

BIODIVERSIDAD Y DIÁLOGO DE SABERES EN LA COMUNIDAD INDÍGENA

COMCÁAC¹

Municipio de Hermosillo, Estado de Sonora, México

Ponente: Diana Luque Agraz

Programa de Ecología Política y Desarrollo Sustentable

Dirección de Desarrollo Regional

CIAD-Hermosillo

dluque@cascabel.ciad.mx

“Nosotros queremos aprender de los blancos, lo que han inventado, lo que nos han enseñado también lo estamos aprendiendo bien, y yo creo que eso no es un peligro para perder nuestras tradiciones, aprender las cosas de los blancos. Estar al frente de una computadora y teclearla y navegar en internet, yo creo que eso es bueno para nosotros. (...) Los blancos no quieren aprender de nosotros. Es que nosotros somos la naturaleza, somos la tierra, somos el mar, somos el cielo, somos el oxígeno y el aire. Y somos nosotros, nosotros: la gente. Nosotros somos las aves, porque hasta las piedras tienen vida, porque si... llevan dentro la vida. Porque toda cosa o ser que vive y respire dentro de la naturaleza, nosotros somos la naturaleza también. Por eso yo digo que los “blancos” no quieren aprender de nosotros.” (Israel Robles B. Febrero de 2002. Observaciones de campo.)

¹ ‘Comcáac’ es el término con el que el pueblo indígena seri se denomina. En su lengua cmique, ‘comcáac’ significa ‘la gente’. Esta lengua pertenece al grupo hokano, y está en proceso de transición de la tradición oral a la escrita. En este proceso aún no se logra consenso sobre cómo escribir en el alfabeto occidental parte de su vocabulario. En éste se encuentra la palabra ‘comcáac’, que en la literatura también se ha escrito como ‘kunkaak’, ‘concaac’, ‘cuncaac’, ‘comca’ac’. En este texto se tomará la versión aceptada por J. Thompson, lingüista nativo comcáac, quien lleva más de 20 años estudiando la escritura de la lengua.

1. Antecedentes de los comcáac

Los comcáac son conocidos en la cultura nacional como los seris. Se sabe que este grupo lleva aproximadamente 2000 años habitando lo que ahora se conoce como la costa central del desierto sonorense, la Isla Tiburón, la Isla San Esteban y otras islas cercanas, siendo el Golfo de California fuente de alimentos y ruta marítima. (Ver mapa) Se presume que los comcáac eran nómadas, recolectores, pescadores y cazadores. La tradición oral señala que la etnia se componía de varias bandas con territorios bien definidos con base en el uso de los recursos naturales, pero que su organización era bastante flexible y no dependía sólo de las condicionantes ambientales, sino también de factores demográficos, políticos y económicos, internos y externos.

A partir de la conquista española y del avance del Estado mexicano, el pueblo comcáac fue diezmado severamente junto con su territorio, casi al punto de su desaparición a principios del siglo XX. Esto significó profundas transformaciones en su organización y composición interna. Sin embargo, el espíritu guerrero comcáac ha logrado sobrevivir y defender su territorio; la población ha aumentado y se siguen identificando como un pueblo indígena que comparte la lengua, el territorio, así como los usos y costumbres que le dan su identidad cultural.

Actualmente, el grupo tiene aproximadamente 1000 habitantes, asentados en las localidades de Punta Chueca, Municipio de Hermosillo y El Desemboque, Municipio de Pitiquito, Sonora, México. El territorio contempla la Isla Tiburón (120 756 has) bajo el régimen de propiedad comunal, y una parte continental (91 322 has) constituida como ejido. Asimismo, por decreto presidencial, el Canal del Infiernillo y los litorales de la isla fueron reconocidos como zona de exclusividad pesquera de la comunidad comcáac. Su medio de subsistencia está fuertemente enlazado con los sistemas económicos nacional e



- Territorio Comcaac actual (aprox.)
- - - Territorio Comcaac antes de la colonización
(Las fronteras del territorio Comcaac fueron bastante flexibles. Esta frontera es la que propone E. Moser).
- Zona de Territorialidad Comcaac

Fuente: Felger-Moser (1985/1991), *People of the desert and sea, ethnobotany of the Seri Indians*, Tucson, The University of Arizona Press. USA.

Traducido por Hadit Xilonen Miranda Perez

internacional. Sus ingresos económicos los obtienen de la actividad pesquera, principalmente, seguida de la actividad artesanal, cinegética y de pequeño comercio, conservándose rasgos de autoconsumo de la producción pesquera y de la recolección de frutos y hierbas del desierto.

La vida moderna ha colocado a los comcáac en el dilema del desarrollo económico que amenaza diariamente sus tradiciones culturales. Por ello el Consejo de Ancianos ha definido como uno de sus principales objetivos la transmisión del vasto conocimiento tradicional, y para cumplir con dicho objetivo está creando la Escuela Tradicional comcáac, ya que los canales tradicionales de transmisión del conocimiento han sido profundamente trastocados. Así, recurren a la innovación educativa a partir de ciertos esquemas de la educación formal. Sin embargo, el esfuerzo por conservar las tradiciones está vinculado a un proyecto político de supervivencia como pueblo autónomo dentro de un Estado nacional.

