pérez L. I., 1996, pág. 77), y hubo comunidades que por este medio resolvieron solucionar necesidades comunitarias como: levantar sus edificaciones públicas y la reunión de fondos de aportación proporcional requerida para la electrificación de sus pueblos. A partir de ello, el cacique ganadero se volvió proveedor de los hatos financiados a las comunidades y después se dedicó a ‘coyotear’ (comercializar) la producción de esos grupos colectivos.

El cultivo de la caña de azúcar: adicionalmente a los cambios del paisaje productivo huasteco, se sumó desde principios del siglo XVI el cultivo de la caña de azúcar, después de que por el año de 1599 ocurrió en la colonia una crisis temporal por alza de precios de este producto dada la demanda constantemente insatisfecha, llegando a ampliar regiones para estas plantaciones y dando pie a que a partir de ese año se introdujera en Tantoyuca y otros lugares de la Huasteca, haciendo presión adicional con

la ganadería sobre los terrenos de cultivo de los indios, fenómeno que se siguió presentando en los siguientes siglos, por lo que el novelista López y Fuentes (1937) aún hace referencia a Zontecomatlán presentando haciendas en las que los naturales temporalmente iban a emplearse en los cañales y molienda; aunque este cultivo también lo adoptaron los indios a pequeña escala, siendo criticado por los españoles y mestizos sobre sus consecuencias.

Al respecto, para el año de 1804, se cita que en el partido de Huayacocotla los indios “Tienen hasta treinta y tres trapichillos para hacer panela” Escobar, 1998a, pág. 208), aunque esto significara solamente el fomento al alcoholismo entre los indios, que ya era un vicio insoportable para los clérigos; y para el año de 1894, refiere que en la jurisdicción serrana de Chicontepec y Huayacocotla, los indígenas sembraban caña de azúcar en diversos microclimas y la manufactura de piloncillo y aguardiente representaba la operación de 233 trapiches, principalmente en Chicontepec, Santiago Ilatlán y Xochiolo (Escobar, 1998b).

En cuanto a la introducción de cereales, éstos toman lugar en las tierras altas a partir de la refundación de Huayacocotla, dada por la referencia de reconstrucción de su templo parroquial. Seguramente, un proceso de reconstrucción económica local ya estaba tomando nueva forma; aunque diez años más tarde, se reportaba que en Huayacocotla no había aún ni trapiches ni molinos de cereales, y es posible que para ese entonces ya se estaba fomentando la introducción de cultivos de los españoles como cebada y trigo, pues existen parajes con restos de cimentaciones de las llamadas ‘Eras’ en diferentes puntos de los territorios municipales de Huayacocotla y Zacualpan, donde las cosechas se trillaban con caballos. No prosperaron en la región otros cultivos de plantación

europeos; aunque hubo introducción de frutales y hortícolas a pequeña escala. Se dice que Bernal Díaz del Castillo plantó en Pánuco el primer árbol de naranjo (Oliva de Coll, 1980, pág. 79) durante su primera expedición en este lugar, antes de la conquista de la Gran Tenochtitlan; sin embargo este cultivo no prospera extensivamente sino hasta los años recientes. Por otro lado, los cultivos mexicanos que eran soporte de los pueblos indígenas, como el maíz, legumbres y algodón, empiezan a ser manejados bajo los intereses de los conquistadores.

El cultivo del algodón, que en su momento reportaba Gaspar de Valdes, en la región era realizado principalmente para elaborar las telas, pero representaba ...“trabajo agobiante particularmente para las mujeres, lo que causaba la extinción de los naturales” (Meade, 1962, pág. 328), pues elaboraban mantas, sábanas, enaguas y camisas bordadas, de las que tenían que entregar parte a sus caciques y principales, además de lo tasado como tributo a los españoles; hecho mencionado en el año de 1560 para Guayacocotla, teniéndose por otro lado un dato específico de Ilatlán, donde el requerimiento tributario anual era de 24 cargas de mantas de algodón; cien fanegas de maíz y sesenta fanegas de trigo.

Se considera que el sistema tributario indígena fue diferente en la época prehispánica a la ocurrida después, con la colonización española. En principio la tasa aplicada durante la colonia fue individualizada a cada tributario hombre, mujer y muchacho soltero, en contra de la tradición local de responder de manera comunitaria a esas cargas. Entonces, no era lo mismo cultivar el algodón que hilarlo y tejerlo, tarea que debía realizar la mujer (Mandeville, 1974). Por ello, Meade (*óp. cit.*) reporta que este cultivo fue abandonado totalmente en la región y actualmente sólo se encuentran algunas plantas en

estado silvestre cerca de huertos; pero muchos de los habitantes actuales ya ni lo identifican por su nombre o uso. Sin embargo, la huella del trabajo con que cargaron las mujeres aún se puede verificar cuando, en sitios de cimentaciones antiguas de viviendas se encuentran en tierra, piedras de malacate de distintos tamaños.

Joaquín Meade, refiere que después de la visita de Diego Ramírez como encomendado de la Real Corona para supervisar los excesos de carga tributaria y servidumbre reportada en esta región, los españoles empezaron a disminuir este tipo de trabajo forzado por la creciente extinción de la sociedad indígena, al punto que para el año de 1620, las recomendaciones para la alcaldía de Huayacocotla eran encarnizadas, a fin de que no consintiera que a los naturales de dicho pueblo se les pidiera ni llevara por beneficiado cosa alguna, y quizás este siglo fue un respiro para la desfalleciente población nativa de esta región. Sin embargo, ya para el año de 1784, nuevamente se reportaba que para las alcaldías de Huayacocotla y Chicontepec, se les reclamara participación tributaria con ganado bovino, cereales, pieles de animales salvajes y ‘algunas telas’.

La época independiente: Entre los años de 1808 y 1810, se reportaron fuertes hambrunas en la población de la Sierra a consecuencia de persistentes lluvias que diezmaron nuevamente a la población; y el sistema tributario otra vez se vio en crisis. Las poblaciones indígenas durante el movimiento insurgente no alcanzan a comprender la trascendencia del proyecto de nación independiente, y más bien, una vez alcanzada la independencia, éstas enfrentaron otro gran problema, porque el naciente Estado Mexicano desconoció sus asignaciones de tierras comunales dadas por Título Virreinal en calidad de República de Indios, que los pueblos habían podido afianzar después de

estar bajo el embate de la ganaderización extensiva de la Huasteca. En cambio, les pesaba el flujo de familias mestizas a las cabeceras municipales y de algunas colonias de extranjeros, cuya penetración estaba promoviendo el gobierno federal como ejemplos para ‘civilizar’ a estos pueblos, agudizando los conflictos por la tierra.

El despojo territorial y los desplazamientos de comunidades indígenas empezaron a darse bajo los aires de la nueva nación, garante de derechos individuales y propiedad privada; y así el paisaje socio-ambiental cambió con la intensificación de la actividad productiva dada por cultivos de plantación, ganadera y agroindustriales bajo el modelo de las haciendas, en las que los campesinos e indígenas sólo cambiaron de patrón. En el ámbito regional, el cultivo del café, que había sido introducido a México en el Siglo XVIII, se agregó a las actividades productivas, y fue muy aceptado como parte de la dieta del mexicano. También se intensificó la ganadería y el cultivo de granos básicos con fines comerciales. El sistema de dominación empezó a diferenciarse desde dentro por mestizos y quienes habían sostenido linajes indígenas, tanto como cargos de gobernadores y *tequitlatos*, que ahora podrían ser los nuevos caciques, aliados a los jefes políticos del gobierno de la república que llegaban a tomar posesión del poder político y a cobrar sus servicios a la nación ocupando tierras para cimentar sus haciendas.

En el año de 1826, se promulga la primera Ley Agraria del Estado de Veracruz, para favorecer la expansión de la propiedad privada en contra de la propiedad comunal indígena; de modo que para 1836, tiene alcance a esta región la llamada “Revolución de Olarte” (Galinier, 1990, pág. 88), movimiento campesino en cuyas demandas estaba el cese de la invasión de ganado que depredaba los cultivos indígenas para su subsistencia.

No hay mucha información al respecto para la Huasteca sobre el transcurrir de este tiempo y sólo queda la memoria oral sobre las posteriores costumbres de la época porfirista fincada en las cabeceras municipales, donde pequeñas élites ostentaban el poder despótico asociado a un estilo relación dominante, vestimenta y gustos propios cual remedos de modernidad, industrialismo y cientificismo del momento, todo con cargo a las nuevas servidumbres esclavizantes del mexicano por el mexicano, del cual John Kenneth Turner, plasmó con originalidad en su libro: *México bárbaro*, que relata las relaciones de dominación del sureste mexicano.

Las muestras que quedan de esa época son los pequeños cascos de hacienda, evidencia de la existencia de actividades industriales como: extracción de resinas de pino y brea en Huayacocotla, la producción de pulque y pequeñas obras de riego en la parte semiárida de este mismo municipio; y adentrados en la sierra se intensificó la cría de ganado vacuno, algunas instalaciones de maquinaria para producir agua gasificada (refrescos), el curtido de pieles, telares para elaboración de cobijas, pequeña alfarería, trabajos de fundición para cobre-bronce, talleres de herrería y jarciería, así como la pequeña producción de perfumes y jabones. También la producción de mangas, que es una manta vulcanizada con hule natural, usados como impermeabilizantes para la arriería y los caballerangos; y se intensificó la producción de maíz, las plantaciones de cafeto, tabaco en pequeña escala, chile pocltle (deshidratado) y el cultivo de la caña para producción de panela y surtido de alambiques productores de aguardiente.

Otra actividad que tuvo importancia desde mediados del Siglo XIX fue la extracción de madera de diferentes clases para surtir el centro, y quizás también el carbón vegetal. Todo ello intensificó el flujo comercial de la Sierra hacia las ciudades de Tulancingo y

Pachuca, Hgo., así como la Ciudad de México. En todo este ánimo, el espíritu liberal acompañaba las intenciones de la nueva empresa y el indio era considerado como escollo social que limitaba el progreso, porque no se conducía como ‘gente de razón’, y entonces no servían para los nuevos propósitos de la patria.

Rubio, identifica que una vez lograda la independencia de México, la Huasteca experimentó una reorganización productiva dada por la venta estatal de tierras; pero eso permitió que las comunidades y villas se manifestaran en tumultos y rebeliones y lograran cierto retorno a la vida comunitaria con la adquisición de tierras en modalidad de condueñazgo¹⁵ (Rubio, 2008), no obstante que con el tiempo esos resguardos de propiedad se convirtieron en nuevos cacicazgos por el derecho de adjudicación legal que tenían los descendientes de quienes habían sido designados como apoderados legales escriturados¹⁶.

El hecho de que en su momento los campesinos e indígenas hayan logrado acreditar una propiedad colectiva, les permitió que por algún tiempo se reconstituyeran como pueblos indígenas, con su agricultura tradicional bajo los sistemas de roza-tumba y quema, así como la vuelta a sus tradiciones agrario-religiosas, estando siempre bajo la acechanza y presión de las haciendas, con quienes enfrentaron una constante pugna y reclamos entre el campesino agricultor y el mestizo ganadero por los daños a las parcelas y las invasiones y despojos de sus territorios re-comunados.

¹⁵ Forma de propiedad comunitaria acreditada como compra social en la que eran escrituradas las autoridades de cada localidad a nombre de su colectividad.

¹⁶ Hay documentos de condueñazgo regional que en sus escrituras públicas dice el nombre del apoderado legal, una persona física seguida de: “...y condueños”.

Adicionalmente, llegaban cada vez más colonizadores a la Sierra, quienes eran entonces los comerciantes que venían de la ciudad y la ‘tierra de barranca’ (región semi-árida del Estado de Hidalgo, en colindancia con la Sierra de Huayacocotla), que se ocupaban de introducir productos industriales de la época y extraer las cosechas de granos y semillas de la región, quienes fueron tomando autoridad política porque eran los comunicadores al exterior de la situación social de la Sierra, al tiempo de ser los más informados de los asuntos, y portadores del espíritu nacional para los incomunicados y confundidos habitantes serranos.

Los inmigrantes traían como ‘cartas’ a su favor, el ser amigos de Don Porfirio Díaz o tenerlo entre sus contactos políticos por haber contribuido en algún evento bélico, como el enfrentamiento contra la intervención francesa. Con ese poder, poco a poco fueron fincando propiedades, trayendo la idea de repoblar las tierras para que hubiera desarrollo. Al respecto, Noé Pérez (2002), hace referencia que Zacualpan se hallaba despoblado, por lo que a partir de 1850, se dio la distribución territorial a favor de algunas familias provenientes del Estado de Hidalgo: Gregorio y Pedro Hernández; Conrado, Aureliano, Altagracia y Alberto Hernández Barranco; Cipriano Solís y Mariano Pérez; Teodoro Granillo y Cristóbal Herrera, Rafael y Don Juan Monrroy; también Prócoro Amador y el coronel Antonio Acosta, entre los principales, según sus documentos de adjudicación de propiedades firmados por los Presidentes Benito Juárez y Porfirio Díaz; grupo de personajes que ocuparon el control político y económico, ampliando sus simientes en las municipalidades de Huayacocotla, Tlachichilco, y un poco en Texcatepec.

La época revolucionaria y el campo huasteco: este evento del Siglo XX, trajo un nuevo paisaje agrario a la Huasteca. En sus inicios, los grandes ranchos ganaderos de propiedad privada, contrastaban con aglomerados humanos de comunidades campesinas e indígenas desposeídas y arrinconadas en sus asentamientos humanos enclavados en la montaña. Pero la Ley de Reforma Agraria no tuvo sus efectos en esta región para que estos pueblos recuperaran sus tierras comunales o fueran dotados de ejido, salvo algunas excepciones en una etapa tardía, y después de un prolongado proceso de gestión que duró hasta 50 años (a partir de 1934, con el cardenismo hasta finales de la década de los 80's); y con ello un nuevo ordenamiento territorial, de modo que recuperaron durante la segunda mitad del Siglo XX una buena proporción de sus tierras, favoreciéndoles por ley ciertas prácticas de manejo agrario, como la disposición de mantener en forma colectiva la explotación de áreas forestales e intentos de respuesta a la promoción del cambio tecnológico con la introducción de nuevas técnicas y cultivos. Sin embargo, la autonomía productiva permitió también reforzar una antigua relación con la tierra, que implicaba nuevamente la recuperación de una religiosidad agraria reviviendo el misticismo por el maíz, el agua y los cerros.

El sistema que más ha estado bajo presión desde la época colonial hasta años recientes es la Milpa en su sentido amplio. Primero, como se ha dicho, desplazada hacia las montañas por la invasión de ganado vacuno, haciendo incrementar los sistemas de roza-tumba y quema, que se supone no era tan extendido, porque muchas comunidades tuvieron inicialmente sus sistemas agrícolas en mejores tierras. Posteriormente, los campos agrícolas tradicionales fueron ocupados por cultivos que eran del interés de los españoles, como trigo, cebada y caña de azúcar.

Ya en tiempos recientes, a partir de 1950 y con la mayor demanda de granos básicos a causa de la explosión demográfica urbana, muchos ganaderos y pequeños hacendados emprendieron nuevamente el sistema de siembra de maíz en mediería con los campesinos desposeídos, pero manejando éste bajo monocultivo, según su propia perspectiva de productividad y eficiencia de los terratenientes.

Al respecto, Esteban Pérez Ángeles (†), originario y vecino de la Congregación de Atixtaca, municipio de Zacualpan, Ver., relataba cómo cuando hacían la milpa en mediería con el terrateniente Jesús Granillo, éste iba derribando de la parcela todo árbol o arbusto que antes había sido cultivado, porque estorbaba a la yunta durante el barbecho; y durante la siembra y la escarda iba arrancando todos los cultivos asociados que el peonaje había sembrado sin su consentimiento: calabazas, chilacas, frijol, tomates, flores de zempoaxuchitl, teja (girasol) quelites y demás. Su razón era que los trabajadores no avanzaban en la saca de surco o aterrada del maíz por ir cuidando a esas especies. Entonces los peones, conociendo las debilidades del patrón, lo ahuyentaban con gases estomacales para lograr salvar algunas de esas plantas, que para ellos eran parte de la milpa. Los tiempos del relato correspondían a mediados del Siglo XX.

Con el apogeo de la revolución verde, se incrementaron los rendimientos de básicos en otras áreas del país y en la región Sierra de Huayacocotla, a partir de mediados de la década del 70' del siglo pasado los precios agrícolas empezaron a decaer, por lo que los campos de cultivo del maíz nuevamente empezaron a ser reemplazados por siembra de pastizales. Entonces, los propietarios de tierras permiten (se hace hasta la fecha) que campesinos sin tierra hagan su milpa en sus terrenos a cambio de que se los dejen empastados.

Solo un acontecimiento reciente ha venido a afectar aún más al tradicional sistema milpa, particularmente en tierras altas: con la creación del Programa Nacional Forestal a principios del presente siglo, muchos campesinos eligieron hacer plantaciones de coníferas en sus terrenos de cultivo, dados los estímulos económicos ofrecidos por el programa, con cargo a la reducción de las áreas agrícolas tradicionales, además de que esa actividad forestal acaparó y encareció la mano de obra agrícola.

Cabe mencionar además que los sistemas de plantación forestal no representan el mismo valor de uso tradicional que representaron los bosques y selvas naturales, que los campesinos pudieron disfrutar al recuperar el usufructo de sus tierras, pues la biodiversidad ecosistémica de sus territorios era aprovechada también por sus productos de recolección; incluso históricamente los pueblos perseguidos que se refugiaban en lo inaccesible de la montaña, aprendieron a sobrevivir allí recolectando raíces y frutos silvestres; viviendo de la cacería y pescando en sus ríos, experiencia que incluso les sirvió para sobrevivir en tiempos de calamidad en que escaseaba el maíz.

Por tanto, los montes contaron con una gran cantidad de productos útiles, que llegado el momento de encontrarse en una etapa de crecimiento económico nacional y aumento de la población urbana, empezaron a tener demanda extra-territorial en calidad de productos forestales no maderables como: la purga (raíz de jalapa), zarzaparrilla, plantas medicinales, pimienta, tequelite (cabuzaza), hongos, flores, algunas resinas forestales, aves canoras, helechos, palma camedor, y algunas maderas, entre otros, dando oportunidad que, hasta finales del Siglo XX, mucha población rural pudiera contar con algún sistema de ingreso económico ó alimenticio a partir de la recolección familiar en los montes, particularmente quienes no poseían tierra ó minifundistas.

En ese lapso sumaban ingresos también algunos cultivos comerciales en pequeña escala, como el chile mora, el chile poctle, el café en bola y la crianza de ganado menor y de traspatio.

Las recolección de libre acceso en la Sierra de Huayacocotla: Ha habido varios productos forestales no maderables que han sido demandados por el mercado regional pero sin que los recolectores hayan tenido noción de su uso, lo que les permitió beneficiarse sin tener certeza de su actividad, al solo responder a la petición de sus intermediarios. Por ejemplo, la recolección de purga, que era una raíz tuberosa que se deshidrataba en el humo del hogar antes de ser vendida, sirvió para que muchas familias pobres solventaran su ingreso en esta actividad en la región templada de Zacualpan y Huayacocotla; sin embargo, a principio de la década de los 70' del siglo pasado, el mercado dejó de demandar ese producto y los recolectores nunca supieron para qué se utilizaba; sólo había algunos rumores de que con eso hacían medicina para las aves y humanos ó como fijador de tintes naturales en la industria textil.

Después vino la extracción masiva de palma camedor, que en la región tampoco se conoció a ciencia cierta su uso, especulando que en las ciudades la utilizaban para arreglos ornamentales o que se exportaba para extraerle el tinte con lo cual se teñía el billete norteamericano. Este producto se estuvo demandando durante unos 25 años a partir de mediados de 1970, y hay testimonios de campesinos que pudieron fincar un pequeño patrimonio o construir con material pétreo su vivienda a partir de esta actividad. En los municipios de Zontecomatlán e Iliatlán, a principios de la década de los 90's, se formó una asociación de recolectores denominada 'Palmeros Mont', que fue impulsada por el interés personal de un ex-alcalde municipal, pretendiendo organizar su

mejor aprovechamiento; sin embargo, por el año de 1994, los compradores que venían del Estado de Hidalgo y Sierra Norte de Puebla, empezaron a demandar la compra de plántulas en lugar de frondas. Los campesinos empezaron a surtir ese nuevo producto, pero se supone que con ello se hicieron plantaciones comerciales en lugares como Xicotepec de Juárez, Pue., y poco tiempo después ya nadie vino a comprar este producto por la región.

En diferentes tiempos, otros productos han sido demandados con una dinámica de mercado parecida, entre los cuales se encuentra la pimienta en las partes más bajas de la sierra, y los musgos y líquenes en la tierra de transición o bosques de niebla. Han llegado por temporadas también recolectores de corteza de jonote, supuestamente para la artesanía del papel amate en la vecina región de San Pablito, Pue. En alguna ocasión de la década de los 90's se estuvieron extrayendo helechos con raíz de una comunidad ejidal de Huayacocotla. La captura de aves canoras: entre las principales el clarín, así como la captura de guacamayas (cotorras) ha sido parte de la ocupación esporádica de algunos campesinos.

A la fecha, sigue siendo importante la recolección de cabuzaza o tequelite, hierba de olor o condimentaria que crece en la alta montaña en lugares húmedos y sombríos; de igual forma en los bosques de pino-encino -principalmente de comunidades de Huayacocotla- sigue siendo importante la recolección temporal de una diversidad de hongos por parte de familias pobres, producto que consumen y llevan al mercado local; aunque 25 años atrás, fue importante también la recolección del hongo blanco de rayo, mismo que era exportado a Japón.

La Sierra Huasteca de Veracruz encierra una enorme riqueza natural que es potenciada por la experiencia de sus habitantes; y estas actividades de recolección han sido un importante soporte económico para familias campesinas desposeídas; sin embargo éstas llegan a ser presionadas por las exigencias del mercado que lo quiere todo y con un estándar unilateral de calidad determinado.

Un ejemplo fue la búsqueda de mercado con empresas de floricultores para la palma camedor a mediados de la década de los 90's, por la idea de que en esta tierra había mucho de este producto y había que buscarle salida. Entonces un empresario pidió que se le surtiera una caja de tráiler por semana, demanda que no resiste ni el ecosistema ni la capacidad recolectora de los campesinos; y bajo esa experiencia, fue ignorada también otra propuesta de recolección de un exportador de plantas medicinales que solicitaba el surtido sistemático de 150 especies de recolección, propuesta canalizada a través del Centro Coordinador Indigenista (INI), en Huayacocotla, a lo que de su análisis técnico se consideró que esto podría llegar a representar un agotamiento y desequilibrio del recurso.

Aproximación a una historia forestal: la ‘actividad forestal intensiva’¹⁷ empieza a desarrollarse en Huayacocotla y parte alta del municipio de Zacualpan en el año de 1940-1941, favorecida por la introducción del camino carretero de terracería que comunicaba a esta región con el estado de Hidalgo. Esta actividad representó una dinamización de la economía local; sin embargo, los aprovechamientos estuvieron

¹⁷ Informaciones obtenidas del Primer Foro de Servicio Universitario – 1986 con la UPFAT, llevado a cabo en la región con motivo de la participación de instituciones de educación superior en el proceso organizativo, entre ellas la Universidad Autónoma Chapingo.

dirigidos por empresas privadas, contando entre los dueños de las explotaciones a personajes venidos de la Ciudad de Pachuca y otras. El mayor explotador maderero del que hay memoria en la región fue Don Jesús Mendía, pero también estuvieron los señores Benito Vargas, Salvador González, Morgan González y Rosa Cossío. Los empresarios adquirieron bosques comunales de pino en Huayacocotla y sus ejidos, tanto como en Canalejas de Otates y El Tzocohuite, del municipio de Zacualpan, e iniciaron una actividad desordenada y sin plan de manejo, por lo que los métodos de corta eran selectivas; no se procuraba la regeneración del bosque; no se aprovechaban las cortas dimensiones; los precios a los poseedores eran bajos y había condiciones de trabajo y contratos desventajosos para los ejidos; condiciones en las que transcurrieron once años de explotación intensiva del bosque.

Con ello en el año de 1952, se anuncia la Veda Forestal y se prohíbe incluso las cortas para uso doméstico; aunque la tala clandestina no se hizo esperar y 15 años más tarde en el municipio de Zacualpan, se introducen caminos de saca con gran premura y nuevamente se explotan los bosques y a sus propietarios, quienes no sólo perdieron su madera, sino hasta su mano de obra, por contratarse junto con más vecinos en la tala, caso que se vivió en las comunidades de Pueblo Viejo y Atixtaca; aunque aún no se tiene información sobre qué otros lugares fueron intervenidos.

Por el año 1973, se pretende retomar la actividad de manera regulada en el Estado de Veracruz aprovechando la formación de empresas ejidales colectivas, planteamiento que para el rubro forestal es creado en 1976 el modelo de Unidades de Administración Forestal, de acuerdo al planteamiento político del Gobierno de Luis Echeverría, con el fin de controlar más las concesiones a los permisionarios; evitar el rápido agotamiento

del recurso y hacer más participativos a los dueños del monte; y bajo esa iniciativa se crea la sociedad Arbomex de Veracruz, S. de R.L. de C.V., promovido por funcionarios estatales, pero obstaculizada en su desarrollo en la región por algunos grupos de los antiguos concesionarios.

Entonces, los primeros estudios justificatorios para reactivar el aprovechamiento forestal se llevan a cabo dentro del Programa Integrado COPLAMAR, reportando que había especies con valor económico en la región en 16,500 hectáreas, principalmente en los municipios de Huayacocotla y Zacualpan; y la historia cambia cuando el 14 de Marzo de 1978, el gobernador del Estado de Veracruz, Lic. Rafael Hernández Ochoa, anuncia en la región el levantamiento de la Veda Forestal, y así se reinicia la actividad formalmente, ahora bajo programas de organización y financiamiento estatal para que los núcleos agrarios y pequeños propietarios pudieran hacer aprovechamientos directos, entrando a regular y promover la Subdirección de Desarrollo Forestal, cuya labor inicia con la creación de la primera Unidad Productora de Materia Prima Forestal (UPMPF) en el ejido La Selva, el más grande de la zona.

Paralelamente, entre los años 1978 y 1980 se forman otras UPMPF en los ejidos El Naranjo, Cerro de Tzocohuite, Acantilado y Canalejas, que dan paso a un proceso organizativo apoyado por parte de una misión cultural de la Orden religiosa de los Jesuitas y el apoyo técnico de la Subdirección Forestal (SARH), impulsando la fundación de la Unidad de Producción Forestal Adalberto Tejeda (UPFAT), con la participación de 14 ejidos, para manejar ciclos de aprovechamiento y la primera etapa de industrialización; iniciativa que se ve obstaculizada por diferentes causas, hasta que en Enero de 1981 se retoma el asunto y se empiezan los trámites para su constitución

formal, siendo habilitada con infraestructura y equipo con una capacidad instalada para 10,000 pies tabla (pt) diarios y un taller de secundarios para procesar 4,000 pt al día; organización que incorporó ejidos de los municipios de Huayacocotla y Zacualpan, formalizándose el 22 de Julio de 1981.

Al año siguiente, la organización obtiene un crédito financiado por COPLAMAR por 10 millones de pesos y otro por PIDER de \$1,450,000.00 como fondo de capitalización, acción que generó una plantilla de 60 trabajadores en sus diferentes procesos y 5 encargados de áreas; y poco después también emprendió un sistema exitoso de producción de carbón. Un modelo organizativo similar fue emprendido para impulsar el aprovechamiento ejidal de las minas de caolín, varias de las cuales están asentadas en los mismos ejidos forestales, por lo que posteriormente se creó la Unión de Ejidos Caolineros Rafael Hernández Ochoa.

En el año de 1986 entra en vigor una nueva Ley Forestal, que determinó la creación de Unidades de Conservación y Desarrollo Forestal (UCODEFO), y la actividad se impulsa con la apertura de una brigada del Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias (INIFAP) para realizar estudios forestales básicos y aplicados, a la vez que se intentaba transferir en calidad de concesión, parte de las obligaciones técnicas del manejo forestal a los propios beneficiarios a través de sus estructuras organizativas, situación que nuevamente fue reformada por una nueva disposición de ley en materia forestal del año 1992, con lo que la prestación de servicios técnicos forestales se abrió a la libre oferta y demanda de profesionales; y ello contribuyó a que la UPFAT empezara a segregarse con ejidos que se iban independizando de dicha organización; aunque conservó en esencia su área técnica de estudios, planeación y seguimiento.

El gobierno federal poco a poco fue privatizando los esquemas de administración y regulación forestal de acuerdo al proyecto neoliberal de estado mexicano, por lo que en los años de 1997 y 2003, entraron en vigor nuevas reformas a la Ley Forestal, dando una nueva perspectiva a la ‘organización de silvicultores’ (Moreno López, Luis Alberto y Agustín Guevara Gutiérrez, 2009), quienes escriben que: a través de la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR) en coordinación con el gobierno del estado de Veracruz, se realizó una regionalización forestal para llevar a cabo un ordenamiento territorial a través de Unidades de Manejo Forestal (UMAFOR), haciendo partícipes a los productores de la conducción directa de políticas forestales y fomento a la autogestión en los tres órdenes de gobierno, con lo que se les transfiere la operación de servicios de desarrollo forestal a las organizaciones de silvicultores.

Resultado de éste proceso fue la integración de la Asociación Regional de Silvicultores Sierra de Huayacocotla, A.C. (A.R.S.), que en lo sucesivo aglutina el conjunto de intereses y planes de desarrollo de la actividad forestal para esta región, y representa los intereses legales de los silvicultores en cuanto a promoción forestal y aprovechamientos en los municipios de Huayacocotla, Zacualpan, Texcatepec, Tlachichilco, Ixhuatlán de Madero, Benito Juárez, Zontecomatlán e Iliatlán, en un territorio de cerca de los 250,000 hectáreas. Paralelamente y bajo el mismo tenor, se constituye la filial: Unión de Agroproductores Forestales de Zacualpan, S.P.R., en el municipio de Zacualpan, Ver.; y ambas organizaciones están liderando los procesos (Moreno y Guevara, *óp. cit*).

La A.R.S, aglutina al sector ejidal y pequeña propiedad forestal y desarrolla actividades, alcanzando el establecimiento de cinco millones de árboles entre los años del 2007 a 2009, en áreas que fueron agrícolas o ganaderas y que “vuelven a su vocación original

silvícola”, porque ahora a través de la organización se han gestionado recursos de la CONAFOR por 38.5 millones de pesos para actividades como: reforestación, mantenimiento, protección de plantaciones, cultivo forestal, equipamiento de brigadas contra incendios y capacitación. Además, se ha llevado a cabo un estudio regional forestal y del sistema de información geográfica como herramienta para sus programas de reordenamiento en el uso del suelo.

Por su parte, la agrupación Agroproductores Forestales de Zacualpan, S.P.R., ha impulsado un programa integrado en cuatro ejidos y distintas comunidades de pequeños propietarios de su municipio con acciones como: producción de semilla forestal de diferentes especies, manejo de cuatro viveros tecnificados, restauración y reforestación de alrededor de tres mil hectáreas con supervivencia exitosa de sus plantaciones a través de un adecuado manejo, infraestructura y equipo para el control de incendios, aprovechamiento forestal de 30 a 45 mil metros cúbicos por año, producción de carbón, un plan de investigación sobre el manejo de plantaciones, desarrollo de dos especies nativas en estatus de extinción, además de la recuperación y reproducción de orquídeas *in vitro*.

Adicionalmente, se han instalado o reforzado talleres de transformación forestal bajo la visión integradora de cadenas productivas, artesanías de madera y sus derivados, capacitación y un plan de ecoturismo a futuro. Esta organización se hizo acreedora al Mérito Forestal Nacional en la categoría de Protección y Restauración en el año 2007. Entre sus éxitos, ha logrado revertir el crecimiento de la frontera ganadera en pocos años

y ha convertido la zona en una región incorporada a la actividad forestal¹⁸, contando actualmente con 450 socios adherentes, sumados a 40 socios fundadores vigentes; aunque en realidad sus beneficiarios son muchos más porque están integrados ejidos, quienes participan como una entidad individual, considerando además que hay miembros activos que no tienen tierras pero se desempeñan en viveros y patrullaje contra incendios.

Los alcances organizativos y técnicos de la actividad forestal son innegables, y aún de mayor trascendencia del que se percibe en las cifras. Esto es, que el desarrollo forestal sigue creciendo, y es satisfactorio de entrada ver el cambio de paisaje y la rehabilitación de algunos manantiales de la Sierra Huasteca Veracruzana; sin embargo, muy a pesar de los beneficios como actividad económica, se derriban bosques naturales diversos y se establecen sólo pinos bajo el diseño de plantaciones comerciales, algunas de los cuales recientemente son atacadas por plagas de defoliadores que antes no se habían visto.

Incluso, es preocupante la ‘patulización’, como lo denominó el C. Gaspar Garrido, presidente de la Asociación Regional de Silvicultores Sierra de Huayacocotla, A.C., al señalar en 2009, que una empresa viverista concesionaria vino a establecer un ciclo de producción en el Ejido Acantilado de este municipio, con la liberación masiva de *Pinus patula* de procedencia incierta, imponiendo su adquisición a los productores y beneficiarios vinculados al programa oficial de financiamientos, incrementando con eso la proliferación de un tipo genético.

¹⁸ Ver la página oficial de la organización en <http://cifza.com/index.html>

Se reconoce que la expansión forestal ha disminuido la práctica ganadera extensiva, identificada como depredadora y erosionadora del suelo; sin embargo, cabe observar también que se empieza a percibir el abandono de la agricultura de básicos, la ocupación de la mano de obra en estas nuevas actividades y su encarecimiento en contra de los costos para producirlos, tanto como el crecimiento de la frontera forestal sobre la agrícola tradicional, pudiendo acentuarse a futuro los procesos migratorios de campesinos que han destinado su pequeña parcela para la plantación forestal y ahora no tienen donde desarrollar actividad económica alternativa.

A pesar de ello, esto es una muestra de la voluntad del estado mexicano para hacer que el desarrollo moderno descienda hacia esta región marginada, al punto de que en el lenguaje técnico productivista se habla de ‘bajar recursos’ mediante la elaboración de todos los proyectos que sean posibles de acuerdo a convocatorias y normatividad institucional de cada año fiscal.

Un proyecto ambiental imprevisto: En el año 2010, la Universidad Autónoma de Hidalgo empezó un proceso de investigación para la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), tendiente a justificar el proyecto de decreto para crear un área natural protegida en calidad de preservación del Bosque Mesófilo de Montaña en esta región, que para el caso de Veracruz afecta los municipios de Huayacocotla, Zacualpan, Texcatepec, Tlachichilco, Zontecomatlán e Ilamatlán, además de otros 15 municipios de los estados de Puebla e Hidalgo, abarcando un corredor ecológico de bosque de niebla en la Sierra Madre Oriental, bajo la justificante de que no se reconoce la vocación forestal de la zona, declaración que pasa por alto la tradición forestal y minera no metálica de al menos Huayacocotla y Zacualpan.

A mediados del año 2012, la información fluyó a los productores forestales de la región, causando sorpresa y molestia porque no se les había notificado oportunamente para poder manifestarse ni poder incidir en tal diagnóstico, de modo que inició un proceso de rechazo a la iniciativa y la Asociación de Silvicultores Sierra de Huayacocotla, A.C., en conjunto con sus afiliados, inician distintas gestiones y manifestaciones de rechazo al proyecto a nivel estatal y nacional, a tal punto que el 13 de Septiembre de 2012, logran un acuerdo de conformidad (CONANP-ARSSH, 2012) a favor de los representantes sociales de los municipios de Huayacocotla y Zacualpan y sus respectivos presidentes municipales, frente a la Secretaría del Medio Ambiente del Estado de Veracruz y representación acompañante de diputados locales, federales y senadores, por el que queda excluidos de la “Reserva de la Biósfera del Bosque Mesófilo de Montaña” los municipios de Huayacocotla y Zacualpan, asentándose en el respectivo documento que la CONANP trabajará individualmente con los propietarios forestales que voluntariamente quieran suscribirse al proyecto.

El argumento justificatorio del sector forestal de estos municipios es, que tal determinación implica parar su única fuente de ingresos de los que depende la mayoría de la población económicamente activa de su medio, sumado a que la iniciativa trunca una cultura forestal que se ha constituido por varios años y limita la vida económica en general de esta región, porque implicaría también parar la actividad minera de los ejidos, quienes explotan el caolín, con lo que la región quedaría expuesta a un proceso de deterioro económico y social, incrementando la emigración, entre otros posibles riesgos sociales.

La sociedad civil que no participa en la actividad forestal dividió sus opiniones al respecto. Por un lado fluyó el sentir de los ecologistas, que han mantenido un juicio crítico sobre la actividad forestal como depredadora del bosque natural y sus beneficios ecosistémicos; y por la otra un sector solidario en lo general con la lucha de los silvicultores, pero demandando que en lo sucesivo los productores y técnicos deberían utilizar mayores criterios para proteger el suelo forestal durante los aprovechamientos, lo que representará quizá ajustar sus técnicas, integrar manejos agrosilvícolas asegurando la preservación de la pequeña parcela para el maíz de autoconsumo y otros bienes de recolección; y aprovechar las bondades que ofrece la sucesión ecológica del bosque, con modalidades adicionales de aprovechamiento, manifestándose también en contra del monocultivo de pinos. En general, sus señalamientos son para no caer en la creencia de los silvicultores de que la pinocultura sea suficiente como acción conservacionista.

Las indagaciones permiten ver que parte de la deformación productivista forestal que produce monocultivos proviene del rigor de la normatividad oficial, pues la organización de Agroproductores Forestales de Zacualpan, S.P.R., intentó recuperar especies forestales nativas, entre ellas el *palo escrito* y *tlacuilo*, pero se encontró que la propagación de esas especies no tenía ningún apoyo financiero, ya que no estaban consideradas en el catálogo de la Comisión Nacional Forestal (CONAOR) como susceptibles de ser financiadas; y sin embargo, existen las pretensiones oficiales de crear la Reserva de la Biósfera Bosque Mesófilo de Montaña, proyecto abierto al financiado del gobierno alemán.

El proyecto conservacionista continua bajo diferentes denominaciones y campos de abordaje: En 2014 se denomina: “Corredor Ecológico de la Sierra Madre Oriental

(CESMO)” (Salinas, 2013), y “Corredor Biológico del Jaguar en la Sierra Madre Oriental” (COLPOS, 2016); y en el proyecto, las organizaciones de la sociedad civil interesadas mantienen esta misma perspectiva discursiva, tanto como también se mantiene el interés de inversión alemán a través del Ministerio de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania (GIZ).

El peso ideológico conservacional-evolucionista de este programa a favor de un bienestar global sin sopesar el bienestar local puede identificarse en los argumentos introductorios del *Reporte Final sobre el Análisis de Sitios para la Conservación de la Biodiversidad en la Sierra Madre Oriental* (Cuevas, 2013), donde se adoptan consideraciones en relación a que, el reto en México al respecto propósito impreso en ese título es grande, porque en primer lugar para ello hay que manejar una gran heterogeneidad paisajística, riqueza de especies y endemismos; pero por otro lado, “factores sociales y económicos que amenazan constantemente la permanencia y sustentabilidad de nuestro patrimonio natural” (Cuevas, 2013, págs. 6, citando a Zarukhán, 2009); amenazas a la ‘naturaleza’ cargadas a los campesinos, minimizando su derecho socio-cultural y natural porque: ‘*afectan a nuestro patrimonio natural*’, frase en la que se puede anticipar un sentido de reclamo a privilegios sobre esa naturaleza frente a sus usuarios cotidianos, los campesinos.