Por otro lado, los comcáac tratan de imprimir su identidad al proceso de desarrollo, al tiempo que incursionan en acciones de conservación de la biodiversidad de su territorio. Esta impronta se está dando por varias vías. Un ejemplo es que gracias a su herencia cultural, han mantenido en excelente estado de conservación su territorio, en parte porque saben que su subsistencia económica depende de la salud de sus ecosistemas.

Diversas son las acciones en las que los comcáac están incursionando en cuanto a estrategias de desarrollo sustentable. Entre ellas destaca el manejo del territorio bajo la figura de la UMA (Unidad para la Conservación, Manejo y Aprovechamiento Sustentable de Vida Silvestre), que deriva de la política ambiental nacional y de la inclusión de la Isla del Tiburón como parte del Área de Protección de Flora y Fauna “Islas del Golfo de California”. Pero aun cuando el manejo del territorio comcáac, dirigido por el gobierno

tradicional comcáac, ha sido ejemplo dentro de la política ambiental nacional, consideran que aún tienen que trabajar para que su conocimiento tradicional se convierta en el rector de la gestión ambiental del territorio. No sólo se esfuerzan por garantizar la autogestión de los recursos, sino que buscan que la cultura sea la que defina la forma de apropiación de la naturaleza como un proyecto político de re-creación de la identidad.

En este sentido, se está dando un encuentro de saberes, de culturas diversas, que conforman un espacio de poder a partir del cual se ha creado un debate. Dicho encuentro de saberes es el que se pretende analizar en este trabajo, el cual, sin embargo, requiere en primera instancia de la búsqueda de marcos teóricos capaces de incluir diversas matrices del conocimiento.

2. Diversidad cultural y biodiversidad

La globalización es mucho más que un fenómeno de expansión de la economía de mercado porque muestra también una plataforma de vinculación sin precedente y, por lo mismo, de fortalecimiento, de movimientos sociales al interior de los estados nacionales. Éste es el caso del movimiento indígena que, desde sus voces marginadas y pauperizadas, ha logrado constituirse en poderoso bastión internacional y declarar el presente decenio como el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (1994-2003.) Todo el impulso de este movimiento va encaminado a la construcción de una “nueva relación” de los pueblos indígenas con sus respectivos estados nacionales, en la cual se les reconozca jurídicamente, y en los hechos como “pueblos” con derecho a la libre determinación y autonomía, a su vez que puedan lograr un nivel de bienestar digno. (Instituto Indigenista Interamericano-México, 1996)

En México, el movimiento indígena ha avanzado hacia el reconocimiento social de que los pueblos indígenas han sido objeto de formas de subordinación, desigualdad y

discriminación, lo que ha determinado su situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política, y que además esto ha sido amparado por el orden jurídico de un modelo de nación cuyo ideal ha sido la homogeneización y la asimilación cultural. Los pueblos indígenas de México están haciendo valer su demanda histórica de ser reconocidos como tales, a través de la entrada en vigor del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)², la que a su vez sentó el precedente de la primera reforma constitucional en materia indígena de 1992³. Asimismo, el Zapatismo con su levantamiento armado de 1994 dio lugar al diálogo en materia de derechos y cultura indígenas, firmándose así los acuerdos de San Andrés, que finalmente condujeron a la controvertida reforma constitucional en materia indígena, en agosto del 2001. Lo anterior, sumado a los movimientos reivindicatorios de prácticamente todos los pueblos indígenas del país, conforman el panorama actual que exige una nueva relación entre los pueblos indígenas, el Estado y la sociedad. Ésta es la demanda implícita de una nación que se define como pluricultural.

Por otro lado, si bien es cierto que la lucha indígena en México representa una demanda histórica, las condiciones actuales en las que se encuentra el país, así como el crecimiento demográfico, la polarización socio-económica, las inercias políticas y económicas de la globalización del mercado, imponen retos particulares a la construcción de una nación pluricultural.

² El Convenio 169 de la OIT señala en sus artículos 2° y 4° la necesidad de respetar y salvaguardar las costumbres e instituciones de los pueblos indígenas, mientras que el 6° obliga a los estados a consultar a los pueblos indígenas y a proveer las condiciones para su óptimo desarrollo. Uno de los logros más importantes de la legislación internacional, es el hecho de que reconoce los derechos colectivos, afirmando la autoridad del grupo.

³ El reconocimiento de México como una nación pluricultural quedó asentado en el artículo 4° constitucional, antecedente del actual artículo 2°, el cual declara que: “La Nación Mexicana es única e indivisible. La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (Art. 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2002)

Un reto muy particular es el que deviene de la crisis ambiental global. Por un lado, somete al país a la tensión derivada del conflicto entre la economía del mercado y la sustentabilidad ambiental, y por otro, tiene que impulsar un desarrollo económico sobre una base de recursos naturales sometida a una inercia de deterioro y, donde los esfuerzos por revertirla, aún no logran detenerla.

Aunado a lo anterior, está la relación entre la conservación de la biodiversidad y la conservación de la diversidad cultural. Es decir, en el caso de México, que se define como pluricultural sobre la base de sus pueblos indígenas, la construcción de la nación pluricultural adquiere matices particulares, ya que en la generalidad de las sociedades indígenas, la cultura y la naturaleza conforman una unidad inquebrantable. Básicamente, esto se ha manifestado desde tres ángulos:

1. El conflicto inminente en el nivel nacional entre pueblos indígenas y el Gobierno, a través de su política ambiental. De manera particular, cuando los territorios indígenas quedan incluidos en la jurisdicción de un área natural protegida, siendo el caso de la Reserva de los Montes Azules su expresión más crítica. El conflicto surge al imponerse de manera unilateral, medidas de control en cuanto al aprovechamiento de los recursos naturales, desde vedas totales o temporales hasta el acceso prohibido a zonas específicas, las cuales en ocasiones son territorios indígenas e incluso zonas sagradas, como sucede con los o'otham, en la reserva del Pinacate, Sonora.

Otro caso muy significativo es el de la comunidad cucapá, asentada en el delta del Río Colorado, donde confluyen California y Arizona, Estados Unidos, con Sonora y Baja California Norte, México. Los cucapá interpusieron una denuncia ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos (8/2002), afirmando que sus derechos habían sido conculcados por autoridades federales (concretamente, la PROFEPA), pues les impidieron

pescar en la Reserva de la Biosfera del Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado, que incluye una zona marina. (Concha, 2002)

Esta problemática conlleva las demandas de los movimientos indígenas, no sólo en cuanto a su derecho al bienestar (en el caso de los pueblos indígenas, que están en una situación de marginación y pobreza generalizada, en ocasiones, la regulación tradicional en el manejo de los recursos naturales se ve debilitada, quedando inmersos en dinámicas de desarticulación ecosistémica de sus propios territorios) sino también en cuanto al derecho del ejercicio de sus usos y costumbres, libre autodeterminación y autonomía política.⁴

2. La vinculación de la diversidad cultural con la biodiversidad se observa en el movimiento indígena mismo, en el cual se vislumbra que “el futuro político de las sociedades indias de la región es y será determinante en la definición del futuro de la biodiversidad en América Latina”. (Nigh-Rodríguez, 1995, p.19) Ello se expresa en las exigencias del movimiento indígena, que para la conservación de su cultura requiere de un territorio que incluye la integralidad de su biodiversidad.

Es obvio que en las condiciones actuales no todos los pueblos indígenas tienen el privilegio de contar con un territorio legalmente reconocido, ni mucho menos con un buen nivel de conservación de su biodiversidad. Sin embargo, dicha petición está presente básicamente en todas las declaratorias y documentos de la última década (Proyecto de Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas⁵ OEA-1995; Proyecto de

⁴ El conflicto entre política conservacionista y pueblos indígenas tiene alcances globales (Colchester, 1995)

⁵ Un ejemplo de las peticiones del movimiento indígena en cuanto a las condiciones del medio ambiente se refleja en el artículo XIII del Proyecto de Declaración Americana de los Derechos, sobre el Derecho a la protección del medio ambiente, proponiendo: “1. Los pueblos indígenas tienen derecho a un medioambiente sano, condición esencial para el goce del derecho a la vida y el bienestar. 2. Los pueblos indígenas tienen derecho a recibir información sobre el medioambiente, incluyendo información que permita asegurar su efectiva participación en acciones y decisiones de política que puedan afectar su medioambiente. 3. Los pueblos indígenas tendrán el derecho a conservar, restaurar y proteger su medio ambiente, y la capacidad productiva de sus tierras, territorios y recursos. 4. Los pueblos indígenas deberán participar plenamente en la formulación y aplicación de programas gubernamentales para la conservación de sus

Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, ONU-1994; Declaración del CNI, abril 2001; Acuerdos del Gobierno Federal y el EZLN, 1996; Ley sobre Derecho y Culturas Indígenas, 2001.)

3. Otro aspecto decisivo en la vinculación de diversidad cultural y biodiversidad, lo encontramos en el constante reconocimiento de la aportación que realizan y han realizado los pueblos indígenas en la conservación de la biodiversidad. Ello no sólo está presente en las declaratorias del movimiento indígena⁶, también se observa en la emergencia de una vertiente ambientalista todavía marginal dentro de la totalidad del movimiento, en donde se habla de la importancia de que los recursos naturales sean manejados por las comunidades locales con base en su conocimiento tradicional, y que más bien en lo que se debe trabajar es en asegurar el acceso legal a sus recursos y en el fortalecimiento de sus organizaciones políticas tradicionales. (Basurto, 2002, Lazos-Paré 2000, Convenio de la Biodiversidad, CBD-1992)

Sin embargo, el conocimiento tradicional indígena también está siendo revalorado por las compañías multinacionales de la biotecnología, interesadas en los principios activos de la biodiversidad y sus recursos genéticos, descubiertos por los conocimientos ancestrales indígenas. Por esto el movimiento indígena ha incluido en su agenda la defensa de la propiedad intelectual colectiva de sus conocimientos sobre usos de la biodiversidad, y se une a la lucha ambientalista internacional de no-patentes en los seres vivos. (Pulgar, 2001)

En los párrafos anteriores, se ha tratado de exponer los retos implícitos en el objetivo de un desarrollo sustentable dentro del marco de una pluriculturalidad. El debate

tierras, territorios y recursos. 5. Los pueblos indígenas tendrán derecho a asistencia de sus estados con el propósito de proteger el medio ambiente, y podrán requerir asistencia de organizaciones internacionales.” (Borrador, OEA, 1995.)