En los documentos ejecutivos (CONANP, 2013) se menciona que esta es una nueva estrategia de conservación que rompe con los paradigmas, porque allí concurren diferentes actores institucionales, impulsando desarrollo y medio ambiente mediante “políticas públicas coherentes hacia las comunidades” (*Ibídem*, pág. 1). Entre las expectativas de beneficios de esta estrategia se cuentan: incrementar conocimiento

tecnológico y promover el crecimiento económico bajo criterios de conservación y sustentabilidad rompiendo paradigmas, haciendo conexiones funcionales entre lo biológico, lo económico y lo social.

Es así como, construir una ‘historia verde’ para la Sierra Huasteca de Veracruz es una posibilidad desde múltiples miradas, intereses e intervenciones externas; pero en todo ello no dejan de producirse sensibilidades eco-sociales y culturales hacia el interior de las comunidades de esta fracción territorial de la Huasteca, donde la intención social no deja de estar formulando y ajustando también su propia trascendencia, contrarrestando las tradiciones de proyectar como historia sólo las conquistas económicas y sociales ocupadas en constituir y mostrar edificación del poder humano e invisibilizando a la naturaleza de sus ambientes físicos; donde suelen radicalizarse posiciones desde la comunidad y territorio frente a los intereses y visiones de la sociedad civil externa y sus alianzas para con las decisiones políticas conservacionistas excluyentes de la vida interior, porque en sus juicios, voluntad y decisión creen estar soportadas bajo sus mecánicas de consulta libre e informada a los ‘actores’ locales.

Esto, porque hay otras experiencias locales entre comunidades indígenas que han podido llevar adelante acciones de restauración, protección y fomento a la biodiversidad nativa, tanto como recuperación de suelos y agua sin estar necesariamente encuadrados en los criterios de rentabilidad financiera, o no tocar el recurso; sino armonizando posibilidades de llevar adelante un desarrollo sociedad-naturaleza compatible con la identidad cultural arraigado a un territorio histórico, donde el pensar se produce con los pies sobre la tierra y abiertos los sentidos a la totalidad que sustenta la vida de la que participan, y donde los seres vivos y la tierra misma comparten necesidades; siendo el habitante local quien

posee determinación sobre la inmediatez transformadora del paisaje, aunque no de controlar el transcurrir de la totalidad.

En este sentido, se hace mención a la experiencia de la Unión de Ejidos Nahua-Otomí-Tepehua de la Sierra de Huayacocotla, promoviendo la agroecología a partir de la década de 1990, con lo que han recuperado manantiales a partir de prácticas de conservación de suelos y agua; es el caso de Las Canoas, municipio de Texcatepec, en el año de 1998; la comunidad de El Coyol, con un proyecto de recuperación de suelos, agua, bosque nativo, flora y fauna, con 25 años de actividades; y proyectos de reciente implementación como el desarrollado durante el año 2013 en la comunidad de Puyecaco, municipio de Ixhuatlán de Madero, Ver., derivados del proceso de investigación e intervención de la Universidad Veracruzana Intercultural, quienes en su momento promovieron el Foro de la Cuenca del Río Vinazco, en el mes de Mayo del año 2008. Sumar a lo anterior, la racionalidad cultural de los pueblos indígenas de esta región en relación al manejo de sus recursos nativos en un sentido poco perceptible, en el que incluyen: la conservación de flora y fauna útil, manejo de praderas y conservación de ecosistemas locales unido a percepciones mágico-religiosas de sus cerros.

Historia de educación, civilidad y ciudadanía

Todas las culturas han tenido formas propias de producción y transmisión de conocimientos formales y no formales; sin embargo, se sabe solamente de la educación formal institucionalizada entre los aztecas y las culturas afines a ellos, a través de los *calmecac* y *tepochcalli*. La cuestión en este tema es identificar y discutir: en un sistema social, quién educa a quién y para qué. Bertha Rivera (1993), estima que entre los

otomíes serranos de los cacicazgos de Huayacocotla, Tutotepec y Meztlán, las formas de educación fueron rudimentarias, dadas dentro del marco familiar y comunitario, recibiendo gran apoyo de las propias estructuras sociales en clanes. Entre ellos, la transmisión de saberes estaba vinculada a una forma de producción y organización bajo la dirección del consejo de ancianos, quienes organizaban y determinaban las formas de ver y hacer la vida en común, con todo su trasfondo religioso, social y político, era inculcado a las nuevas generaciones por tradición oral, prolongando la práctica de los antepasados.

Los saberes comunicables estaban contenidos en producciones simbólicas y de formas de relacionamiento de cada sector social y de su conjunto, compartiendo y acrecentando sus propios sistemas de valores, aspectos que aún se encuentran codificados dentro de sus estructuras lingüísticas como factor de unidad civilizatoria, abarcando aspectos sociales, espirituales, materiales e intelectuales.

Rivera (*óp. cit.*), cita que las destrezas necesarias para las nuevas generaciones eran: aprender a cultivar la tierra, el manejo de sus artefactos de defensa, la vida social, la producción de artificios, la curación, el comercio, la religión y otros oficios comunes, mismos que eran enriquecidos entre culturas en convivencia. En su forma de producir la vida social se evitaba la formación de clases sociales y el enriquecimiento individual; aunque entre cada cultura se formaban sabios y doctos en la religión, responsables de conducir los procesos étnicos (González, 1989).

En la época colonial hubo discrepancias entre el gobierno virreinal y la iglesia en relación a: si se debía brindar educación o no a los indígenas; pero al final fueron los

religiosos quienes se hicieron cargo de la educación social, edificando conventos como centros de formación, en donde en primer lugar se enseñaba la doctrina cristiana con todo lo que conlleva el aprendizaje de la lectura y escritura, así como la producción de algunas artes; institución que se encargó de deshacer las viejas culturas prehispánicas, como puede identificarse en los textos oficiales:

El Rey Carlos II expidió una real cédula el 15 de Abril de 1770 ordenando el establecimiento de escuelas, con el objeto de que desaparecieran las lenguas indígenas; (...) el gobierno virreinal hizo caso omiso de dicha cédula...tampoco se señalaba por lo general cantidad fija en el presupuesto para ese objeto. En realidad desde que se efectuó la conquista, había una resistencia sorda para toda instrucción a los indígenas (Meade, 1962, págs. 403-404).

En la Sierra de Huayacocotla, las primeras acciones institucionalizadas de enseñanza fueron los sistemas de doctrina a través de las parroquias, y toda la educación estaba enfocada a lograr la evangelización. La estrategia de los misioneros era aprender la lengua y estructurar la gramática de los idiomas nativos y con ello empezar a enseñar. Rivera, menciona que “Fernando Gómez, fue el primer jesuita que estuvo en dos ocasiones en Huayacocotla para educar entre los tepehuas, después del año 1574” (Rivera, 1973, pág. 26), a escasos dos años después de haber llegado estos misioneros a la Nueva España. Unos 300 años después (1876), los documentos virreinales evidencian que la educación religiosa ya estaba plenamente institucionalizada y burocratizada, de modo que para ese año en Santiago Ilamatlán, hay evidencia de prolongados trámites que tenían que llegar hasta el Virrey para solicitar licencia, a modo de que los niños no asistieran a la escuela durante los meses de Agosto y Septiembre, porque había escasez de maíz y, considerando que los padres de familia tenían que pagar al maestro, documento que “pasó por siete instancias de decisión antes de regresar la respuesta a la comunidad” (*Ibídem*, pág. 27).

Cabe señalar que las instancias de educación formal en la Nueva España, estaban orientadas a posicionar la cultura europea, de modo que: “En 1624 se dio la orden de enseñar a las doncellas la lengua castellana prohibiéndoles que hablaran la lengua materna, hay indicios de querer dar al país un solo idioma” (*Ibídem*, pág. 35); aunque había la evidencia de que el mejor aprendizaje era en la lengua materna según la experiencia de los evangelizadores, pero el resto de españoles querían que los indios adoptaran la lengua castellana porque así: “...sabrán cuidar su casa, podrán ser oficiales de la República y explicarse con sus superiores... desterrando la ignorancia” (*Ibídem*, p. 35), respecto al espíritu cultural español. Sin embargo, desde esa época surgieron las opiniones encontradas, habiendo maestros que opinaban que: “...los idiomas indígenas no deben desaparecer porque son el espíritu del pueblo” (*Ibídem*, p. 39).

Cabe hacer notar que con la Independencia nacional después de 1821, los indígenas perdieron, junto con sus territorios dotados como república de indios y sus derechos corporativos de pertenencia e identidad comunal, las instituciones político-religiosas donde tenían oportunidad de decisión. Sus puestos de representación de gobierno local fueron abiertos a no indígenas y se les requirió individualmente el servicio militar como a todo ciudadano, obligación que antes no tenían (Escobar, 1998a). El México independiente había adoptado el régimen liberal implantado desde Europa, y un sistema político federalista, por los que se pregonaban nuevos ideales humanos bajo la bandera de libertad, igualdad, eliminación de corporaciones y ciudadanía india (Escobar, 1998b), y con esto se empezó a insistir en la práctica de la individualidad ciudadana, en detrimento de la comunalidad de vida.

El primer resultado de la lucha independentista en la Sierra de Huayacocotla fue que disminuyó su sistema educativo, pues ésta acción se empezó a legislar de nuevo. Ya para el año de 1889, se informaba que para el Partido de Chicontepepec, había diez y nueve escuelas de instrucción pública gratuitas, en cuatro de las cuales participaban mujeres; y de esas, cinco estaban en la Sierra de Huayacocotla. También se hacía notar que era muy poca la proporción de jóvenes que asistía a la escuela, y se señalaba que era menester entenderse más de la educación, ya que: “nueve décimas de la población son indígenas...y en la educación de esta clase debe tomarse más empeño... para destruirles sus preocupaciones...” (Rivera, *óp. cit.* p. 43), que era la forma como las instituciones canalizaban entendían y canalizaban a la cultura indígena.

Los planteles se ubicaban en las cabeceras municipales y eran pagadas por los ayuntamientos, que no manejaban muchos recursos; sin embargo Ilimatlán tenía escuelas en otras tres localidades (Chochotla, Xoquitla y San Gregorio), en Huayacocotla había dos planteles y en Zacualpan, además de la cabecera municipal, tenía escuela la comunidad de Atixtaca (Rivera, *óp. cit.* pp. 46-49).

En la plenitud del sistema porfirista, las instituciones de educación en la Sierra de Huayacocotla, que abarcan los actuales municipios de Huayacocotla, Zacualpan, Texcatepec, Tlachichilco, Zontecomatlán e Ilimatlán, ya se reportaba la presencia de 25 planteles educativos bajo la categoría de urbanos y rurales, y nuevamente, se hacía énfasis en el objetivo de éstas, orientadas a: “...extirpar el vicio y morigerar las costumbres de los pueblos, el factor indudable para afianzar el imperio...y palanca poderosa del progreso...” con base en el reporte de Leonardo Chargoya, mencionado por Rivera (*óp. cit.* pág. 52), citando el referido funcionario que, con su actividad se había

logrado despertar el furor del aprendizaje en todas las clases sociales; aunque también señala la resistencia de los ‘aborígenes’: ...”todos reacios a la ilustración, quizá por no estar en aptitud de apreciar los beneficios de ella” (Rivera, *óp. cit.*, pág. 56).

Durante este período se bifurcaron las identidades raciales entre la supuesta ‘gente de razón’ y los llamados ‘raza indígena’, que fueron siendo excluidos del proyecto de nación por las consideraciones de no ser aptos para el progreso; sin embargo, se les asignó el papel de fungir como electores, aunque con pocas posibilidades de ocupar cargos públicos; y pese a esa determinación, las nuevas estructuras político-sociales nacionales empezaron a ser pregonadas como bellas instituciones.

Los años posteriores al movimiento armado de la Revolución Mexicana, estuvieron marcados por el ánimo de incorporar a toda la sociedad a un proceso de educación formal mediante la adopción de la lectura y escritura para ciudadanizar a la población y alistarlos en el camino de la modernidad y el progreso. En la Sierra de Huayacocotla se habilitaron instructores, muchos de los cuales eran quienes habían tenido la oportunidad de cursar la primaria completa en las cabeceras municipales, e hijos de rancheros y pequeños hacendados progresistas, o personas que habían emigrado a la ciudad o participado en filas militares, y que después fungieron como alfabetizadores.

Los salarios de éstos eran bajos y tenían que complementar ingresos sumándose a las actividades productivas ó de servicios del lugar, pero poco a poco se fue posicionando el sistema educativo formal, organizándose por la década de los 60’s del siglo pasado, cuatro Zonas Escolares bajo la Dirección Federal de Educación en Veracruz, abriéndose en el año de 1968, una Zona más para atender el municipio de Ilamaltán (Rivera, *óp. cit.*,

pág. 69), con la característica de que en esa época había el fuerte influjo ideológico del sistema normalista, que enfocaba apropiadamente los problemas de la educación rural mexicana; aunque los servicios no alcanzaban a cubrir niveles de primaria completa, y por ejemplo, para ese año (1968), en la Quinta Zona Escolar de Huayacocotla, sólo siete de 42 planteles (16.6%) tenían la cobertura hasta el 6° Grado.

Por la década de los 70' del siglo pasado, se empezó a ampliar la cobertura de educación primaria completa con planta docente profesionalizada, viniendo a la región profesores provenientes del centro del país y de los estados donde había mayor oferta de educación normalista: Rivera (*óp. cit.*, p. 69), identificaba que tales docentes “procedían de Chiapas, Querétaro, Michoacán, Morelos, San Luís Potosí, Nayarit, Oaxaca, Puebla, Nuevo León, Guerrero, Coahuila, Veracruz y Yucatán, y un 60% de ellos eran jóvenes entre 22 y 30 años”.

Sin embargo, en la Sierra de Huayacocotla, las condiciones para el personal foráneo eran inhóspitas haciendo difícil el arraigo del profesor¹⁹, además de que muchas veces la ideología y programa educativo entraba en contradicción con la visión de vida rural, y sus tiempos se sobreponían a los ciclos productivos, siendo que los niños estaban insertos en éstos a nivel familiar y comunitario²⁰.

¹⁹ Se cita como ejemplo la comunidad otomí de Ayotuxtla, municipio de Texcatepec, Ver., donde los habitantes recuerdan que cada profesor que llegaba a brindar sus servicios, no se adaptaba a las condiciones de marginación del lugar y pronto desertaban, por lo que la comunidad decidió destinarle una joven esposa al nuevo docente para arraigarlo al lugar.

²⁰ Se cita la experiencia de la comunidad de Tzicatlán, municipio de Texcatepec, Ver., donde el profesor empezó a cuestionar el ausentismo de los niños hasta por dos semanas a causa de su participación en las fiestas tradicionales del lugar dedicadas al Maíz (*Fiesta del elote*), por lo que un vecino contrariado decidió poner fin al maestro, y la comunidad lo protegió con su silencio, de modo que la Supervisión Regional de Chicontepec, a donde pertenecían los castigó dejándoles sin maestro por varios años (x?), y el castigo impuesto por la comunidad al asesino fue que debería conseguir otro maestro, lográndolo

No por ello, los docentes que empezaron a llegar de fuera imprimieron una nueva visión educativa revolucionaria conduciéndose con una imagen intachable, inspirando confianza y auxilio para sus comunidades de trabajo, difundiendo la cultura de la Revolución mexicana y proyectando sus personajes, tanto como sus tramas sociales, sus canciones, y en general, posicionando los rituales cívicos a la patria, siendo sus conductas coherentes a un compromiso social, hasta volverse personajes necesarios para asesorar otros muchos aspectos de la vida comunitaria y pública con su característica de apego a la justicia.

A mediados de la década de los 70's del siglo pasado, Huayacocotla ya era un centro de atracción de la Sierra por sus ofertas en educación secundaria, siendo entonces que muchos jóvenes asistieron a adquirir la respectiva formación en ese lugar, aunque fueron más los de esa población-cabecera quienes aprovecharon las oportunidades educativas, y entonces muchos de ellos, principalmente los que poseían un idioma indígena local, fueron incorporados al sistema magisterial de educación bilingüe para servicio en sus pueblos de origen.

Entre los nuevos prospectos para continuar la educación formal en sus comunidades, se encontraron jóvenes que venían de los esquemas de dominación político-agraria o comerciante local, y con el tiempo entraron en cierta contradicción a sus formas de servicio profesional, de modo que algunos se insertaron en procesos electoreros viciados en su ámbito municipal, otros duplicaron sus actividades económicas: en parte como

finalmente por intercesión del párroco de Tlachichilco. Así mismo, se cita en la misma comunidad, cómo otro maestro rural decidió sobornar a la autoridad local (Agente municipal), para que le vendiera al “ídolo” (*Dios Paya*) motivo de las prolongadas ceremonias agrarias y se lo trasladara hasta su domicilio en Ixhuatlán de Madero, siendo entonces el agente municipal quien perdió la vida ese mismo día a su regreso, por causas desconocidas.

docentes y también como compradores de ganado o comerciantes, o bien desvirtuando la imagen del abnegado profesor por su participación en círculos de juego de azar (baraja) y alcoholismo, tanto como ciertos casos de inestabilidad laboral al verse tentados por el sueño americano, con casos de emigración como mojados a los EEUU.

Los mayores conflictos que presenciaron los maestros rurales fueron las luchas por la tierra, debido a grandes acaparamientos de particulares sobre terrenos comunales, unido a un sistema de dominación político-caciquil. Ejemplo de ello, es el maestro rural de una comunidad de Ilimatlán, quien fue culpado y encarcelado por supuesta autoría de hechos violentos en relación a luchas agrarias, caso que fue fuertemente defendido por las organizaciones no gubernamentales y activistas políticos de la región, tanto como del ámbito nacional.

Sin embargo, la mayor parte del gremio magisterial fue alineado desde sus estructuras superiores para contribuir a la mediación política local desde sus posiciones de servidores públicos, lo que empezó por la década de los 80's con la era en la que los profesores reemplazaron a los políticos locales tradicionales en los cargos públicos.

Finalmente, se implementó el sistema Conafe, para las comunidades de menor acceso a la educación a partir de la década de los 80's, donde esos mismos jóvenes egresados del nivel Secundaria, brindan sus servicios educativos por un lapso de tiempo, para ser recompensados con una beca institucional que les permite seguir estudiando una carrera profesional de su mejor preferencia, y ya no sólo educadores, al tiempo que se amplía la oferta educativa rural en localidades pequeñas y aisladas.

La Universidad Intercultural: para el año 2003, se generó la inquietud regional de la sociedad civil por conseguir un modelo de educación superior pertinente al desarrollo indígena autónomo y sustentable, de modo que la petición al gobierno federal era que se instalara en la región una universidad indígena.

La respuesta fue crear la Universidad Veracruzana Intercultural a nivel estatal con un Campus para la Huasteca Veracruzana, donde el modelo educativo traía una innovación pedagógica inclusiva a la diversidad. Su visión es brindar educación superior pertinente a alumnos que se habían considerado sin competitividad o sin oportunidades en el sistema convencional, y principalmente para estudiantes indígenas, migrantes y de otros reclamos a la pluralidad, según reclamos de movimientos sociales emanados en el ámbito internacional. Sin embargo en la práctica, los estudiantes y docentes de esta institución imprimieron su carácter ético y político que había detrás de la demanda educativa inicial en el ámbito local y conforme al enfoque de derecho indígena constitucional aprobado en el año 2003.

Educación civil vs formación comunitaria

La educación formal nacional se erigió como valor supremo de sus nuevos ciudadanos, haciendo sentir como un mal al hecho de que alguien en la comunidad no supiera leer ni escribir, porque no tendría ‘armas para defenderse en la vida’. Ciudadanizarse se considera un bien para servir a la patria y triunfar a nivel individual, aspecto que se remarca desde la educación básica institucional, en consonancia con la herencia histórico-europea, arrastrando la idea fundante del *ciudadano* como aquel que se pone a salvo dentro de una ciudad-fortaleza amurallada, para no estar expuestos a un supuesto

mundo salvaje externo. Adentro, un marco de ley y orden le instauro y sujeta bajo obligaciones civiles, militares y rituales, concebidas como la totalidad del Bien.

Por el contrario, la comunidad campesina en estos contextos aún vigentes de las sociedades tradicionales latinoamericanas es percibida sin muralla, envuelta en un complejo de poderes naturales y metafísicos abiertos a la naturaleza, donde el acto de curación-reconciliación configuran una vida de permanente búsqueda de sintonía cosmogónica mediante la práctica ritual y ceremonial cotidiana, y esa es la contradicción que generaba el sistema educativo descendente.

La educación tradicional en la Sierra Huasteca de Veracruz, podría entenderse como un acto comunalizado que se venía haciendo para formar *campiranos*, bajo un proceso que inicia con la llegada a la vida de un nuevo miembro de la comunidad hasta alcanzar el estatus como “*fainero*”²¹. Su formación comunal es un rito que comienza identificando la filiación del alma del recién nacido al reconocerle su Tonal, que será su equivalente de identidad con la naturaleza de un animal específico, del que tomará un referente de valores y conducta para su personalidad, que será formada y comprendida bajo esa especificidad.

La diversidad de caracteres humanos está así impresa en la comunidad diversificada, pero armonizada en su unidad territorial: se formarán campiranos, por ejemplo, que tengan el alma del conejo o del venado y su destino será aprender a huir del depredador y de ese modo ponerse a salvo. En otros casos, fortificarse en la guarida o cavidad, que también representa la casa; está el caso de las personas que nacen con el alma de algún

²¹ Así se ha adoptado la traducción para designar a un hombre con estatus de servicio a la comunidad.

depredador: águila, ocelote, o el coyote²² y muchos más. Hay un sinnúmero de mitos tradicionales sobre tramas cotidianas de transfiguración temporal para adquirir poderes especiales de los animales, mismos que se pierden al recuperar la imagen humana, pero ese atributo también depende de la capacidad adquirida de la persona mediante su proceso formativo al seno de su unidad familiar y comunitaria para un desempeño trascendente.

En consecuencia, para efectos de relacionamiento humano, la comunidad no concibe una sola imagen de ciudadanía, fundada en la similitud y homologación de la individualidad humana, sino tópicos de personalidad diferenciable; situación que pone a la relación social en necesidad de constante armonización: por un lado, “las personas pueden perder el espíritu al desconectarse o soltarse de su tonal” (López y Fuentes, 1937, pág. 147), produciéndoles enfermedad; por otro lado, se puede agitar la codicia, que también es considerada como una enfermedad que rompe con la relación humana, de modo que la purificación y plegarias están permanentemente asociadas a las ceremonias propiciatorias de sanación, remitiéndose a la comunidad, el agua, el cerro, la tierra y el monte para recuperar la relación y la salud, individual, familiar ó colectiva, aspectos de la vida comunitaria que la educación formal llegó a ‘desmentir’.

Estos referentes ilustran cómo la educación tradicional con su conjunto de creencias y valores, proporciona una forma de ser y conducirse en la vida comunitaria, misma que es

²² El Coyote (*coyotl*, del náhuatl), es la designación genérica que se da a los mestizos por su conducta depredadora de la comunidad indígena, con lo que se les identifica. Sin embargo, quien escribe, por su ascendencia mestiza, al permanecer algún tiempo dentro de una comunidad indígena náhuatl de Zontecomatlán, era nombrado genéricamente como *coyotl*; pero en poco tiempo y sin aparente explicación ya se hacía le refería con la denominación de *otomtl*, que es la naturaleza de las aves, misma denominación que dieron a los *ñuhú* u otomíes, por su constante circulación dentro de la comunidad sin que representaran molestia para los demás habitantes.

de-construida a partir de la educación formal; sin embargo, la sociedad campesina ha aprendido a conducirse en un triple discurso social: el que le aporta la educación formal²³, el de la religión cristiana y los de sus usos, costumbres y tradiciones, configurando para cada uno de esos ámbitos un formato específico de ‘ciudadanía’; aunque con frecuentes conflictos de identidad. En consecuencia, las enseñanzas y educación familiar para hacer la vida en comunidad suelen reafirmarse en aquellos jóvenes que se incorporan a la vida productiva rural; mas no para quienes emigran tras su egreso escolar.

Dichas percepciones de vida tienen su justificación interna en una forma de concebir ideológicamente a la vida comunalizada como un *continuum* de humanización; en cambio para la ciudadanía moderna hay una estadía de educación preparativa para esa vida en libertad, cuya aptitud se concibe en la edad adulta (después de los 18 años), esperando en lo sucesivo sean conducidos bajo el designio de una sola verdad y un solo destino, que es alcanzar el futuro universal por agregarse a un ‘camino de desarrollo’ que conduce a una situación ideal, que casi nunca se ve cumplido, porque lo interrumpen las crisis.

Pero se considera que la otra plataforma comunitaria de vida ofrece un escenario de formación sin inicio ni término, porque mantiene al faenero en la búsqueda permanente de una aceptación de la realidad y la construcción de una paz dinámica; donde el sacrificio es parte de la misma, y donde ‘el cielo’ no está en una dimensión distante, sino

23 Herminio Escamilla, Campesino de Pie de la Cuesta, Texcatepec (Agosto de 2008), expresó en relación a la educación de sus hijos: que él los manda a la escuela porque es una obligación, pero al hacerlo “la educación se los quita” porque una vez que egresaron de la secundaria ya no quieren incorporarse a la parcela y están pensando en emigrar a la ciudad. Ven al campo como algo indigno y no soportan el trabajo pesado, y así es como se va quedando sola una generación de campesinos.

en la posibilidad de permanencia y reencuentro con los antepasados, cuyas cenizas forman parte de esa misma tierra, y cuya campiranía (ciudadanía) moral no se extingue con la muerte.

Obra además la perspectiva católica romana, que concibe una ciudadanía eterna en el cielo, cuyo acceso final es asumiendo un proyecto de salvación que inicia sacrificando el bien temporal, y cuya recompensa es el pase a la vida eterna; o proyectos de salvación afines que configuran otras denominaciones cristiano-evangélicas; y es así como tres discursos permean a las sociedades campesinas configurando sus historias múltiples, lo cual no deja de representar situaciones caóticas y enfrentamientos discursivos frente a los cuales su acción es replegarse silenciosamente y esperar el momento para ser ellos mismos, recreándose en un mundo moral, material y espiritual a su modo.

La práctica social-comunitaria rural ha configurado un tipo ciudadanía-campirana que tiene sus propias acepciones en los lenguajes nativos, cuya forma de años recientes consistió en que todos los varones entre los 18 y 60 años de edad, entraban a prestar sus servicios como faeneros en la comunidad para realizar la obra pública como: mantenimiento de caminos de herradura, construcciones de escuelas, templos católicos, como mensajeros, cargadores y demás obras y servicios comunitarios, así como pago de contribuciones en efectivo o especie a favor de las fiestas cívicas y patronales. Sin embargo, podría decirse que en el ámbito indígena, la ciudadanía de los varones empezada a implementarse desde la adolescencia, con su incorporación al servicio de la danza ritual comunitaria, necesaria para armonizar las fiestas tradicionales; aspecto que aún permanece en el ámbito ritual religioso de Huayacocotla, donde la “Danza de San

Pedro” formada por niños (y actualmente también por niñas) sigue siendo un componente esencial durante sus fiestas patronales.

En comunidades como Amatepec, municipio de Ilamatlán, Ver., hasta finales de la década de los 90’s, se registró aún la obligación del padre, de liberar a su hijo con una fiesta ofrendada al pueblo después de haber concluido éste su ciclo de participación en la danza por un periodo de alrededor de siete años, para evitar que en lo sucesivo ocupe cargos de servidumbre comunitaria como ayudantes y topiles, que son quehaceres muy pesados; y en cambio, pueda desempeñarse sólo en las faenas convencionales, hasta aspirar a ocupar cargos comunitarios de representación, de modo que podría decirse que hay allí categorías meritorias de ciudadanía comunitaria²⁴, cuyos procesos constitutivos se ven interferidos por las obligaciones escolares.

En el contexto de la Sierra de Huayacocotla, las conductas implantadas en ‘los comunitarios’²⁵ son para mostrar estricta obediencia a las autoridades locales, pero hubo una clara diferenciación de prácticas de gobierno comunitario entre las comunidades mestizas y las comunidades indígenas. En las primeras obran como órganos de autoridad

²⁴ Cabe hacer notar que aún el cargo como autoridad comunitaria no representa en comunidades indígenas, la posibilidad de acceso a un ejercicio discrecional del poder. Un referente es el caso ocurrido en la Comunidad de Otatitlán, Ver., en el año de 1986, cuando después de una asamblea convocada con motivo de la presencia de personal técnico institucional, al día siguiente el agente municipal amaneció encarcelado por sus propios conciudadanos, bajo el argumento de no haber conseguido candiles para iluminar el salón durante la asamblea. Entonces, la disolución de la culpa del implicado era mandando pedir disculpas al representante oficial, C. Francisco Pancardo Escudero, entonces Director del Centro Coordinador Indigenista de Huayacocotla, Ver. (INI), a lo que el susodicho replicó que él no tenía ningún cargo que hacer al respecto, ni estaba enterado de ese suceso que solo era determinación comunitaria.

²⁵ Vocablo escuchado en Antonio Melo Guzmán, de Tlachichilco, Ver., para referirse a las personas de las comunidades indígenas, que practican una vida social diferente a la de los mestizos.

el agente municipal y el juez auxiliar y ambas traen una carga histórica²⁶ de representación más allá de su respaldo constitucional, pues en muchos casos en estas figuras se encubrían los poderes caciquiles, habiendo agentes municipales vitalicios que hicieron de la faena semanal un servicio dictatorial²⁷; y aunque se daba el entendido que ambas figuras deberían fungir como poderes paralelos.

Es por ello que en la práctica de las comunidades mestizas se impone el mando del agente municipal ejerciendo todos los poderes administrativos y judiciales locales, lo que contrasta con la tradición de las comunidades indígenas, donde ambas imágenes de autoridad ejercen el poder ‘judicial y administrativo’ indistintamente o bajo figuras diversas de autoridad tradicional; y la comunidad suele identificar en dichos cargos a poderes alternativos, de modo que si el agente municipal no muestra buenas aptitudes o ejerce preferencias al momento de ministrar justicia, se recurre al juez auxiliar como segunda opción²⁸, o con consejeros, ancianos o representantes religiosos.

²⁶ En las comunidades mestizas, Como en Atixtaca, municipio de Zacualpan, Ver., durante sus ceremonias carnavalescas tradicionales, solían exhibirse con carácter ritual dos símbolos de poder: la espada y la vara de justicia, que eran resguardadas hasta finales de la década de 1970, en la casa del Sr. Juan Lagos. Se induce a pensar que la espada representaba al poder español, porque incluso en la iglesia del lugar está una imagen religiosa de San Miguel con una expresión imponente sometiendo al dragón bajo sus pies con su espada. Sin embargo, también existieron imágenes cristianas sosteniendo el bastón, entre ellas San Pedro y San Isomo (este segundo ya fue retirado del altar por deterioro físico) pero con fisionomía que se aproxima a los rasgos indígenas. El juez auxiliar hace referencia a una extensión del servicio del Juez de Paz municipal, y esta representación de gobierno solía ser identificado con una más moral, tal vez por ser relacionada con los gobernadores indígenas de la época colonial y con el peso que se le dio al Juez de Paz a mediados del Siglo XVIII, con la abolición de los municipios durante el gobierno de Antonio de Santa Anna.

²⁷ La gente recuerda cómo en Atixtaca, municipio de Zacualpan, Ver., a mediados del Siglo XX, asistir a la faena era un compromiso infranqueable, porque en caso de algún incumplimiento, el agente municipal Cipriano Solís, acudía con sus ayudantes al domicilio del faltista a confiscar algún bien –generalmente una cabeza de ganado mayor.

²⁸ Caso identificado en diagnósticos comunitarios: referencia al resultado del Diagnóstico Comunitario realizado por el Instituto Nacional Indigenista-Centro Coordinador Indigenista de Huayacocotla, Ver., en la comunidad de Amatepec, municipio de Ilamatlán, Ver., durante el año 1998.

Obran además una diferenciación de perspectivas en la construcción del bien común comunitario. Referencias de cincuenta años atrás cuando, no se dependía del financiamiento público -particularmente tratándose de las obras de mejoramiento material- en las comunidades indígenas éstas se realizaron con cargo a la faena, mientras en casos de comunidades mestizas se llegó a realizar con trabajo forzado. Por ejemplo hay empedrados del pueblo hechos como castigo a la desobediencia civil o mala conducta comunitaria –caso de Atixtaca, municipio de Zacualpan; o como muestras cívicas de voluntariado, como se tiene el caso del empedrado del poblado de Zontecomatlán, diciéndose que en gran parte fue obra de un profesor rural cuando le tocó ejercer el cargo de Presidente municipal, y que dicha obra la cubrió disponiendo de su propio salario.

Por consiguiente, en tiempos relativamente recientes, ser ciudadano rural significaba ser un ‘fainero’ por la obligación de contribuir con la construcción y obras de mantenimiento de la comunidad. Entró desde mediados del siglo pasado, la rigurosidad de hacer el servicio militar, entendido a nivel rural como “ir a la marcha”, que para muchos jóvenes de su época significó como una escuela de la vida, donde aprendieron valores cívicos y éticos para la vida nacional, y el documento cartilla-liberada servía para acreditar una existencia ciudadana al exterior, principalmente cuando las personas pensaban emigrar a la ciudad; sin embargo, la ciudadanía comunitaria tiene que ser acreditada permanentemente a través de una vida participativa.

A partir de la década de los 90’s, el servicio obligatorio de la faena para los ciudadanos rurales fue perdiendo peso porque antes estaba asociada al férreo poder y capacidad de acción de la autoridad comunitaria; sin embargo, muchas obras públicas empezaron a ser

subsidiadas por programas gubernamentales del ámbito federal y administradas por comités independientes del poder comunal, lo que empezó a minar la estructura del gobierno autónomo comunal, llegándose a casos de denuncia y encarcelamientos de sus autoridades ante el Distrito Judicial de Huayacocotla, promovidos por agrupaciones civiles de derechos humanos que argumentaron violación de garantías individuales a favor de particulares, con casos donde la faena fue etiquetada como “trabajo forzado”.

Dichos casos también coinciden con la entrada de facciones del protestantismo, caso de Tzicatlán, municipio de Texcatepec, que a finales de los 90's, y con motivo de la edificación del templo católico, las autoridades comunitarias dispusieron de la faena y contribuciones obligadas para toda la comunidad, cuando un grupo evangélico allí establecido denunció a su agente municipal de abuso de autoridad hasta entrar en un proceso judicial.

Otro factor que minó el control de las faenas fue el incremento migratorio a las ciudades y al extranjero de faeneros, tanto como de jóvenes que abandonaron su comunidad para sumarse como profesores en otras comunidades; aunque en las comunidades indígenas, tales migrantes reservan sus derechos comunitarios enviando sus equivalentes cooperaciones, caso que está muy identificado, por ejemplo en la comunidad de Xoxocapa, municipio de Ilamatlán, Ver.

Ciudadanía entre usos y costumbres: por mucho tiempo, el marco jurídico nacional no fue socializado hacia las comunidades rurales, por lo que éstas se siguieron rigiendo por sus usos y costumbres; muy aclamadas y en busca de reconocimiento legal en los últimos años. Cabe hacer notar que tal régimen solía estar fuera del paradigma moderno

de democracia cuantitativa (50%+1); pues por un lado, en el marco de las comunidades indígenas, la resolución solía -aún suele ser-: “o todos o nadie”, ya sea para bien o para mal; pero los aspectos decisivos en los que había que tomar determinaciones para la comunidad eran bajo la responsabilidad del consejo de ancianos, grupo de personas que habían logrado una trayectoria de reputación durante la participación sus cargos ya pasados.

Por su parte, en las comunidades mestizas sus usos y costumbres suelen reflejar cierta herencia del poder caciquil allí vivido, porque llegan a posicionarse círculos de pequeñas élites comunitarias que toman decisiones a nombre de la colectividad argumentando su amplia visión de las cosas, para sólo informarles sobre los compromisos de participación necesaria en faenas y cooperaciones²⁹.

Otro asunto es hablar de la ciudadanía política en el ámbito municipal, donde antes de que se emitiera la credencial para votar por el Instituto Federal Electoral (IFE), a mediados de la década de los 80's, la práctica democrática era abiertamente populista, ganando la presidencia municipal quien mostrara más adeptos en sus concentraciones públicas, previas concesiones de poder.

²⁹ Se cita como referente un suceso ocurrido en la comunidad de Atixtaca, municipio de Zacualpan, Ver., en el año 2010 durante la elección de su agente municipal, que siempre se ha realizado bajo “usos y costumbres”, y consistía en nombrar a dos candidatos, anotar sus nombres en dos extremos de un pizarrón dentro del salón comunitario y después, que los ciudadanos pasaran en fila para poner una raya en calidad de voto individual, abajo del nombre de su candidato preferido. En esa ocasión de elección mencionada, ésta fue llevada hasta actos de violencia física durante el evento, pues ciudadanos de “la oposición” comunitaria apelaron a favor del voto individual y secreto argumentando que detrás de la forma practicada a todas luces sobre el pizarrón bajo la cobertura de “usos y costumbres” favorecía el posicionamiento de las facciones del poder local porque había votantes condicionados en su empleo como peones para votar a favor ciertos intereses, dado que allí los estaban públicamente monitoreando en su fidelidad al voto previamente coaccionado, según refirió el C. Eladio Barrón Altamirano, ciudadano de ese lugar.

Caracterizó una práctica para ganar adeptos de los aspirantes haciendo uso de diversas pericias político-locales que iban desde: compromisos con ciertas demandas de justicia civil, hasta complicidades con grupos que estaban involucrados con delincuencia organizada, principalmente tratándose del abigeato. Fueron tiempos cuando no había forma de ganar simpatía por promesa de obras públicas como en la actualidad, ya que los municipios carecían de presupuestos federales y estatales; y sin embargo, la ciudadanía municipal era un hecho ineludible, pues la obligación de contribución de las comunidades hacia su cabecera municipal estaba también cargada de faenas para hacer sus obras, entre ellas la electrificación y apertura de carretera a la cabecera municipal.

Caso excepcional fue dado en el año de 1973, en el municipio de Texcatepec, Ver., cuando el joven Alberto Guzmán Sánchez, originario de Tzicatlán, ganó las elecciones para presidente municipal por parte del entonces Partido Socialista del Trabajo (PST), siendo tiempo difícil para posicionamiento de la oposición por ser rápidamente etiquetados de comunistas, tanto de parte del poder político municipal como del eclesiástico; y por lo tanto, condenados a no prosperar. Sin embargo, les favoreció abanderar demandas agrarias de grupos despojados o desposeídos de la tierra; aunque Alberto Guzmán, recuerda que en el ejercicio de su gobierno, sus mayores problemas de gestión ante el Estado no fueron el posicionar la demanda agraria de sus representados, sino enfrentar la presión de sus instancias de gobierno estatal, exigiéndole las contribuciones fiscales de su municipio, porque era el que menos tributaba.