⁶ El Proyecto de Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas-ONU-1994 señala que: “Reconociendo también que el respeto de los conocimientos, las culturas y las prácticas tradicionales indígenas contribuye al desarrollo sostenible y equitativo y a la ordenación adecuada del medio ambiente...”

sobre cómo crear las condiciones de la demanda indígena acerca de una “nueva relación”, sin ninguna duda nos lleva a la dimensión conceptual de las culturas y a los procesos organizativos políticos, sociales y económicos que subyacen a las formas actuales de socialización de la naturaleza. En el mundo conceptual se refiere a todo el bagaje conceptual científico implícito en el ambientalismo, desde la política pública hasta la normatividad de las organizaciones financiadoras de proyectos de desarrollo sustentable y conservación. En este sentido, en las demandas indígenas se ha señalado que: “Las interpretaciones y discursos científicos, vagamente comprenden y menos asimilan las conceptualizaciones y metáforas que dan sustento positivo y valorativo a los pueblos indígenas. Los pueblos indígenas son forzados permanentemente a ajustar su conceptualización a la “lógica del otro”, en muy raras ocasiones se da el fenómeno opuesto.

La subordinación lógico conceptual como estrategia de relación es algo que debemos enfrentar con seriedad y rigor; sólo la imaginación científica y el esfuerzo de reformulación en las estructuras conceptuales hegemónicas, nos permitirá una relación dialógica más equitativa”. (IIA-Documento Paipa-Colombia, 1996, p. 261) Es preciso vincular el mundo conceptual con los procesos organizativos que conlleva la socialización de la naturaleza, lo cual se pretende abordar a continuación.

3. Saber y diversidad

En el reconocimiento de la diversidad biológica-cultural como un valor conjunto actual, han encontrado sentido parte de los discursos del desarrollo sustentable. Esto se está gestando conforme se construyen estrategias de “desarrollo alternativo” fundadas en los valores de la diversidad biológica y cultural. Estas propuestas, sin embargo, no han terminado de constituirse en estrategias de igualdad-en-la-diferencia. Esto se debe ante todo, a que los canales difusores de las propuestas del desarrollo sustentable provienen

precisamente de las élites del poder económico, en donde la sustentabilidad se ha vuelto una razón planetaria impuesta a través de las organizaciones políticas y financieras internacionales. Tal dinámica se articula con estructuras institucionales centralizadas, que generalmente debilitan las iniciativas locales. De esta forma, la política ambiental es construida desde el poder, no sólo a través de sus instituciones, sino a partir de los sistemas de conocimientos implícitos que finalmente se traducen en sistemas de normatividad, planeación, control y vigilancia.

En el debate sobre la crisis ambiental ya se ha abundado acerca de cómo un paradigma del conocimiento, unidimensional, simplificador y reduccionista (Morin, 1998), se articuló a una praxis política dominante, expandiéndose a su vez, dentro del proceso globalizador, teniendo a la degradación ambiental, como una de sus consecuencias. (Leff 1994, 2000) Este mismo proceso también desarticuló conocimientos locales que generalmente se fundamentaban en paradigmas holísticos, promoviendo una praxis sustentable, desde un punto de vista económico y ambiental, que a su vez fungían como conectivos de identidades culturales, y proveían de cierto nivel de bienestar a los habitantes de comunidades locales. (Shiva, 1998, Fogel, 1993) Así, el conocimiento como sistema determinante de una praxis de socialización de la naturaleza, se ha convertido en eje de análisis, tanto para descubrir las bases epistemológicas de la crisis ambiental (en el caso del conocimiento científico) como para sistematizar el conocimiento tradicional, en un intento por restaurar los procesos conjuntos de apropiación de cultura y naturaleza.

La articulación de sistemas de conocimiento derivados de un paradigma simplificador y engranados a sistemas políticos y económicos de naturaleza expansiva han dado margen a ciertos patrones de explotación de los recursos naturales. Una consecuencia de ello ha sido la sustitución de la naturaleza diversificada por la naturaleza de los

monocultivos intensivos basados en la racionalidad de la maximización de la rentabilidad económica. En este proceso también es sustituida la diversidad de saberes por el sistema de conocimiento dominante (científico)⁷; la cultura enraizada al ecosistema por el ecosistema subordinado a la cultura; la naturaleza como parte del ethos colectivo (Gómez, 2000) por la concepción dual sociedad-naturaleza; los sistemas de acceso colectivo a la naturaleza por la apropiación privada e individual de los recursos naturales. Ante todo, se sustituyen los estimuladores de la naturaleza por los usufructuarios⁸.

4. La naturaleza del saber

La introspección en los sistemas de conocimiento requieren de conceptualizaciones que den luz a la complejidad del drama, ya que la problemática va más allá de oponer el conocimiento científico con el tradicional de una manera antagónica y esencialista. Los procesos de hibridación o mestizaje de conocimientos, en nuestro país, llevan algunos cientos de años en marcha y no se han dado de manera homogénea en ningún caso en particular. Cada proceso involucra sus propias historias de entramado y resistencia. Además de auscultar sobre los fundamentos epistemológicos de cada cuerpo de conocimiento, habría que señalar sus ambientes discursivos, es decir, todas aquellas prácticas que les dieron coherencia y legitimidad, y que construyeron el sentido de los conocimientos organizados en cuerpos concretos y específicos.