En épocas recientes y ya en los marcos tanto local como regional y nacional, las obligaciones de la ciudadanía mestiza identificadas en esta región han sido reducidas a ejercer el voto a cambio de proyectos de obra pública o de beneficio por grupos a favor

de sus procesos productivos. La faena para construcción del bien común ha perdido peso desde las autoridades, e incluso hay ocasiones que se realiza sin su consentimiento, sino más bien movida a iniciativa de grupos cívicos y voluntariado, donde el espíritu comunitario suele manifestarse al hacer las obras que demandan, por ejemplo el sistema escolar y religioso.

Antecedentes político-emancipatorios de la comunidad

La emancipación de la opresión social, política y económica ha sido una constante de intentos emprendida por los pueblos indígenas de la Huasteca a lo largo de la historia, y son innumerables los relatos de una relación conflictual a consecuencia del choque de intereses entre sociedades locales e inmigrantes aventureros de riqueza y poder: primero de la intervención azteca, después de los colonizadores españoles y en la era independiente de militares, políticos y comerciantes vinculados al poder central de la república, en alianza con cacicazgos locales.

Antonio Escobar (1998b), cita el precedente de un movimiento mesiánico libertador del año de 1769 en Meztitlán, con el que los otomíes pretendieron sacudirse el yugo de la colonia; y actos como estos se repitieron intentando liberarse del español y en un siguiente momento, para sacudirse el yugo de la hacienda en la época independiente. Así por ejemplo, el autor, cita localmente dos rebeliones sociales en Iliamatlán: una de ellas del año de 1750, que se repite en el año de 1778 en un acto en el que la Jurisdicción de Huayacocotla interviene para apresar al gobernador indio Alonso de Ramírez, porque esa república mostraba poca obediencia a pagar las obvenciones, aunque de trasfondo se encontró que: ...“el cura no obedecía ni tomaba en cuenta las recomendaciones que le

hacían los viejos y principales del pueblo” (Escobar, 1998b, pág. 72), impidiendo la organización de los trabajos comunales y sus celebraciones.

Otra rebelión ocurre en Huayacocotla en 1784, como resultado general del estado de opresión, explotación e injusticias, por lo que bajo el liderazgo de su vicario Miguel Molina, hay una “sublevación de cinco pueblos otomíes encabezados por Zacualpan y Tiestaca [Atixtaca]” (*Ibídem*, pág. 58), para evitar la entrega de las tierras al Conde de Regla, dueño de la Hacienda de Vaquerías; así como la entrada del nuevo cura, a la vez que exponían quejas de que el Alcalde Mayor de Chicontepepec les aplicaba excesivas cargas tributarias. Posteriormente, devino la influencia del movimiento nacional insurgente, donde previo a éste: “el gobierno y los naturales de Huayacocotla se quejaron que el comerciante José Rodríguez los ‘explotaba’ por medio del repartimiento de mercancías... y se entrometía en las elecciones del gobierno indio” (*Ibídem*, pág. 59).

Ya para los primeros meses del año 1811, el pueblo de Chicontepepec está involucrado en la rebelión insurgente en alianza con Tianguistengo y con el apoyo de los gobernadores indios de Chicontepepec, Huayacocotla y Zontecomatlán, hasta ocupar Chicontepepec, cita Escobar (*óp. cit.*), agregando que a partir de 1814, el movimiento es deslegitimado, y de insurgente pasa a ser considerado como rebeldes a causa de su táctica de guerrillas en las sierras sin presentar ningún frente formal, donde participaba una combinación multiétnica entre indios, mulatos, mestizos y blancos; de modo que en los siguientes tres años ésta se extendió hasta lugares inaccesibles para los ejércitos regulares virreinales, por lo que la táctica de combate español fue denominada de “tierra arrasada” (*Ibídem*, pág. 68), además de un proceso de reconcentración de pueblos y acciones de

contraguerrilla que minaron la insurgencia, siendo sus actores estigmatizados como bandidos o ladrones, evadiendo así el reconocimiento a su derecho político.

La situación del conflicto regional se agudiza y radicaliza entre blancos e indígenas al punto de considerarse: “disputa entre dos civilizaciones” (Escobar, *óp. cit.*, citando a Balandier, pág. 68), donde se vislumbraban aspiraciones diferenciales de autonomía: por un lado la idea de restablecer un orden político-cultural antiguo; y por la otra, la lucha de las nuevas élites criollas y mestizas, empoderadas a través de sus liderazgos en ayuntamientos, como instancias formales que les daban un toque especial a sus instituciones regionales. Éstas, bajo ciertos momentos de confluencia para enfrentar la intervención externa, llegaron a proponer en diferentes momentos la creación de un “Estado Huasteco” (*Ibídem*, pág. 106); pretensión que en algunos casos recibió apoyo indígena.

La tendencia continuó en los primeros años de la época independiente. Escobar hace referencia a las siguientes iniciativas: en el año de 1823, Huejutla se pronunció ante las demás ciudades vecinas para que se unieran y crearan una provincia huasteca; y en la misma sintonía, en el año de 1832, el general Esteban Moctezuma promueve la creación de un Estado Huasteco, idea retomada en 1838 por el general Urrea, idea que prevaleció durante 10 años de rebeliones que fueron etiquetadas por la política central como: “guerra de castas” (*Ibídem*, pág. 120), atribuida al sostenimiento de esa idea de Estado autónomo.

También, en el año de 1853 se levanta otro ideal promovido desde Tantoyuca para erigir el Estado de Santa Anna, y entre los logros de esos movimientos, en ese año las

provincias de Chicontepec y Tuxpan dejan de pertenecer a Puebla y se adscriben al Estado de Veracruz, truncando así otro intento de constituirse en Estado Huasteco, idea que vuelve a surgir en 1855 desde el pueblo de Ozuluama para crear el Estado de Iturbide, y en 1872, con el Plan de la Noria pretendiendo nuevamente fundar el Estado de Moctezuma.

La población indígena respaldó parte de estos movimientos federalistas, no por su conciencia política sino con la esperanza de ver recuperadas sus tierras comunales y la restitución de sus formas de participación en el gobierno municipal. Sin embargo, Jesús Ruvalcaba (1991) considera que la historia violenta de la Huasteca, desde el Siglo XIX, ha sido porque las clases gobernantes han buscado apropiarse de la tierra y la fuerza laboral de las clases indias. Se suma a ello el radicalismo impuesto por el mismo sector gobernante y mestizo, de segregar racialmente a la sociedad de México Independiente en “gente de razón” y “gente que no es de razón” como se les llamó a los indígenas, como argumento ideológico para justificar una superioridad natural y así, expropiar a los indígenas y subyugarlos a sus nuevas haciendas.

Entonces, las causas indígenas en los movimientos armados del federalismo quedaron relegadas de la agenda política tras su triunfo; en cambio sus luchas pasaron a ser consideradas como guerra de castas, quedando así segregados de representación para su igualdad político-ciudadana en la nueva nación, ahora expresada en el discurso político como “el problema indígena” (Saldívar, 2008, pág. 118), aspecto que en el nuevo debate sociológico se plantea como expresión de racismo nacional ó neocolonialismo interno.

De patrimonio, formas de gobierno y justicia históricos

Una revisión sobre las condiciones reales de los pueblos indígenas de la Huasteca para ostentar una civilidad y ciudadanía, remonta a identificar cómo desde la colonia española hubo una segregación racial: por un lado el gobierno español intervencionista y por el otro la servidumbre de las repúblicas de indios, conformando un arreglo de representatividad política en gobiernos mixtos que fueron sucesivamente modificados bajo los intereses del interventor.

Encomiendas sobre pueblos sujetos en la Huasteca: En el año de 1526, Nuño de Guzmán es nombrado gobernador de Pánuco para contrarrestar el poderío de Cortés, que ya había implantado encomenderos españoles en los pueblos sujetos, partiendo de la organización política-territorial previa de los pueblos multiétnicos de la región que los españoles identificaban a manera de pequeños feudos sin un gobierno general. Estos tenían cabeceras múltiples, cada una de ellas con “la residencia del señor, y varios asientos menores, donde residían otros señores, quienes controlaban casas” (Pérez C. J., 2001, pág. 34). La asignación española empezó con 33 encomenderos, habiendo pueblos con encomienda compartida, como lo fue Ilatatlan, cuyos designados eran Juan Cervantes y Andrés de Duero.

Los señores y principales indios tenían como obligación frente a su encomendero, mantener organizado el pueblo dando el tributo y demás trabajos, tanto como la sujeción a la educación cristiana. Su encomendero era conocido como: “el amo”.

Entonces, cita Pérez C.J., que en la Huasteca, salvo excepciones, “los pueblos estaban organizados internamente en cabeceras y sujetos, que llamaban a veces ‘estancias’” (*Ibídem*, *pág.* 41). Los pueblos que habían quedado sin señores, eran dirigidos por principales o también llamados “pascuales”, aunque había otras modalidades. Los conflictos de los pueblos con los españoles solían ser porque a veces pretendían imponer otros señores que para los pueblos no representaban linaje. El sistema de encomiendas permaneció en algunos pueblos de la Huasteca hasta el año 1546, aunque en la Nueva España había sido abolido este sistema desde 1530, y se fue degenerando por la muerte de los encomenderos y de los señores, lo que traía frecuentes conflictos de sucesión en ambas partes.

El cabildo indígena: El sistema de encomienda fue evolucionando hacia la estructuración del cabildo indígena, que sirvió de instancia de mediación para ejercicio del poder español en los planos político, económico y racial, usando de las antiguas estructuras de gobierno indio para seguir controlando a esa población, ahora bajo el reconocimiento de los antiguos linajes, para de allí otorgar un nombramiento de Gobernador indio y su comitiva, responsable de dar cauce a los asuntos internos de su pueblo en cada cabecera administrativa, al tiempo que servían como instancia de recaudación tributaria del virreinato. Ahí mismo se combinaba el papel del encomendero o un funcionario español representando los intereses del virreinato y también del poder eclesiástico a través de la parroquia, de modo que juntos integraban el gobierno colonial para cada delegación política.

Las funciones específicas de las autoridades indias en las huastecas, subyugada a la estructura política de los españoles, era:

...el cobro del tributo, el cual se recogía en tercios (abril, agosto, diciembre); organizaban el cultivo comunal de una parcela; representaban jurídicamente a sus pueblos en pleitos legales (...); solicitaban copias de los títulos de los terrenos y los resguardaban y cuidaban; así mismo era el gobernador a quien, acompañado por un funcionario español, se le entregaban las tierras del pueblo (Escobar, 1998b, pág. 74)

Así mismo, refiere Antonio Escobar (*óp. cit.*), que las autoridades indias organizaban la faenas, pagos de derecho parroquial, eran mediadores en el repartimiento de mercancías, procuraban la defensa del común e intervenían ante maltratos y abusos de alcaldes mayores, subdelegados y curas; así como apoyo organizativo y financiero para las festividades del pueblo. Agrega además, que las autoridades étnicas lograron mantener a salvo de los fuereños las dotaciones de tierra otorgadas por la corona española, siendo el pueblo de Santiago Ilamatlán, uno de los que presentaron mayor resistencia al asentamiento de extraños a sus dotaciones de república de indios³⁰, que llegó a aglutinar los intereses multiétnicos de indios, mestizos y mulatos; aunque se tenía establecido que los funcionarios de ese gobierno indio tenían que ser "... 'indios puros', tanto en la línea materna como paterna" (Escobar, 1998b, pág. 77) y el gobierno español prohibía las reelecciones, aunque los indios no tenían ese prejuicio y solían intentar la ratificación de sus mismos gobernantes, quienes como insignia de investidura de poder les eran entregados unos bastones o varas.

Regularmente un gobierno indio estaba integrado por: "Gobernador; Alcalde Ordinario 1º y 2º; Alguacil Mayor; Regidor 1º y 2º; Alcalde de la Real Cárcel; Fiscal Mayor y 2º; *Chinampixque* Mayor y 2º; Mayordomo de la Comunidad; Escribano de la República;

³⁰ Escobar (1998b, pág. 76, pie de página No. 98), especifica sobre los rigores que peleaba el pueblo de Santiago Ilamatlan para defender su autonomía de gobierno indio, citando registros de actos de oficio en los años 1750, 1775 y 1778, no aceptando miembros no indios ni en su territorio, ni en cargos de su representación.

Fiscal de la Iglesia y alcaldes para los diversos pueblos sujetos” (Escobar, 1998b, pág. 81), y juntos constituían un Cabildo, encargado de regular los aspectos políticos, económicos y religiosos de una república india, antecedente del municipio. Algunos cargos, como el Fiscal de la Iglesia, eran nombrados por el párroco y algunos otros eran réplicas de los antiguos sistemas de representación prehispánica; mismos que sufrieron cambios drásticos a partir de la instauración de la República independiente, donde en principio ya no se requería de la ascendencia india para ocupar un cargo en esos cabildos, y así su representación dentro del gobierno de la nueva nación empezó a ser relegada.

Instauración del régimen municipal: Ya para finales de la época colonial, los españoles modificaron el sistema de gobierno en los pueblos indígenas, movidos por el espíritu de igualdad liberal expresado en su Constitución de 1812, que fue promovida por las Cortes de Cádiz hacia las colonias; cosa que los insurgentes tomaron como modelo al pie de la letra, siendo obligado para el año de 1821 casi al desaparecer el régimen colonial. Escobar (1998b), menciona que para las Huastecas, este régimen empezó a ser instaurado entre los meses de agosto y septiembre de 1813 por el decadente régimen realista, con dificultades que les representaba la insurgencia, no pudiendo instrumentar un proceso electoral formal. Cabe notar que los ayuntamientos modificaban el poder de los indios para garantizar mediante voto su representación oficial en el nuevo sistema de gobierno, que era privilegio de los ancianos o principales, distinción que se obtenía después de haber ocupado un cargo público; pero el nuevo principio de igualdad política abría el ejercicio del voto a toda la población india y no india, mediante la expresión individual de voluntad como electores.

Por esas fechas se registró que en Huayacocotla, Ilimatlán, Chicontepec e Ixhuatlán, entre otros pueblos de la sierra, nombraron sus propios ayuntamientos, acción con la que quedaba disuelta la antigua estructura político-administrativa y judicial que había fungido, con seis cabeceras coloniales huastecas, una de las cuales era Chicontepec-Huayacocotla, para formar en lo sucesivo veintiún ayuntamientos (*Ibídem*, pág. 112), lo que causó una desestabilización política regional por los nuevos reacomodos del poder local, de modo que en algunos pueblos con status de haber sido cabeceras administrativas coloniales o sedes del control político español, ahora siguieron bajo el mando de criollos y algunos indios ladinizados, ascendientes de antiguos linajes de gobernadores, que en la práctica empezaron a asumirse como no indios.

Sin embargo, no fue el caso de los nuevos ayuntamientos enclavados en la Sierra, quienes tuvieron aquí la oportunidad de formar gobiernos multiétnicos con fuerte presencia de indios en su estructura de ayuntamientos, porque esa población representaba las mayorías de las nuevas jurisdicciones municipales, aunque relegados del poder político regional al grado de ser calificados en alguna ocasión por el Subdelegado como: servidores públicos municipales cuyo status no representaba más que de simples “jornaleros” (*Ibídem*, pág. 113), y de ahí la proyección sectaria de capitales políticas como: Huayacocotla y Chicontepec, contra el resto de municipios serranos pobres, que hasta la fecha no figuran en las representaciones políticas estatales y federales; y más bien en algunas ocasiones desaparecieron como municipios.

En la estructura política del México independiente, se continuó con la misma idea de constituir gobierno local a partir de los municipios y sus regímenes de ayuntamiento, ahora impregnados de una visión liberal constitucional y en confederaciones,

particularmente a partir de la Constitución de 1824, a fin de ejercer las nuevas formas de control económico, político y religioso.

Las nuevas disposiciones impuestas eran que, para formar un municipio se debería poseer una población territorial de al menos cuatro mil habitantes. A juicio de Escobar, estas nuevas estructuras políticas empezaron a “carecer de un marco moral lo suficientemente fuerte, que le permitiera cohesionar a los individuos en torno a él” (*Ibídem*, pág. 91), y más bien se volvió una instancia de control político centralizado por sectores oligárquicos, interesados en emprender su nueva expectativa de prosperidad económica.

Las nuevas funciones de los ayuntamientos eran: recaudación fiscal, desarrollo de obras públicas, beneficencia, salubridad, seguridad pública, instrucción pública y economía; todo ello supervisado por una Diputación Provincial, suscitándose además conflictos internos por delimitaciones territoriales de cada municipalidad.

También, los primeros años de la época independiente fueron de grandes restricciones económico-financieras para los municipios, a lo que Escobar presenta el caso de Yahualica como ejemplo para recaudar fondos públicos:

...multar a los ebrios y amancebados; a los que no mandaran a sus hijos a la escuela; a los que no asistieran a las obras de mantenimiento de caminos y edificios; a los que vivían en los montes; a los que ensuciaran el agua; a los que portaran armas prohibidas; a los que sus mulas destruyeran los sembradíos y a los que cometieran delitos (*Ibídem*, pág. 92).

Del mismo modo, señala el autor que las autoridades municipales, bajo el concepto de administradores de un patrimonio de bienes raíces, empezaron a inventariar entre sus bienes a edificios públicos y tierras comunales que ahora el nuevo sistema constitucional

desconocía como propiedades colectivas de los indígenas, así como otros bienes de comunidad, desconociendo además los poderes indígenas “porque en su pueblo, ni el Rey manda” (*Ibídem*, pág. 95); y en las disposiciones exteriores del supremo gobierno empezaron a reconocer municipalidades a partir de núcleos poblacionales mayores a dos mil habitantes, usando conceptos delimitadores como: “Gobierno económico y municipal” (*Ibídem*, pág. 115, citando a un compendio del Estado de Veracruz), de modo que los criterios cuantitativos y jurídicos de búsqueda igualdad ciudadana hacía más infelices a los indígenas, porque ya no había ni autoridad ni ley a su favor.

Un nuevo orden civil estaba siendo diferenciado en el México independiente: la sociedad de los antes llamados indios y la gente de razón; los segundos edificando sus privilegios ciudadanos sobre los primeros, instaurando otra vez la contribución personal obligatoria para sostener las finanzas públicas municipales.

Por incongruencias en respuesta a lo social, la conformación y operación de ayuntamientos fue difícil de re-establecer, motivo por el que en el año de 1853, el gobierno centralista de Lucas Alamán dispuso la limitación, e incluso la desaparición de las municipalidades y sus sistemas de elección popular, porque veían en ellas la “causa de la falta de unidad nacional” (*Ibídem*, pág. 117)³¹.

Por ello, su mejor idea de ese tiempo fue nombrar ‘jefes políticos’ para cada una de esas regiones administrativas, al punto de que el 20 de Mayo de 1853, se ordena por decreto que “se abolieran los ayuntamientos en todos los lugares que no fueran capitales de

³¹ Escobar hace referencias del Programa de Gobierno de Lucas Alamán, particularmente en una llamada “Carta de Alamán” citada de: *Arrangoiz: México, pp. 420-423 (Ibídem, p.117)*

Estado, prefecturas, cantones o distritos; y se encargaba las funciones municipales a los jueces de paz” (*Ibíd.*).

En el mismo sentido, en el año de 1873 en la Huasteca, “...el gobernador [veracruzano] decidió nombrar directamente a los jefes políticos, de tal forma que eliminó la posibilidad de elegir a los ocupantes de los cargos locales” (Escobar, 1998a, pág. 182), situación grave para los de la Sierra, donde en su mayoría eran indígenas.

Referentes agrarios, de organización y bien común

De lo que se ha dicho, puede inferirse que la sostenibilidad natural de los pueblos campesinos e indígenas de la Sierra de Huayacocotla, ha estado determinado por un conjunto complejo de factores como: posicionamiento-desplazamiento territorial; grado de dominio legal de sus tierras; de la autonomía para determinar sus fines de manejo, y uso del conocimiento técnico endógeno; y del grado de apropiación/enajenación de sus procesos de trabajo. Así mismo, de las innovaciones externas compatibles o aberrantes con sus procesos internos.

Cabe referir que antes de la conquista, los pueblos de la región estaban organizados por una especie de “señorío”, o lo que era entendido para los españoles como pequeñas unidades territoriales de corte feudal, de modo que “la Huasteca no tenía señor universal, sino particulares todos” (Pérez, C. J., 2001, pág. 33, citando a fray Nicolás de San Pablo). Sin embargo, tales señoríos estaban confederados para efectos de resistencia a la intervención militar exterior.

Lo anterior le dio una característica especial a la administración de la tierra, donde con frecuencia cada señorío de pueblo solía tener conflictos con sus señoríos vecinos disputándose el control territorial de las estancias o pueblos menores, y eso hizo que al principio de la colonia, los españoles intervinieran en justicias para determinar sus derechos de antiguos sujetos, caso de “los pueblos de las provincias de Meztitlán y Tutotepeque” (Pérez, C. J., 2001, pág. 45), y del pueblo de Ilatlán, quienes en el año de 1533, reportaron que en cuestión de pleitos comarcanos: “Meztitlán y Suchihuatlan, tiene, y que le tiene Suchiguatlan tomado Aguacatlan y Paspatlan, y Meztitlan le tiene tomadas Taulmipan y Causipan y Xaxoytes, y Cuytlapan y Chipolan” (*Ibíd.*, pág. 121), aspecto que les obligaba hacerle cumplidos a los españoles a efecto que les procuraran justicia entre pueblos vecinos, al tiempo que los españoles abusaban de tomar esclavos de esos otros pueblos demandados, en señal de castigo.

Para mediados del Siglo XVI, los antiguos señoríos se habían convertido en pequeños asentamientos humanos sin linajes a su interior, por lo que los españoles dispusieron de hacer *congregaciones*, reuniendo a los grupos dispersos en sitios compactos, con cierto arreglo para usufructuar tierras en común bajo el modelo de: fundo legal, ejido y tierras de común repartimiento, dentro de una unidad territorial llamada “República de Indios”, donde fueron concentrados los pueblos conforme a su lengua materna: otomíes en Huayacocotla-Texcatepec; nahuas en Zontecomatlan; y Tlachichilco como excepción, porque allí se congregaron nahuas, otomíes y tepehuas en un mismo asentamiento poblacional, separado por barrios según su idioma (Hernández, 2000).

Tales acomodos fueron estructura precedente de cada uno de los actuales municipios, ostentando un reconocimiento o asignación de tierras acreditada por Real Cédula;

citando Meade (1962), que ese sistema ofrecía cierta compatibilidad con sus tradiciones y organización productiva y de control administrativo. Sin embargo, en el año de 1795, una ley agraria española con alcances hasta sus colonias, propuso que las tierras comunales de indios fueran divididas gratuitamente en propiedad privada entre los indios de cada pueblo, reformas que derivaban del pensamiento ilustracionista que en ese momento no tuvo éxito; y lo mismo fue intentado en los años 1813 y 1815, con cierto alcance a favor de trabajadores asociados a las haciendas y propiedades. En el fondo, el asunto era empezar a reformar las estructuras agrario-productivas bajo la expectativa de igualdad ciudadana, lograda través del individualismo y la adopción de la propiedad privada (Escobar, Ciento cincuenta años de historia de la huasteca, 1998b). Finalmente, por el año de 1822, se emite la Ley de Municipalización para las unidades administrativas y de gobierno que contaran con más de 2000 habitantes a fin de quedaran constituidas en municipios libres, donde ya son mencionados como tales Huayacocotla, Zontecomatlán, Ilatlán y Tlachichilco; no se sabe la fecha precisa en que fue constituido el municipio de Texcatepec, pero “en el año de 1854 ya se menciona como tal” (Ramos, 2011, pág. 57).

Sin embargo, los cambios agrarios dentro del sistema indígena municipalizado empezaron a ser más radicales a partir de esa época como México independiente. “Particularmente en Veracruz, desde el año de 1826, se dispuso que los terrenos de comunidad fueran reducidos a propiedad particular, disposición hecha pensando que así habría mayor producción y desarrollo” (Escobar, *óp. cit.*, pág. 178). Cita el autor que los sectores políticos estatales y nacionales ya estaban pensando en sentido opuesto a la existencia del pueblo indio, considerado como espacio de desidia y ociosidad.

Concretamente, en el año de 1844: “...el Gobernador departamental de Veracruz opinó [...] que el atraso de la agricultura se debía a los indígenas...” (*Ibídem*), pero la idea había encontrado resistencia en los pueblos y autoridades municipales, pues “desde el año de 1813, la forma como fue convocada la integración de ayuntamientos permitió que una mayoría de sus cabildos estuviera representada por indígenas” (*ibídem*, pág. 113); y en consecuencia, en el año de 1853, Santa Anna decretó que se abolieran la mayoría de los ayuntamientos; y al hacerlo también se pierde el dominio territorial indígena alcanzado. Más aún, en 1856 se decreta la Ley Lerdo, en la que se dispone la “desamortización”³² de los bienes corporativos, incluidos las tierras comunales.

Considerar que los ánimos corporativista-comunitarios de los pueblos indios eran movidos por sus condiciones de vida fundados en la producción agraria, donde el trabajo colectivo les permitía cierta autonomía en la que se veían beneficiados por: sufragarse gastos de fiestas patronales, superar los déficit en el pago de tributos, atender sus compromisos con la estructura parroquial y el pago de maestros de sus escuelas, de modo que habían desarrollado diferentes estrategias de solvencia financiera al manejar cajas comunitarias, prácticas que les ofrecía el ejercicio de cierta “equidad interna” (*ibídem*, pág. 151).

Por consiguiente, esa resistencia a la división de las tierras estuvo unida a la lucha por mantener el municipio indígena; aunque tal resistencia fue canalizada de tal modo que fueran los mismos ayuntamientos quienes se encargaran de hacer las ventas a los particulares, y de donde derivó la idea de vender la tierra a los mismos indios bajo la

³² Desamortización, traía la idea de desarticular las formas de propiedad que estaban en las llamadas “manos muertas”, porque no se empeñaban en producir.

modalidad de “condueñazgos”, entendida como una forma de sociedad agraria que se había generado en Europa y que encontró acomodo en las estrategias indígenas e interétnicas y de pequeños propietarios, porque permitía salvaguardar sus territorios y contrarrestar el excesivo acaparamiento de terrenos por los particulares, limitando el desplazamiento, estrategias con las que las disposiciones de la Ley Lerdo fueron hasta cierto punto evadidas.

Cita Escobar (*óp. cit.* Pág. 182): “que el establecimiento del Imperio de Maximiliano de Habsburgo, vino a mitigar la presión de división y venta de las tierras indígenas, no por abrogar la Ley Lerdo del 25 de Junio de 1856, sino por haber creado la Junta Protectora de las Clases Menesterosas (JPCM)”, a través de la cual se canalizaron las quejas de los pueblos indígenas sobre los abusos en materia de reparto de tierras de la que venían siendo víctimas. De ahí que, llegado el momento, pueblos nativos como los otomíes, luchan a favor del imperio en determinados momentos según sus intuiciones; aunque el avance de los hacendados usurpando tierras comunales no se detenía y solo hacía pausas, exacerbando su odio en calidad de hacendados y autoridades locales contra la raza indígena.

El Imperio derrotado, y ya bajo el gobierno de Porfirio Díaz, continuó el proceso de desamortización de tierras comunales y eclesiásticas. Los gobernadores veracruzanos se quejaban de que no había sido posible el reparto, por lo que, cita Escobar (*óp. cit.*, pág. 184) que: “En 1883, las quejas se escucharon [...y una segunda] Ley sobre el Deslinde y Colonización de Terrenos Baldíos se expidió...” contratando compañías de deslinde cuyo pago era en especie, quedándose hasta con una tercera parte de los terrenos medidos.

La resistencia de los pueblos volvió a surgir, quienes ya eran calificados como “clase indígena ignorante” (*ibídem*, p. 185). Entonces, se señalaron a sus autoridades municipales como personas de mala fe por no realizar esta encomienda, y se sugería que las tierras ya no fueran repartidas por pueblos sino por individuos, porque la forma convencional asumida [condueñazgos] generaba más pobreza, de modo que para el año de 1889, Iamatlán estaba dentro del informe de conclusión de reparto de sus tierras comunales; pero ocho años después, se seguía denunciando por parte de gobierno veracruzano, que los indígenas se seguían revelando contra el reparto; e incluso atentaban contra la “paz pública”, cita el autor.

Las particularidades de este tipo de reparto y sus confabulaciones en contra de los intereses indios se ilustra en el recuento histórico que hace Ramos, acerca de los otomíes de Texcatepec, municipio que tenía para el año de 1854, una extensión territorial de 31,248 hectáreas; y Ramos recupera un dato del año de 1874 en documentos de la Comisión Agraria Mixta de Veracruz, donde el alcalde de ese municipio reportaba al Gobernador del Estado sobre la imposibilidad de repartir las tierras, dadas las manifestaciones en ese mismo sentido de su población, argumentando que no era práctico por la predominancia de cerros y peñascos.

Diez años después (Noviembre de 1884), el Ayuntamiento solicita la intervención del Jefe político del Cantón de Chicontepepec para fraccionar el terreno municipal en grandes lotes, solicitud que fue aprobada, por lo que al 15 de Diciembre del mismo año, tiempo a partir del cual se reportaba la división en cinco grandes condueñazgos: Amaxac, Tzicatlán, Cerro Gordo, Ayotuxtla y Texcatepec, aunque los procesos administrativos tardaron otros siete años, en los que se presentaron las dificultades financieras para su

pago de servicios técnicos, y aparecen allí en escena los hacendados: Conrado Hernández y Manuel García, de los municipios de Zacualpan y Tlachichilco respectivamente, que en el año de 1891, al momento en que se va a realizar el fraccionamiento y adjudicación de tierras de ese municipio, se adelantaron los susodichos para presentar a sus peones como derechohabientes, en detrimento de los entonces habitantes otomíes de ese lugar, provocando el primero de una serie de enfrentamientos, donde la fuerza de las armas socorría a los intrusos contra la defensa con piedras de los indígenas.

Entre otras acciones, también se suplantó a su legítimo presidente municipal por un incondicional, el C. Atilano Rosales, llevándose a cabo además una serie de asaltos, ejecuciones y difamaciones políticas hasta terminar con la disolución del municipio a finales del mismo año, con la “ayuda” intervencionista de fuerzas rurales de las cabeceras municipales vecinas de: Chicontepec, Huayacocotla, Zontecomatlan y Tlachichilco, provocando encarcelamientos, fusilamientos masivos y desbandada de la población otomí hacia Tlachichilco y el actual Ixhuatlán de Madero, mientras que los grandes lotes de condueñazgo son repartidos jurisdiccionalmente entre los municipios vecinos: Amaxac y Ayotuxtla para Tlachichilco; Cerro Gordo a Huayacocotla, Tzicatlán al municipio de Zontecomatlán y Texcatepec a Zacualpan, asignación que correspondió a los intereses de terratenientes de cada uno de esos municipios.

Se analiza en este sentido, el caso de la Comunidad de Tzicatlán³³, que en el año de 1892, recibe su plano de terreno por 1,905 hectáreas para 112 ciudadanos indígenas a

³³ Archivos del Comisariado de Bienes Comunales, referencias con base en su Diagnóstico Comunitario, conducido durante el mes de Septiembre del año 2000, bajo la dirección técnica de personal del Instituto

título de propiedad privada en condueñazgo. Es posible que en el siguiente año (1893), esta comunidad haya intentado erigirse como cabecera de municipio bajo intenciones perniciosas de algún poder local para ejercer un nuevo reparto, porque otro documento del archivo agrario del lugar cita que: “...el Ayuntamiento de este lugar declara el reparto de las tierras para 60 campesinos”, donde 52 quedan sin posesión de tierras.

Para el año de 1894, Macrino Chagoya, cacique de este lugar e hijo del jefe político, soborna a las Autoridades Municipales y por engaño en la firma de documentos se apropia de la tierra, pidiéndoles firmaran un supuesto convenio para pagar a quien había hecho el plano –Ing. Carlos Toledo- y que costaba \$300.00, ya que con ello “les ayudaba” a legalizar su propiedad, pero en realidad lo que estaban firmando era la “venta” de sus tierras a favor de éste; y los sesenta campesinos todavía trabajaron haciéndole milpa a Chagoya, porque supuestamente les había ayudado.

Para el año de 1908, Macrino Chagoya, da a conocer los documentos que le firmaron por engaño los 60 campesinos en 1894, en donde declara abiertamente que esas tierras eran de su propiedad, pues ahí tenía los documentos a su favor; pero si los campesinos querían recuperar sus tierras se las vendía en \$ 6000.00. Ellos lograron reunir \$1500.00 de anticipo y el resto a pagar en 5 años. Los informantes refieren que había mucha opresión en ese tiempo, aunque después viene la Revolución y ya no pagan esa deuda.

No se sabe qué había pasado con los 112 beneficiarios de tierras del primer reparto de 1892, porque para 1917, Tzicatlán está en pie de lucha por la restitución legal de esas

tierras para el grupo de los 60 campesinos engañados, mismos que son beneficiados por dictamen del Gobernador de fecha 8 de Mayo de 1918; aunque el ejecutivo federal, el 02 de Septiembre de 1920, declara nulo ese dictamen y dicta resolución definitiva para todos los campesinos sin tierra de este lugar, incluyendo las familias de los 52 campesinos que habían quedado fuera entre 1893 y 1908. La comunidad recuerda que como consecuencia de haber recuperado sus tierras, unos años más tarde rehacen sus rituales agrarios, como ceremonias de agradecimiento al maíz y otras costumbres.

La congregación de Ayotuxtla, de este mismo municipio, tuvo su historia de sometimiento vinculada al municipio de Tlachichilco, según memoria oral, diciendo los pobladores que desde el año de 1861, vino el Sr. Manuel Velázquez a apropiarse de las tierras y tomó a la comunidad como faeneros en lo que fue sus propias tierras, de modo que solo les daba a los indígenas un día a la semana para que trabajaran en lo propio de sus milpas; donde se hace notar el valioso trabajo de gestión del vecino José Vera, que hizo grandes viajes hasta la capital para lograr recuperar sus terrenos; y no hay mayores referentes de las luchas agrarias posteriores, solo que el municipio de Texcatepec desapareció, con lo que sus problemas se incrementaron.

Hay otras referencias en las que puede identificarse que los condueñazgos, como forma de propiedad privada en asociación por acciones, fueron sujetos de redistribución principalmente bajo los intereses de personas externas. Es el caso del Gran Lote No. 4 de Atixtaca “y todos los condueños”, perteneciente al municipio de Zacualpan, Ver., que abarcaba toda la fracción centro y norte del actual municipio, donde existe un reporte de fraccionamiento del mismo en la comunidad de Cerro Chato a favor de Julián Hernández, dueño de dos acciones; pero este posesionario transfiere a título personal,

bajo la etiqueta de “Lote No. 27, una extensión de 113.88 hectáreas”³⁴, donde se hace notar que en lugar de ser accionista del condueñazgo, ya es propietario privado.

Otro Lote adyacente al anterior, que es Propiedad de Fortino Rosas, es enajenado a favor de Hilario Calixto, originario de Meztlán, Hgo., y una transacción más se identifica en esa comunidad en el año de 1909 a favor de Trinidad Pérez, originario de El Naranjo, municipio de Huayacocotla, Ver. No se dice de dónde es originario Julián Hernández, pero se supone es de Zacualpan. Cabe hacer notar que en el registro de esas transacciones no aparecen nombres de compradores y vendedores que hayan dicho ser nativos de esos lugares (Cerro Chato ó Atixtaca); sin embargo, se cita en el Título de Propiedad adjudicado a favor de Trinidad Pérez, de parte de Hilario Calixto, que cita en la compra de la fracción: “por mis acciones que representa, se adjudican los lotes No. 18, 28 y 30,... se traspasa con todas entradas, salidas, usos y *servidumbres* (itálicas mías), aguajes y demás cosas que ha tenido...”³⁵, donde puede inferirse que el peonaje – que incluía a los posibles antes propietarios nativos- en esta ocasión, formaban parte de las transacciones de activos en propiedad.

El municipio de Huayacocotla, también tiene reporte³⁶ de fraccionamiento en 15 grandes lotes bajo la modalidad de Condueñazgo, que son mencionados a título de 15

³⁴ Documento con referencia a escritura pública del actual propietario de ese predio, C. Apolonio Lugo Durán, cuyo documento original data del 15 de Abril de 1905, emitido bajo la Notaría Pública de Chicontepec, Ver., de su titular C. Felipe Rendón- “documento natural No. 17”.

³⁵ Cita de una escritura de compra-venta durante la subdivisión del Gran Lote de Atixtaca, a la altura de la comunidad de Cerro Chato, de fecha 15 de Abril de 1904.

³⁶ Datos proporcionados por el C. Esteban Mayorga, miembro de la organización: “Restitución de bosques y aguas de Huayacocotla, A.C.”, según datos obtenidos del Registro Público de la Propiedad, oficina en Chicontepec, Ver., con una superficie total de 43,402 hectáreas, a favor de las congregaciones de: Zilacatipan, Zenzonapa, Coyol, Tenango, Helechales, El Batda, Potrero Seco, Huayacocotla, Tenantitlán,

comunidades, de las cuales hoy se identifican por su nombre a 14, de las que un 60% ostentan actualmente el título de ejidos, producto de la legalización como propiedades sociales a partir del movimiento de la Revolución Mexicana; aunque algunas titulaciones agrarias fueron adquiridas a finales del Siglo XX.

Cabe citar que los títulos de propiedad colectiva de la congregación de Huayacocotla vinieron siendo resguardados por su autoridad municipal y entregada de una administración a otra hasta la década de los 90's. Se dice que Huayacocotla fue un Ejido y así lo hacen notar en libro de acta de cabildo 1942, en el archivo antiguo municipal resguardado en la Casa de cultura, donde se asienta que entre los pendientes de la administración municipal, estaba por pagar los impuestos del Ejido de Huayacocotla, requeridos por la oficina agraria recaudadora con domicilio en la Cd. De Pachuca, Hgo.

Sin embargo, hoy todo está adjudicado en propiedad privada, siendo parte de la lucha de un grupo de ciudadanos de la cabecera municipal, que señalan como responsables a algunos ex -alcaldes de haberse adjudicado en su turno la tierra comunal, fracciones del fundo legal, astilleros y terrenos de bosques y aguas que les abastecían.

De este municipio se toma como referente histórico el prolongado acontecer agrario en la Congregación de El Batda³⁷, que comprendió el Gran Lote No. 1 en propiedad de Condueñazgo, según el reparto de finales del Siglo XVIII: se dice que en el año de 1910,

Camarones, Viborillas, El Naranjo, Tejocotes, San Josecito y Los Duraznos. Sin embargo, actualmente el municipio de Huayacocotla tiene 1,350 hectáreas más de las reportadas en esa época.

³⁷ Datos con base en el Diagnóstico Comunitario, realizado por el Centro Coordinador Indigenista de Huayacocotla, Ver. (INI), a través del Área de Organización y Capacitación, siendo responsable el M.C. Ismael Pérez Lugo, y con la participación del personal técnico y directivo del Fondo Regional Indígena de Texcatepec. Se hace un especial reconocimiento al C. Fortino Méndez, del Anexo Buena Vista-El Batda, por su valioso recuento histórico.

vivía en el Batda Don Miguel Castillo, dueño de la mayor parte de estas tierras. Otros lotes menores estaban en posesión de los Sres. Juan Castillo, Baldomero Salazar, Jesús Méndez y Ángel Gómez. Entonces, todas las gentes eran otomíes que no entendían el español, y sólo había tres familias de las ya mencionadas que lo hablaban, además de la familia Lagos, que no se contaba entre los terratenientes.