⁷ La diversidad de saberes está relacionada con la diversidad lingüística, la cual ha sido incorporada dentro del campo de los derechos humanos (*Linguistic Human Rights*) Esto tiene que ver con el proceso ya mencionado de sustitución de la diversidad por la homogeneidad, en donde lingüistas como Pellicer (1999:1) han señalado que “la tendencia al monolingüismo va en aumento y las situaciones de bilingüismo substractivo, entre las que se cuentan las de los pueblos indígenas de América, continúa siendo una amenaza para la supervivencia de más de 6000 lenguas, marginadas de la educación formal, la administración de la justicia, los servicios públicos y los medios de comunicación.” Aún cuando prácticamente la totalidad de los miembros de la comunidad comca’ac habla su lengua (alrededor de 900 habitantes) según investigaciones lingüísticas, está en riesgo de desaparecer (La Jornada, 12 de diciembre, 2001)

⁸ La sustitución de los estimuladores de la naturaleza por los usufructuarios tiene que ver con la noción de que la actividad humana *per se* no es depredadora de la naturaleza. Al parecer existen umbrales dentro de los cuales las consecuencias derivadas de la supervivencia de las especies inciden como estímulo, como regenerador de los procesos esenciales de la vida. El término ‘usufructuario’ es un adjetivo referido al sistema económico de la rentabilidad, en el cual la actividad humana como estímulo rebasa los umbrales de regeneración para convertirse en una actividad destructora.

Asimismo, se debe indagar sobre las condicionantes de reproducción del conocimiento, de la variedad contextual, no sólo en los procesos de transmisión, sino también en los del surgimiento. El concepto mismo de “conocimiento” está arraigado a contextos muy específicos cuya organización bajo ciertos criterios de rigor y de definición de ideales, dieron luz a lo que hoy se conoce como “ciencia”. Este concepto tiene sentido dentro de su contexto, pero si se traslada impunemente para realizar el análisis o descripción de praxis de socialización de la naturaleza, en contextos culturales distintos, no siempre da resultados satisfactorios. Lo anterior tiene una raíz diferenciada en las percepciones de la naturaleza, en el conjunto de significados que insertan al ser humano en el éter universal, en los sistemas simbólicos que dan sentido no sólo a las formas de socialización de la naturaleza, sino también a formas “diferentes” de percepción del deterioro ambiental. (Lazos-Paré, 2000)

Las diferentes formas de percepción del deterioro ambiental nos lleva a suponer que más que una sustitución total de conocimientos, saberes y naturalezas, se han dado procesos de hibridación muy complejos, dentro de los cuales no son muy claras las fronteras entre los sistemas conocimiento-naturaleza. Esta observación nos lleva a la necesidad de enfocar los análisis del diálogo de saberes, no como objetos tangibles, sino como procesos relacionales. Esto tiene relevancia si consideramos que la sustitución de saberes no siempre es guiada por procesos de dominación. Frecuentemente el saber que desea ser escuchado requiere que se incorporen formas de expresión de aquél frente al cual quiere ser escuchado, no sólo como una estrategia de defensa de su propio ser, sino como un proceso de regeneración y transformación interna.⁹

⁹ La hibridación de los saberes es más que un proceso meramente de dominación: conlleva estrategias de regeneración interna. Se ha hecho más que evidente en la comunidad comca'ac, al tener muy claro qué elementos de

El análisis del diálogo de saberes, tomados éstos como procesos relacionales, demanda conceptualizaciones teóricas, que más que aspirar a la comprensión de la totalidad, se integren como un marco heurístico que tenga capacidad de acotamiento, dentro de la utopía de la construcción de la igualdad-en-la-diferencia desde una perspectiva ambiental. El concepto “diálogo de saberes” supone un proceso más complejo que la mera sustitución o destrucción del más vulnerable, de manera sistemática: reconoce un proceso de hibridación en donde las formas de dominación no son siempre evidentes, o no son típicas como para ser reconocibles en cualquier circunstancia, sino que el propio contacto va desdoblado sus propios artificios de dominación, aceptación y resistencia.

Sin embargo, aún cuando se construya una relación de poder y de transformación mutua y alguna dominará finalmente, parte del motivo de que el proceso siga vivo, se debe al hecho de que de cierta manera ofrece oportunidades de liberación en más de un sentido, por ejemplo el factor económico, de bienestar, de género o de sexualidad.