Para el año de 1917, la gente sabía que había empezado “el organismo” (la revolución agraria), pues algunas personas habían llegado del altiplano huyendo del conflicto: la familia González llegó de Actopan, Hgo., la Sra. Isabel Morones y su hijo Pedro Méndez Morones, llega a éste lugar procedente de Zontecomatlán, Ver., pero en general, la comunidad estaba inactiva y sometida a servidumbre.

Fue hasta el año de 1929, cuando los campesinos del lugar se ven involucrados en la lucha por la tierra, porque vinieron representantes del “Organismo” procedentes de la Huasteca, concretamente de Ahiumol, Chicontepec. Uno de ellos era Ramón Vaca, quienes promovieron la formación de un grupo agrarista en el Batda y nombraron como primer representante a Maximino Morones, de modo que al siguiente año, este movimiento ya había prosperado por la región, estableciéndose una base regional de operación en Amaxac, municipio de Texcatepec, Ver., donde un tal Maximino quedó como representante en ese lugar, quien después vino a radicar en Tenantitlán, del municipio de Huayacocotla.

El Sr. Fortino Méndez, relata que los agraristas organizaron a la gente, nombraron un jefe de guerrilla y a todo el que poseía un arma, aunque pequeña, lo nombraban soldado y tomaron las tierras; pero no hubo la precaución de posesionarse solo del latifundio que

para entonces era el Lote No. 1-A, propiedad del C. Miguel Castillo, sino que también invadieron pequeñas propiedades, por lo que varios afectados se unieron y el conflicto se hizo grande. Entonces, al siguiente año llegó Guillermo Vélez como jefe de la guerrilla, procedente de la Huasteca baja, y dotó de armas nuevas al grupo solicitante de El Batda; persona que después se quedó a radicar en la comunidad de Palo Bendito, estableciendo ahí su comandancia para esta región.

El Censo Agrario de El Batda, de fecha 11 de Junio del año 1932, era de 160 habitantes, de los cuales 33 eran jefes de familia y otros 50 también representaban derechos a dotación de tierras; pero en ese mismo año, y bajo el argumento de que los agraristas de El Batda, haciendo mal uso de las armas, se dedicaban a asaltar casas y caminos, vino el desarme por parte de los federales, con el apoyo de autoridades municipales de Huayacocotla y propietarios del lugar, quienes reprimieron a la gente, entraron a las casas y se llevaron el maíz, prolongándose el hostigamiento por algunos años. Allí el Sr. Gómez, junto con sus pistoleros y con apoyo del cacique, constantemente hostigaba a la gente, quien después se unió con otros de Atixtaca, Zilacatipan y Zacualpan, haciendo grandes desordenes, asesinatos, y abigeos, no solo en esta comunidad, sino que sus daños eran mayores a nivel regional, por lo que la gente solicitante se empezó a disgregar y algunos peones de los ranchos de El Domení y La Ventana, de la vecina comunidad de Atixtaca, regresaron con sus amos, pues no se sabían dirigir por su cuenta.

En el año de 1938, (19 de Abril), el Ing. Rodolfo Castillo Salazar, hijo de Miguel Castillo y nuevo apoderado legal del Lote No. 1-A “El Batda”, dio por hecho sobre la resolución que le afectaba, pero intervino sobre el Censo Agrario de 1932, argumentando que no todos eran agrarios de este lugar y otros ya no vivían, por lo que

sólo 8 personas eran derechohabientes; y entonces sólo entregó 300 hectáreas³⁸ que eran un tercio del total solicitado de esa finca, y fue hasta el año de 1944, cuando la gente, venciendo sus temores, se organizaron para trabajar el primer ejido.

Refugio Méndez, es el primer comisariado y su hijo Francisco Méndez, el consejo de vigilancia, siéndoles entregadas las tierras dos años después; aunque como autoridades agrarias electas, mueren en una emboscada. Sin embargo, otros continuaron con sus gestiones de dotación hasta que el 10 de Diciembre del año 1980 se emite la Resolución Presidencial en calidad de ampliación de ejido, cuando se lograron afectar las restantes 647 hectáreas del predio 1-A.

Una historia similar se vivió en la vecina comunidad de Atixtaca, municipio de Zacualpan, Ver., donde la dotación de tierras para ejido no se llevó a cabo, ya que al momento del llamado a los interesados para recibirlas, éstos no se presentaron, argumentándose que ya no vivían, pues la violencia agraria y la recriminación habían sido encarnecidas; sin embargo, los caciques y hacendados de ese tiempo empezaron a vender a crédito sus tierras a sus peones por la década de los 60's, por temor a la intervención del gobierno federal con motivo de un nuevo anuncio de reparto agrario.

Otra referencia más del trama agrario de la región es la Comunidad de El Mamey, municipio de Zontecomatlán, Ver., que adoptó el régimen de condueñazgo con fecha 5 de Diciembre de 1881, quedando inscrito ante la oficina de Fincas Rústicas de Hacienda del Estado como el lote No. 225, haciendo sus declaraciones de impuestos a nombre del

³⁸ Puede ser un dato mal registrado en la entrevista, porque en la Resolución Presidencial del 20 de Septiembre del año 1939, se dotaron 304 hectáreas.

Agente municipal en turno y condueños, por una superficie de 2,335-20-25 hectáreas. Sin embargo, el lote fue repartido en Octubre de 1910 por el Ing. Otilio de Alba bajo el procedimiento de "fraccionamiento por acciones" que era una forma de parcelación individual, porque la misión del ingeniero era repartir las tierras; sin embargo empezó a venderlas entre los vecinos, algunos de los cuales adquirieron según sus ahorros, extensiones entre 5 y 20 hectáreas cada uno, algunos otros no alcanzaron a comprar nada y algunas fracciones, como el lugar denominado Xochiacuayo, con una extensión de 1,691-96-25 hectáreas, adquirido entre todos los vecinos por cooperación a condición que no entraran personas ajenas a la comunidad.

A partir de entonces, empezó a ser exigido el pago de fincas, incluida el área urbana, siendo una carga tan excesiva que las personas empezaron a vender sus fracciones. Allí, los señores Francisco López y Antonio Ortiz, comerciantes provenientes del Estado de Hidalgo, que ya se habían allegado al poblado, pusieron tienda y empezaron a solicitar terreno, primero para mantener sus mulas, después para hacer cañal; y empezaron a promover el alcoholismo y el endeudamiento hacia sus tiendas y a cobrarse con los títulos de propiedad de los vecinos, llegando a prácticas de engaño; hasta que en el año de 1952, la comunidad decidió denunciar la invasión de su tierra porque ellos seguían pagando las fincas, y se procedió a gestionar la Restitución de Bienes Comunes.

Antes de esta fecha, la comunidad ya se venía organizando para hacer la re-compra de terrenos que habían sido vendidos a personas fuerañas, aunque había terrenos que la comunidad había perdido, no por venta sino por invasión. La comunidad obtiene el Reconocimiento y Titulación de Bienes comunales, que es publicado el 8 de Diciembre de 1966 en el Diario Oficial de la Federación, pero la ejecución de trabajos técnicos por

alegatos y deslindes continuó hasta concluirse en 1995, quedando el terreno comunal con una extensión de 1855-85-01 hectáreas de predio rústico y 7-36-23 de zona urbana, el cual ha sido delimitado por mojoneras concluyendo así todas las gestiones de regularización definitiva de la propiedad colectiva (Pérez L. I., 1996).

La comunidad de El Mamey es una muestra de cohesión e identidad que les permitió mantener una resolución de lucha respecto a su tierra. Los grados de violencia vivida está en la memoria de mujeres ancianas, relatando el terror y huida hacia los montes en donde habitaron por tiempos prolongados, donde incluso llegaron a sacrificar a sus bebés para que no hicieran ruido y por el hecho fueran descubiertos.

Los tiempos que para el resto de los mexicanos fue la Revolución Mexicana, para estos rincones de la Sierra, ese movimiento social fue vivido de otra manera. En la comunidad de Xoxocapa, municipio de Ilatlán³⁹, Ver., los abuelos recuerdan que escondían a sus nietos en las milpas, ya que uno de los Revolucionarios era un cacique, quien contaba con armas y dinero. El compraba alambre y circulaba lo que él quería y nadie le decía nada. La época agrarista de los grandes repartos agrarios poco benefició a Ilatlán. Hay referencia de casos de, cómo sobre los condueñazgos, una vez de que estaban escriturados a título de una persona en calidad de “Agente municipal y condueños”, sus descendientes directos de esa persona reclamaron años después ser herederos exclusivos de esas tierras. Los problemas agrarios se agudizaron durante la década de 1980 en ese municipio con actos violentos y en general prevalece aún mucha presión sobre la tierra.

³⁹ Datos retomados de los Autodiagnósticos Comunitarios de las comunidades de: El Plan y Amatepec, municipio de Ilatlán, Ver., coordinado por la Sección de Organización y Capacitación del Centro Coordinador Indigenista de Huayacocotla, Ver., en Colaboración con el personal técnico y directivo del Fondo Regional Indígena de Ilatlán, Ver., Año 2002.

Una situación similar a la de Ilamatlán ocurrió en el municipio de Tlachichilco, donde las comunidades indígenas sostuvieron una prolongada lucha por la tierra, sufriendo expulsiones masivas a principios del Siglo XX, de comunidades como Chintipán y El Mirador, que después fueron reinstaladas. La Revolución Mexicana fue época en que las comunidades indígenas anduvieron huyendo de sus pueblos, en tanto que la revolución la hacían los ricos, peleándose el dominio de la tierra, y quienes ganaron les vendieron parte, años después, a las comunidades indígenas.

Los conflictos por la tierra en la Huasteca Serrana de Veracruz no han tenido fin, siendo entre los principales, los ocasionados por invasiones y despojos, tanto a minifundistas como a comunidades agrarias y ejidos, mismos que se agudizaron en la década de 1980 en toda la región, ocurriendo bajo una amplia confabulación político-económica de niveles regional y estatal, vinculado también al anuncio de final a la era del reparto agrario. La circunstancia política hizo que, grupos indígenas y campesinos bajo la asesoría del Partido Cardenista y ONG's, lograran la restitución de algunas tierras en momentos posteriores al periodo formal de la reforma agraria, bajo diferentes procesos: caso de grupos colectivos de trabajo que por su cuenta adquirieron tierras, como fue en las comunidades agrarias de: La Soledad, El Mirador y Apetlaco. Hubo otros casos que lograron la restitución de tierras comunales con el apoyo financiero del Gobierno del Estado y se tiene el caso de dotaciones de espacios para vivienda en Huayacocotla, lugar de refugio de muchos campesinos desplazados de la región.

Por esas mismas fechas, la Comunidad de Xicotencatl aún mantenía la vieja problemática de propiedad de sus tierras en condueñazgo, y anduvieron haciendo

gestiones para escriturarse sus parcelas a nivel individual, donde uno de los primeros gastos que tenían que enfrentar era la elaboración de sus planos topográficos.

En todo ello las circunstancias adversas tuvieron una respuesta organizada de campesinos y pueblos interétnicos con la solidaridad de organizaciones de la sociedad civil regionales y nacionales, y algunos partidos políticos de izquierda.

Otro tipo de problemas son: los rezagos agrarios, donde grupos campesinos e indígenas tienen conflictos por linderos entre núcleos; otros, con documentación oficial irregular para acreditar su tierra comunal o ejidal; y una enorme lista de rezagos en sucesiones agrarias de parceleros y comuneros que trató de corregir el Programa de Certificación de Derechos Agrarios (PROCEDE), con lo que aún no se ha terminado el problema.

Pero estos problemas no sólo son rezagos, sino que van apareciendo nuevos con motivo a partir de las políticas desarrollistas, mediante las cuales hay, por ejemplo, grupos de trabajo que se posesionan de grandes extensiones de predios para su proyecto productivo grupal que después termina en pocas manos; problemáticas conjugadas a las recientes iniciativas para privatizar de la propiedad social de tierra a favor de particulares, empresas y grandes consorcios, de acuerdo a la apertura del país a inversiones externas.

El desarrollo rural de la Sierra

El desarrollo rural ha tenido diferentes expresiones institucionales en la Sierra Huasteca de Veracruz; pero en este apartado se hace un análisis de las acciones para su integración económica.

El Instituto Nacional Indigenista (INI), empezó a hacer presencia en esta región con la instalación de un Centro Coordinador en Huayacocotla, en el año de 1975, empezando con acciones de desarrollo social, atendiendo aspectos de rezago educativo, salud comunitaria, infraestructura caminera, electrificación y otros servicios, bajo la Coordinación Nacional del Plan para Zonas Marginadas y Grupos Deprimidos (COPLAMAR) ; sin embargo, es a partir de mediados de la década de los 80' cuando se empieza a promover el desarrollo productivo, acciones como el Programa de Inversiones para el Desarrollo Rural (PIDER) y el establecimiento de instituciones como: un Distrito de Desarrollo Rural, Banrural, representación de Fertimex y otras dependencias, con la finalidad de potenciar la economía regional.

Las acciones se fueron expandiendo sistemáticamente hacia la Sierra empezando por las comunidades más cercanas de los municipios de Huayacocotla, Zacualpan y Texcatepec. Después Ilamatlán, Tlachichilco y Zontecomatlán. Este último empezó a ser incorporado a la atención del INI a principio de la década de 1990, cuando la institución tiene en su apertura programática productiva a: El Programa Nacional de Alta Tecnología vinculado al Crédito a la Palabra, Fondos Regionales para el Desarrollo Indígena, Programa Nacional de Solidaridad y Mujeres en Solidaridad; y se toma a éste como referencia de los acontecimientos en toda la Sierra. Podría decirse que en ese tiempo, las comunidades expresaban grandes problemas y rezagos, pero vivían también a su manera el encantamiento de su mundo a través de sus tradiciones y costumbres.

Uno de los problemas que se identificó en este municipio fue la escasez de maíz entre los meses de Febrero a Mayo, temporada llamada '*mayantle*' (hambre) en el lenguaje náhuatl; y entre de las primeras acciones institucionales fue organizar una asociación de

comunidades para poner un centro de abasto de ese grano en un lugar céntrico del municipio, y se abrieron líneas de crédito al consumo y a las siembras de básicos mediante insumos agrícolas a “los productores”, ya que se empezaba a acuñar este concepto en el lenguaje institucional.

La situación resolvía el problema del momento, pero la escasez de maíz para algunas familias se adelantó al mes de Diciembre, dado que vendían parte de la cosecha del temporal para cubrir sus adeudos crediticios; y ocurrieron ciclos de siniestro natural a cosechas por reincidencia de ciclones, lo que les acumulaba carteras vencidas.

Las comunidades resultaron muy trabajadoras y comprometidas con su organización y compromisos; sin embargo, en la cabecera municipal corría la fama de que la gente de las comunidades aledañas era muy floja para el trabajo; pero hubo la oportunidad de entrar en la vida cotidiana de ésta y se encontró que en los meses del *mayantle*, había familias que suspendían su régimen de alimentación y entraban en un estado de latencia laboral, pues los hombres tendían a permanecer en sus casas quietos y comiendo semillas de *maíz de teja* –girasol- o algunos otros productos de recolección, mientras que las mujeres y niños solían ir al río donde aprovechaban para un poco de pesca.

Al involucrarse algunas personas en actividades de la organización indígena, se podía observar que no se alimentaban regularmente; sin embargo parecían predispuestos a no consumir aunque hubiera la posibilidad de hacerlo esporádicamente, y a pesar de eso no mostraban declinación de ánimo ni de salud. Tal parecía que ya era un ciclo natural preestablecido en sus ritmos de vida; sin embargo, entrada la temporada de los trabajos fuertes para preparar la tierra y llevar a cabo las siembras del temporal, surgían los

suculentos platillos y moles para alimentar a los trabajadores y ofrendar a la tierra, y todo era reactivado.

También se pudo observar en los tiempos normales de la comunidad, que las familias tienen una muy variada y rica fuente de alimentos nativos, recolectados en sus diferentes espacios del ecosistema comunitario que va desde los ríos, montes, acahuales, parcelas y potreros. Se llegó a identificar diferentes hábitos y preferencias alimentarias y estrategias para la gestión del mismo: mientras en una casa había la preferencia por una diversidad de verduras nativas, raíces, tubérculos, semillas, hojas y flores que se consumían hervidas, asadas, en fresco, mezcladas con el platillo principal de frijoles o al final de la comida fuerte; en otra con frecuencia se identificaba algún producto cárnico silvestre ó de pesca disponible en el ahumador, ligado a la afición por la cacería, donde se mostraban conocimientos y destreza en la actividad. Así mismo, había una amplia diversidad de oficios comunitarios sustentantes como: panadería, los crianza de animales de traspatio, constructores tradicionales de vivienda, labradores de madera, armadores de techos, los que producen la panela en pequeña escala, leñeros, los que tejen atarrayas, bordadoras y más, que armonizaban el intercambio en especie, sin ser este su oficio fuerte, sino una actividad adicional a la función principal que es la agricultura.

Este panorama describe de la comunidad local, cuando a nivel nacional estaba la crisis del campo (década de los 90's) por el derrumbamiento de los sistemas financieros, las carteras vencidas y los movimientos de defensa rural que permitieron la integración del grupo de lucha 'El Barzón'. Sin embargo, en estas comunidades no escaseó el maíz ni el frijol porque los años fueron buenos, y la gente llevó su vida normal como

beneficio de la marginación a ese desarrollo productivista del campo, que se había instrumentado en el ámbito nacional.

Pocos años después, la gente se empieza a manifestar como muy pobre y necesitada, e incluso ignorante para progresar, auto percepción que se atribuye al efecto del discurso de las instituciones, autoridades municipales, sistema escolar y medios masivos de comunicación; y así empieza la práctica de anotarse a participar en cualquier programa institucional, no importando las tradiciones familiares de vida y trabajo ya establecidos. Los gestores comunitarios piden más apoyos, los gobiernos de los tres niveles introducen caminos carreteros y mejoran la vivienda, pero también piden apoyos a la producción.

La influencia institucional para que se modernicen fluye de diferentes fuentes: por ejemplo, sutilmente la autoridad municipal invita a la Comunidad de El Mamey a limpiar de árboles su área urbana porque “viven en el monte” y no parecen civilizados. De pronto, llega el programa de vivienda con el que se remplazan los techos de zacate por lámina galvanizada y la autoridad municipal ordena a la comunidad que despejen el área de su vieja arboleda “para que se note el pueblo”, y así derriban la rica diversidad de árboles, entre ellos los frutales nativos y criollos de los traspatios, algunos tan envejecidos como antigua es la comunidad. Posteriormente llega la red eléctrica y hay que derrumbar más árboles dentro del área del caserío.

La gente ha congelado sus valores y querencias hacia sus viejas plantas y con pocos miramientos ya están prestas a derribar más, para que entre la modernidad. Unos años después se sustituyen los techos de lámina por lozas de concreto. Se introduce agua

potable y por donde quiera hay derrames, lodazal y criadero de mosquitos, como efectos secundarios del bienestar. Varias poblaciones gestionan entonces sus drenajes empezando por la cabecera municipal y entonces ya protestan las comunidades que están río abajo, porque les ensucian el agua donde lavan, se bañan y practican la pesca, pero al final las obras se hacen.

Así el encantamiento del mundo indígena entra en un estado de fragilidad y acechanzas en las tres últimas décadas. Se dice que los campesinos ahora ya no producen porque sus tierras están cansadas y ya no alcanzan para todos, y las comunidades huastecas empiezan a tomar ritmos migratorios cada vez más frecuentes.

Como ya hay caminos carreteros, llegan los autobuses de turismo a embarcar gentes para las siembras o cosechas de hortalizas en los estados como Sinaloa y Tamaulipas desde principios del presente siglo, señal de que ya hay opciones de empleo. Los contratistas dejan cuatrocientos a quinientos pesos a las familias de los “enganchados” y en ocasiones mejoran sus ofertas. Estaciones de la radio comercial de las ciudades de Huejutla, Hgo., y Tantoyuca, Ver., están constantemente radiando los avisos de temporadas, lugares y empresas que solicitan jornaleros, y en su oferta laboral suelen garantizar de uno a dos kilogramos de tortilla por trabajador por día y de forma gratuita como prestación adicional al viaje redondo. En municipios como Texcatepec y Tlachichilco, la emigración de campesinos se hace hacia los Estados Unidos; en Iliamatlán hacia las ciudades de Monterrey, Pachuca y México. Las inversiones al campo para desarrollar la cafecultura, ganadería y producción de básicos, entre otros, no parece haber arraigado a la población a un sistema económico autosuficiente.

Del desarrollo social al desarrollismo y la sustentabilidad

Es innegable y justo el beneficio social y político que las instituciones gubernamentales encargadas del desarrollo rural han hecho por la región, principalmente a partir de la década de los 80's con el programa COPLAMAR, que hizo posible la introducción de caminos, redes de electrificación a cabeceras municipales, servicios de salud y apoyos al desarrollo productivo, los que en menos de un tercio de siglo han revolucionado la vida rural de la Sierra Huasteca de Veracruz. A partir de ello, este análisis se enfoca en las acciones de las siguientes dos décadas, en cuanto a programas gubernamentales de desarrollo sustentable se refiere:

Un grupo de promotores del programa de Solidaridad, empezó a hacer presencia en la región desde el año de 1990 con proyectos especiales. Posteriormente se sumó el programa de Mujeres en Solidaridad (Musol) vinculados en su inicio a los programas del Instituto Nacional Indigenista (INI), pero poco a poco fueron tomando una administración independiente.

Éste inicia en Tlachichilco buscando opciones a la crisis de mercado del café, ocurrida a partir del año 1990, promoviendo como alternativa la cafecultura orgánica; actividad que fue encausada a través de la Unión de Ejidos Nahua-Otomí-Tepehua, en la que participaban 18 comunidades, con un promotor agroecológico por cada una de ellas, además de personal técnico que coordinaba el programa.

En las plantaciones de café se reorientó el manejo, construyendo barreras vivas y muertas y camas biodinámicas. Se construyeron alrededor de 400 aboneras y fueron sumando su padrón de productores, de 370 en el año 1991, a 1200 en el año 1994,

aunque al final del programa fueron escasamente tres comunidades las que siguieron los trabajos por su cuenta.

Esta idea se amplió al resto de las actividades agropecuarias con hombres y mujeres, en la que se integró una red de promotores agroecológicos de la Sierra Norte de Veracruz a partir del año de 1993, abarcando los municipios de Tlachichilco, Zontecomatlán y Texcatepec, para aprovechar de manera integral los recursos naturales con técnicas agroecológicas, más armónicas con la naturaleza.

Mediante dos foros y diversos talleres regionales, se fueron integrando círculos de análisis sobre la percepción y sensibilización sobre los recursos naturales, buscando consensuar el conocimiento formal con los conocimientos indígenas para un manejo integral y sostenido, tratando de distinguir las características entre la agricultura tradicional, la agricultura moderna y la agricultura orgánica. Esta última sería sustentable si se lograban conciliar los intereses y saberes entre la agricultura tradicional y la agroecología; sólo que las acciones estaban acompañadas de una incitación a incursionar en los mercados de exportación para la producción esperada, principalmente tratándose del café.

Paralelamente, a través de los mismos programas se desarrolló un plan de recuperación de suelos y agua, la introducción de servicios básicos y el apoyo productivo en cinco ejidos de la zona árida de Huayacocotla, quienes constituyeron finalmente una unión de ejidos bajo la denominación de “El Grupo de los Cinco”, gestionando la adquisición de un tractor de orugas para movimiento de tierras tendiente a mejoramiento de suelos y construcción de ollas de agua.

Para el mes de Mayo de 1994, se llevó a cabo el primer taller de procesos productivos orgánicos en la comunidad de Cuatecomaco, municipio de Zontecomatlan, Ver. Entonces el municipio de Texcatepec contaba con cuatro grupos de trabajo de mujeres involucradas en la producción de hortalizas en pequeñas superficies, haciendo aboneras e integración de especies hortícolas para el auto abasto y venta local. En Zontecomatlán se estaba iniciando el trabajo en doce comunidades, mientras que en Tlachichilco ya se había integrado una Sociedad de Solidaridad Social con mujeres que trabajaban diferentes productos hortícolas de acuerdo a las condiciones de los terrenos, además de actividades como apicultura y artesanías.

En la visión de estas acciones, se buscó promover la producción agropecuaria preservando los recursos naturales, y mejorando a la vez la cantidad y calidad del producto, por lo que se impulsó la diversificación productiva, se reconocieron los conocimientos y tecnologías indígenas para la generación de sus propios satisfactores, a la vez que se promovía la validación y adopción de nuevas técnicas agroecológicas y de organización social.

De esta iniciativa, siguieron acciones de la Secretaría de Desarrollo Social para implementar un trabajo más amplio que empezó con un Diagnóstico de las Regiones Prioritarias-Sub región Huasteca de Veracruz, con la colaboración de varias instituciones, entre ellas la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural- Distrito de Desarrollo Rural No. 1 en Huayacocotla (SAGAR) y el INI, presentes en la región, donde se proyectaba el desarrollo integral de esta zona marginada (SEDESOL, 2004).

A partir del año 1997, este programa fue re-planteado por la SAGAR y recibió financiamiento del Banco Mundial como: Programa de Desarrollo Productivo Sostenible en Zonas Rurales Marginadas (PDS), con cobertura en Oaxaca (regiones Mixe, Cuicateca y Mazateca) y para la región Huasteca que comprende parte de los estados de Veracruz, San Luís Potosí e Hidalgo, con un monto de US\$47millones, para ser invertidos a partir de Marzo de 1998 a Junio del 2003.

De este proyecto, se esperaban beneficiar a 8400 productores en Veracruz, con un total de 100 proyectos y sus sub proyectos, con carácter recuperable a un 80% en su componente productivo, a excepción de los que tuvieran el componente de conservación de suelos y manejo de agua, que estarían al 50% de su recuperación. Adicionalmente, se consideraron inversiones para los componentes en desarrollo comunitario, asistencia técnica, fortalecimiento institucional y administración del programa, donde se sumaban las aportaciones de la federación y los estados.

Posteriormente, varias acciones institucionales se derivaron en una coordinación regional, a tal punto que el DDR No. 001 de Huayacocotla, en su informe de actividades 1997, menciona que entre los programas del Gobierno Federal, se llevó a cabo en el distrito el Programa de Desarrollo Productivo Sustentable en Zonas Indígenas de la Región Huasteca, en donde a través de un diagnóstico rápido participativo se acordó llevar acciones en la zona alta Huayacocotla y Zacualpan, zona media alta Texcatepec, Zontecomatlán, Ilamatlán y Tlachichilco; zona media baja en Benito Juárez, Chicontepec e Ixhuatlán de Madero; y zona baja municipios de Chalma y Chiconamel, con la coordinación del Gobierno del Estado, a través de la contratación de trece técnicos profesionistas bajo el esquema SINDER, beneficiando a 347 productores con

\$502,856.0, en trece proyectos, los cuales abarcaron: ovinocultura, conservación de granos, fruticultura familiar, apicultura, citricultura y recuperación-conservación de suelos (SAGAR-DDR 001 de Huayacocotla, Ver., 2007); inversión que debió ser con recursos propios de la nación. Entre tanto, se preparaba el proyecto amplio de financiamiento externo, mismo que fue gestionado entre Julio de 1995 y Diciembre de 1997 (Banco-Munidal, 1997, págs. informe No. 17263-ME).

Sobre los resultados, Cultura Ecológica A.C (1999), reporta que el Desarrollo Rural Sustentable para la Huasteca Alta Veracruzana ha sido un programa conjunto, surgido del esfuerzo interinstitucional. En su metodología de trabajo, definen al diagnóstico como el instrumento para propiciar la participación y democratización de la toma de decisiones en el programa. Ellos presentan un diagnóstico que empieza con una caracterización geomorfológica, paisajística, litográfica, climática y edafológica de la región, sin dejar de clasificar su vegetación y sistemas agrícolas por sub-regiones ambientales. En el análisis de los problemas, empiezan por mencionar las condiciones climáticas y las fuertes pendientes que encuentran en el área de trabajo, así como las malas prácticas agrícolas para el desarrollo de la producción. Se habla de ecosistemas naturales desestructurados a causa del mal manejo campesino y falta de investigación.

Además, otro problema expresado en el diagnóstico es el carácter temporalero de la agricultura, el proceso de deforestación y la ganadería, así como la falta de asistencia técnica para la producción y el mercado. En lo forestal, problemas de sobrepoblación de plantaciones, falta de caminos para la extracción de productos y trabas burocráticas en los permisos de aprovechamiento, entre otros.

En consecuencia, los indicadores sociales de marginación eran evidentes, con altas tasas de morbilidad infantil, analfabetismo y monolingüismo, entre otros; y la propuesta era muy diversa, pero empezaba por el ordenamiento ambiental creando un escenario de agricultura campesina intensificada, con sistemas hidráulicos complejos, policultivos de alta rentabilidad, terrazas, procesos de eficiencia energética y mecanización apropiada.

De su plan de trabajo, se generaron siete líneas programáticas en los rubros de: desarrollo regional sustentable, ordenamiento territorial comunitario, autosuficiencia alimentaria, diversificación productiva y ambiental y mejoramiento de condiciones de vida de las comunidades, con programas distintos y proyecciones presupuestales estimados para cuatro y diez años.

Bajo este mismo tenor, se instala el Consejo de Desarrollo Regional de la Huasteca Alta Veracruzana en evento celebrado en Chicontepec, Ver., el día 9 de Julio de 1999, con una amplia concurrencia institucional del nivel federal, estatal y municipal, Instituciones académicas, organizaciones de la sociedad civil, organizaciones económicas, instituciones financieras, representantes de once consejos de desarrollo municipal de la Huasteca Alta Veracruzana y diversos representantes comunitarios.

Se habló que este evento deriva del Plan Nacional de Desarrollo 1995-2000 con el fin de propiciar la igualdad de oportunidades y condiciones, que aseguren a la población el disfrute de sus derechos individuales, de bienestar y calidad de vida. La región había sido declarada como prioritaria desde febrero del mismo año, planeando la colaboración interinstitucional de ocho secretarías de estado para su intervención. Entre sus acuerdos, se validó el diagnóstico único regional antes mencionado como documento rector, se

conformó el consejo de desarrollo regional y se planearon acciones de seguimiento (Acta de instalación del CDRHAV, 9 Jul. 1999).

Como apreciación general de la experiencia, se tiene que el personal técnico, desde el inicio y en toda la década de los 90', eran gentes urbanas expertos en la temática que se integraban al medio rural desconociendo las culturas locales y con hábitos de vida un tanto discordantes con la costumbre comunitaria, mismos que se evidenciaban en su interacción con los campesinos; y las dificultades empezaban, desde la integración del diagnóstico regional, cargado de perspectivas de la economía ambiental; pues buscaba en primer lugar caracterizar al ambiente biofísico y determinar de allí sus primeras acciones, para después recurrir a la gente. Se llegó a exponer por ejemplo, que la problemática de “tal comunidad” era que había sombra de lluvia, y ésta, por las formaciones montañosas que la circundaban.

Como personal especializado de la agricultura alternativa, se manejaban principios de la permacultura, agricultura natural, agricultura biodinámica y horticultura biointensiva, según las escuelas australiana, japonesa, alemana y norteamericana, respectivamente, en cuanto a agricultura alternativa; pero con más carga teórica que práctica. Para hacer las primeras aboneras en Tlachichilco, el experto pedía que se tuvieran listas dos toneladas de cenizas de madera y cuatro toneladas de estiércol bovino, entre otros insumos, y eso era imposible de reunir en toda la región, siendo necesario gestionarlos desde granjas del estado de Hidalgo, a más de ciento cincuenta kilómetros de distancia, y pequeñas recolecciones de cenizas en panaderías, lo que ya no mostraba signos de sustentabilidad.

Programas como las estufas rurales, no fueron totalmente aceptadas por aspectos de percepción campesina, quienes privilegian la presencia del fuego abierto cumpliendo otras funciones de satisfacción en el hogar; y las letrinas ecológicas no fueron en muchos casos apropiadas dada la estructura hacinada de las viviendas en las comunidades, así como los hábitos alimenticios de las personas, que traían como consecuencia fuertes olores; y en muchos de los casos tales estructuras terminaron siendo gallineros o pequeñas bodegas. Por otro lado, se promovió la siembra de especies hortícolas convencionales de las que la gente no tiene hábitos de consumo.

Sobre las labores de conservación de suelos, permanecen las buenas prácticas en comunidades como El Coyol, del municipio de Tlachichilco, pero en el mayor de los casos, éstas fueron destruidas por no evitar la entrada de ganado mayor, así como bien podría seguirse hablando a favor y contra de muchos tipos de proyectos que quedaron en el campo, con menciones de éxito y fracaso.

Sin embargo, otras acciones posteriores del programa, como la formación de promotores comunitarios y reclutar personal técnico de la región, trajo beneficios más duraderos, ya que muchos de ellos siguen construyendo sus rutas de aprendizaje más allá de aquella escuela de pensamiento que recibieron a través de los procesos de capacitación; pues en ese entonces los saberes campesinos formaron parte del discurso pero no se llegaron a tomar en serio en la implementación de proyectos. En el resto de la sociedad, aún falta evaluar los resultados de tales aprendizajes, aunque se reportó desde los talleres del programa de Mujeres en Solidaridad, que pocos campesinos asumieron el seguimiento del proyecto, dado que esperaban que fluyeran recursos financieros más que

capacitación, según la costumbre paternalista arraigada; y cabe señalar que hubo más respuesta de las mujeres que de los hombres.

Acciones posteriores: en los últimos años, las actividades institucionales para el desarrollo sustentable se han centrado en acciones de forestación y reforestación a través de diferentes programas organizativos y de plantaciones que impulsa la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR), teniendo efectos principalmente en los municipios de Huayacocotla y Zacualpan, en donde ha surgido el interés y la mayor respuesta social, dada su trayectoria económica re-fundada en esta actividad desde el año de 1978, cuando se levanta la veda forestal en la región.

Como resultado de las acciones, a partir del año 2005 se formaron la Asociación Regional de Silvicultores de la Sierra de Huayacocotla, A.C. (ARS), con sede en Huayacocotla, Ver., y la Unión de Agroproductores Forestales de Zacualpan, S.P.R. (AFZ), en el municipio de Zacualpan, Ver., quienes lideran los procesos.

Allí la ARS aglutina al sector ejidal y pequeña propiedad forestal y desarrolla actividades en el municipio de Huayacocotla con tradición forestal, buscando extender el beneficio a los municipios de Texcatepec, Tlachichilco, Ixhuatlán de Madero, Zontecomatlán e Ilamatlán; y entre sus logros, reportan haber establecido alrededor de cinco millones de árboles entre los años del 2007 a 2009, en áreas que fueron agrícolas o ganaderas; y donde han gestionado recursos del mismo programa por 38.5 millones de pesos para actividades como: reforestación, mantenimiento, protección de plantaciones, cultivo forestal, venta de servicios ambientales, equipamiento de brigadas contra incendios y capacitación. Además desarrollan el estudio regional forestal y del sistema

de información geográfica como herramienta para sus programas de reordenamiento en el uso del suelo.

Por su parte, la agrupación Agroproductores Forestales de Zacualpan, S.P.R. (AFZ), ha impulsado un programa integrado en cuatro ejidos y distintas comunidades de pequeños propietarios del municipio con acciones como: producción de semilla forestal de diferentes especies, manejo de cuatro viveros tecnificados, restauración y reforestación de más de mil hectáreas, con supervivencia exitosa de sus plantaciones a través de un adecuado manejo, infraestructura y equipo para el control de incendios, aprovechamiento forestal de 30 a 45 mil metros cúbicos por año, además de producción de carbón, un plan de investigación sobre el manejo de plantaciones, desarrollo de dos especies nativas en estatus de extinción, instalación de talleres de transformación forestal bajo la visión integradora de cadenas productivas, artesanías de madera y sus derivados, capacitación y un plan de ecoturismo a futuro.

Esta organización se hizo acreedora al Mérito Forestal Nacional en la categoría de Protección y Restauración en el año 2007. Entre sus éxitos, la organización ha logrado revertir el crecimiento de la frontera ganadera en pocos años y ha convertido la zona en una región incorporada a la actividad forestal (ver: http://www.conafor.gob.mx/biblioteca/MEMORIA_MERITO.PDF); y una distinción similar también ha recibido en otro momento el Ejido la Selva, de Huayacocotla.

En contexto de las políticas internacionales y globales de ‘desarrollo verde’, se generó entre los silvicultores la expectativa de bursatilizar servicios ambientales, al colocar bonos de carbono en el mercado mundial; sin embargo, la situación en la práctica se

volvió muy difícil según lo expresa el Ing. Tomás Guzmán Pérez, Director de AFZ, S.P.R., ya que bajo el punto de vista de algunos investigadores, no se tienen modelos precisos para estimar la captura de carbono de nuestros diferentes bosques y selvas; y más aún por la diversidad de especies y sus asociaciones. Por otro lado, allí es la CONAFOR la representante ante las negociaciones internacionales para presentar los proyectos, y sólo hay una empresa proyectista en América (South Pole Carbon Asset Management Ltd) que coloca los bonos de carbono en la bolsa de valores ambientales del mercado mundial; y entre otras cosas tiene una agenda muy ocupada.

Sin embargo, el desarrollo forestal sigue creciendo y es satisfactorio de entrada ver el cambio de paisaje y la rehabilitación de algunos manantiales de la Sierra Huasteca de Veracruz, muy a pesar de que, como actividad económica, se derriban bosques naturales diversos y se establecen sólo pinos bajo el diseño de plantaciones comerciales, como antes ha se ha mencionado.

Otro problema social que se empieza a percibir es el abandono de la agricultura por la falta de espacios para la misma, la ocupación de la mano de obra en estas actividades y su encarecimiento en contra de los costos para producir básicos y el acaparamiento de tierras forestales, pudiendo acentuarse a futuro los procesos migratorios de campesinos, y considerando que muchos propietarios minifundistas inscribieron sus predios al manejo forestal con la expectativa de recibir el apoyo oficial ofrecido, pero el tamaño de sus plantaciones no da para hacer de ellas un modo de vida; aspectos complejos que configuran la nueva historia regional, misma que puede diferir según la fuente y los fines de sus relatos.

En el mes de Mayo de 2016, se celebró en el municipio de Benito Juárez, Ver., el “Primer Foro de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) 2030 en la Región Huasteca”, bajo iniciativa de las OSC’s Huaxtekayotl-Miauaxochitl AC, la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso del Estado de Veracruz, la Agencia Mexicana de Cooperación Internacional para el Desarrollo y dos expertos en cooperación internacional para el desarrollo; contando con la asistencia de autoridades municipales, educativas y comunitarias, entre otras. Tal evento es para aproximar a la región las nuevas tareas de la ONU para reorientar el desarrollo mundial, notando que el concepto de la *sustentabilidad* ha retornado al de la *sostenibilidad*; y en el evento se habló de asumir el desarrollo local y el Buen Vivir, posicionando la metodología de ‘Planeación por Objetivos’, usando de la construcción del ‘árbol de los problemas’ para identificar y priorizar acciones, método que de antemano no da cabida al análisis histórico y cultural de la situación, sino sólo a la búsqueda de relaciones causa-efecto; sin embargo, tales acciones que de esto deriven serán para un nuevo capítulo de la sustentabilidad descendente desde lo global en la Huasteca, y la respuesta socio-cultural que de ello derive.