En este contexto analítico, Foucault (1994), ha formulado todo un lenguaje que tiene que ver en primera instancia con la sospecha de lo que nos es “natural” o “familiar”. Esta propuesta tiene particular importancia pues es en la creencia de aquello que le es “natural” al ser humano, en las definiciones de los ideales sociales, donde se arraigan los etnocentrismos y sus consecuentes tratamientos al “diferente”. Así, el autor señala que: “Cada sociedad tiene un régimen de verdad, con el control de la “economía política de la verdad”, constituyendo parte del poder del gran aparato económico y político. Esta difusa “verdad”, particularmente en la forma moderna del “discurso científico”, cruza la sociedad, en un proceso imbuido por la lucha social.” (En Peet-Watts, 1998:35) En el análisis de

su cultura quieren dejar en el pasado. Los ejemplos son múltiples, algunos de ellos se refieren a sus viviendas, la alfabetización, formas de relación familiar que consideran injustas, etc.

estos procesos de construcción de verdades, es que ha propuesto “el análisis del discurso”¹⁰. El análisis del discurso sería aquel que se enfoca en develar el lenguaje que subyace, acompaña, y hace posibles ciertas prácticas sociales, normatividades, formas de articulación del sujeto en la colectividad. Se trata de evidenciar el fondo legitimador de racionalidades completas, de sus enunciados, sus objetos. Es descubrir las reglas de amalgamiento de toda una serie de circunstancias que finalmente nos aparecen como coherentes.

Un ejemplo de este quehacer es el siguiente: para el análisis discursivo del conocimiento científico, Foucault ha propuesto conceptos como el “saber”. A diferencia de otros tipos de análisis sobre el surgimiento del conocimiento científico, que recorren el eje conciencia-conocimiento-ciencia, propone recorrer el eje práctica/discursiva-saber-ciencia. (1969/1999) Más allá del dogmatismo, el análisis discursivo del saber tiene un valor heurístico, con relación a los postulados de la igualdad-en-la-diferencia y el sentido de la diversidad como valor:

“(…) Un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada: el dominio constituido por los diferentes objetos que adquirirán o no un estatuto científico (el saber de la psiquiatría, en el siglo XIX, no es la suma de aquello que se ha

¹⁰ Foucault define lo que sería un discurso a través de metáforas y deducciones: “(…) se trata de reconstruir otro discurso, de recobrar la palabra muda, murmurante, inagotable que anima desde el interior la voz que se escucha, de restablecer el texto menudo e invisible que recorre el intersticio de las líneas escritas y a veces la trastorna. (...): ¿qué es, pues, lo que se decía en aquello que era dicho? El análisis del campo discursivo se orienta de manera muy distinta: se trata de captar el enunciado en la estrechez y la singularidad de su acontecer; de determinar las condiciones de existencia, de fijar sus límites de manera más exacta, de establecer sus correlaciones con los otros enunciados que pueden tener vínculos con él, de mostrar qué otras formas de enunciación excluye. No se busca en modo alguno, por bajo de lo manifiesto, la garrulería casi silenciosa de otro discurso; se debe mostrar por qué no podía ser otro de lo que era, en qué excluye a cualquier otro, cómo ocupa, en medio de los demás y en relación con ellos, un lugar que ningún otro podrá ocupar. La pregunta adecuada se podrá formular así: ¿cuál es, pues, esa singular existencia, que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte? (Foucault, 1969/1999, pp. 44, 45.)

creído verdadero; es el conjunto de las conductas, de las singularidades, de las desviaciones de que se puede hablar en el discurso psiquiátrico); un saber es también el espacio en el que el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos de que trata en su discurso (en este sentido, el saber de la medicina clínica es el conjunto de funciones de mirada de interrogación, de desciframiento, de registro, de decisión, que puede ejercer el sujeto del discurso médico); un saber es también el campo de coordinación y de subordinación de los enunciados en el que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman (a este nivel, el saber de la Historia natural, en el siglo XVIII, no es la suma de lo que ha sido dicho, sino el conjunto de los modos y de los emplazamientos según los cuales se puede integrar a lo ya dicho, todo enunciado nuevo); en fin, un saber se define por posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso (así, el saber de la economía política, en la época clásica, no es la tesis de las diferentes tesis sostenidas, sino el conjunto de sus puntos de articulación sobre otros discursos o sobre otras prácticas que no son discursivas)". (Op. Cit. pp. 306, 307.)

Si lo que se está tratando de construir es una metodología con relación a una problematización sobre las formas en que aspiran las comunidades indígenas a articularse en la modernidad, específicamente en el manejo de sus recursos naturales, emerge la pertinencia del concepto "saber", pues lo que está en juego no es la capacidad occidental y científica de la sistematización de su conocimiento, sino la capacidad de análisis de la relación de saberes, de sus matrices de racionalidad en un contexto de poder.

No se trata de que una comunidad científica organice dentro de la coherencia de una etnociencia lo dicho por una comunidad indígena. El reto radica en la orientación de los emplazamientos de articulación, de manera tal que lo ya dicho por la voz indígena pueda legitimarse dentro de la ciencia que sustenta la política ambiental, y sea capaz de integrar nuevos enunciados, y con esto nuevas posibilidades de interacción que impulsen los procesos de autogestión de sus recursos naturales. De esta manera la integración del conocimiento científico sería desde las oportunidades que éste ofrece, en el conocimiento de los procesos naturales, no desde la mera subyugación, sino en la valoración política de estilos de desarrollo eco-culturales. Ello yace en el fondo de la aspiración fundamental de las comunidades indígenas dentro esta coyuntura histórica de su articulación a la modernidad, es decir: la autonomía política en un contexto de nación pluricultural.