VII. ¿DE QUIÉN ES LA HISTORIA?

Percepciones de la historia desde dentro

Hasta el punto anterior, se han reunido, sistematizado y/o relatado aspectos que contribuyen a integrar una visión académica de la historia de la Sierra Huasteca de Veracruz, considerando las grandes aportaciones, reflexiones y puntos de vista de científicos sociales, quienes llevan consigo alguna formación canónico-metodológica, cargada de principios y visiones propias de la cultura universal y de su campo disciplinario para percibir y juzgar la historia de los pueblos.

Sin embargo, en este apartado se retoman investigaciones participativas y un cruce entre la parte documental y la percepción social desde los pueblos de la región, para apreciar la forma de cómo ellos perciben su lugar bajo el lente de la historia general; y abriendo el debate sobre esa apreciación y significación que, como personas de cada sociedad y etnia local, tienen acerca de su memoria histórica particular, cual relatos en relación con sus antepasados y la forma como se sienten vinculados a ellos. Tal condición emotiva deriva en conductas particulares de lealtad, solidaridad, rito-alimentación espiritual, organización familiar y social e impulso a sus formas de desarrollo locales por las que se han gestado formas autónomas de suficiencia material, mismas que están en permanente estrés frente a las motivaciones modernas hacia el cambio, de que son sujetas, por lo que se recaban algunas encrucijadas al respecto.

Percepción de la historia local desde el mundo mestizo: Se abrieron diálogos en Huayacocotla, que representa actualmente una cultura mestiza pero con fuertes antecedentes de presencia indígena, principalmente otomí; y el sentido que se percibe de su historia es diverso:

Por un lado, personas que localmente son reconocidas como “letradas”, porque han alcanzado algún nivel de estudios profesionales o han incursionado en el conocimiento de los acontecimientos locales por afición personal. En ellos se percibe que no hay una apropiación personal de dicha historia, sino que más bien el afán de posicionarse como cronistas, pretendiendo ser imparciales y con la virtud de manejar con destreza el *dato histórico* en círculos de eruditos, habiendo en ellos un empeño por descubrir más fuentes documentales o datos reales.

Al presentar en un círculo de discusión un panfleto compilado y presentado como: “Historia otomí de los pueblos de la Sierra de Huayacocotla”⁴⁰, se observa que la primera reacción es tomar la información con escepticismo, recibido como material debatible en la veracidad del dato cronológico, contra la erudición de cada participante; pero sin la intención de mirarse o identificar allí sus propias raíces.

Del mismo modo, la forma de valorar la historia en este grupo social es a partir de la exactitud de acontecimientos socio-políticos, por ejemplo: de cuándo el sistema social ha sufrido cambios, de la transición de épocas, desde las haciendas a los actuales sistemas ejidales y sus correspondientes acontecimientos violentos. Así mismo, a la

⁴⁰ Ejercicio realizado a partir de la interacción con estudiantes de la Universidad Veracruzana Intercultural-Sede Huasteca, durante el año 2009, y con la intervención de la organización “Gestión Cultural del Desarrollo Sustentable de la Huasteca, A.C.”

edificación material del pueblo, de cuándo se construyó la iglesia, la plaza pública, el mercado, las carreteras, las primeras industrias forestales, la explotación minera y la llegada de las instituciones públicas a la comunidad, así como su relación con etapas y personajes de gobiernos municipales.

Otro caso es de quien se ha propuesto de buena fe y firme voluntad, escribir la historia de su pueblo. Es el caso de Justino Gómez⁴¹, quien con claro propósito y sin afán academicista, se da a la tarea de escribir la historia de Huayacocotla, recurriendo al Archivo General de la Nación, Archivos parroquiales y fuentes documentales privadas, a fin describir, transcribir y explicar la forma de vida pasada, sumando anécdotas orales de los ancianos. La inquietud que le impulsa es porque: “...tenemos un pasado histórico que se remonta a aproximadamente 450 años o más” (Gómez, 2012, pág. 8), agregando que eso nos hace sentirnos orgullosos; pero mucha gente lo desconoce.

Su metodología ha sido ir tras el hallazgo y captura de todo documento histórico en el contexto nacional donde aparezca el nombre de Huayacocotla, a manera de búsqueda de la evidencia que contribuya a afianzar las raíces de nuestra identidad, teniendo como sustento la compilación de “...un conjunto de datos, con fechas, acontecimientos y documentos, que corroboran la importancia que tuvo, hace unos ayerés la zona de la Guasteca, y por lo tanto nuestro pueblo” (Ibídem, pág. 6).

Lo que impulsa a Gómez en este trabajo es su intención de hacer que resalte el pueblo como una sociedad que merece ser mostrada en la historia nacional, y entre ello, la

⁴¹, Justino Gómez escribió: *San Pedro Guayacocotla, Ver. Breve compendio histórico. Documentos inéditos 1570-1800* (Gómez, 2012).

gente, “nuestra gente”, pues cuando explica su motivación inicial relata que de niño, al hacer una tarea escolar, encontró relacionado el nombre de: *Gómez de Alvarado*, en el libro *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo, y de ello se infiere el interés por la posible vinculación de raíces consanguíneas, con quienes vinieron a darle nueva forma al desarrollo nacional y local, en el que puede ser regocijado nuestro presente.

Otra visión de la historia es la que puede identificarse en el sector popular de la sociedad local, que en lo general es historia no escrita, y se identifica al sondear la perspectiva de interés de grupos humanos tradicionalistas del pueblo que no han tenido una formación académica; en cambio, en este sector popular persisten visiones de historia en calidad de mitos fundacionales legitimadores de la identidad, eventos colectivos sensacionalistas y hechos sobrenaturales (milagros) que permitieron la integración social con la participación de sus antepasados, sobre quienes acaecieron una serie de eventos determinísticos como: invasiones, guerras, revoluciones, epidemias, incendios y engaños, de los que se enfatiza la suerte de haber sido salvados.

En este sector poblacional las referencias que circulan en torno a Huayacocotla son de: ser un pueblo muy antiguo, cuya fecha fundacional puede leerse en el interior de la bóveda de su iglesia (año 1673), templo que construyeron los antiguos, aunque los primeros pobladores lo encontraron abandonado entre el monte, donde incluso habían crecido grandes ocotes (pinos) en su interior. De ser así, se supone entonces que estarían las paredes y no tendría techo. También se relatan acontecimientos vividos como: tiempos de escasez y hambre; o cuando se ha incendiado el pueblo, porque antes todas las casas eran de madera.

Se sabe cómo estaba constituida anteriormente la población local de Huayacocotla, donde existían barrios de pueblos otomíes inmigrados de diferentes lugares de la sierra, entre ellos de la ‘hermana población’ de Tutotepec, Hgo., con quien se comparte mucha identidad reflejada a través de los mitos locales, uno de los cuales dice que Huayacocotla está unido a ese pueblo por un gran túnel por el que se han puesto a salvo sus antepasados, porque comunica a las dos poblaciones de iglesia a iglesia (templos católicos), y que cuando las campanas de Tutotepec suenan, en ciertos días del año (24 de junio), las campanas de la otra iglesia les contestan y se oye el tañer de pueblo a pueblo. Cabe mencionar que dichas poblaciones se encuentran separadas unos 20 km en línea recta, pero sus distancias se alteran por dos cordilleras y tres cañadas que hay de por medio.

La identidad antigua se relaciona con las tradiciones actuales a través de las fiestas tradicionales en honor a San Pedro, patrono del pueblo, y al Padre Jesús, imagen milagrosa que provoca la concurrencia de mucha gente de la región y centro del país en dos épocas del año por motivo de peregrinaciones, y donde la presencia tradicional se refleja todavía en la danza indígena que ejecutan los niños del pueblo; y estas mismas fiestas preceden al tradicional “Carnaval de Huayacocotla”, donde la religiosidad da paso a la distracción y esparcimiento popular como parte de la continuidad identitaria.

Sin embargo, la misma sociedad local, particularmente de este ámbito popular, en diferentes circunstancias sociales puede asumir otras identidades históricas derivadas de la predominancia religiosa; pues en círculos cristianos, ya sea desde el catolicismo u otras denominaciones evangélicas, se da por hecho que nuestro origen está vinculado a la creación según el relato hebreo, donde se tienen como antecesores comunes a

“*nuestros padres Adán y Eva*”. En caso de ser esta una situación mítica dudosa, de todos modos los creyentes cristianos declaran ser hijos de Abraham, “nuestro padre en la fe”, orientando una identidad etérea que se asocia a una nación alegórica llamada la *Israel celestial*, como la patria común de los cristianos, y esta misma versión penetra en mayor o menor medida en todos los pueblos de la sierra.

Con este último antecedente, la identidad histórica vinculada a lo étnico y natural del territorio huasteco quedan descartados; pues ni por error se hace mención a, por ejemplo, ‘*Nuestro padre Xólotl*’, o ‘*Nuestro Padre Cuextecatl*’ a semejanza de la tradición genealógica de los judíos, exhibiendo un aparente deslinde social con lo ‘antiguo indígena’, que presiona la desarticulación de la sociedad actual de su pasado prehispánico del que sólo se pretenden guardar reliquias que vienen a mostrarse en la fiesta pagana del carnaval, donde salen a relucir penachos, capas y vestuarios alusivos a esfinges prehispánicas que se entremezclan con escenificaciones caricaturescas de políticos y elegantes personajes de Hollywood, nueva realidad que muestra fracturas e imprecisiones a manera de situaciones caóticas de la identidad haciendo historia.

Cabe mencionar que también hay una minoría de personas que muestran un interés crítico constructivo al hablar de la propia historia e identidad, con quienes se abrieron comentarios de: cómo la historia nacional es un relato homogenizado e impersonal, importante para sustentar la identidad como mexicanos, pero que oculta nuestras especificidades de pueblos, y de este modo se vuelve poco significativo en la construcción local y regional de un desarrollo social en el contexto de la diversidad de culturas.

Se percibió la opinión de cómo los pueblos de la región poseen trayectorias sociales, experiencias culturales y destrezas específicas sobre el manejo de sus recursos naturales, que son negadas por la llegada a la modernidad.

Se analizaron situaciones que ilustran casos de identidades discordantes y perspectivas opuestas entre generaciones sociales de nuestra propia familia y pueblo, influido posiblemente por la ambigüedad del doble discurso social en nuestra identidad: el tradicional, cargado de religiosidad que habla de nuestro origen en los términos del cristianismo predominante, y la otra en el discurso oficial científicista que se asume desde los centros educativos, donde se enfatiza un origen humano común explicado desde el evolucionismo darwinista.

Se anotan también algunas apreciaciones al respecto en la sociedad mestiza del municipio de Zacualpan, que también tiene antecedentes de la sociedad otomí.

Al respecto, Zacualpan generó un primer documento histórico bajo la autoría del Lic. Noé Pérez Solís, publicado por el gobierno del estado a través del Instituto Veracruzano de la Cultura (IVEC, 2002) en co-producción con el H. Ayuntamiento, bajo el título de: *Zacualpan. Reflejos de Ayer y Hoy. 2002*; documento que compila una historia con enfoque autobiográfico de familias y personalidades distinguidas de la cabecera municipal, quienes han tenido un papel político determinante a nivel local.

Aquí, se menciona de cómo participaron ciertos personajes en las luchas armadas, desde la Guerra de Reforma hasta la Revolución Mexicana, y su posterior empoderamiento político que influyó para construir ‘el progreso’ municipal. Se habla de cómo dichos personajes fueron asumiendo autoridad y construyendo la obra cívica, moral y material,

con la colaboración de los indios y campesinos. Incluso dichos personajes representaron modelos de conducta a seguir para el resto de las comunidades del municipio por su saber y consejería, para asumir la nueva ciudadanía post revolucionaria y los principios y acciones pertinentes a la modernidad y el progreso.

Pérez (*óp. cit.*), se enfoca a las crónicas para un Zacualpan que necesita reafirmar su identidad, y por ello se preocupa en conjuntar hallazgos arqueológicos, toponimias y datos duros sobre los primeros asentamientos prehispánicos que hubo en este municipio. Del mismo modo, los acontecimientos durante la intervención militar española en el actual México para establecer sus colonias y borrar de la faz a las culturas que le precedieron, haciendo notar que Hernán Cortés estuvo en Zacualpan, donde realizó también los actos de exterminio, y se reúnen crónicas del proceso de dominación colonial y conquista religiosa; pero todo ello sólo funge como antecedentes, porque se hace entender que el verdadero Zacualpan lo fundan familias provenientes del actual Estado de Hidalgo a partir de 1850, y la evidencia está en que: "...algunos documentos de adjudicación de tierras fueron firmados por los Presidentes Benito Juárez y Porfirio Díaz" (Pérez S. N., 2002, pág. 33), a manos de los Señores Pedro y Gregorio Hernández, antecesores de Conrado y Alberto, Hernández Barranco, entre otros, y de ahí la historia es de adjudicaciones de tierras y ejercicio del poder, que se legitima con la fundación del Municipio de Zacualpan, en el año de 1876. Los héroes son los promotores del progreso que luchan contra la barbarie indígena y extienden sus dominios, empezando por Texcatepec hasta alcanzar cierta influencia en Chicontepec, haciendo uso de sus relaciones públicas y la fuerza de las armas, entendidas como justas acciones a semejanza de un arribo a "*La tierra prometida*" de la historia judía.

Sin embargo, dos notables zacualpenses: Guillermo Hernández Cuevas y Guillermo Monrroy Hernández, honrados y sinceros se presentan ante su estimado pueblo con la verdad de la contra historia (Monrroy, 2014) en vísperas de la celebración en este municipio, del 150 Aniversario de los encuentros bélicos, haciendo honor al patriotismo liberal de los zacualpenses, quienes tras haber participado en las luchas por posicionar el aclamado liberalismo nacional, han dejado como legado histórico de aquel evento, un par de cañones que fueron exhibidos por varios años en su plaza pública municipal.

Sucede que en sus pesquisas históricas, Monrroy descubre que dichas insignias no son prueba de las luchas liberales, sino que sus protagonistas de esa época lucharon del lado del Imperio de Maximiliano, y posteriormente, ya en la Revolución Mexicana, del lado del dictador Victoriano Huerta, solo que por cuestiones de pertinencia política se articuló un relato histórico liberal. En cambio, se difundió la historia de que esas reliquias eran testimonio de la justa lucha por el nacionalismo, la libertad y la democracia, que hoy nos socorre como país.

Monrroy (*óp. cit.*), consecuente con las evidencias documentales, encuentra que la historia es un relato arreglado a las conveniencias y circunstancias de cada época⁴², cuyos personajes, de quienes él mismo es descendiente directo, no necesariamente combatieron del lado de las causas justas, sino “...con ese régimen, con los que hoy en día se vituperan como traidores a la patria” (*Ibídem*, pág. 4), y es grande el valor cívico

⁴² Monrroy (*óp. cit.*, p. 13), recupera también en relación a las fuerzas liberales de esta región en tiempos de la Intervención Francesa, éstas estaban dominadas por terratenientes y comerciantes externos, no siendo hombres de principios sino más bien movidos por el oportunismo a fin de permanecer conectados con el poder político-económico de su tiempo. Por consiguiente, sus prácticas político-militares los volvieron gente indeseable en la región, por llevar a cabo reclutamientos forzosos, confiscar bienes y saquear las iglesias.

de quienes exponen esas crónicas reales, donde se reconoce y da ejemplo de cómo se construyen los mitos de la historia, arreglados al interés de quien domina el discurso⁴³ sobre “la nación única” configurada por los triunfadores.

Sobre la percepción de una identidad local, de una encuesta municipal realizada en colaboración con un grupo de estudiantes de la Orientación Sustentabilidad de la UVI Huasteca en el año 2008, la mayoría se asume como población originaria del municipio; pero no asocian su origen a la población indígena precedente en el territorio. Y es que el discurso de la modernidad y el progreso promovido o impuesto por la nueva ciudadanía post revolucionaria local, señaló a los indígenas como símbolo de ignorancia y atraso cultural, barrera social que había que superar con acciones de desarrollo, por lo que la modernidad se deslindó de la grandeza de la historia antigua, sepultando dicha identidad en el olvido. Sin embargo, hay actualmente en Zacualpan, un interés incipiente por recuperar sus raíces para fortalecer su identidad; y se empieza a poner atención en representaciones simbólicas, como sus pequeños sitios arqueológicos.

Percepción de la historia en un diálogo tepehua: Florencia Florencio, tepehua de la comunidad de El Xalame, municipio de Tlachichilco, Ver., tiene una trayectoria de participación en una organización de mujeres indígenas de su municipio y en el consejo directivo de la Unión Regional Indígena de Tlachichilco, S.C., además de pertenecer al

⁴³ La población local tiene relatos vivos de los movimientos bélicos del lugar, sin poder asociar la ideología que hubo detrás de ello: La Sra. Clarencia Lugo Calderón, de Atixtaca, municipio de Zacualpan, Ver., relata cómo se disponía de la gente de la comunidad para formar bandos combatientes, entre ellos, su tío Sabás Lugo: “hombre pobre, pero de tez blanca y bien parecido”, enlistado a la guerra por los principales de este lugar, vistiéndolo de militar de alto rango y montándolo en buen caballo para después ponerlo al frente de un contingente militar “contra los de Tulancingo, con quienes había guerra”, pero que por su inexperiencia en la milicia, “fue a entregarse de lleno e inocentemente ante los fusiles de los enemigos” mientras los verdaderos interesados los seguían de lejos, evento que por las referencias empíricas, debió tratarse de los primeros años del movimiento armado de la Revolución Mexicana.

grupo de danza de mujeres indígenas de su comunidad; a quien se le preguntó si se interesaba en leer algo sobre la historia de su pueblo, a lo que aceptó, por lo que se le proporcionó un panfleto donde se reúnen datos históricos acerca del origen de la cultura tepehua, de Roberto Williams (1989), complementada con extractos de la tesis de Baltazar Hernández (2000) que habla de la historia de la fundación de Tlachichilco, donde se hace referencia histórica de los pueblos tepehuas de este municipio en relación con el proceso de sometimiento y colonización por parte del español.

Recibió el documento y lo leyó con mucho interés, dándole tiempo para mayor análisis a fin de que emitiera su opinión y fuera éste la apertura a un diálogo posterior; pero al llegarse el día de la entrevista, su actitud fue que había leído bien el documento y se mostraba lista para contestar -confiando en su memoria- cualquier información o dato que se le preguntara, pero tal parece que no había una apropiación ni introspección personal sobre el escrito; lo que aparentemente indica que dicha “historia” no le fue significativa en su vida. Por ejemplo en relación a sus orígenes o raíces étnicas y culturales; pues reaccionó como si fuera una práctica escolar, donde la persona asume a la historia como un conjunto de información memorizable para responder a un examen.

Entonces se le comentó que se trataba de reflexionar nuestras formas propias de desarrollo a partir de la historia; y preguntando cómo entendía esas palabras, o a qué idea le remitía en su vida, a lo que replicó: “Ah, sí, nosotros estuvimos en un proyecto”; y empezó a relatar minuciosamente la historia de 15 años de su vida en la organización de mujeres indígenas que actualmente forman la Sociedad de Solidaridad Social Cihuame. Y así fue relatando sus logros, frustraciones y engaños de los que también han sido objeto a partir de las instancias promotoras de su desarrollo.

Para doña Florencia, eso era contar una historia verdadera, a diferencia de la historia antigua documentada; aunque al empezar a relacionar todo, desde su vida personal hacia atrás, empieza a creer que la historia puede ser importante, y expresa que la historia nos hace conocer lo que tenían antes [los abuelos], y considera necesario mantener esa historia, por la que se explica lo que es y lo que será de la comunidad. Hay incertidumbres, porque “nosotros como madres de familia aquí estamos pero no sabemos si va a seguir esa historia” dijo; pues los jóvenes se van o se cambian y se van a otro lado y ya no quieren reconocer lo que es y lo que tiene la comunidad. “*La lengua materna ya no la valoran y la pierden...*”, preocupación en la que queda explícita la incertidumbre por el constante riesgo de ruptura de su historia.

Doña Florencia, no se ha cuestionado el origen social de su existencia. Piensa que:

...venimos de nuestros padres, y ahorita somos padres. Es una cadena que empezó de mucho antes. Me causa sorpresa pensar en eso, pero pienso que el destino ahora es dedicarse a los hijos, enseñarles cómo se trabaja, cómo deben portarse como jóvenes, que cumplan sus obligaciones en la escuela. Que conozcan que están en un tiempo difícil, que eviten los vicios, porque su destino es preocupante. Antes los hijos no podían salir, no eran capaces, tenían miedo, no iban a la escuela, no sabían leer, no sabían hablar, pero ahorita la base son los estudios. Pero esos estudios a los jóvenes a veces les dan valor y otras veces no. A veces van a trabajar pero sólo es para desperdiciar su vida (Entrevista: Octubre de 2009).

Continuó diciendo:

Los hijos deben saber la verdad de nuestro pueblo, sobre la herencia de los abuelos, de los viejos de la comunidad, que aprendan a tocar la música de los abuelos, hay que animar al hijo a que conozca la música, el trabajo, el respeto y la honestidad. Los jóvenes no deben perder también la religión, las creencias, lo que sea, lo que tengan por decisión para continuar en la comunidad. Si seguimos aquí en el pueblo, seguiremos escuchando las historias que cuentan los abuelos y seguiremos practicando la costumbre; y si no, entonces el vecino sale y anda como balanceándose en el aire, y pierde el control, y aquí en la comunidad ya empieza a deber sus faenas, y ya se empieza a sentirse como ajeno y entonces ya quiere volverse a ir... y entonces ya no es parte de esta historia (*Ibídem*).

Tal parece que para doña Florencia no hay una necesidad de explicarse sus raíces étnicas

en términos cronológicos; o bajo el intento occidentalizado de escudriñar vínculos genealógicos haciendo honor a una secuencia de evolución social. En cambio, tiene suficientes elementos en sí misma y en su entorno comunitario para asumirse como parte de una historia viva desde su espacio; y encuentra sentido en sus luchas cotidianas por construir un “mejoramiento” personal, familiar y comunitario sin trastocar la esencia heredada por sus antepasados, como tratando de edificar suficiencia histórica en sí mismos, como pueblo tepehua.

Un diálogo náhuatl sobre la historia: el protagonista de este diálogo es Pedro (Elfego), siendo agente municipal⁴⁴ de la comunidad de El Mamey (Cuatzapotl), en el municipio de Zontecomatlán, Veracruz, asentamiento indígena náhuatl numeroso y con presencia sociopolítica en su ámbito municipal. El agente municipal en turno, como toda autoridad comunitaria, fue nombrado con mucho tiento por sus pobladores, de acuerdo a su trayectoria de representatividad. Pedro (Elfego) antes ha sido Síndico Único Municipal y Presidente del Comisariado de Bienes Comunales de El Mamey, además de contar con cierto liderazgo moral en el resto de las comunidades del municipio.

A Pedro se le socializó un compendio de información sobre la historia regional huasteca y lo correspondiente a su historia municipal de Zontecomatlán, donde se relata parte de la una historia de su comunidad, como producto de una investigación anterior⁴⁵. Se le sugirió que leyera ese impreso y se empezó a comentar la importancia de conocer nuestro pasado. Al respecto, él mencionó su interés de hacer un evento conmemorativo

⁴⁴ Diálogo celebrado en el transcurso del mes de Julio de 2008

⁴⁵ Extracto de la Tesis de Maestría en Ciencias en Agroecosistemas Tropicales (1996), realizada por Ismael Pérez Lugo. Colegio de Postgraduados, campus Veracruz.

en su comunidad en honor al Prof. Gregorio López y Fuentes, gran escritor indigenista reconocido a nivel nacional y que fue oriundo de esta comunidad, cuyo aniversario de natalicio se cumplía el día 17 de Noviembre, por lo que era una fecha próxima ideal para hacer dicho evento; y se planeó socializar este boceto histórico para ese día.

Pocos días después se buscó comentar con Pedro los pormenores de la celebración y la presentación del esbozo histórico ya recibido; pero dijo que de ello no había tratado nada con sus demás autoridades locales ni con las demás instancias previstas. Se le notó un poco disperso y evasivo del tema. Entonces se le preguntó qué le había interesado de la historia contenida en el documento; e inmediatamente hizo referencia a cómo en ésta aparecía don Pancho López, quien fuera el padre del ilustre Gregorio López y Fuentes. Parecía impresionado de cómo este personaje había sido el cacique de su comunidad, que llegó como inmigrante procedente del estado de Hidalgo, y poco a poco se había ido posesionando de las tierras comunales, por lo que después su comunidad emprendió una prolongada lucha para recuperarlas y que eso aparecía allí en el escrito, según información de los ancianos del pueblo (Pérez L. I., 1996).

No se quiso tratar más el asunto agrario, por lo que se le preguntó qué más le había interesado de ese documento, a lo que guardó silencio. Entonces le interesó dialogar sobre cómo se hace la historia y cómo unas cosas se escriben y otras no, dependiendo del interés ‘de los que saben’. Se habló un poco de la historia del maíz, y Pedro comenta que hasta hace poco se había dado cuenta que esa era una planta mexicana muy propia, porque tuvo la oportunidad de conocer un relato sobre su creación, y se habló de cómo en ella puede estar la base del desarrollo y la cultura y entonces, el interlocutor nuevamente se interesó en seguir conociendo la historia.

Se dedujo que las demás historias monótonas de la región que habla de arqueología, etnografía y estudios antropológicos sobre el origen del hombre huasteco y de las demás culturas, como la náhuatl a la que pertenece, no le fueron significativos; sin embargo, le encuentra sentido a los acontecimientos recientes, en donde acepta que es muy difícil tener información confiable, pero percibe por su participación social y política, que hay algo nuevo en otros círculos sociales y políticos: como nuevos proyectos interesantes, nuevos debates, nuevas perspectivas que salen de lo tradicional y que abren la posibilidad a los pueblos indígenas para emprender un nuevo auto-reconocimiento hacia un desarrollo diferenciado, y empieza a relacionar que en todo ello está la clarificación de la historia como motivación para las personas. Se identifica entonces que la historia aprendida en la escuela es como un conjunto de efemérides sobre acontecimientos previamente seleccionados y categorizados en una secuencia en la que la particularidad de los pueblos muchas veces queda excluida.

Sentido de lo histórico en otomíes: Se hacen aproximaciones derivadas de ejercicios de diálogo en la materia: el primero proviene de la pretensión por recuperar el sentido de su historia dentro de una familia otomí inmigrante en Huayacocotla⁴⁶, donde los interlocutores encontraron apertura para comunicar su percepción y sentido de relación con sus antepasados, a pesar de encontrarse fuera de su pueblo natal. Ellos tienen una colección de rocas y trozos de madera que son hallazgos durante sus desempeños como trabajadores, recolectores de leña y transeúntes; objetos en los que dicen leer manifestaciones de su vínculo con los antepasados.

⁴⁶ Hermanos Susano, provenientes de la comunidad otomí de La Mirra, municipio de Texcatepec, Ver., durante el año 2011.

Entre la colección, mostraron unos objetos arqueológicos en barro con figura antropomorfa que hallaron durante una excavación para cimentación de vivienda, argumentando que ese hallazgo ya lo habían presenciado en sus sueños y sabían dónde había más, sólo que el dueño de la construcción no quiso continuar. También dijeron haber sido objeto de revelación del santo venerado del pueblo (El Padre Jesús) y quisieron conducirse hacia una calle en donde, en una roca incrustada en una barda y por efectos del enmohecimiento, mostraba efectivamente un rostro humano parecido a la imagen que ellos asociaban.

Así se percibió que al hablar del pasado histórico, el otomí es más dado a buscar un relacionamiento vivo con sus antepasados y canalizan a la naturaleza sus pretensiones de vinculación. Es el caso también presente en el paraje de La Joya, municipio de Ixhuatlán de Madero, Ver., con presencia otomí, un grupo de personas encontró una piedra labrada con la imagen guadalupana, junto a un manantial. Al despejar de vegetación el lugar para edificar allí una capilla, circunstancialmente se desgarró un árbol de orihuelo y en el veteado de su rama identificaron otra imagen antropomorfa, y ahora las dos piezas simbólicas obran como manifestaciones de sacralidad de ese lugar, donde hacen rituales vinculantes con sus antepasados. Una práctica de vida en la que el tiempo no tiene secuencia lineal ni sentido cuantitativo, sino revelaciones sobre él mismo.

En esta misma perspectiva, se observó cómo en el Río Zacualpan, del municipio del mismo nombre, durante la primera década del presente siglo se formó un círculo de adoración de comunidades con raíces otomíes, motivados a que sobre una roca, a partir de los musgos y líquenes, se produjo de manera natural una imagen antropomórfica del santoral cristiano; hasta que algunas manos alteraron el lugar con un grafitis de aerosol,

propio de las manifestaciones juveniles modernas, perdiendo la frágil figura venerable. Es la forma como surgen movilizaciones mágico-religiosas esporádicas que motivan la integración socio-cultural otomí buscando vincular identidades con el pasado, más que ilusionarse por advenimientos del futuro.

Al respecto, Luis Pérez Lugo (2002), quien se auto concibe dentro de la cultura otomí, expresa que el tiempo está vinculado al existir dentro de un espacio de incorporación a partir de un estar: en la casa, la comunidad, el trabajo y en comunión con los astros, en donde hay una encarnación lugar-hombre-naturaleza. El tiempo otomí se divide a partir del mediodía y a partir de los cambios que obran del trabajo en comunidad; pero no hay un afán específico por construir historia en la que el hombre pueda auto medirse cronológicamente, sino una forma de reconocerse en el tiempo, imposible de percibir sin hacer alusión al sitio y sus paisajes, donde el otomí, en su percepción de pueblo “funge como una versión reducida del universo” (Pérez L. L., 2002, pág. 89).

Quizás, la historia para los otomíes podría asemejarse a una serie de experiencias en las que se tiene mayor sensibilidad sobre lo sagrado, eventos que ocurren al ir haciendo contacto con la tierra en sus diferentes topoformas, así como con la parte sensible del universo y la comunidad, con los que hay una relación moral afectiva. No hay un afán en poner orden al tiempo y el espacio; sino de incorporarse a éstos en una forma sagrada; y entonces ya sería otra forma de concebir la historia, y por lo tanto, también otra forma de hacerla y escribirla. Por consiguiente, surge la disyuntiva en relación a: si la historia de los pueblos indígenas y campesinos respondería a una lógica evolucionista, o son formas distintas de concebirse y evaluarse como culturas en el tiempo.

Entramados étnico-culturales desde la identidad y la alteridad

Al hablar de entramado étnico-cultural, se están haciendo supuestos sobre la interconexión de aspectos en los que los seres humanos con vínculos coterráneos y consanguíneos van construyendo material, intelectual y espiritualmente, dando razón individual y colectiva a su existencia temporal, pero pretendiendo también eternizarse ante el mundo con una unicidad identitaria; lo que no puede concebirse desde el medio rural sin una relación con su tierra y la totalidad de los elementos y factores, tanto naturales como metafísicos que les dan constitución; mismos que también dan cabida al inmigrado o allegado, después de haber entrado en una dinámica de confrontaciones, rupturas y recomposiciones identitarias hasta estrechar relación con la infranqueable naturaleza que le acoge.

Esta condición llega a pasar desapercibida desde un abordaje académico, donde los conceptos de etnia y cultura suelen encuadrarse bajo explicaciones disciplinarias. Por ejemplo, desde la antropología, donde es vista como “una totalidad evolutiva de conductas, ideas y valores aprendidos y compartidos por miembros de cada grupo social” (Sandstrom, 2010, pág. 53); sin embargo, los pueblos se apropian del vocablo cultura y le imprimen el significado de lo propio como sistema de costumbres que hace referencia a su sentido dinámico-relacionante con el todo natural, social y metafísico.

La presencia externa al infiltrarse en una identidad cultural extraña, centra expectativas en esos pueblos de acuerdo a las atracciones que tributen a su sistema de valores; y particularmente el occidental aborda a ese ‘otro’ empezando por estudiarlo desde su formato creacionista y/o evolucionista, esperando ver aparecer, por ejemplo, los

indicadores que le anuncien justificación para irrupción de sus intereses, pretendiendo romper la falsedad de esas ataduras costumbristas que allí observa, tachadas de irrisorias, profanas y paganas a su propia verdad; mientras que aquél continúa su edificación humana en su sistema tradicional de usanzas insertas en un *continuum* de pueblo nativo sin esa fuente de comparación, contraste y juicio deslegitimador con la que está siendo observado.

Por consiguiente, la cultura puede percibirse desde una mirada exterior y otra interior. Ahora desde el exterior se espera apreciar la originalidad y singularidad de cada una a través del papel asignado para su manifestación en un entramado pluriétnico descendente; siendo que como país, la cultura nacional superior que se ha instaurado no se baja al nivel de las culturas indígenas, sino que ahora orienta su mirada culturalizante hacia eso aún diverso otorgándole derechos de expresión intercultural regulada; y con ello se expresan las reformas para una nueva mexicanidad que desea estandarizarse de forma inclusiva al diferente, quien suele ser el indio genérico, con el estigma de aberración cultural para la gran mayoría de compatriotas desinformados e insensibilizados a los cambios, porque su mirada está absorta en la tecnología y el mercado.

Desde el interior, las culturas nacionales originarias siguen subyugadas a la dominante, la que se relaciona con esas otras “culturas hermanas” con tácticas populistas una vez que aquella ha fincado sus creencias en la construcción del poder económico, el cual usa como única referencia del bien a compartir hacia ese ‘otro’, acompañada de una amplia ideología, que es el liberalismo individualista; y segregando los aspectos estéticos y simbólicos del ámbito productivo de esa vida rural-campesina e indígena. En caso de

que éstos parezcan interesantes, la modernidad busca segregarlos y capitalizarlos en el ámbito del arte y la literatura; aunque sus obras, por no cumplir con sus parámetros de calidad, les asigna una categoría intermedia como *obras artesanales*; u ofrecerles convocatorias para que concursen por proyectos productivos y de servicios en calidad de agrupaciones comunitarias, o como personas y grupos emancipados de su arraigo tradicionalista.

El discurso hacia ellos entonces se imprime de forma divalente, pues en tanto pueblos indígenas éstos son permanentemente convocados para que se expresen en un espacio general de igualdad e inclusión, muchas veces preparado para ser exhibidos bajo escaparates del mercado; ya que allí sus capacidades nativas están siendo valoradas por su concreción material, artística o artesanal alcanzada, y esperando que sus costumbres conexas sean depuestas a nombre del progreso. Entonces, se les exige se permitan un cambio llamado *mejoramiento*, concebido como apertura para expresión y expansión del pensamiento dominante, porque la cultura moderna también les comparte sus beneficios.

Por ejemplo, el libro de: *El Principito*, de Antonie de Saint-Exupéry, obra considerada como tesoro de la literatura universal, ha sido traducida directamente del francés al otomí o Hñähñu en su variante del Valle del Mezquital, Hgo. (CNNMéxico, 2012), como una forma de compartirles la cultura superior, en virtud de que dicha obra es aclamada por su contenido en autoayuda y superación personal; pero con un humanismo que parte del cultivo de la individualidad, la cual es considerada desde la perspectiva de la cultura occidental como una obra pertinente y necesaria para que esos pueblos se inicien intelectualmente en el camino del progreso.

Esta es la forma en cómo se muestra la convocatoria actual en el marco de una globalización económica interculturada; pero la civilización occidental lo ha venido haciendo de diferentes maneras a través del tiempo; por ejemplo, a partir de la época independiente, y particularmente en el último cuarto del Siglo XIX, Galinier (1990) identificó cambios poblacionales en la Huasteca que bien pueden ser atribuidos a la expansión del pensamiento económico del país, iniciada desde el gobierno de Porfirio Díaz, y los logros aclamados eran por las formas rompen las antiguas estructuras indígenas comunitarias, monitoreadas por indicadores como: la privatización de la tierra, la adopción de la industria a nivel regional, el desarrollo personal y la propensión al éxito, con lo cual se aclama el abandono de lo indio y la suscripción al mestizaje nacional; aunque con ello se promoviera la invasión y expropiación del patrimonio indígena sobre la tierra y la expulsión de pueblos enteros en las fronteras de avance.

Ante ello, la condición indígena no responde con estrategias intelectual o militarmente organizadas, sino con intuiciones de sobrevivencia; por ejemplo las distintas etnias huastecas en tiempos de aquellas expropiaciones masivas a lo comunitario, solían solidarizarse ofreciendo refugio y protección a sus compañeros indios desplazados y perseguidos, no importando su idioma materno, sabiendo que aún tienen mucho en común.

Esa misma solidaridad dio pie a una nueva reconfiguración étnica, después de la que sufrieron durante la colonia española debido a la Ley que Indias, que ordenaba sus congregaciones forzadas; y entonces ya se puede estar hablando de dos frentes societales en la Huasteca: el de personas y pueblos occidentalizados vs las personas y pueblos multiculturales de la huasteca.

Esos pueblos multiculturales han guardado una identidad común, y por ello, la recombinación étnica entre ellos se sigue dando a la fecha en la Sierra de Huayacocotla: hay casos de pueblos otomíes que hablan el tepehua, pues empezaron a emparentar casándose con mujeres de aquella etnia; y como la madre le enseña al hijo, cambiaron de idioma pero su costumbre es otomí, caso de la comunidad de Agua Hedeonda, anexo del Ejido Tecomajapa, en el municipio de Zontecomatlán, cuyos varones en su mayor parte se han casado con mujeres otomíes de Tzicatlán y ahora la comunidad habla otomí.

Por el contrario, Williams García (2004), menciona de su visita a la comunidad de Tzicatlán, municipio de Texcatepec, en el año de 1953, encontró que allí las mujeres hablaban tepehua en tanto que los hombres hablaban el otomí; y al interrogarlos encontró que hombres y mujeres eran de la cultura tepehua; sin embargo, los hombres manifestaron que hablaban otomí porque era el lenguaje que necesitaban para relacionarse en su municipio con autoridades y en el comercio. Parece que en esa comunidad también había un barrio del habla náhuatl que también fue absorbido por el otomí, por lo que hoy sólo se habla ésta.

De igual manera, el pueblo de Texcatepec fue perseguido y se refugió en territorio tepehua. Los que no regresaron a su pueblo de origen fundaron comunidad en aquella tierra y hoy hablan mayormente tepehua; pero quizás su cosmovisión se mantenga como otomíes, caso de la comunidad de Texca Chiquito, que se asienta en el municipio de Tlachichilco pero deriva de Texcatepec. Lo indio es entonces un rasgo común de otra mexicanidad que no necesariamente tiene relaciones de confrontación a su diversidad interior, sino mucho de una solidaridad histórico-intercultural tradicional.

Los datos demográficos de la región entonces contrastan, pues pueblos que en la historia están registrados con una identidad étnica, hoy ya no la tienen: Xilotla, que está en el municipio de Zontecomatlán, se reporta en los documentos coloniales como tepehua pero hoy es otomí; Ilamatlán como otomí, pero hoy es náhuatl; Xoxocapa y Tlamacuimpa como tenek pero hoy son náhuatl también.

Muchos pueblos de la sierra se reportan en la historia como miembros de un grupo étnico, pero hoy se identifican como mestizos porque se perdió el idioma original; y ocultar la identidad fue estrategia social para mantenerse en el territorio, principalmente durante el porfirismo. Sin embargo, hay familias de fisionomías claramente europeas dentro de comunidades indígenas cuya práctica cotidiana e idioma es indígena, lo que indica que el ambiente natural y social impone caracteres culturales a sus miembros.

Actualmente los censos usan el idioma natal como indicador irrefutable del carácter étnico en el medio rural, no tomando en cuenta que históricamente su uso ha sido combatido en aras de la integración a la modernidad y progreso bajo la tutoría del Estado; y hay comunidades indígenas en la sierra que fueron desplazadas de su territorio dentro de la misma región en alguna época, pero mantuvieron su idioma como recurso para defender su autonomía, aunque tal vez dicho lenguaje original esté un poco desvinculado en su saber ancestral para el manejo de su actual espacio territorial; pero cabe también decir que hay pueblos cuya movilización en la historia ha sido muy reducida y mantienen en su idioma una codificación fiel a su percepción y pronunciación del ambiente natural que les rodea, con el que han creado una co-existencia inseparable entre natura y cultura.

Lo anterior, para identificar que el entramado histórico-cultural está ahí patente para ser reivindicado y reconstituido de manera plural a favor de un desarrollo compatibilizado entre culturas nativas y amestizadas, por lo que puede decirse que la interculturalidad en la región siempre ha existido, pero hoy puede potenciar su manifestación en el marco de los actuales cambios de la Nación.

Considerando que la mayoría de la población indígena ha sido despojada de sus tierras y removida de sus comunidades en algún momento de la historia, o que ha adoptado un movimiento migratorio constante, ya no identifican ese carácter utilitario de su idioma y sólo con “el castilla” pueden pronunciar el ambiente moderno-occidental en el que se encuentran; y sin embargo, aún pueden llevar una vida comunitaria social e interculturalmente sustentable con base en “*el costumbre*” que los identifica y convoca porque no están del todo desarraigados de sus raíces, sino sólo en letargo.

Ha habido críticos hacia ellos de quienes exigen desde fuera una conducta culturalmente pertinente porque, por ejemplo, las comunidades indígenas parecen estar indiferentes a su patrimonio arqueológico; sin embargo, hay un sentir humano comunitario que mantienen por encima de reliquias materialistas. Es el caso de comunidades asentadas en la cañada de Zontecomatlán, donde hay restos arqueológicos de edificios prehispánicos, pero la comunidad no parece identificarse con ellos y los exploran haciendo excavaciones, porque han sido contagiados con la idea de que debajo hay tesoros. Sin embargo, recurriendo a la historia documental, es posible que los actuales habitantes náhuatl sean de ascendencia mexicana, mientras que los edificios arqueológicos pertenezcan a antiguas cimentaciones toltecas, tepehuas o tenek; y de ahí puede derivarse parte de esa aparente desvinculación con una identidad, que se reclama desde

la voz de los estudiosos externos, haciendo juicios a partir de tales “evidencias culturales”. Es de entenderse que las comunidades expoliadas y perseguidas pudieron andar de un lugar a otro cargando con sus saberes para la vida, memoria histórica y representaciones simbólicas, pero no con sus inmuebles.

La tendencia a perder el relato histórico sobre la edificación material de cada etnia, viene desde que las comunidades culturalmente distintas y diversas, que fueron sacudidas por los aires de una nueva nación: libre, única, independiente y socialmente tasada de igualdad ciudadana, induciendo la desintegración cultural sobre lo genuino tras las aspiraciones nacionales de uniformidad, dadas en muchos casos como mandato educativo escolarizado.

Esa educación para la vida nacional fue haciendo creer que los pueblos indios tienen un solo antecedente de grandeza a partir del imperio azteca, adjudicándoles indistintamente a todos el carácter bélico de esa nación prehispánica, que ya es pasado y no volverá más, lo que hace que hoy en día muchos mexicanos de la sociedad mestizada manifieste un orgulloso apego a esa única hazaña identitaria, y buscando un espacio simbólico como: el carnaval, rituales y fiestas tradicionales para aproximarse a ella.

Queda el 12 de Diciembre de cada año como tiempo validado para vestir a sus niños de inditos, ya que no se reconoce el peso histórico social que eso representa en la discriminación racial del proyecto cultural moderno; siendo una oportunidad de expresión fugaz de identidad, que es mostrada en un momento simbólico.

Sin embargo, se considera que la vida rural aún ofrece más oportunidades de reproducción de herencias culturales vinculadas a los saberes para la vida, porque hay

otros factores que pueden estar participando bajo el carácter de etnicidad y pluriculturalidad: la herencia sociocultural y la herencia ecológica compartidas.

Esto, sin que se entienda como una posición racista, muestra en las diferentes etnias de México un fenotipo peculiar, producto de la influencia del ecosistema que ha impreso un color de piel y ha formado complexiones y rasgos corporales acordes al régimen alimentario y a la forma como se desarrolla el trabajo físico en el campo. Así mismo, la herencia sociocultural revierte día a día aquella experiencia histórica de apropiación organizada de los propios ecosistemas para fines de sustento y desarrollo; y se transmite cual códigos, comunicando reconocimiento y gratitud a los elementos cósmicos y comunitarios que expresan clamor por la permanencia; y no por el cambio.

Considerar que las diferentes sociedades autóctonas mexicanas tienen rasgos culturales comunes, que pueden ser generalizables hasta cierto punto, como lo es el caso de la identidad en torno al '*santo maíz*'; así como también hay especificidades que se dan más por regiones ecológicas que por regiones étnicas, y que están relacionadas con los ciclos productivos, con base en el conocimiento y saberes alcanzados para el manejo de sus espacios territoriales, lo que aporta una forma de expresión común del México antiguo.

Entonces, se puede admitir en una perspectiva más amplia que, las naciones étnicas en Mesoamérica compartían espacios comunes y convivían a través de sus relaciones políticas, productivas, religiosas y de intercambio comercial, por lo que sus herencias han estado entremezcladas, ya sea por el movimiento natural de personas o grupos, o por la violentación de territorios y demás sistemas de expansión del poder de su época. Una prueba de ello es haber compartido los mismos recursos alimenticios, entre ellos el maíz.

Construcción identitaria del mestizo huasteco

También, y con base en los juicios anteriores, se puede decir que hay un mestizaje derivado de la dominación y colonización española, de trascendencia intercontinental (Europa-América y en menor caso América-África), que produjo la combinación de dos perspectivas civilizatorias totalmente distintas; tomadas como ícono del proyecto de nación, fundando la creencia de México independiente constituido por una raza mestiza homogénea, misma que asume de manera generalizada la trayectoria civilizatoria europea, pero con independencia política; y ese pensamiento fue lo que legitimó la continuidad del avasallamiento a las culturas indígenas huastecas en diferentes momentos históricos.

Se ha podido observar que el campesino mestizo de la Sierra Huasteca Veracruzana, es sensible a reconocer ese proceso forzado de aculturación del que ha sido objeto, viéndose obligado a negar sus raíces multiétnicas y su herencia cultural ancestral durante dos largos períodos de la historia: la época colonial y la independiente, de donde le nacen expresiones ambivalentes de vida, conteniendo diferente peso y significación: por un lado la carga del modo indígena, mediante el que suelen armonizarse con la tierra; y las creencias derivadas del cristianismo, que le desarraigan de los afanes de este mundo y le conducen a poner la mirada en mundo extra-terrestre o celestial como fin último de su existencia.

La interacción social con los pueblos indígenas le ha aportado al mestizo ambos sistemas de saberes, tanto como la posibilidad de relacionar sus fuentes: los que provienen de aquellos considerados como ignorantes, pero con mayor coherencia natural, que

frecuentemente se están refugiando en la energía vinculante de sus ancestros; y los heredados del colonizador. Ambos le forman un nuevo saber cultural.

El mestizo reconoce entonces, que ha desarrollado saberes locales e hibridado el conocimiento occidental con el saber indígena, valiosos en el manejo del territorio; pero los ojos de la nación por el momento no están puestos en él, por lo que sufre un estancamiento social, aislado en su minifundio. Él a su modo es fiel aún al discurso regional de la sagrada pequeña propiedad; limitándole su menor tradición de colectivismo y participación social horizontal, aunado a menor fluidez de recursos económicos, por lo que ya empieza a mostrar mayores pobreza y rezago social que los propios pueblos indígenas de la región; y entonces se puede hablar de una pequeña élite de mestizos apoderados y un conglomerado de mestizos pobres y marginados, pero sin abandonar su idea de futuro promisorio.

El ambiente ideológico evolucionista excluyente que envolvió la formación ideológica del mestizo le formó un carácter bélico de tradición, mostrado, por ejemplo, en las imprescindibles detonaciones de artefactos de pólvora y fuegos pirotécnicos durante sus fiestas y celebraciones, a semejanza de las salvas de honor de los antecesores conquistadores para celebrar victoria.

Por su parte, el mestizo apoderado se reconfigura para una identidad como huasteco, particularmente a partir de la imagen del rancho ganadero, que constituyó la principal forma de cimentar posesiones y empresa agraria en la región, tanto como la particularidad de sus tradiciones artístico-musicales insertas en el huapango. De sus antecedentes, refiere Leonardo Zaleta, que en el año de 1645, el gobernador del Nuevo

Reino de León, tras una jornada militar aplacando sublevaciones indígenas, viajó de Monterrey y Tampico, pidió licencia al Alcalde de este puerto marítimo para entrar con su gente y se quedó allí por un mes por asuntos comerciales organizando convites y: “...es en ese puerto al organizarse festejos y bailes españoles en los salones o lugares públicos, donde los residentes bailaron fandangos populares flamenco-andaluz, y el pueblo al observar estos festejos los hizo suyos...” (Zaleta, 1999, pág. 25).

De allí deriva una tradición de baile zapateado, cuyos cantares son propios del ganadero, recreando mediante éste su actividad productiva y social en composiciones que aluden a su status y estilo de vida; sin embargo, las comunidades tenek se apropiaron a su modo de esta innovación artística, a la que llamaron “Son Huasteco”⁴⁷, usando el vocablo *Son* como onomatopeya de la guitarra que hace ese sonido, tanto como también se hizo extensivo a los náhuatl, otomíes y tepehuas.

Sin embargo, la tradición de baile ritual sobre tarima ya existía en las tradiciones indígenas de la región, asociado a sus ritos y ceremonias agrarias que aún se practican y que innovan con el instrumental español, las cuales pasan con poco reconocimiento hacia el exterior; y entonces la imagen que se proyecta al resto de la nación en este sentido es la que imprime la sociedad mestiza, reivindicada oficialmente en los *Encuentros Culturales de las Huastecas*, que organizan cada cuatro años instituciones como Conaculta, INAH y gobiernos de los estados, donde gran parte de sus contenidos se dedican a proyectar la identidad a través de la expresión de sus tríos huapangueros, íconos de esa identidad.

⁴⁷ Información de Nicasio Castillo, de la Estanzuela, Tantoyuca, Veracruz.

Así mismo, para reafirmar su identidad, el mestizo desarrolló con destreza el albur o la chanza como juego de palabras, con las que se intentaba mostrar mayor capacidad intelectual y agilidad mental como medio de coerción social sobre el “indio ignorante” y corto en palabras; y sin embargo, la influencia indígena no ha desaparecido en el territorio, y hoy empieza a haber mestizos que sutilmente se acercan a los rituales del *maté* o *chicomexochitl* indígena, que por mucho tiempo se realizó en la clandestinidad; pero por las reformas a la ley en materia indígena y la promoción a sus derechos culturales que les promueven las instituciones, sus prácticas espirituales ya empiezan a abrirse, ofreciendo la expectativa de constituir espacios místicos también para el mestizo, quien puede por esa vía reconciliar su condición humana con los elementos de la naturaleza; y se empieza a aceptar entre éstos que los indios son sabios, cobrando importancia también sus sistemas de curación.

Así, las sociedades mestizas e indígenas aparecen con encuentros y desencuentros en la huasteca cual dos mundos, no sólo por la relación contrapuesta de intereses sobre el territorio, sino también por sus visiones de vida social, donde los nativos se sostienen afianzados en su raigambre comunitaria, mientras que la herencia mestiza no abandona sus proyectos de un mundo parcelado y próspero para la competitividad; sin embargo, la interacción y recombinación de ambos es inevitable; y en el fondo pudiera haber mayores expectativas para un desarrollo compatible, interpelando a los afanes globalizantes de un desarrollo imperial, a veces encubierto de sustentabilidad.

Interpelar a la historia en sus formatos universalizantes

El esbozo histórico de la Huasteca con énfasis en la Sierra de Huayacocotla, que se ha desarrollado conlleva el reclamo al derecho de los pueblos en diversidad cultural y cohabitación territorial huasteca para promover el reconocimiento a sus especificidades y concurrencias culturales, por lo que la idea orienta el posicionamiento de diversidad en historias compatibles e incompatibles; aspecto que apela a la posibilidad de que cada pueblo, etnia y agrupación intercultural pueda construir y nutrir su identidad desde su particularidad histórica.

Cierto es que el hombre busca comprender un principio o génesis común y universal del cual se desprenda el hilo conductor de la historia humana; pero mientras ésta esté regida por las creencias en el evolucionismo científico, va a arrojar vicios a la hora de mostrar evidencias de superioridad, justificando cotos de poder y dominio de unos pueblos sobre otros, cual versiones unilaterales y monolíticas en las que se busca el hallazgo del dato o el descubrimiento legitimador paradigmático, en el cual la civilización de la razón triunfa sobre los pueblos bárbaros.

Ya Doménico Losurdo (2005) ha planteado una serie de ‘preguntas embarazosas’ hacia la historia universal impresa bajo el formato de relato del liberalismo occidental, cuestionando los métodos que esta civilización usa para allegarse o edificar ‘el bien positivo’, en cuyos métodos está legitimada y garantizada constitucionalmente la vía de la destrucción de la libertad, la cultura y el bien común ‘del otro’ a nombre del propio espíritu superior. Entonces, el autor plantea por ejemplo los siguientes cuestionamientos: “se puede ser liberal y esclavista al mismo tiempo? (*Ibídem*, pág. 12) ó, ¿se puede llevar

la salvación a “los otros” destruyéndoles su cultura y sus cimientos históricos de vida? ¿Es menester privatizar la tierra y todos sus recursos naturales para acrecentar ‘el bien común’ concurrente a la ‘oferta de plan de vida buena’ para toda la humanidad?, y así sucesivamente, los cuestionamientos al proyecto liberal de la modernidad se pueden prolongar.

Entonces, ¿Es el destino del hombre civilizado edificar un ‘mundo de propietarios individualizados’ a costa de comunidades desposeídas? Otra óptica sobre la historia permite mostrar el incremento de la barbarie, institucionalizada y tecnificada para expandir la civilización moderna usando de la guerra, para posteriormente edificar planes de desarrollo civilizatorio.

Los relatos oficiales de la historia es lo que evidencian, negando las historias de los pueblos derrotados para hacer que de allí nazcan los proyectos de la ley y el orden; y en el caso de México, y ya no son los peninsulares, sino sólo su herencia cultural en cabeza de compatriotas occidentalizados que en la actualidad están ocupados en la conquista de los mercados. Entonces, las incursiones ya no son a nombre de “El Rey”, sino de Bloques Económicos, con leyes enfermizas de competitividad, buscando izar “bandera de éxito”; con argumentos teleológicos, ya no a nombre de un Dios Verdadero, sino del Medio Ambiente y un Futuro Común, pervertidos de rentabilidad y eficiencia privada.

Ante ello, la oportunidad es que los pueblos y las sociedades nacionales, particularmente las étnicas y campesinas, reivindiquen sus propias perspectivas de entramado histórico-cultural, que les sean significativas para sostener modelos autónomos de pensamiento civilizatorio alternativo, y al mismo tiempo lo comuniquen en nuevas versiones de

historia humana a manera de experiencias probadas, para sostenerse socialmente como culturas del mundo mostrándose sin el recurso de la guerra bajo ningún formato.

Se ha dicho que la historia suele estar contaminada de mentiras, pero más bien son las formas como se justifican las versiones de los dueños de la historia del poder, usando de un molde metodológico que imprime una perspectiva de estudio objetivada, haciendo honor al gremio y la autoridad científica; una historia con la cual se puede hacer justicia a los amigos y barbarizar a los enemigos; escribir desde la tragedia o el drama social para mostrar que quien se ocupa de imponer la verdad y la razón también está expuesto al sufrimiento.

Entonces, lo importante allí es el reconocimiento de la falla o el error en los propios relatos, al haber reconfigurado las personalidades para alcanzar autoridad como héroes; sin embargo, lo pertinente es bajar sus acciones a un nivel más humano e incluyente, como lo muestran las confesiones de la historia identificadas en Zacualpan.

El análisis de la experiencia histórica monocultural se puede seguir evaluando en su propio recipiente estructural: la dialéctica, el funcionalismo, las teorías del conflicto-lucha de clases; el relato de los campos de fuerzas, etc. Todos justificando la marcha de los procesos político-económicos; y para ello suele separarse lo político de lo cultural, y analizar los hechos en dos perspectivas antropológicas dualistas- desde arriba y desde abajo, que termina en un círculo vicioso de disputas y luchas de clases mutuamente dependientes. Finalmente, la explicación de un determinismo como instancias de cauce: la libertad y garantías individuales, las organizaciones políticas; el partidismo; siempre con una perspectiva procesual y contenciosa insustentables.

Pero la misma historia muestra sus desajustes paradigmáticos cuando afloran las diferentes corrientes de las ciencias sociales y de sus organizaciones de la sociedad civil, mostrando sus desencantos hacia el modelo civilizatorio y haciendo surgir nuevas utopías que les convoca la realidad: el comunitarismo, la posmodernidad, el ecologismo, mesianismos, o la búsqueda de acogimiento al seno de otras culturas para encontrarle sentido a la vida.

Por consiguiente, replantear la forma de escribir la historia implica mirar hacia el pasado lleno de magia, creencias y milagros de supervivencia, donde las causas y consecuencias de defender un vivir diferente no son económicas sino culturales. Entonces allí la historia no debería cerrarse al triunfo de la razón, sino a la comprensión de los dolientes culturales, quienes han sido juzgados desde una relación sujeto-objeto de conquistas político-económicas. Ahora ellos esperan verse reflejados como la parte invisibilizada de la humanidad, dentro de un ámbito mayor de culturas interconectadas.

La historia contenciosa-evolucionista como relato de un eterno conflicto, propio de sociedades que poseen una visión dicotómica entre poseedores y desposeídos, tal vez podrá aceptar verdades en otras perspectivas de vida, propia de “pueblos atrasados” a quienes se les ha determinado un papel de desecho en la historia universal, en lugar de reconocérseles mérito histórico propio.

La óptica abierta a un nuevo proceso de humanización podrá entonces incluir historias de sociedades, regiones y países que han sido culturalmente segregadas, e incluso puede que existan algunas que no haya a quién contarlas porque sus sujetos de interés están desvanecidos o desaparecieron, caso de muchos pueblos indígenas. Así mismo, podrá

reconocerse que al mundo no se le puede gobernar como a una máquina, buscando eliminar causas de sufrimiento y muerte para los ganadores, tan solo porque se auto-atribuyan méritos de inteligencia científica y éxito personal.

Adicionalmente se debería considerar las causas externas a la naturaleza humana también son historia, porque ocurren aquí en la tierra e interfieren en las supuestas leyes sociales, mismas que no tienen que ser obedecidas unilateralmente a favor de quienes las han creado, sino que en ellos tienen que empezar su obediencia, y juzgar nuevamente si es la historia universal la única responsable de producir dichas leyes.

El recorrido por diferentes horizontes de la historia regional permite diferenciar si en ésta se debe participar o sólo se aprende; pero la nueva óptica territorial plural y diversa hace ver que en ésta se participa y construye desde perspectivas de interés que ameritan ser conciliadas.

Esta manera de reflexionar la historia es posible también porque el espíritu de las ciencias sociales ha ido cambiando hacia perspectivas interculturales, en las que se pueden expresar diferentes formas del saber y entender de la cultura y la costumbre, soporte de la vida de los pueblos huastecos, que para prosperar en un desarrollo endógeno necesitan desatar sus propios procesos intelectuales.

Reconocer entonces que como pueblos, han sido destituidos de la historia, pero no por ello ahora pretendan empezar a cambiar al mundo, sino a fortalecerse internamente en la forma que les permita recrear sus propias identidades, para así poder mostrarse con rostro propio ante las dinámicas nacionales y mundiales.

Reconocer que en la forma de hacer historia van implícitas las finalidades humanas, y estas necesitan resurgir en un nuevo humanismo sin protagonismos; sino en una perspectiva de inclusión, tolerancia y convivencia sinérgica, para la cual los viejos cimientos filosófico-culturales universales están perdiendo fiabilidad y vigencia, no por la calidad de sus pensadores sino por la unilateralidad y ambición de quienes los han interpretado y usado, empezando por darles un peso universal, cuando bien podrían seguir teniendo vigencia local. Pero el problema radica también en las pretensiones de sensacionalismo científico beligerante pretendiendo ‘combatir las fuerzas del mal’, pretendiendo también de ese modo poseer los designios de la historia.

Finalmente, es necesario reconocer y aclarar que el intento de plasmar la historia de la Sierra Huasteca de Veracruz en unas cuantas cuartillas y en un solo documento, no es con expectativas de captar la única verdad absoluta ni mucho menos pretende estar cubierta de razón; sino un ejercicio de apertura y sistematización desde una perspectiva histórico-intercultural, sabiendo que hay otras muchas historias vividas en carne propia y que necesitan ser relatadas bajo la perspectiva de sus propios actores. Las más recientes son las generadas a partir de las ONG’s, como Xochitepetl, Fomento Cultural y Educativo y Restitución de Bosques y Aguas de Huayacocotla, A.C’s, comunidades agrarias, sociedades comunitarias, grupos activistas en algún campo del humanismo local y perspectivas religiosas, tanto como de las cosmovisiones de grupos ritualistas, curanderos y sanadores y círculos de intelectualidad, cuyas primeras acciones han sido valiosas para integrar este apartado.

Esas historias, con posicionamiento desde sus actores, tendrán mayor claridad y utilidad en sus objetivos que quieran comunicar que las meramente académicas, ampliamente

enriquecidas con el dato o la crónica unilateral, que puede ser buscada tras haber determinado objetivos personalizados o de grupo, y usadas según simpatías, afinidades, discernimiento y voluntad propia.

En lo inmediato, las reflexiones sobre las propias historias deben servir para canalizar de manera apropiada las bondades que conlleva la idea de la sustentabilidad, pero compatibilizando los cambios necesarios de la época para no transgredir las identidades culturales, en este caso de la Región Huasteca; de modo que los justos propósitos de una sociedad global que pugna por cambios conducentes a ecologizar el desarrollo humano, sea bajo un sentido de religación a la sacralidad de la vida para un habitar compatible en la Madre Tierra, para la cual los pueblos campesinos e indígenas en sus expresiones de culturas tradicionales, tienen mucho que adoptar, adaptar y aportar.

VIII. UN HABITAR COMPATIBLE DE LA HUASTECA SERRANA

Deconstrucciones sobre la idea monolítica de sustentabilidad

Dice Álvaro Hernández Martínez (2015)⁴⁸ que la sustentabilidad es una buena idea cuando no se asume como un modelo, sino como una expectativa amplia y plural de sostenimiento de la vida en el planeta desde la mirada de la comunidad. Pero para ello, agrega, hace falta ennoblecer la política pública para no producir acciones simuladas que sólo tributan a intereses de control de la tierra, el dinero y la empresa, porque allí el ser humano siempre ha querido “explotar”; y al ver que su acción deteriora, le deviene el deseo de controlar el futuro y la vida, y procurar reservas para continuar su bienestar. Entonces, la sustentabilidad está bien, pero depende de quién la dice; y por consiguiente, también depende de quienes determinan el marco legal de la misma.

Lo ideal es que, esas aspiraciones entren en un proceso de reflexión y logren traducibilidad empática a lo local para canalizar energía creadora en sus propias cosmovisiones, porque la comunidad articula sus propias razones para organizar sus asuntos y responsabilidades entre hombres, mujeres, niños y ancianos, quienes necesitan participar en la procuración de sus propios resguardos buscando permanentemente el

⁴⁸ Antropólogo indígena nahuatlaca de la Huasteca veracruzana, profesor de la Universidad Veracruzana Intercultural, Campus Huasteca. En diálogo del día 10 de Febrero de 2015.

arreglo; pero arreglar no es lo mismo que buscar el cambio, sino hacer un mejor provecho de lo que hay.

Puede llegarse el caso en que el hombre indígena tenga que cambiar, pero tiene que surgir desde su interior, sobre un proceso largo de toma de decisiones; porque cuando algo le es impuesto desde fuera, así sea una buena idea de sustentabilidad, frecuentemente no funciona. Sin embargo, los programas tienen prisa en implementar lo nuevo y no se da tiempo a la apropiación indígena; premura de donde deviene el fracaso.

En tanto sustentabilidad, desde el mundo tecno-científico moderno se puede transferir al medio rural su intencionalidad; pero no exportar sus paquetes de acciones, porque al hacerlo se imponen intenciones unilaterales, mismas que se complican desde sus palabras, hasta tornarse en ideas no realizables. En cambio, dice Álvaro Hernández, para enseñar en la comunidad, las cosas no se dicen, sino que se hacen.

Esto contrasta con la forma intelectual moderna, que encuentra un primer nivel de satisfacción y complacencia en la elaboración de sus conceptos para informar sobre una intención, y allí suelen estancarse creyendo haber alcanzado el objetivo. Luego, hacen que un aprendiz o educando se forme en el conocimiento de esos conceptos, adopte el juego de palabras, las memorice, apruebe y se responsabilice de convertirlas en acciones. Sin embargo, puede que tal aprendiz nunca alcance a entender la articulación del fenómeno y sobre cómo está aconteciendo. En consecuencia, sólo sepa reproducir la técnica, porque además lo tiene que pensar desde un idioma tecno-científico sin una relación intrínseca a nivel simbólico de su cosmovisión, particularmente tratándose de

entornos rurales indígena-campesinos; y entonces puede ocurrir que el educando se enajene en el mundo de los conceptos, pero se olvida de la tierra.

Es el caso de las percepciones distintas entre la ciudad y el campo que se manifiestan, por ejemplo con los montajes forzados de educación ambiental, o para la sustentabilidad. Por ejemplo, en lo relacionado al tratamiento de las excretas humanas: sucede que la ciudad padece de “cacofobia” -dice Álvaro Hernández; mientras que en el medio rural, como la Huasteca, el campesino indígena concibe a las excretas como algo natural, y para ir a defecar se dice en náhuatl: *manionkisati*; y el vocablo se descompone en sus fonemas: *ma* (exhortativo), *ni* (yo), *on* (ir y volver pronto), *ki* (salir) y *sati* (voy hacia allá), que en otras palabras quiere decir: “voy allá afuera”; pero el vocablo también lleva implícita la prontitud de “voy y vuelvo pronto”, y se indica con un alejarse un poco, porque el fonema sugiere la intención de ir al monte; pero con la letrina ya no hay que ir allá afuera, sino adentro.

Entonces, cuando se le pone la señalización multilingüe a los espacios de la Universidad Veracruzana Intercultural –Campus Huasteca (UVI), no había forma de llamarle a los sanitarios, porque implican una infraestructura dentro del edificio; y se determina de llamarles en náhuatl *Xixcalco*. *Mo-xixa*, es el acto de defecar; pero *calco* es la casa; y el montaje tecnológico contradice una idea original de “casa”, que no es solamente un edificio con techo sino un lugar para habitar del ser humano, donde cada espacio interior, tanto como de entradas y salidas, tienen un simbolismo mágico-espiritual cual unidad sagrada. El acto de defecar es originalmente alejarse un poco de esa unidad; y entonces, reproducir la cultura citadina de las “aguas encerradas” (*water closed* o WC,

del inglés) o bien la letrina dentro de las comunidades indígenas, trae contradicciones existenciales.

Lo mismo ilustra una referencia respecto al uso de sanitarios de las Unidades Médico-Rurales (UMR-IMSS) de la región, cuando una enfermera relata los contratiempos con pacientes indígenas y campesinos durante los primeros años de instalación de esta institución rural, por la década de los 80's del siglo pasado, porque los pacientes durante su estancia en la clínica solían defecar fuera del excusado, ya que en su interior tenía agua limpia que no concebían ensuciarla, sumado a que el mueble era blanco e impecable. En estas instituciones se entra en un mundo de asepsia en el que se estudian y persiguen a supuestos enemigos microscópicos en esas excretas, acto que no es del todo comprendido por el campesino.

Del mismo modo, se plasma la percepción respecto al tratamiento de la basura en la comunidad, donde Inoscencio Flores Mina (2015)⁴⁹, dice que antes ésta era parte de la naturaleza y no había necesidad de ocuparse en su eliminación; sin embargo, hoy las clínicas rurales han dispuesto obligación de tratamiento. Pero esto ha cambiado la conducta campesina, pues la comunidad debe permanecer 'limpia' y entonces hay que chapear la hierba, recoger las hojas de los árboles y barrer todo lo que parezca disperso en las calles, patios y traspatios de la comunidad; y la gente lo hace porque obedece, pero no asimila el porqué. Y ello, agrega, no es por "tonto", sino que no está consciente de esos criterios de cuidado; pues el Sector Salud afianza a la gente con sus programas e imponen cultura desde su visión profesional. Refiere cómo en su comunidad de Tierra

⁴⁹ Miembro de la Cultura Tepehua en la Sierra de Huayacocotla, Ver.

Colorada (de habla tepehua), recientemente el Programa de Prospera dio de baja a 45 beneficiarias (la mitad de su padrón) porque no cumplen con la disposición de mantener amarrado su perro y sus marrano; y entonces la familia ya no puede producir economía en su casa. También se vigila que las huertas de traspatio estén bien chapeadas y limpias, pero eso está ocasionando desnutrición de sus árboles frutales y demás especies útiles, por no haber incorporación de materia orgánica al suelo.

Sin embargo, eso no implica que la basura industrial que está llegando a la comunidad no sea un problema, porque antes, todo lo que se entendía por basura se enunciaba como “*makxtal*”, que equivale a desperdicio, que pronto se incorporará a la naturaleza tomando la denominación de “*p'oqx*”, porque ya es polvo de la tierra. Las mismas heces humanas son denominadas como *makxtal*; y hoy todavía la abuelita le llama así a una envoltura de plástico, porque no sabe que eso va a permanecer en su traspatio tal vez 600 años; pues “los pensamientos nuevos sobre esa problemática apenas vienen entrando”.

Mientras tanto, esos elementos extraños van a parecer en la comunidad como un desorden que no hay cómo enunciar, pues antes se decía “*Ba kalima'ananucha*” para decir: vamos a acomodar algo que está en desorden; o vamos a llevar a la barranca esa basura, que por alguna situación circunstancial se acumulaba en la comunidad como: desperdicios orgánicos durante alguna fiesta, o el estiércol de ganado; pero ahora se dice: “*Ba taxtucha tasuy*” para hacer referencia a algo que se ve feo y que es la basura industrial inorgánica, derramada en cualquier parte de la comunidad, y que también se recoge y se lleva a las barrancas; pero no “nos explicamos por qué después de tanto tiempo aún sigue allí”, explica Inoscencio.

Entonces, el nuevo enunciado aún no lleva implícita la idea que englobe trastorno y contaminación al ambiente y las personas, sino solamente un mal aspecto, porque aún no cabe ese concepto en la experiencia de la gente, ni va a entrar tan sólo porque es una orden institucional; y, si el problema se explica en español tampoco se entiende, porque son palabras vacías de experiencia y comprensión en relación al origen del material y sus recomendaciones como desechos. Sin embargo, relata Inoscencio Flores que, ya se delata al vecino porque no cumple las reglas de la clínica, como en el caso del traspatio de su casa, donde no elimina la hierba por su beneficio esperado como mejorador del suelo; pero en la comunidad el mandato tiene sentido de sujeción irracional, por lo que su acato no necesariamente implica estarse formando en educación ambiental.

Esto, porque las comunidades han sido preparadas para recibir y acatar órdenes y a confiar en las disposiciones de las instituciones del sector salud; y éstas emiten la norma pero no las explican, porque éstas son complejas, pues provienen de una forma distinta de pensamiento generado en la ciudad, expresa Inocencio Flores.

Un testimonio más se recoge mientras se está fotografiando un sitio donde se ha quemado la basura al lado del camino, dentro de una comunidad indígena nahua⁵⁰. Un transeúnte se acerca y abre el comentario: “se ve feo-¿verdad? Es que el vecino que está allí así lo hace” (Cortés, 2014). Están quemando la basura de la milpa, el totomoxte, junto con plásticos y demás desechos de su panadería y casa, explica. Eso es abono -se refiere al totomoxtle-, le pertenece a la tierra, de eso viven las plantas -su alimento. “Yo

⁵⁰ En la comunidad de Xoxocapa, municipio de Iliamatlán, Ver., el 17 de Febrero de 2014, se da la intervención espontánea de Cipriano Cortés Ramírez, de oficio campesino, hablante de la lengua náhuatl, con más de 70 años de edad.

lo sé”-dice Cipriano- en mi parcela yo no quemo nada, para que todo se pudra. Cuando voy a sembrar solo escombros donde va la semilla y lo demás ahí que esté. Pero mis compañeros dicen: ¿por qué no quemas? Te estorba, no avanzas, ‘*se ve feo tu parcela*’ porque no está limpia. Así nadie te va a querer ayudar a trabajar.

Cipriano sabe que la tierra también está viva, siente, nos ve. Tenemos que respetarla, cuidarla, no ensuciarla, saludarla, comenta, “pero yo me pregunto” –agrega-:

¿Qué voy a hacer? Yo no sé leer, estoy viejo, ya nadie me toma en cuenta. Si yo les explico no me hacen caso porque los jóvenes ya fueron a la escuela. Mis compañeros viejos, ellos no me dicen nada, pero a nosotros ya no nos toman en cuenta porque ellos ya tienen prisa para realizar su trabajo y queman. Su forma de hacer las cosas ofende a la tierra. También los que usan química para matar la hierba y sembrar, ellos lo están secando. Yo nunca he querido usar eso porque vivo para trabajar. No tengo prisa en que el trabajo salga antes de tiempo. Entonces no necesito esos líquidos. Pero ya lo vi, la tierra se seca, después va apareciendo el tepetate...

Lo que expresa Cipriano Cortés es precisamente un problema ambiental y de sustentabilidad que aqueja a los campesinos, no visibilizado por las instituciones que tienen injerencia en la comunidad; pues lo que en un lado puede llamarse problema de *falta de educación ambiental*, para los viejos campesinos se llama indiferencia y pérdida de sensibilidad hacia la tierra y la vida.

Las acciones descendentes de saneamiento ambiental provocan la separación del individuo de su vida comunitaria para imitar esquemas ciudadanos. El asunto es entonces re-valorar la situación campesina para una educación ambiental propia y necesaria para el medio rural e indígena, factible de inducir procesos constructivos endógenos y sopesando qué elementos de la misma son edificantes y cuáles resultan al final contraproducentes, para así articular una epistemología pertinente hacia sustentabilidades compatibles a cada vertiente cultural.

Incompatibilidades desde la alimentación y salud comunitaria

Hasta hace un par de décadas, los mayores problemas de salud de la comunidad rural en la Sierra Huasteca de Veracruz eran por la proliferación de enfermedades infecto-contagiosas; sin embargo, con la entrada de vías de comunicación y servicios de electrificación, la predominancia de padecimientos se torna hacia trastornos digestivos, enfermedades degenerativas y auto-inmunes, como lo identifica Edgar Cortez (2014)⁵¹ diciendo que en su comunidad la gente ya entró en el consumismo agroindustrializado de alimentos, por lo que ahora en su localidad ya hay mucha obesidad, sobre todo en las mujeres jóvenes y maduras, porque consumen muchas bebidas y confituras azucaradas. Expresa que el consumo de harinas y sus derivados se ha incrementado, pues hay quien se come hasta cinco panes al día, gastando por ello individualmente hasta 20 pesos diarios en ese concepto, cuando la economía rural del lugar no da para más.

Los cambios en la disponibilidad rural de alimentos trastornan el régimen tradicional de nutrición y desestabiliza la salud humana. Paola Mérida (2016) expresa que entre los agremiados de su organización campesina otomí de Texcatepec, en la que participa con la Comisión de salud, hay un 10% de sus miembros con enfermedades que requieren atención inmediata, y entre los mayores padecimientos está en primer lugar la hipertensión, seguida de diabetes, artritis y algunos casos de cáncer. Un integrante de esa agrupación, campesino activo con recientes padecimientos degenerativos terminales, manifestó que las condiciones de vida en su comunidad ya habían cambiado, tanto como su estructura y rutina de alimentación: ahora sus comidas solían consistir en un café y

⁵¹ Edgar Cortez Hernández, joven campesino de 24 años, concluyendo estudios de la Licenciatura en Trabajo Social, relatando su experiencia de Servicio Social en la comunidad Xoxocapa.

cuatro panes, creyendo que por el estatus que este producto alimenticio había adquirido en la comunidad, éste tendría un alto valor nutritivo. Sin embargo sus padecimientos derivan en complicación de afecciones cardíacas, gastrointestinales y urinarias, entre otras, además de un acelerado proceso de desnutrición.

Isidro Rivera(†), campesino tepehua de Tlachichilco, entusiasmado con la agricultura orgánica y diversificación de cultivos, realizó plantaciones de frutales en su parcela, y entre estos introdujo especies de naranjo, y él se remitió frecuentemente a consumir sus frutos como suplemento alimenticio durante sus actividades productivas tras observar que esta cosecha se desperdiciaba a falta de mercado, por lo que pronto adquirió la *Diabetes mellitus*. Sucesos como estos desestabilizan la vida del campesino, que en otro tiempo había llevado un sistema de producción más simple, orientado a la producción de básicos, refiere Rivera (2012); no implicando con ello desajustes agronómicos ni de sustentabilidad natural, sino desajuste cultural; pues se va perdiendo el sentido primordial de trabajar la tierra para comer de sus frutos, y posicionando la idea de trabajarla para hacer negocios, tener dinero y solventar necesidades nuevas.

Otros aspectos de la sustentabilidad culturalmente críticos

Las experiencias descendentes de sustentabilidad vividas en la Sierra Huasteca de Veracruz tienen impresa la buena intención de los programas y contribuyen con la experiencia de resultados según su diseño, por lo que el comentar sus resultados no implica un rechazo sino posibilidades de evaluación, pues en su visión se centra el desarrollo humano-social y económico usando “racionalmente” de la naturaleza; pero en su filosofía se considera que el bienestar de la sociedad tiene que ser diseñado allá afuera

por sus expertos e implantarse en los territorios a nivel de ‘paquetes tecnológicos. El territorio se asume como objeto de la acción, junto con sus habitantes, que ignoran la filosofía pero tienen capacidad de trabajo para emprender un uso sostenido, sin considerar que, territorio y habitantes se encuentran en un paralelismo sinérgico-relacionante en movimiento.

Entonces, la premisa que sostienen los pueblos indígenas son que, sus culturas se han edificado a partir de la comprensión, enunciación y acción relacionante con su entorno natural, potenciando su estancia a través del desarrollo de lenguajes significativos para pronunciar y corresponderse con lo conocido e incognoscible, tanto como lo sensible y lo extrasensorial; porque en sus concepciones no hay necesidad de forzar sus estructuras mentales con conceptos pre-elaborados y mandatos extraños o ajenos a su responsabilidad y entendimiento.

Sin embargo, en la sustentabilidad oficial se habla de la preocupación por los ‘recursos naturales’, llevando en ello una fuerte abstracción antropocéntrica de la naturaleza, base para la generación de ingresos y acumulación; categorización limitada de propósitos de vida, porque sólo se circunscribe al usufructo (Perez, 2008).