5. Saberes y des-encuentros

El valor heurístico del concepto “saber” se extiende hacia otro punto que se refiere al histórico error de la interpretación; dicho de otra manera, a la representación etnocéntrica del diferente, lo cual es un punto de reflexión central en la construcción del diálogo de saberes. En este sentido, su valor radica en su capacidad de hacer emerger “las diferencias” entre sistemas de conocimientos derivados de distintos grupos culturales, y más que nada asegurar el que no pierdan su potencial en cuanto a la formación de una nueva racionalidad productiva sustentable, tan sólo por no haber sido sistematizados al estilo científico occidental.

Diversos son los trabajos antropológicos e históricos que concluyen que la naturaleza es construida socialmente.¹¹ (Haraway, 1989; Descola, 1996, 2001; Escobar,

¹¹ “En la actualidad, muchos antropólogos e historiadores concuerdan en que las concepciones de la naturaleza son construidas socialmente y varían de acuerdo con determinaciones culturales e históricas, y, por lo tanto, nuestra propia

1996; Howell, 2001; Palsson, 2001; Rival, 2001) Estos trabajos se han articulado en la emergencia del análisis de la relación sociedad-naturaleza derivado de la crisis ambiental. Por un lado colaboraron al señalar que la degradación ambiental tenía su origen en concepciones culturales provenientes de occidente, al plantear la cultura como instancia mediadora entre sociedad y naturaleza y mostrar otras formas de apropiación de la naturaleza que probaban su sustentabilidad ecológica.

El impacto del enunciado de la naturaleza socialmente construida se ha extendido al espacio político. Al erigirse como razón global el equilibrio ecológico, la política ambiental ha ampliado sistemáticamente sus espacios de acción, dentro de los cuales la confrontación entre Estado y comunidades indígenas se ha hecho mas que evidente¹². En el centro de la discusión está la imposición de una serie de conceptualizaciones implícitas en el discurso de la sustentabilidad, a través de la normatividad y planeación ambiental, que frecuentemente, ignoran las indígenas. Estos sistemas conceptuales tienen que ver con la ontología y epistemología occidental que tienden a las estructuras duales, como la separación entre sujeto y objeto¹³, cultura y naturaleza, mente y cuerpo, pensamiento y sentimiento.

visión dualista del universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre las muchas culturas a las que no es aplicable. Esa revisión fue desencadenada en parte por una crítica interna de la metafísica y las epistemologías occidentales (véanse, entre otros, Rosset, 1973; Roigan, 1988; Latour, 1994) También fue producto de estudios etnográficos realizados por antropólogos que comprendían que la dicotomía de naturaleza y cultura era una herramienta inadecuada o errónea para dar cuenta de los modos en que la gente que ellos estudiaban hablaba de su medio ambiente físico e interactuaban con él.” (Descola, pp. 101, 2001)

¹² El conflicto entre las comunidades indígenas y campesinas de México y el Estado, a través de su política ambiental, especialmente respecto a la vigilancia y control ejercidos en las áreas naturales protegidas para el año 2000, fue considerado de carácter nacional. Esto era atravesado por varias líneas de choque a su vez. Por un lado, estaba el hecho de que la política ambiental operaba a través de los canales del Estado, centralizados y autoritarios, y que se trataba de “adaptar” a la política económica neoliberal. Asimismo, la política ambiental estaba impregnada por el discurso conservacionista científico, el cual se basa en la dualidad de naturaleza y cultura. Esta combinación ha dado como resultado (desafortunadamente no sólo en México, sino a saber al menos en toda Latinoamérica), lo que O’Connor denomina la “dinámica del desposeimiento”, al debilitar aún más las posibilidades del ejercicio de la autonomía y autogestión de las comunidades, en nombre del equilibrio ecológico como razón planetaria (O’Connor, 1994:26)

¹³ La disyunción entre sujeto y objeto, (disyunción Cartesiana), ha sido el fundamento de la ciencia positivista, derivando en los paradigmas criticados por su tendencia a la simplificación, reducción y mecanización (Morin, 1998) Estas consideraciones han sido fuertemente criticadas, especialmente desde la perspectiva de las ciencias sociales críticas y

Las estructuras duales finalmente conducen a la conclusión de que sólo existe una verdad absoluta: la científica. Esto deriva en una representación del saber organizado de manera diferente que ignora la existencia y el potencial de la diversidad de saberes. Cabe señalar que el conflicto entre comunidades indígenas y campesinas y política ambiental, no sólo se origina en el debate conceptual, sino que se enlaza a toda una serie de inercias políticas y económicas que lleva siglos desarticulando saberes y comunidades. Sin embargo, en la construcción del diálogo de saberes el debate conceptual es imprescindible.

Generalmente la política ambiental entraña la disyunción entre cultura y naturaleza, es decir, la naturaleza es una (y sólo una) realidad objetiva. Mientras que por otro lado, los autores que definen la naturaleza como una construcción social, concluyen que para muchas comunidades indígenas, “la naturaleza no existe”. (Descola, Op. Cit.; Howell, Op. Cit.) Este encuentro de ontologías diferentes generalmente termina en un desencuentro más. Por un lado, debido al hecho de que enmarcarse dentro de cierta concepción ontológica da margen a una serie de acciones diferenciales en el ordenamiento del territorio y manejo de los recursos naturales. Por otro lado, las comunidades indígenas no tienen más remedio que acatar la política ambiental. No obstante, en las circunstancias que conlleva el desencuentro, prácticamente queda desarmada la posibilidad de la gestión ambiental cultural de su territorio¹⁴.

constructivistas. El problema es que justo por su estructura epistemológica terminaban por ser consideradas como verdades absolutas, que operaron dentro de regímenes de representación etnocéntricos, descalificando todo conocimiento que no tuviera sus propios referentes. En la actualidad, más que desecharlas por falsas, se tiende a contextualizarlas en un ámbito en donde pueden coexistir con otras verdades. Por otro lado, la perspectiva de la complejidad que ha sido asimilada por las ciencias naturales también, está derivando en construcciones ontológicas en donde el sujeto y el objeto se reunifican de nuevo, como es el caso de la Biología del Conocimiento de Maturana y Varela (1984/1996.)