Por ejemplo, en el trabajo: “Palma y Zapupe, plantas nativas y artesanía en comunidades huastecas de Tantoyuca, Ver.”, de Pérez (*óp. cit.*), se encontró que las comunidades tenek, dedicadas en gran parte a la producción artesanal necesitan de la palma (*Sabal Mexicana*) para sus tejidos de sombreros, petates, tanto como fuente de alimento, techado de viviendas, entre otros. La especie forma parte de sus *recursos vitales*; en tanto que para los ganaderos es una planta indeseable que combaten

asiduamente por su amplia proliferación y capacidad de invasión de sus pastizales, razón por la que desarrollan investigación para su control efectivo.

Así mismo, el estudio desarrollado bajo el título de: “Cambio sociocultural y usos de recursos forestales de las selvas, en una comunidad tepehua: el caso de Pisaflores en la huasteca veracruzana”, de Álvarez (2001), revela que la pequeña selva es proveedora nativa de refugio, energéticos y combustibles, ceremoniales y ornamentos, además del mantenimiento de microclimas y hábitats productivos, cuyo manejo comunitario entra en controversia con la normatividad oficial en cuanto a las disposiciones para su aprovechamiento selectivo, derivado del interés comercial sobre algunas de sus especies.

El argumento de los recursos naturales termina fungiendo entonces como punta de lanza para hacer intervenciones económicas y culturales, porque éstos se consideran como bienes selectos de la naturaleza en perspectiva de escasez para la sociedad del consumo, por lo que se procura mantener sus inventarios; y se cierran las posibilidades a considerar que la naturaleza en su amplitud sea en sí misma un bien viviente, cuyas formas de usufructo se han determinado históricamente bajo ópticas, muchas veces divergentes entre culturas, entrando en juegos de poder o codicia y llevando su posesión al límite de actos salvajes.

Pero “los recursos naturales” no son para siempre “recursos” y tampoco entran con tal categoría para todas las sociedades; pues mientras para una parte social éstos son requeridos, para otros pueden ser indiferentes, según su situación cultural y/o económica; y para otros más como los pueblos indígenas, pueden ser más que recursos, como puede ilustrarse en la siguiente revisión respecto a la situación cultural del agua:

Dice Heiras (2008), que para los tepehuas del sur de la huasteca, en lo que comprende comunidades de Ixhauatlán de Madero, Ver., y municipios vecinos del estado de Hidalgo, el agua es un “locus estructurador de su cosmogonía” (*Ibíd.*, pág. 85), o de otro modo, es un elemento en el que está focalizada la cultura, ya que sus eventos rituales de curación, agradecimiento o muerte empiezan en el agua y allá terminan. Incluso tienen la idea de que algunos elementos espirituales les vienen del mar, relacionando sus lugares sagrados con cuerpos de agua.

En relación al mundo otomí (*ñuhu*) de los municipios de Tenango y San Bartolo Tutotepec, en el estado de Hidalgo, mismos que colindan con la Huasteca Alta Veracruzana, Lazcarro (2008), identifica que lo viviente y toda su cosmogonía está inmersa en un proceso de permanente cambio, desgaste y reciclaje; y el agua (*déhe*), junto con la tierra (*höî*) y el fuego (*zibî*), son elementos sacralizados.

En general, los otomíes viven un mundo poblado de seres divinos, entre los que se cuenta el agua, los cerros, las nubes, semillas, viento, piedras, vegetación y demás elementos de la naturaleza, los cuales constituyen una potencia divina; y es responsabilidad del hombre mantener al mundo funcionando en esa articulación de tierra, sol, fuego y agua, cual divinidades que están trabajando y que necesitan ser agasajadas con rituales, ofrendas y servicios humanos.

Continúa diciendo el autor que el agua en específico es un elemento precioso e indispensable en la vida, y está convertido en deidad femenina asociada a la sirena, incluso como un tipo de virgen que en otomí se llama *Xumpfdehé*. Se entiende que es el

agua quien da forma a los colores; y en consecuencia, es mucho más que el preciado líquido del mundo occidental.

Por su parte, dentro del mundo náhuatl, González y Medellín (2008), realizan una búsqueda de significados en relación al agua en una comunidad del municipio de Ixhuatlán de Madero (El Guayabo), y encuentran que *Atl*, como se le denomina al agua en ese idioma, es parte de toda una complejidad, que dista mucho de ser un simple “recurso natural”, ya que forma parte de una constelación de potencias altamente jerarquizadas, como dueños o Señores, a las que se relacionan las comunidades y sus habitantes.

La comunidad, según estos investigadores, tiene en el agua una figura mística o deidad, que en náhuatl se llama *Apanchanej* o la Sirena, de la que se dice, tiene su pareja que es *Achanej*, Señor del Agua, tal como todos los demás animales y pobladores la tienen; y que estas deidades gobiernan los fenómenos naturales como: vientos, huracanes y sequías, por lo que es necesario mantener el tributo hacia estas representaciones divinas; y se encuentra que esta cosmovisión tiene afinidades con otros pueblos y grupos étnicos de la Huasteca, como otomíes, totonacos y tenek.

De este modo, la perspectiva intercultural desde lo local se enriquece con la integración natura-cultura en ecosistemas dinámicos, donde el concepto de “recursos naturales” que hoy se tiene en la modernidad queda limitado, lo mismo que con el concepto de bienestar, que también puede ser divergente desde estos pueblos indígenas.

Estos grupos humanos poseen formas diferentes de concebir a la naturaleza, cual totalidad no atomizable, y más bien, sagrada; pero sus actitudes que de ello derivan han

servido para ser calificados de atrasados y renuentes al progreso. Recientemente se les reconoce riqueza cultural y conocimiento milenario; pero acompañado de propuestas asociadas a formatos de capitalización y entrada al mercado, lo que necesariamente hará que transiten por el paradigma occidental, aporten sus saberes a la ciencia, enriquezcan la cultura nacional y abran mayores relaciones hacia la estructura económica nacional y global.

En los diseños descendentes de sustentabilidad están ausentes las formas autonómicas de hacer la vida, porque necesariamente se piensa que al entrar en proyecto sustentable, los pueblos indígenas necesitarán de transferencia de ‘tecnología verde y/o amigable con el ambiente’, tanto como de sus respectivos financiamientos; por lo que las instituciones desconfían de que en la propia cultura haya posibilidades de certeza, satisfacción y confianza en los saberes propios.

Las comunidades indígenas y mestizas de la Sierra Huasteca de Veracruz, han creído y trabajado incondicionalmente en los programas gubernamentales de desarrollo y han experimentado cierto bienestar de tales servicios; pero trayéndoles mayor dependencia técnica y económica, así como debilitamiento en sus sistemas agro-alimentarios, de salud y de organización comunitaria.

En consecuencia, tal situación de adopción tecnológica y servicios asistenciales también les trae menor autonomía en sus sistemas de generación de satisfactores económicos, asociado al deterioro de sus ecosistemas y sistemas sociales familiares y comunitarios; y a pesar de ello, se considera que aún reservan un poco de utopía de desarrollo autonómico.

Utopías de desarrollo etnógeno

Asumir la comprensión del desarrollo desde la perspectiva de la cultura indígena es un asunto minucioso, pues la comunidad conoce el discurso externo y generalmente le da gusto al investigador y agente desarrollista en el sentido de sus preguntas; pero su práctica revela cosas distintas, aspecto que se identificó al conducir un curso-taller sobre organización comunitaria y regional con representantes indígenas de Tlachichilco, Texcatepec, Zontecomatlán e Ilamatlán, en la Sierra de Huayacocotla, Ver., en donde se dialogaron las aspiraciones de desarrollo de sus grupos étnicos: náhuatl, otomí y tepehua (Pérez, 1997).

Al cuestionar sobre qué se entiende por desarrollo desde la perspectiva de la comunidad, lo primero que expresan es la visión material del bienestar: tener proyectos, servicios e infraestructura productiva, porque la actividad de los externos se asocia a trabajo previo para justificar inversiones; sin embargo, al clarificar el fin último de sus reflexiones, surgieron las siguientes perspectivas (Pérez, *óp. cit.*, extracto de págs. 1-3):

¿Qué es pues el desarrollo?

En la voz de otomíes de Texcatepec: Desarrollo es estar pensando en lo que se va a hacer, de acuerdo a nuestras necesidades, es estar dialogando en unidad para sacar adelante nuestros trabajos. Trabajar ordenadamente y unidos. Cambiar formas de trabajo que ya no funcionaron, tener unificación por medio de las autoridades y reunir las buenas costumbres y trabajos de nuestros antepasados. Es buscar avances y empleos con base en la experiencia, estar dispuestos a aprender cosas nuevas para mejorar nuestros trabajos y reforzar la organización y participación con honestidad para salir adelante.

En la voz grupos náhuatl: el desarrollo como individuos es contar con la completa salud para seguir viviendo una vida activa; ser el medio de transmisión de conocimientos en el desarrollo de cada persona. Tener una mejor condición de vida y una casa digna. Tener buenas cosechas: maíz, frijol y chile. Y las mujeres, tener la capacidad de elaborar costumbres, bordados, mejorar la calidad de las aves y tener un camino. En general, es tener trabajo, alimentación, educación y respeto

a los derechos personales. Y a nivel comunitario, es salir adelante, estar organizados, tener comunicación, proyectos de trabajo y un vivir....

En la perspectiva de los tepehuas... desarrollarse implica reconocer que nuestras comunidades son de muchos años, que fueron cimentadas por los abuelos, quienes formaron pueblo e iniciaron costumbre... es trabajar para el beneficio común y aprender nuevos trabajos y formas de organizarse. Estar abiertos a aprender cada día para resolver necesidades más urgentes...

En otro encuentro de líderes comunitarios, autoridades y representantes de la Huasteca Alta Veracruzana, celebrado en sesiones de fin de semana entre el 2 y el 17 de Octubre del año 2004, en Huayacocotla, Ver., con el tema de: “Participación comunitaria y definición de políticas públicas”, se realizaron diferentes ejercicios de reflexión sobre problemáticas y perspectivas del propio desarrollo de los pueblos nahuas, otomíes, tepehuas y mestizos de la región, y se obtuvieron los siguientes resultados (Pérez Lugo I. y G. Toriz M., 2004):

Primero se trabajó sobre la percepción y caracterización de la pobreza y riqueza de estos pueblos desde una perspectiva local, donde se concluyó que la pobreza es el resultado de la opresión económica y política en la región. Que los pobres siempre han aspirado a tener lo básico y a vivir como los demás, pero que hoy la pobreza también viene del interior de las personas. Sus deducciones a partir del proceso de reflexión colectiva, les permitió expresar:

“entendemos como nuestra pobreza al conformismo, o cuando nos creamos problemas nosotros mismos y agarramos vicios, es la falta de ideas y ánimo para trabajar, es la falta de espíritu y lucha, es el egoísmo y la falta de valores y es la falta de unión y relación entre personas”.

Así mismo y en relación a la riqueza de la región y la cultura, dijeron que:

...nuestra primera gran riqueza es la libertad, pero también la salud y nuestra costumbre de solidaridad entre compañeros y vecinos. Estimamos como gran riqueza el tener identidad y el tener la oportunidad de contribuir para el bien de los demás” (*ibíd.*).

Derivado de la auto-reflexión y re-posicionamientos sobre un modo de vida genuino, se consensuó qué tipo de desarrollo es el deseable para la región, a lo que también, se dijo:

El desarrollo que buscamos debe ser integral y tiene que ser muy humano: hay que mantener un espíritu de esfuerzo y tener ánimo, buscaremos cada quien el desarrollarnos en nuestro campo de acción que ya conocemos y hay que desarrollar en principio y por la misma vía a nuestras familias. Trataremos de mantenernos siempre activos y enalteceremos siempre el valor del trabajo para nuestro bienestar... (*ibíd.*)

De modo que, si hay que definir una política desde el interior para el propio desarrollo, ésta será que:

...en principio, vamos a promover el desarrollo de nuestra identidad como pueblos de la sierra huasteca, que la hemos construido rindiendo tributo al agua, al cerro, al maíz y a todas las semillas (el *zontle*, dijeron por parte de los nahuas de Tlachichilco) que son la base de nuestro sustento y nuestras vidas; y por esto nuestros antepasados han creado rituales, fiestas y costumbres que tenemos que revivir y rescatar para darle sentido a nuestra vida comunitaria y a nuestra identidad campesina (*ibíd.*)

El grupo pensante identificó sus tareas, que son: re-encontrarse con el significado de sus valores y costumbres; promover su propia música, su danza; recuperar y promover la medicina tradicional; promover el arte y la poesía y toda creación cultural indígena. El grupo de líderes naturales también se propuso impulsar el desarrollo de sus fiestas tradicionales, fiestas religiosas y carnaval, porque unen a los pueblos; reforzar la solidaridad y ayuda mutua dentro de la comunidad según la costumbre, como la tarea de apoyar a un vecino para afrontar problemas de la vida, por ejemplo cuando se le muere algún familiar.

De igual manera, rescatar las prácticas de “mano vuelta” o *matlanes*, *muchantía* (del náhuatl), *nyembí* (del ñuhu). Reforzar la costumbre de la ayuda mutua cuando hay un difunto (*timopalehuía*) y evitar la envidia y el robo (*motlachtequilía*); y continuaron en su serie de propósitos: promover el mejoramiento de construcciones e instalaciones

donde se realizan ceremonias y cultos, promover el respeto en el pueblo sobre las propias costumbres y lenguaje (náhuatl, otomí y tepehua), sobre todo entre los jóvenes; y dar a conocer la propia cultura, costumbres y tradiciones, usando los medios actuales de comunicación como: hacer videos, grabaciones, libros y revistas, y promover los intercambios de cultura entre comunidades.

El grupo consideró importante apoyar y conservar sus formas de gobierno, como autoridades y consejos de ancianos; y a promover su respeto y reconocimiento. Del mismo modo, defender la forma de hacer sus rituales, considerando que en otro tiempo fueron atacados por denuncias ante el gobierno como cosas ilícitas, lo mismo que fueron deslegitimados por la iglesia. Por ejemplo, citan: “cuando se persiguió al ritual de la fiesta del maíz por parte de las fuerzas federales, diciendo que ahí se consumía enervantes y estupefacientes, lo que provocó que abandonáramos esa tradición por miedo a la represalia” (*ibíd.*).

También se trabajaron ideas sobre necesidades específicas y pertinentes de infraestructura local y regional y la necesidad de ser involucrados en éstas y no sólo las empresas. Se vislumbró el bienestar ambiental, donde se consideró que en la Sierra de Huayacocotla es necesario hacer manejo apropiado de sus bosques, considerando en este concepto a sus árboles maderables y frutales nativos, sus animales silvestres, manantiales; y evitar la contaminación de ríos y arroyos, porque allí también hay vida.

Se juzgó cómo las instituciones educativas y de salud -entre otras que hacen presencia en las comunidades- muchas veces no tienen un plan de acción acertado a las necesidades y la cultura locales, porque los profesionistas que operan muchas veces

practican su propia ética profesional. Por consiguiente, es recomendable que las comunidades formen comités de vigilancia hacia las instituciones y su personal y que estos determinen e informen a la población sobre cómo encauzar las deficiencias institucionales.

En fin, el grupo de personas de las comunidades náhuatl, otomí y tepehua, tanto como campesinos mestizos de la Sierra Huasteca de Veracruz, mostraron gran capacidad para identificar su mundo de vida y al reflexionar sus trayectorias de experiencia y participación comunitaria, una vez que han fungido como autoridades comunitarias, representantes de organizaciones y proyectos; o encausando su opinión en la solución de problemas cotidianos como ciudadanos de cada una de sus comunidades. Pero agregan que, sus formas de pensar, desarrollarse intelectualmente y organizarse a veces generan incomodidad ante la administración pública y sus profesionales, porque ellos tienen sus propias formas de medir los resultados en esa participación con las instituciones sobre lo que llaman: trabajos a favor de su desarrollo.

Pulsar el desarrollo etnógeno

Lo que queda de manifiesto por los líderes naturales de este territorio huasteco en cuestión, es que el concepto de desarrollo para los pueblos indígenas necesita ser readecuado para no introducir en estos las prisas de la modernidad, que generalmente derivan en anuncios de crisis, llevando a la sociedad a un estado derrotista, desmovilizado, con miedos, angustias y cinismos, tras haber asumido y fallado sobre la ansiada modernización, porque en esta generalmente se inventa la necesidad, como lo considera Max-Neef (1993). En cambio, el autor considera que todo desarrollo

impulsado desde la propia cultura debe mantener atributos de: **completitud**, en sentido de que sus procesos deben generar auto-organización y autodependencia, asegurando su continuidad sin privaciones; **consistencia**, en el sentido de no conllevar a contradicciones autodestructivas, sino por el contrario efectos sinérgicos entre seres humanos, naturaleza y tecnología; y **decidibilidad**, lo que implica que el sistema desarrolla inteligencia y aprende de la experiencia propia y ajena (*Ibíd.*) por lo que es comunicable con sinceridad y sin rodeos.

Tales orientaciones otorgan la posibilidad de percibir y estructurar pautas para sopesar las acciones culturales de auto-edificación: por ejemplo, para los otomíes de Texcatepec, el desarrollo está centrado en el trabajo ordenado y unido; y de éste deriva una **obligación con la tierra** por haber nacido allí y recibir de ella sus frutos. El consumo de la comunidad tiene que salir de esa misma tierra; pero para ello existe la **obligación de pensar juntos** en lo que se va a hacer acorde a sus necesidades, ponen en el centro la capacidad de diálogo y colaboración mutua haciendo énfasis en el acto de **reflexionar**, porque de ello **se aprende**.

Al otomí le complace su trabajo, encuentra gusto y satisfacción en el campo cuando dice: “Yo siento ganas de trabajar, veo mi monte y me da ganas de trabajar, porque aquí todo se da, aquí está la confianza, aquí es donde debo permanecer” (Escamilla, 2008). Si vamos a hablar de desarrollo es sencillo -dice Escamilla, de la comunidad de Pie de la Cuesta, Texcatepec-: “hay que trabajar, aprender a manejarse con la naturaleza. No hay otra posibilidad... Y el mejor consejo para desarrollarse es aprender a trabajar” (*Ibíd.*). La naturaleza no siempre responde igual al trabajo que aplicamos –agrega-; entonces hay que conocer cómo cambian los tiempos, y experimentar soluciones, y también

educar en ello a los hijos en ese mismo sentido de inquietud y respuesta para que no se den por vencidos. En las palabras de Herminio Escamilla (*ibídem*):

Yo siempre he trabajado aquí, en mi parcela, pero en los últimos años ya no se daba el maíz porque le caía un gusano que le comía el cogollo cuando está creciendo –ahí mismo se ilustró una mata dañada- y mi esposa decía que ya no sembrara porque sólo estaba perdiendo mi trabajo y mi tiempo, pero yo decía: ¿pero qué voy a hacer, si es lo único que nos da de comer? Entonces yo observaba y observaba lo que pasaba y un día decidí cambiar la fecha de siembra; pues antes sembraba en el mes de Marzo, pero como los tiempos han cambiado, un día sembré en Junio y la cosecha se logró bien, porque ya había pasado un poco la época del gusano y además ya se venían las lluvias cuando el maíz estaba creciendo, y así el agua misma ahoga a esta plaga. Desde entonces ya cambié. Entonces, las cosas no están resueltas para el campesino. Siempre hay que aprender y esforzarse para lograr lo que nos da vida....

Y hay más que nos da esta tierra-agrega-: por ejemplo cuando una persona tiene diarrea fuerte, con vómito –disentería-, esta planta que está a nuestro lado se muele con otra que debe estar por aquí y se toma el jugo y el enfermo cura. Entonces **recurso** es todo, pero más es el conocimiento de las cosas, y no sabemos ni cómo ni cuándo se va a necesitar de todo lo que nos rodea en la tierra.

El otomí encuentra satisfacciones en tener su **familia integrada y unida** a través del trabajo y no meterse en problemas dentro de la comunidad, con los vecinos. Herminio también lamenta no haber estudiado; pero al mismo tiempo encuentra complacencia porque gracias a eso se quedó en la comunidad, en donde es posible hacer la vida unido a la tierra, a las familias y al pueblo; donde también es necesario tener inteligencia y desarrollarla para poder funcionar bien como vecino. El otomí tiene como norma honorable practicar **el respeto** por los demás, y el poder **compartir** un poco del fruto de su trabajo con los vecinos, por ejemplo si le dan la oportunidad de ser mayordomo en la fiesta del pueblo para compartir sin limitaciones lo que ha cosechado.

En el mundo tepehua se entiende por desarrollo a la acción institucional para hacerse productivos. Desarrollo lo asocian con proyecto, con inversiones, con participación en grupos de trabajo para ejercer recursos financieros. Este desarrollo lo identifican

también con el apoyo técnico y la asesoría de profesionales; aunque se lamentan que estos no sean de la región y por lo mismo no hay una seguridad ni una confiabilidad en ellos (Pérez Lugo I. y G. Toriz M., 2004). Sin embargo, al proceso tradicional de mejoramiento de las condiciones de vida lo llaman **aprender a hacer la vida**, y para eso es necesario **acumular experiencia**, tener mayor comprensión de lo que nos pasa y tener ganas de trabajar. Es tener ánimo para **organizar y organizarse**. Es orientar y dar confianza a las personas a través de una palabra segura y confiable. Hay que transmitir el ánimo y que haya **más ideas** y lograr más trabajo para mejorar.

«Queremos tener trabajo, queremos cuidar», dicen (*Ibíd.*). Tenemos necesidades que cubrir como salud, vivienda, y muchas más, para lo que hoy se necesita dinero. Enfatizan la honestidad y la capacidad de ahorro y de procurar ocuparse de cosas buenas. Se trata de **reconocer lo propio**, de usar la lengua tepehua, en practicar el respeto y **reconocerse** ante la comunidad. En **evitar el sufrimiento** de las personas en la comunidad por limitaciones materiales, y en buscar otro tipo de satisfacciones como: aprender la música y la danza y en tener una religión y una costumbre. En dedicarse más a cultivar el maíz y otros alimentos necesarios para las familias. A final de cuentas dijeron, se puede hablar de *desarrollo* si lo que esa palabra conduce a **asegurar la continuidad** de, y en la comunidad; y en no sentirse ajenos al lugar donde se ha nacido.

En la misma perspectiva, en el mundo náhuatl, el desarrollo tiene que ver con la **capacidad** para llevar una **vida íntegra y activa, sin injusticias, sin limitaciones** materiales ni sociales. Una **vida libre y consciente** con las obligaciones de cada persona hacia la comunidad y hacia la familia. Donde se cumpla la vida y cada quien desarrolle sus propias **capacidades y aficiones** como hombres y mujeres... vivir con dignidad, en

un ambiente de organización, comunicación, planes de trabajo y plenitud de vida, en donde se pueda cumplir el ritual, la fiesta y la costumbre, como reflejo de comunidad viva y activa.

Se espera mantener ese nivel de igualdad y sentido de cooperación entre vecinos; a responsabilizarse unos de otros para enfrentar juntos las vicisitudes de la vida; a buscar un mundo de mayor justicia y comprensión y a garantizar el trabajo del campesino y sus cosechas. El *masehual* aspira a tener lo suficiente para poder compartir, ocupar cargos y ser eficiente en el servicio hacia la comunidad. En general, en vivir una vida social, armónica y en constante agradecimiento y tributo con las fuerzas superiores (divinas) que permiten la existencia humana.

En el **mundo del mestizo** no hay una generalidad en el discurso, pero suelen encontrarse sueños de un futuro mejor, un día en el que el trabajo llegue a ser menos pesado -e incluso el no tener que trabajar-; con tener suerte, si fuera posible con encontrarse algún día un tesoro escondido. A través de la historia y con la relación colonial, se llegó a pensar que el trabajo es indigno; que es una carga o parte del sufrimiento impuesto por las fuerzas celestiales por causa de la maldad del hombre. Incluso se dice: “que trabajen los burros” o cuando alguien resiste el trabajo rudo del campo es equiparado con “tener cuero de indio”.

La cosmovisión occidental predomina en la cultura mestiza y en ciertos momentos podría llegar a ser una limitante para emprender esa gran lucha por el desarrollo compatible; aunque se ha visto que el mestizo también está muy **abierto a la innovación** y asume el **compromiso** con la sociedad y la naturaleza, cuando a través del

trabajo social se le comparten nuevas ideas, por ejemplo en relación al manejo del ecosistema. Es el caso de la sociedad rural de los municipios de Zacualpan y Huayacocotla, que rápidamente han entrado a reconstituir sus tierras con la reconversión productiva hacia la actividad forestal.

También en esta sociedad hay personas que tienen un apego obstinado al trabajo, y todo su mundo está en trabajar, por lo que incluso a causa de ello rehúsan la relación social-comunitaria, porque las asambleas o faenas las consideran una pérdida de tiempo. El mestizo muchas veces está saturado de trabajo, del cuidado de su milpa, de su monte y de sus animales; pero además frecuentemente está solo y rebasado en sus emprendimientos, esperanzado al apoyo familiar.

El campesino mestizo está centrado en la proyección de su familia, de buscar el bienestar de sí mismo y el desarrollo de los hijos, preocupándose porque se capitalicen y no sean unos jornaleros o ‘don nadie’ cuando se integren a la vida económica. La solidaridad se vive ampliamente entre vecinos pero no en el trabajo, sino en la vida social, ante contingencias, desavenencias, en condiciones de enfermedad, calamidad o muerte. Es ahí donde se muestra un gran humanismo y desprendimiento, por lo que se deduce que la falta de solidaridad en el trabajo es sólo por efecto del individualismo filosófico que ha permeado desde el pensamiento occidental, o por ser él quien dice entender del progreso.

De este modo, el desarrollo de los pueblos de la Sierra Huasteca de Veracruz, podrán seguir teniendo múltiples significaciones como producto de la suma de sus experiencias, en la medida en que se auto-reconozcan como sujetos de su propia historia, misma que

no puede ser configurada sin la relación la mística e interdependiente con sus ecosistemas. El centro de su existencia debe seguir siendo la: “agri-cultura como forma de vida que involucra simultáneamente conocimientos, valores, creencias y prácticas” (González S. M., 2008, pág. 14), haciendo de su habitar un *continuum* de su endoculturación, como lo plantea González (*Ibídem*).

También su desarrollo debe limitarse al reconocimiento del carácter austero que impone el sistema serrano en el modo de vida, pero que no por ello tenga que asumirse un destino de infelicidad. Implica que la auto-aceptación pueda estar marcando principios de conducta, organización y desarrollo compatible muy propio a partir de sus conocimientos, saberes y técnicas específicas; tanto como por sus formas de apropiación social, usufructo y manejo de su territorio.

El recorrido por la historia oficial de este territorio puede ayudar a sus habitantes a reconocerse en la pluralidad y la forma en cómo se ha determinado la civilidad nacional, así como sus limitaciones; pero ésta puede seguir cayendo en su olvido o enajenación por estar llena de experiencias frustrantes y desavenencias; pues allí el campesino e indígena no se han visto identificados con el registro de sus hazañas, por lo que hace falta seguir re-construyendo sus propias memorias en un sentido de mayor significación cultural, cual insumo compatibilizado para continuar su desarrollo en la diversidad.

Por consiguiente, se requiere articular una historia que hable de sí mismos de acuerdo a cómo se perciben culturalmente como seres que están en permanente búsqueda de presencia y trascendencia, donde es importante la producción de los recuerdos sociales significativos en torno a lo vivido. Entonces, no son las crónicas organizadas sino los

grandes momentos de cada grupo social en los que se ha experimentado el trance, la fatalidad, la fugacidad, la suerte, el milagro o el buen tino que produce grandes enseñanzas para la vida.

Lo vivido, asimilado o sufrido en el propio terreno o en el ajeno para la comunidad produce cuentos, mitos y leyendas con alto contenido, de modo que lo acontecido siempre será un presente vivo en sus historias, que no necesariamente deben obrar en registros formando cúmulos de papel o chips electrónicos, sino en la memoria social y cultural que conduce a la determinación acertada para guiar los destinos cotidianos al ir haciendo culturalmente la vida.

Esta memoria podrá tener articulación con las cosmovisiones locales para renovar los escenarios de vida y haciendo más significativos los proyectos específicos de cada etnia y cultura en un marco de convivencia y sinergia intercultural, y con apertura al proyecto de nación multiétnica, ya impreso como marco jurídico de proyecto de nación, donde la diferencia radique en cómo conciben y resuelven culturalmente las propias necesidades al ser capaces de inventar sus propios satisfactores, al tiempo que alimentan la potencialidad humana; y de esa forma estar en un estado de plenitud de vida.

Imaginar un desarrollo genuino desde las propias culturas es lo que puede imprimir vitalidad y ánimo, situación que obliga a que las incipientes instituciones interculturales de desarrollo y sus instancias formativas sigan produciendo sus propias reflexiones articuladas a lo comunitario, sin que por ello se desentiendan de lo general y global.

Algunos campos de emprendimiento son: seguir manteniendo los idiomas nativos como lenguaje significativo de vida relacionante; reaprender a auto-alimentarse y producir

procesos de sanación humana y ecosistémica a partir del conocimiento cultural sobre sus diferentes facetas de naturaleza. Particular importancia va a tomar en lo sucesivo, reconstruir los sistemas de nutrición y salud comunitaria porque son parte de la sustentabilidad etnógena; y a producir la autosuficiencia energética que demandan sus procesos vitales (Torres, 2015) sin que por ello se tenga que prescindir de la riqueza de otras culturas, entre ellas, la científica.

En consecuencia, los proyectos institucionales de desarrollo podrían estar contribuyendo significativamente si se instituyen en calidad de “Creación de laboratorios eco-sociales [...] mediante... comunidades de aprendizaje relacionando los saberes sociales” (Torres, El Tao de la economía, 2015, pág. 147), para armonizar un desarrollo compatible entre el discurso estatal de la sustentabilidad y las potencialidades de la comunidad en la reproducción de sus formas de vida.

La sustentabilidad proyectada desde lo global será significativa cuando sea empática para la vida de los pueblos y de ese modo empiece a codificarse en sus maneras de hacer y contar sus historias; y no es más asunto de héroes sino de constitución plural del espíritu de los pueblos asumiendo la intención implícita en esa nueva premisa, conducente a reunir amplios esfuerzos tendientes a eliminar todas las formas de evolución concebidas en términos de ejercicio de la violencia; y en cambio, convocar a las sinérgicas para mayor manifestación de vida de la Madre Tierra.

IX. CONCLUSIONES Y REFLEXIÓN

Con el planteamiento intelectual, sus revisiones, visualización de fenómenos socio-culturales desde un territorio cultural y los juicios epistémicos articulados en este documento se logra asentar una interpelación cultural al desarrollo, en razón de que se sostuvieron y desahogaron los siguientes cuestionamientos centrales: ¿Por qué tiene que ser el mundo así, tasado con una misma perspectiva de vida: acelerada, competitiva y subyugada al designio superior de los mercados, en una carrera contra el tiempo, como una condición a todos los seres humanos? Más aún, ¿Cómo así se pretende sostener aún su reconfiguración discursiva hacia un “desarrollo global sustentable”, que no supera sus ambiciones de posesión-acumulación privada, ni sus antiguas creencias catastróficas y finalísticas que le caracterizan como mundo occidentalizado?

Con este pensamiento interpelante se logra explorar y mostrar cómo el Mundo Occidental es ante todo, un sistema de ideas derivadas de su práctica histórica de ejercer el señoreamiento y la sojuzgación de todas las formas de natura y cultura que le son distintas a su identidad cosmogónica, y por lo tanto categorizadas como inferiores, dándose el derecho a su saqueo, destrucción y re-edificación como sujetos tributantes; pero también el afán de controlar el curso del planeta para fines de engrandecimiento civilizatorio, negando el derecho territorial a las otras culturas que ahí han fincado sus historias de vida.

De ello se concluye que, el carácter monopolístico del espíritu cultural de occidente se sigue sosteniendo porque continúa nutriéndose la esencia de su metarrelato de liberalidad, razón y adjudicación de derecho como los elegidos de este mundo, para expandir su verdad y acción transformadora sobre él en cumplimiento de sus fines teleológicos como “cultura superior”; y entonces sus formas de manifestación histórica es tributando a sus afanes de conquista para engrandecer una civilización, considerada como la única y verdadera a través de la propia lógica y razón. En seguida su sincretismo con el dogma religioso de un Dios a imagen y semejanza de su propia identidad de razas; después el humanismo renacentista reivindicador de la individualidad en detrimento de la comunalidad humana; hasta arribar a la concepción cientifizada de su cultura, insuperable por otras edificaciones culturales debido, entre otras, a la supremacía de su técnica. Todo ello dando legitimidad a sus realizaciones históricas.

Se identifica que al arribo de la época actual, los actos de poder de esa “cultura superior” se coronan por sus realizaciones científico-tecnológicas y organizacionales, las que reconfiguran para dar vigencia a su sistema fundacional de ideas al encumbrar el principio científico-evolucionista de supervivencia del más apto, con lo que se pone al margen los demás actos de la naturaleza que producen evolución integrativa como: la coexistencia, asociación sinérgica, solidaridad, cooperativismo y la retribución.

Pero se identifica también que esa visión y práctica de vida en el mundo moderno occidental ha sido productor constante de estrés, que actualmente es llevado a sus límites de manifestación sobre el planeta y sus mismos sectores sociales desposeídos, tanto como a las demás culturas y territorios en su afán de posesión, al límite del detrimento y degradación de las condiciones terrestres para continuidad de la vida; sin embargo ahora

bajo sus propios referentes, se finca la tarea de hacer sustentable a su civilización cargando obligaciones a toda la humanidad para sostener y sustentar ese modelo, del que pretende hacer copartícipes al resto de las formas culturales.

Entonces, un primer manifiesto interpelante es que esa “Sustentabilidad”, ahora rebajada a “Sostenibilidad”, es parte del modo de vida ideado y elegido por la Occidentalidad, quien patenta el orden y el progreso bajos sus particulares deseos de conquista-sometimiento, lo que estresa a sus propios sueños de realización al usar del mundo y de todas sus formas en calidad de “recursos” para sostenibilidad de sus fines teleológicos.

Entonces, lo que se identificó en los resultados, es que ésta, para viabilizar sus aspiraciones necesita romper con la realidad comunada, por lo que en sus visiones de individualidad, se segrega un mundo particular para cada quien, creando en ello sus propias representaciones, lenguajes y símbolos en un ambiente de competitividad depredadora, tras la cual se generan mayores necesidades, mismas que canalizan a la providencialidad de sus mercados, control de la realidad y acumulación material para abastecer un plan de bien vivir auto-excluyente del fenómeno de la vida en general.

Que en tal circunstancia, su lenguaje motivacional es de superación personal y éxito al seno de la particular interpretación y adaptación social que han hecho del fenómeno de la evolución, la cual es vista en una perspectiva simplista de “supervivencia del más apto”, lo que justifica toda conquista y depredación para satisfacción de deseos, codificados en leyes; pudiendo identificar y argumentar con ello a que se sumen las necesidades y expresión del resto de existencias étnico-culturales, para que también expresen y pongan a juicio sus propias formas de cultura y sociedad en esta perspectiva.

Ante tal situación, la propuesta alternativa es que cada pueblo y cultura incursione en un proceso retrospectivo e introspectivo, a partir del cual reedifique desarrollos humanos propios, reconstruyendo e integrando su naturaleza cultural y civilizatoria; y en esas experiencias, podrán sopesar la sobre-posición, interposición y contraposición de formas e intereses de quienes interactúan con ellos culturalmente, entre los cuales se cuenta a la cultura dominante occidental.

Se pudo ver que en el caso de las culturas acosadas y deslegitimadas del modelo civilizatorio dominante en el mundo, aún hay la posibilidad de auto-descubrirse y descolonizarse del pensamiento occidental utilitarista, interpelar por el derecho a sus autodeterminaciones en el modo de hacer la vida, y potencializar sus formas para una continuidad compatibilizada con las demás formas culturales del mundo; y cabe expresar que este es un ejercicio intelectual que se suma al que vienen desarrollando diferentes representaciones sociales y culturales en el mundo, con los que se proyectan ideales alternos para resolver la vida en un sentido armónico de relacionamiento con el Todo.

La idea de la sustentabilidad, hoy precisada más como sostenibilidad del desarrollo del mundo occidental, puede encontrar vigencia cuando cada pueblo nativo la compatibilice a sus sistemas internos de ideas para hacer de ella, más que una forma de sostener un modelo de desarrollo que en sí es depredador, para ostentar expectativas plurales e incluyentes en el modo de resolver las necesidades de las diferentes culturas, las que tienen a la vez justas razones para darle sentido propio a su existencia.

Entonces, lo que puede dar pauta a la reflexión intercultural para una sustentabilidad compatibilizada es, por ejemplo el cuestionamiento: ¿Cómo nos auto-percibimos como

seres humanos viviendo en este planeta en razón de nuestras formas de relacionamiento con él, de los que derivamos postulados de derechos y obligaciones trascendentes de co-habitación?

El ejercicio intelectual ha tenido como punto de partida la necesidad de reconocimiento a los saberes autóctonos, tanto como necesidad de nuevos aprendizajes internalizables en diferentes sectores sociales de la Sierra Huasteca de Veracruz después de haber recorrido su trayectoria histórica de supervivencia, hasta la supuesta sustentabilidad.

Entonces, el hilo conductor del análisis ha sido: que hablen las culturas locales, e interpelen ante las disposiciones descendentes de la intelectualidad a fin de poder empatizar sus propias visiones de vida histórico-sociales entre culturas locales, y así ser co-partícipes de rediseños, enfocados a hacer de sus pequeños espacios territoriales, mundos culturales armónicos y duraderos en los que haya inclusión, donde la tarea ha sido demostrar que la forma de pensamiento que subyace a los preceptos de sustentabilidad global, son unilaterales a una verdad universal ostentada por una cultura única y superior que se adjudica los destinos de toda la Tierra.

Sin embargo, al enfocar esos mismos ideales de prospección de vida abundante y duradera en el planeta, se encontró que eso depende de las visiones de vida constituyentes de cada grupo histórico-cultural del mundo, quienes han edificado sistemas de pensamientos en los que se privilegian ciertas ideas acerca del porqué y para qué se vive, de donde derivan prospecciones antropocéntricas, biocéntricas, geocéntricas, cosmocéntricas y teocéntricas; y cada una de ellas con diferentes atributos y debilidades en su relación con el todo viviente, objeto de ‘sustentabilidad’.

La crisis cultural es un fenómeno al que todas las sociedades culturales están expuestas desde sus particulares situaciones problemáticas, de las que necesitan generar procesos de certeza para sobrevivir y trascender, sin embargo en nuestra época sobresale el peso de la cultura occidental a la que las demás culturas sopesa su condición subordinante, pero ello no implica que necesariamente se adscriban a sus resoluciones con libertad, voluntad y entusiasmo, sino que para sobrevivir en su diferencia llevan culturalmente doble vida, al conducirse en ambos sistemas cosmogónicos.

Entonces, las relaciones de interculturalidad están manifiestas en los grupos étnicos mediante cierta selectividad de expresiones culturales asimiladas de otras que acomoda a sus diferentes pericias para hacer la vida. Así subsisten comunidades indígenas y campesinas que se apegan a la tradición y saber de sus ‘antiguos’ pero se muestran receptivos al quehacer institucional del desarrollo, incluyendo sus acciones sustentabilistas. También se muestran las sociedades agrarias tradicionalistas, que combinan y sincretizan las cosmovisiones indígenas antiguas con sus tradiciones judeo-cristianas para ostentar formas de vida empáticas en sus territorios; y están los campesinos emancipados que se suscriben selectivamente a algunas promesas del desarrollo moderno sin abandonar sus experiencias funcionales; expresiones que muestran mayor empatía cuando se transversalizan entre etnias y culturas originarias.

Adicionalmente, se encuentran ahí los prestadores de profesionales al desarrollo rural con cierta raigambre de identidad local y regional, vinculando la oferta institucional con las expectativas de comunidad que les atrae; quienes enfrentan a la cuadratura unilateral de “las reglas de operación del programa”; y sin embargo necesitan seguir haciendo de ello un modo de vida, en el que no dejan de comprometer sus ideales de democratización

en las opciones de elección y toma de decisiones al desarrollo. No así las empresas de servicios a la modernización del campo, que se vinculan a los programas oficiales y actúan de manera descendente con los “usuarios de sus servicios”.

También se encuentran las organizaciones civiles y tradicionales, que buscan re-posicionar autonomías político-económicas de desarrollo local alternativo, junto a las instancias académicas autónomas, generando procesos educativos y experienciales críticos en relación al discurso oficial de la interculturalidad y la sustentabilidad, entre otras. Todas haciendo que la pluralidad sea cada vez más visible frente al discurso monopolístico del crecimiento económico sustentador de la globalidad neoliberal.

Comentarios adicionales: durante el desarrollo de la investigación se presentaron advertencias epistémicas como: ‘estar inmerso dentro de una cultura a la que, quien escribe debe su formación intelectual y científica; y por lo tanto, no poder desvincular su sistema de pensamiento y método para producir juicios en contra de ella, y menos aún, conocimientos para su demérito, argumentando razones desde otra supuesta vertiente cultural que ya no existe en su autenticidad ni pureza’.

Ante ello la actitud fue: una justa acción a favor de la pluralidad y compatibilidad del desarrollo, habiendo la necesidad de exponer el papel servil del pensamiento científico sustentabilista a un sistema político-económico hegemónico, ante el cual la alternativa es compartir sentires de vida y necesidades de conocimiento al seno de una diversidad de identidades culturales. Sin embargo, ello implica una emancipación canónica del investigador, y también de algunas instituciones científicas con tal de empoderar los procesos etnógenos de generación de conocimiento sistematizado.

Esto ya es un hecho en los diferentes los planteamientos, como: “El buen vivir” y “Epistemología desde el Sur” manifestados en el territorio Sudamericano, que impulsan la descolonización de los sistemas de producción y difusión del conocimiento científico, haciendo que esta actividad adquiera formas más emotivas, expresivas y significativas desde una perspectiva *Emic*, porque en ese hecho se da reconocimiento y significación a los saberes de las culturas minoritarias, lo que hace que los procesos de generación de conocimiento científico sea al mismo tiempo auto-persuasivos e intra-comunicacionales, dando vida a la inculturación.

Esto implica desprenderse de los atributos de imparcialidad y objetividad que dicen acompañar a los métodos cuantitativos, lógicos y racionales de investigación científica, cuyas motivaciones y significación suele ser de naturaleza económica porque: ‘la competitividad así lo exige’. Por consiguiente, tales procesos suelen estar soportados en tecnologías ostentosas, induciendo temor y frustraciones a la éticidad del investigador comprometido con el trabajo generador de conocimiento popular.

Entonces una aspiración es, que se flexibilicen los cánones de las formas científicas actuales; pero sin que la bondad de sus logros sean desechados, sino más bien armonizados interculturalmente; y en tal sentido, se pluralicen las formas de percepción y auto-aprendizaje cultural moralmente auto-edificante, pero abierto a la diversidad de expectativas de desarrollo humano, más allá del materialismo economicista moderno.

En particular para la Huasteca Serrana de Veracruz, se recomienda abrir los sentidos a la pluralidad cultural y a la diversidad eco-ambiental que ya existe para potenciar nuevos aprendizajes y re-aprendizajes, llevados al seno de las experiencias históricas entre los

náhuatl, otomíes, tepehuas y sociedades mestizas; tanto como al intercambio y nueva producción etnógeno-cultural como culturas vivas. Una promulgación intercultural a favor del etno-conocimiento en la que, sin negar la naturaleza de sus diferencias como culturas, compatibilicen sus trayectorias hacia certidumbres aglutinantes pero manteniendo sus identidades diversales, marcadas por rasgos tan valiosos como sus lenguas autóctonas.

La importancia de éstas radica en que ellas son recipientes los recipientes de la experiencia y de perspectivas autóctonas de entendimiento filosófico sobre el mundo; y por consiguiente su vigencia constituye un argumento contra la imposición de un idioma técnico universalizante del desarrollo, porque suele nutrirse de palabras coercitivas, ya que: “Toda la historia del pensamiento moderno y los principales logros de la cultura intelectual en el mundo occidental están vinculados a la creación y manipulación de algunas decenas de palabras esenciales” (Benveniste, 1979, pág. 209).

Esta dotación de palabras traducibles a las lenguas de la Europa occidental sustentan un lenguaje instrumental y de ejecución lleno de agresividad, en atención a su carácter competitivo como forma relacionante. Frente a ello, que haya nuevas instancias productoras y potenciadoras de lenguajes de empatía y sinergia humana; en este caso en las comunidades indígenas y campesinas, organizaciones agrarias, instituciones políticas, instancias académicas y organizaciones de la sociedad civil.

X. BIBLIOGRAFÍA

- Agazzi, E. (2000). Filosofía de la Naturaleza. Ciencia y cosmología. México, D.F.: Forum Engelberg/Fondo de Cultura Económica. Sección de Obras de Filosofía. 148 p.
- Aledo Tur Antonio y Domínguez Gómez José Andrés. (2001). Sociología Ambiental. Alicante, España: Grupo Editorial Universitario.
- Álvarez, E. M. (2001). Cambio sociocultural y usos de recursos forestales de las selvas, en una comunidad tepehua: El Caso de Pisaflores en la huasteca veracruzana. México, D.F.: Tesis de Lic. en LAntropología Social INAH.
- Ariel de Vidas, A. (2009). Huastecos a pesar de todo. México, D.F.: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Aristóteles. (2002). La Política. México, D.F.: Ediciones Gernika, S.A. Clásicos de la Ciencia Política, 4a Serie.
- Arne Naess y George Sessions. (2010). Servicios Koinonía de la Agenda Latinoamericana. Recuperado el 09 de Noviembre de 2015, de Manifiesto de la ecología profunda: <http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=680>
- Arnold, D. (2000). La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Artigas, M. (2008). Filosofía de la naturaleza. Navarra, España: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 331p.
- Banco-Munidal. (1997). Evaluación del proyecto referente a una propuesta de préstamo por el monto de US\$47 millones a Nacional Financiera, S.N.C. garantizado por los Estados Unidos Mexicanos para un proyecto de Desarrollo Rural en Áreas Marginadas. México, D.F.: Departamento de México-Región Latinoamérica y El Caribe.
- Bartra, A. (2013). A la mera hora. Campesinos en el umbral. En L. L. (coordinadores), Fin de siglos ¿Fin de ciclos? 1810, 1910, 2010 (págs. 122-134). México, D.F.: Siglo XXI Editores.
- Bartra, A. (2008). El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital. México, D.F.: Itaca.
- Benveniste, Émile (1979). Problemas de lingüística general, 8ª Edición. México, D.F. Siglo XXI Editores.
- Benn, G. (1972). Doble vida y otros escritos autobiográficos. Barcelona, España: Barrales Editores.
- Berdiaev, N. (2008). El sentido de la historia (Edición electrónica ed.). Buenos Aires, Argentina: Ed. Virtual en: http://www.laeditorialvirtual.com.ar/Pages/Berdiaev_Nicolas/SentidoHistoria_01.html.

- Berman, M. (1984). *The reenchantment of the world*. New York, U.S.A.: Bantam new age books.
- Black, E. (1985). Preámbulo al Árbol sagrado. En P. L. Al., *El Árbol Sagrado. Reflexiones sobre la espiritualidad indígena americana* (pág. 7). Lethbridge, Alberta, Canada: Four Worlds International Intstitute form Human and Community Development.
- Boff, L. (2001). *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Madrid, España: Trotta, S.A. 121 p.
- Boff, L. (2004). *Ética y moral, la búsqueda de los fundamentos*. Cantabria, España: Sal Terrae.
- Boff, L. (1996). *Grito de la tierra, grito de los pobres. Hacia una ecología planetaria*. México, D.F.: Dabar, S.A. de C.V.
- Bonfil, B. G. (1995). *Culturas populares y política cultural*. México, D.F.: CONACULTA-Dirección General de Culturas Populares.
- Bonfil, B. G. (1986). Historias que no son todavía historia. En C. P. al., *Historia, ¿Para qué?* (págs. 227-245). México, D.F.: Siglo XXI.
- Cámara, B. F. (1989). Conceptos, terminología y unidades de clasificación en el estudio de la sociedad y cultura nahua. En D. S. (Coordinadora), *Primer encuentro nahua: los nahuas de hoy* (págs. 127-135). México, D.F.: INAH-Cuaderno de trabajo No. 7.
- Camps, V. (1988). *Historia de la Ética I. De los griegos al renacimiento*. Barcelona, España: Crítica, S.L.
- Carrasco, P. P. (1987). *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos del habla otomiana*. Toluca, México: Ed. Becerril y Cía, S.A. de C.V. y Gobierno del Estado de México.
- CCI. (25 de Febrero de 2008). *Corriente Comunista Internacional*. Recuperado el 13 de Noviembre de 2013, de Crisis Ecológica: ¿amenaza o mito?: <http://es.internationalism.org/node/2184>
- CDI-a, C. N. (2007). *La Vigencia de los Derechos Indígenas en México*. México, D.F.: CDI.
- CEC, C. p. (2001). *Comisión para la Cooperación Ambiental*. Recuperado el 04 de 2010, de México y el incipiente mercado de emisiones de carbono: [http://www.cec.org/Storage/43/3570 carbono-ESP ES.pdf](http://www.cec.org/Storage/43/3570%20carbono-ESP%20ES.pdf)
- CEDRSSA. (2007). *Situación actual de la planeación agropecuaria y del desarrollo rural sustentable*. México, D.F.: Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria (CEDRSSA) -VX Legislatura de la Cámara de Diputados. Congreso de la Unión.
- Chang, M. Y. (2005). Cornucopianos: los ultraneoliberales. En G. F. Coordinadores, *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable* (págs. 163-176). México, D.F.: Porrúa.
- Chang, M. Y. (2005). *La Economía Ambiental*. En G. F. Pierri, *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable* (págs. 177-188). México, D.F.: Porrúa.
- Chevalier, F. (1963). *Land an Society in Colonial México. The grat hacienda*. (A. Eustis, Trad.) California, EUA: University of California Press.

- CNNMéxico. (16 de Octubre de 2012). 'El principito' pedirá en otomí que le dibujen un cordero. CNNMéxico , págs. <http://mexico.cnn.com/entretenimiento/2012/10/16/el-principito-pedira-en-otomi-que-le-dibujen-un-cordero>.
- Cocker, B. (2008). Christianity and Greek Phylosophy. New York, U.S.A.: E-Book # 27571. En: <http://www.gutenberg.org/files/27571/27571-h/27571-h.html>.
- COLPOS, S. (08 de 03 de 2016). SAGARPA-COLEGIO DE POSTGRADUADOS. Recuperado el 06 de 05 de 2016, de DESARROLLA EL COLPOS PROYECTO "CORREDOR BIOLÓGICO DEL JAGUAR EN LA SIERRA MADRE ORIENTAL": <http://www.colpos.mx/wb/index.php/notas-informativas/desarrolla-el-colpos-proyecto-corredor-biologico-del-jaguar-en-la-sierra-madre-oriental#.VyzdXdThDDd>
- CONANP. (31 de Mayo de 2013). Resumen ejecutivo CESMO. Recuperado el 05 de 05 de 2016, de http://sig.conanp.gob.mx/website/cesmo/descargas/PDF/PDF10_GIZ_Resumen%20Ejecutivo%20CESMO.pdf
- CONANP-ARSSH. (13 de Septiembre de 2012). Acuerdo de Reunión relativo a una manifestación sobre la: "Reserva de la Biósfera Bosque Mesófilo de Montaña". Comisión de Áreas Naturales Protegidas. Oficina del Comisionado Nacional . México, D.F., México: Oficina del Comisionado Nacional CONANP.
- Condorcet. (1803). Riqueza de las naciones (Compendio). (D. C. Irujo, Trad.) Madrid, España: Imprenta real.
- Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. (Junio de 1992). Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable. Recuperado el 27 de 04 de 2016, de Acuerdos Internacionales: <http://www2.medioambiente.gov.ar/acuerdos/convenciones/rio92/agenda21/age1.htm>
- Contreras Carvajal Javier y María Griselda Günther (coordinadores). (2014). Laberintos de la racionalidad ¿Crisis civilizatoria? México, D.F.: UAM-Xochimilco.
- Cortés, H. (09 de Abril de 2010). 500 años de México en documentos. Siglo XVI 1510-1519. Recuperado el 24 de Septiembre de 2015, de Primera Carta de Relación, de Hernán Cortés 6 de Julio de 1519: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1519_279/Primera_Carta_de_Relaci_n_de_Hern_n_Cort_s_460.shtml
- Cortés, R. C. (17 de Febrero de 2014). La quema de basura en la comunidad. (I. P. Lugo, Entrevistador)
- Cortez, H. E. (17 de Febrero de 2014). El servicio social prestado en la UMR de la comunidad Xoxocapa. (I. P. Lugo, Entrevistador)
- Cuevas, F. M. (2013). Análisis de sitios prioritarios para la conservación en la Sierra Madre Oriental. Reporte final. México, D.F.: GIZ-CONABIO.
- De la Cruz, M. P. (17 de Enero de 2016). La comisión de salud de la Unión Campesina Zapatista de Texcatepec, Ver. (I. P. Lugo, Entrevistador)

- Dietz Gunther y Laura S. Mateos. (27-30 y 1° de Abril-Mayo de 2009). Tercer Seminario-Taller de formación metodológica para la investigación en la UVI. Laboratorio de investigación metodológica para la investigación en la UVI . Xalapa, Veracruz, México: Universidad Veracruzana.
- Dorst, J. (1983). La fuerza de lo viviente. Cómo podremos sobrevivir. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Dumont, J.-P. (1970). La filosofía antigua. México, D.F.: Diana, S.A.
- Duran, i. F. (1997). Factor cuatro: duplicar el bienestar, usar la mitad de los recursos naturales. En U. P. Catalunya, ¿Sostenible? tecnología, desarrollo y desequilibrios (págs. 29-34). Barcelona, España: Icaria editores.
- Easlea, Brian (1977). La liberación social y los objetivos de la ciencia. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- Elias, N. (2001). El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. Madrid, España: FCE (Traducción de Ramón García Cotarelo).
- Engels, F. (1961). Dialéctica de la Naturaleza. México, D.F.: Grijalbo, S.A. 348 p.
- Escamilla, H. (05 de Agosto de 2008). El sentido de trabajar el campo. (I. P. Lugo, Entrevistador)
- Escobar, O. A. (1998b). Ciento cincuenta años de historia de la huasteca. Veracruz, Ver.: CONACULTA/Instituto Veracruzano de la Cultura.
- Escobar, O. A. (1998a). De la Costa a la Sierra. Las huastecas, 1750-1900. México, D.F.: CIESAS/INI, Colección Historia de los pueblos indígenas de México.
- Fink, E. (2011). Fenómenos fundamentales de la existencia humana (extracto). Revista Observaciones Filosóficas - Libros y Recensiones/Mayo , 1-285.
- Flores, M. I. (10 de Junio de 2015). Re-interpretando el concepto de basura en una comunidad Tepehua. (I. P. Lugo, Entrevistador)
- Foladori, G. (2005). La economía ecológica. En G. F. Pierri, ¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable (págs. 189-196). México, D.F.: Porrúa.
- Foladori, Guillermo y Humberto Tommasino. (2005). El enfoque técnico y el enfoque social de la sustentabilidad. En G. F. Coordinadores, ¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable (págs. 197-206). México, D.F.: Porrúa.
- Forde, C. D. (1966). Hábitat, Economía y Sociedad. Introducción geográfica a la etnología. Barcelona, España: Oikos-tau.
- Foster, M. G. (1980). Las culturas tradicionales y los cambios tecnológicos (Segunda edición ed., Vol. Sección de obras de antropología). México, D.F.: Fondo de Cultura económica.
- Franklin, C. B. (2008). Christianity and Greek Philosophy. (www.gutenberg.org/files/27571/27571-h/27571-h.htm, Ed.) Nueva York: Gutenberg EBook Project.
- Fromm, E. (2008). El miedo a la libertad. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

- Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México, D.F.: UNAM-UAQ-Fondo de Cultura Económica. México, D.F.
- García, C. N. (2008). La cultura extraviada en sus definiciones. En M. C. Jiménez, *Antología de Diversidad Cultural UVI* (págs. 72-83). Xalapa, Veracruz: UVI.
- Giménez, M. G. (2005b). La teoría y el Análisis de la Cultura. Problemas Teóricos y Metodológicos. En A. E. Eguinoa, *Introducción a la Investigación en Ciencias Sociales* (págs. 3-24). Xalapa, Ver.: Fondo de Empresas de la Universidad Veracruzana, A.C.
- Giménez, M. G. (2005a). *Teoría y Análisis de la cultura, Voumen uno*. México, D.F.: Conaculta.
- Giró, I. R. (1997). Intervención de Antoni Giró I Roca. En I. &. Antrazy, *¿Sostenible?* (págs. 21-22). Barcelona, España: Universitat Politècnica de Catalunya.
- Gómez, C. J. (2012). *San Pedro Guayacocotla, Ver. Breve compendio histórico. Documentos inéditos 1570-1800*. Huayacocotla, Ver.: n/e.
- González, A. M. (2006). Una gráfica de la teoría del desarrollo: Del crecimiento al desarrollo humano sostenible. Habana, Cuba: EUMED-Biblioteca virtual, en: www.eumed.net/libros/2006/mga-des/.
- González, Mauricio y Sofía Medellín. (2008). Los ropajes del agua: aproximaciones a los cuerpos de agua entre los Nahuas de la Huasteca. En I. S. Murillo, *Agua y Diversidad Cultural en México* (págs. 105-116). Montevideo, Uruguay: UNESCO.
- González, S. M. (2008). *Agroecología: saberes campesinos y agricultura como forma de vida*. Chapingo, Méx.: Universidad Autónoma Chapingo.
- González, T. Y. (1989). Cosmovisión nahua prehispánica. En D. S. (Coordinadora), *Primer encuentro nahua: los nahuas de hoy* (págs. 37-43). México, D.F.: INAH-Cuaderno de trabajo No. 7 de Etnografía.
- Gopin, M. (2003). Religion as Aid and a Hindrance to Postconflict Coexistence Work. En E. Antonia Chayes and Matha Minow, *Imagine Coexistence* (págs. 252-266). San Francisco, E.U.A.: Jossey-Bass. A Wiley Imprint.
- Guevara, S. A. (2003). *Pobreza y medio ambiente en México*. México, D.F.: INECOL- UI-INAP.
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid, España: Tecnos-CEME.
- Hammond, A. (1998). *Wich World? Scenarios form the 21st céntury. Global destines, regional choices*. Washington, D. C. USA: A Shearwater book Island Press/World Resouces Institute.
- Hargrove, Eugene C. y Teresa Kwiatkowska. (2001). Las razones estéticas. En T. K. (Compiladores), *Los caminos de la Etica Ambiental* (págs. 41-59). México, D.F.: Plaza y Valdés, S.A. de C.V.
- Harvey, D. (1990). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Oxford, Inglaterra: Amorrortu editores.

- Hayek, F. A. (2008). Camino de servidumbre. Madrid, España: Unión Editorial.
- Hegel, G. (1966). Fenomenología del Espíritu. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. (1997). Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Madrid, España: Alianza editorial.
- Hegel, G. W. (2005). Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Barcelona, España: Tecnos.
- Heiras, R. C. (2008). El agua como elemento focalizador en la Cultura Tepehua suroriental. En I. S. (editores), Agua diversidad cultural en México (págs. 75-88). Montevideo, Uruguay: UNESCO.
- Hernández Montes Maricela y Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez. (2004). Tepehuas. Pueblos indígenas del México contemporáneo. México, D.F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Biblioteca electrónica.
- Hernández, M. Á. (10 de Febrero de 2015). La sustentabilidad necesaria para los pueblos indígenas. (I. P. Lugo, Entrevistador)
- Hernández, V. B. (2000). La reestructuración de los pueblos indios en la provincia de Huayacocotla: El caso de San Agustín Tlachichilco, Veracruz (1550-1650). México, D.F.: Tesis de Licenciatura en Etnohistoria. ENAH, México.
- Herrera, A. (2001). Dos éticas zoocéntricas restringidas. En Los caminos de la Ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos (págs. 193-197). México, D.F.: Plaza y Valdes editores.
- Huanacuni, F. (Febrero de 2010). Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario. América Latina en Movimiento. No. 452 , 17-22.
- INEGI. (11 de Junio de 2015). Instituto Nacional de Estadística y Geografía/Productos y Servicios. Recuperado el 17 de Febrero de 2016, de Descarga masiva [indicadores]: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/descarga/>
- INEGI/INE/SEMARNAP. (2000). Indicadores de Desarrollo Sustentable en México. México, D.F.: INEGI.
- Jacorzinsky, W. (2004). Entre los sueños de la razón. Filosofía y Antropología de. México: LIX Legislatura y el Centro de Investigaciones y Estudios.
- Jesús Vargas Ramírez y Ma. Cristina Saldaña Fernández. (1994). Nahuas de la Huasteca Veracruzana. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista/Serie Pueblos Indígenas de México.
- Kant, M. (1991). Crítica de la Razón Pura. México, D.F.: Porrúa, S.A. Octava Edición.
- Lascarro, S. I. (2008). Las Venas del Cerro: el agua en el cosmos otomí de la Huasteca sur. En I. S. (editores), Agua y Diversidad Cultural en México (págs. 89-104). Montevideo, Uruguay: UNESCO.
- Lechini, G. (. (2008). La globalización y el Consenso de Washington. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

- Leff, E. (2013). Racionalidad ambiental, la reapropiación social de la naturaleza. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Leopold, A. (2001). La ética de la tierra. En T. K. Issa, Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos (págs. 61-77).
- Lledó, E. (1988). Aristóteles y la ética de la "polis". En E. Victoria Camps, Historia de la ética I, de los griegos al renacimiento (págs. 136-207). Barcelona, España: Editorial Crítica, S.L.
- Lledó, E. (1988). El Mundo Homérico. En e. Victoria Camps, Historia de la Ética, Vol. 1. De los griegos al renacimiento (págs. 15-34). Barcelona, España: Crítica, S.L.
- López y Fuentes, G. (1937). El Indio. Nueva York, EUA: UNZ.ORG-Versión electrónica.
- López-Calva Luis F. y Roberto Vélez Grajales. (2003). El concepto de Desarrollo Humano y su aplicación en México. En PNUD, Estudios sobre desarrollo humano PNUD México 2003-1 Octubre. México: PNUD México.
- Losurdo, D. (2005). Contrahistoria del liberalismo. Madrid, España: Intervención cultural el viejo Topo.
- Lowy, M. (17 de Septiembre de 2013). ¿Qué es el ecosocialismo? Recuperado el 13 de Noviembre de 2013, de Democracia socialista. Hacia una nueva izquierda anticapitalista: <http://www.democraciasocialista.org/?p=1526>
- Lyotard, J.-F. (1987). La condición postmoderna. Informe sobre el saber. Madrid, España: Cátedra.
- Mandeville, P. B. (1974). A reanalysis of the contact population levels of the provinces of Tlaxcala, Cuicacoac, Atlix and Ocotlán: Northeastern Mexico. Annual Meeting of the American Anthropological Association (pág. 13). México: Compilación digital CIESAS CD3.
- Marini, R. M. (2008). América Latina, dependencia y globalización. Buenos Aires, Argentina: CLACSO/Siglo del hombre editores.
- Martínez Rangel, Rubí y Ernesto Soto Reyes Garmendia. (2012). El Consenso de Washington: la instauración de las políticas neoliberales en América Latina. Política y Cultura , 35-64.
- Martínez, C. J. (2005). Bioeconomía Tesis Doctoral de 1984. Málaga, España: Edición electrónica gratuita disponible en: <http://www.eumed.net/tesis/jcmc/> 213 pág., versión Word. Consultado 17 de Sept. 2013.
- Martínez, M. C. (1989). Las migraciones de los grupos nahuas en el horizonte postclásico. En D. S. (Coordinadora), Primer encuentro nahua: los nahuas de hoy (págs. 26-35). México, D.F.: INAH-Cuaderno de trabajo No. 7.
- Marx, C. (1974). Cuadernos de París [notas de lectura de 1844]. México, D.F.: Ediciones Era.
- Marx, C. (1975). Manuscritos económico filosóficos de 1844. México, D.F.: Grijalvo, S.A. Colección 70.
- Max-Neef, M. A. (1993). Desarrollo a escala Humana. Conceptos, Aplicaciones y Algunas Reflexiones. Montevideo, Uruguay: Nirdan-Comunidad.

- Meade, J. (1962). La Huasteca Veracruzana, Tomo I (Vol. Tomo I). (S. Veracruzana-Historiografía., Ed.) México, D.F.: Ed. Citlaltépetl-Conocer, Amar y Servir a Veracruz.
- Medina, M. (1997). ¿Sostenido? ¿Sostenible? ¡Compatible! Bases para un desarrollo compatible de ciencia, tecnología y cultura. En U. P. Catalunya, ¿Sostenible? Tecnología, desarrollo sostenible y desequilibrios (págs. 102-140). Barcelona, España: Icaria editores.
- Monrroy, H. G. (2014). Zacualpan y sus dos cañones (Mosquito Culto hace una Edición facsimilar de la original obra del Taller Martín Pescador ed.). Huixquilucan, Estado de México: Mosquito Culto.
- Montoya, B. J. (1989). Visión del mundo entre los nahuas. Algunas ideas para su interpretación. En D. S. (Coodrinadora), Primer encuentro nahua: los nahuas de hoy (págs. 119-126). México, D.F.: INAH, Cuaderno de trabajo No. 7, 257 p.
- Mora, C. J. (27 de Febrero de 2007). La escuela fisiocrática. Recuperado el 3 de Noviembre de 2013, de Revista electrónica de Economía. Sec. Artículos, Vol. No. 008, Ed. Saber ULA, Universidad de los Andes, Venezuela: <http://www.sabaer.ula.ve/handle/123456789/19234>
- Moreno López, Luis Alberto y Agustín Guevara Gutiérrez. (2009). Estudio Regional Forestal UMAFOR 3013 Sierra de Huayacocotla. Huayacocotla, Ver.: ARS/SEMARNAT/CONAFOR/DENDRIX.
- Morin, E. (1995). Introducción al pensamiento complejo. Barcelona, España: Gedisa.
- Mugaddimah, A. (2001). Ibn Jaldún y su visión de la hitoria. Histor. Revista de Historia Internacional. Año 1, No. 1, Primavera del 2001 , 103-118.
- Naess, A. (2001). El movimiento de la ecología profunda. En T. K. (compiladores), Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos (págs. 19-40). México, D.F.: Plaza y Valdés, S.A de C.V.
- Nisbet, R. (1981). Historia de la idea de progreso. Barcelona, España: Gedisa.
- Noel Missa, J. (Enero-Junio de 2013). Biodiversidad, filosofía transhumanista y el futuro del hombre. Revista Colombiana de Bioética No. 1, Enero-Junio. Universidad El Bosque , 65-76.
- Noguera, d. E. (2004). El reencantamiento del mundo. México, D.F.: PNUD.
- Nussbaum, M. C. (2004). La Fragilidad del Bien. Fortuna y Etica en la Tragedia y la Filosofía Griega. Madrid, España: A. Machado Libros, Segunda Edición. Collección la Balsa de la Medusa No. 77. 561 p.
- Ochoa, L. (2002). Noticias sobre la historia antigua de la Huasteca. Regiones de México. La Huasteca, Año I, No. 1 , 21-26.
- Odum, E. (1972). Ecología. México, D.F.: Interamericana.
- OIT, O. I. (18 de Enero de 1996). Pueblos Indígenas. Recuperado el 24 de Noviembre de 2009, de Propuestas Conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se comprometen a enviar a las Instancias de Debate y Decisión Nacional, correspondientes al punto 1.4 de las Reglas de Procedimiento: <http://www.oit.or.cr/mdstsanjo/indig/propuest.htm>

- Oliva de Coll, J. (1980). La resistencia indígena ante la conquista. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 3a Edición.
- Pereyra, C. (1986). Historia, ¿Para qué? En C. P. al., Historia, ¿Para qué? (págs. 9-31). México, D.F.: Siglo XXI.
- Pérez Lugo I. y G. Toriz M. (2004). Desarrollo comunitario y políticas públicas, con líderes comunitarios de la Sierra de Huayacocotla y autoridades electas para el período 2005-2007. Fortalecimiento de capacidades indígenas (págs. 1-15). Huayacocotla, Ver.: CCDI Huayacocotla, Ver.
- Pérez, C. J. (1983). La Huasteca en el Siglo XVI: Fragmentos de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo. México, D.F.: Tesis DE Licenciatura en Etnohistoria. ENAH.
- Pérez, C. J. (2001). Visita de Gómez Nieto a la Huasteca. México, D.F.: CIESAS/Colegio de San Luís/CA/AGN.
- Pérez, L. I. (1996). Estado del desarrollo de una comunidad indígena náhuatl de la Sierra de Huayacocotla, Ver. Tepetates, Veracruz, México: Tesis de Maestría en Ciencias en Agroecosistemas Tropicales, COLPOS-Campus Veracruz, México.
- Pérez, L. I. (1997). Hablando de desarrollo (a propósito de desarrollo sustentable). Calmécac No. 18-Octubre , 1-3.
- Pérez, L. I. (2015). Interpelación al desarrollo sustentable y sus indicadores. En G. A. (Coordinadores), Ruralidad alterna (págs. 17-38). Chapingo, Méx.: UACH.
- Perez, L. I. (2008). Palma y Zapupe. Plantas nativas y artesanía en comunidades huastecas de Tantoyuca. Xalapa, Veracruz: Instituto Veracruzano de la Cultura-Gobierno del Estado de Veracruz.
- Pérez, L. L. (2002). La visión del mundo otomí (ñuhu) en correlato con la maya en torno al agro y al maíz. toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Pérez, L. L. (2002). La visión del mundo otomí (ñuhu) en correlato con la maya en torno al agro y al maíz. Toluca, Mex.: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Pérez, L. L. (2007). Tridimensión cósmica otomí. Aportes al conocimiento de su cultura. México, D.F.: Plaza y Valdés.
- Pérez, S. N. (2002). Zacualpan. Reflejos de ayer y hoy. Xalapa de E., Veracruz: Gobierno del Estado de Veracruz.
- Piñón, G. F. (1999). Los orígenes de la eticidad (hombre, naturaleza y universo en la filosofía griega). En T. K. (compiladora), Humanismo y naturaleza (págs. 13-50). México: Plaza y Valdés, S.A. de C.V.
- PNUD. (1990). Concept and Measurement of human development. Recuperado el 13 de Noviembre de 2013, de Defining and measuring human development. Report 1990: http://hdr.undp.org/en/media/hdr_1990_en_chap1.pdf
- Popper, K. (1973). La miseria del historicismo. Madrid, España: Taurus.
- Popper, K. (1991). Conjeturas y Refutaciones. El desarrollo del pensamiento científico. Barcelona, España: Paidós.

- Prenant, M. (1969). Darwin y el Darwinismo. México, D.F.: Grijalbo, S.A. Colección 70 Traducción de Francisco Piña.
- Provost, P. J. (1975). Culture and Anti-culture among the eastern nahua of Northern Veracruz, Mexico. Tesis Doctoral de Indiana University. (A. Arbor, Ed.) Michigan, U.S.A.: Xerox University Microfilms.
- Quezada, C. F. (2000). Prólogo. En E. Agazzi, Filosofía de la naturaleza (Ciencia y Cosmología) (págs. 13-17). México, D.F.: Forum Engelberg / Fondo de Cultura Económica.
- Ramos, M. O. (2011). En aparente calma. Las luchas por la tierra y el ayuntamiento en Texcatepec, Un municipio de la Sierra Norte de Veracruz (Tesis de Maestría CIESAS). Xalapa, Ver.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Maestría en Antropología Social Ciesas Golfo.
- Riechman, J. (11 de Febrero de 2013). Para una caracterización del ecosocialismo en diez rasgos. Recuperado el 13 de Noviembre de 2013, de FUHEM Ecosocial: http://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Analisis/2013/para-una-caracterizacion-del-ecosocialismo-en-diez-rasgos_J_RIECHMANN.pdf
- Rionda, R. J. (2014). Planeación y reformas económicas en el México postmoderno. Andalucía, España: Biblioteca virtual en: <http://www.eumed.net/libros-gratis/2014/1359/index.htm>.
- Rivera, R. C. (20 de Octubre de 2012). Divesidad productiva, agroecología y cambio de vida en la comunidad. (I. P. Lugo, Entrevistador)
- Rivera, V. B. (1973). "Educación popular en la Sierra de Huayacocotla" Evolución Histórica. Tesis de Lic. en Pedagogía. F.E.P. México, D.F.: Impresiones Vega.
- Robertson, D. S. (2003). Phase Change. The computer revolution in cience and mathematics. New York, USA: Oxford University Press.
- Robles Hernández Sofía y Rafael Cardoso Jiménez -Comps. (2007). Floriberto Díaz. Escrito, Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe (Vol. La pluralidad cultural en México). México, D.F.: UNAM.
- Rubio, C. I. (2008). Privatizing Property Rights and Evolving Communities? Mexico,s Liberal Land Reform in Three Ejidos of the Huasteca Region. London, England: Thesis of the King's College London.
- Ruiz, R. O. (2006). Enfoque de Sistemas y Agroecosistemas. En O. L. al., Agroecología y agricultura orgánica en el trópico (págs. 27-28). Tunja, Colombia: Orlando López Báez.
- Ruvalcaba, M. J. (1991). Sociedad y violencia. Extracción y concentración de excedentes en la Huasteca. México, D.F. : CIESAS-Cuadernos de la Casa Chata.
- SAGAR, S. d.-D. (1997). Informe de Actividades 1997. Huayacocotla, Ver.: SAGAR.
- Saldívar, T. E. (2008). Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo. México, D.F.: Plaza y Valdes/Universidad Iberoamericana.
- Salinas, R. M. (03 de 03 de 2013). Rumbo a la Sierra Madre Oriental, A.C. Recuperado el 06 de 05 de 2016, de Corredor Ecológico de la Sierra Madre Oriental CESMO:

- <http://http://sierra-madre-oriental.blogspot.mx/2014/03/corredor-ecologico-de-la-sierra-madre.html>
- Sandstrom, A. R. (2010). El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo. México, D.F.: CIESAS.
- Santayana, G. (2005). La vida de la razón o fases del progreso humano. Madrid, España: Tecnos.
- Schmidt, A. (1977). El concepto de naturaleza en Marx. Madrid, España: Siglo XXI Editores, Segunda edición, 243 p.
- SEDESOL-COPLADES. (Abril de 2004). Diagnóstico de la Huasteca de Veracruz. (PPT, Archivo electrónico, 172 láminas). Xalapa, Veracruz, México.
- SEMARNAT-SNIA. (22 de Enero de 2014). Estructura del SNIA. Recuperado el 20 de Marzo de 2014, de www.semarnat.gob.mx/temas/estadisticas-ambientales/snia/estructura-del-SNIA
- Semo, E. (2013). Tres fines de siglo. En L. y. Reina, Fin de Siglos ¿Fin de Ciclos? 1810, 1910, 2010 (págs. 15-35). México, D.F.: Siglo XXI Editores.
- SENDECO2. (s.f.). La bolsa de SendeCO2. Recuperado el 20 de Octubre de 2013, de Sistema Electrónico de Negociación de Derechos de Emisión de Dióxido de Carbono: <http://www.sendeco2.com/es/comercio-co2.asp>
- Sobrinho, M. Á. (1999). Ecología y Bioética. En L. K. copilladora, Humanismo y naturaleza (págs. 147-167). México, D.F.: Plaza y Valdés, S.A. de C.V.
- Tertulian, L. (1991). Ontología del ser social (Traducción de Félix Hoyo y César Peón). Chapingo, México: Sociología Rural-UACH.
- Torres, C. G. (2009). El desarrollo sustentable en México (visión crítica hacia un desarrollo compatible). México, D.F.: Plaza y Valdez.
- Torres, C. G. (2015). El Tao de la economía (la economía política del medio ambiente). México, D.F.: UACH-Plaza y Valdés.
- Torres, C. G. (2015). El Tao de la economía. México, D.F.: Universidad Autónoma Chapingo/Plaza y Valdés.
- Tortolero, A. (2013). La crisis rural y agraria del Siglo XVIII o el atraso agrario como responsable de la crisis. En L. R. (coordinadores), Fin de Siglos ¿Fin de ciclos? 1810, 1910, 2010 (págs. 89-108). México, D.F.: Siglo XXI.
- Ulrich, v. W. (1997). Factor cuatro: duplicar el bienestar-usar la mitad de los recursos naturales. En U. P. Catalunya, ¿Sostenible? Tecnología, desarrollo sostenible y desequilibrios (págs. 36-47). Barcelona, España: Icaria Editorial.
- UN, [N. (14 de Junio de 1992). Departamento de Asuntos Económicos y Sociales. División de Desarrollo Sostenible/Documentos CNUMAD. Recuperado el 17 de Febrero de 2016, de Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo: <http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/documents/declaracionrio.htm>
- Universidad para la Paz et al. (2002). La Cumbre de la Tierra/Eco92Visiones diferentes. San José Costa Rica: Consejo de la Tierra et al.

- Vázquez, I. (2002). La Huasteca: su geografía, su gente, su historia. Regiones de México. La Huasteca, Año I, No. 1. , 13-20.
- Veytia, M. (1979). Historia Antigua de México, Tomo I. México, D.F.: Ed. del Valle de México.
- WCED, W. C. (1987). Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future. Oslo: WCED.
- Weber, M. (1991). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Puebla, México: Premia.
- Wilches, M. E. (2005). Cultura o actos y formas de relacionamiento humano. En M. N. Rebetez, El descubrimiento pendiente de América Latina: diversidad de saberes hacia un proyecto integrador (págs. 145-149). Madrid, España: Signo Latinoamerica.
- Williams García, R. (2004). Los tepehuas. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana, Segunda Edición, 312 pág.
- Williams, G. R. (1989). Los tepehuas, otomíes y nahuas. En L. Ochoa, Huastecos y totonacos (págs. 58-74). México, D.F.: Conaculta (microfilm).
- Woodgate, G. (1995). Enviromental Sociology. An introduction. Documento interno de trabajo , 22. Kent University, Reino Unido: Borrador de libro.
- Xercavins, i. V. (1997). Comunicado del coordinador del comité organizador del congreso en el acto de clausura. En U. P. Catalunya, ¿Sostenible? Tecnología, desarrollo sostenible y desequilibrios (págs. 481-501). Barcelona, España: Icaria Editorial.
- Zaleta, L. (1999). La huasteca y el Huapango. Poza Rica, Veracruz, México: Ediciones y gráficos Eon, 2a Edición.
- Žižek, S. (2001). El sublime objeto de la ideología. México, D.F.: Siglo XXI Editores.