¹⁴ Como ya se mencionó, parte del territorio comca'ac, la Isla de Tiburón, pertenece a la Reserva de la Biosfera de las Islas del Golfo de California, cuya dirección elaboró el Programa de Manejo de la reserva en el año 2000. La primera propuesta del programa fue enviada a la comunidad para recibir consenso, pero fue prácticamente ignorada durante casi un año. En los últimos meses antes de su publicación oficial, se requería de la aprobación de la comunidad para cumplir con sus objetivos, desatando toda una polémica interna de desconfianza hacia el documento. El INI fue llamado para mediar en el conflicto, y se enfocó en la discusión del documento entre los asesores externos de la comunidad, asesores del INI y los representantes de la reserva, manteniéndose los representantes comca'ac, como observadores, quienes

El desencuentro ontológico y gnoseológico es ahora una reflexión sobre la pertinencia del dualismo ontológico o del monismo ontológico en la construcción del diálogo de saberes. Sin embargo, el debate no sólo se da entre dos tipos de ontologías de apariencia opuesta, el asunto es más complejo. Tan sólo Escobar (2001) reconoce que en el debate ambiental se está dando un concurso de al menos siete epistemologías distintas. Advirtiendo la dificultad de clasificación, las agrupa de la siguiente manera: 1. realismo positivista; 2. realismo sistémico; 3. constructivismo dialéctico; 4. constructivismo interaccionista; 5. constructivismo fenomenológico; 6. post-estructuralismo y anti-esencialismo; 7. neo-realismo deleuziano.

En términos generales, el dualismo del realismo, tanto positivista como sistémico, como ya se explicó, ha tendido a desconocer la existencia de aquellos saberes que no han sido sistematizados de la manera en que ellos lo han hecho, o sea, científicamente. La crítica de la ciencia ha señalado al dualismo como un error histórico, y se ha propuesto nuevas perspectivas monistas del conocimiento a través de la ciencia de la complejidad y del caos. (Morin, 1998; Prigogine, 1996) Asimismo, el monismo se propone como una forma de suavizar el encuentro entre las culturas indígenas y la occidental (Descola, Op. Cit.) Sin embargo no se debe confundir una política de la diferencia fundada en la diversidad cultural con un borramiento de las diferencias entre naturaleza, cultura y saber. Más que trascender en sí el dualismo científico, lo que se requiere es que se deje de considerar como la verdad absoluta y se acepte la coexistencia de la diversidad de formas igualmente válidas, de percepción, valorización y conocimiento de la naturaleza.

finalmente accedieron a su aprobación al constatar la presencia de los derechos adquiridos (Ley Agraria, Convenio OIT, Convenio de Biodiversidad) en el documento final, asegurándoles que después se haría un programa específico de la Isla de Tiburón, en donde la cultura estaría más de manifiesto. En ese proceso se encuentran a la fecha.

En este sentido, surge la pregunta: es necesario definirse bajo alguna concepción ontológica-epistemológica. El texto en sí ha ido mostrando una tendencia hacia las versiones constructivistas. No obstante, los autores regresan de nuevo al punto sobre si la naturaleza ya está dada o es finalmente un proceso relacional (neo-realistas vs. fenomenológicos.) Esto viene a ser una versión posmoderna de la vieja discusión filosófica entre el representacionismo y el solipsismo. (Maturana-Varela, 1996) Sin embargo, las sugerencias sobre la realidad como un proceso relacional, están siendo dadas no sólo por las disciplinas antropológicas, sino por las disciplinas tradicionalmente positivistas como la biología. En su biología del conocimiento, Maturana y Varela (Op. Cit.), además de explicar cómo la realidad se construye en el hacer cotidiano, señalan sus implicaciones filosóficas como el fin de la realidad absoluta, aceptando la coexistencia de la diversidad ontológica.

La consideración de la realidad como un proceso relacional distiende uno de los principales dilemas de esta investigación: ¿es necesario identificar la ontología indígena para después adaptarla a la epistemología positivista y sistémica que es la que predomina en la política ambiental? ¿No sería esto volver a un desencuentro? Tal vez más bien, habría que reconocer la existencia de la diversidad ontológica-epistemológica, y desde ahí sentar las bases del encuentro. Ante las experiencias de los desencuentros se debe aspirar a la creación de los marcos teóricos-metodológicos que en un momento dado tengan la flexibilidad suficiente para servir de mesa al diálogo de saberes.

Este dilema ha encarnado en el tan discutido debate sobre el relativismo cultural, en el cual se enfatiza la necesidad de fundar el diálogo intercultural sobre los principios de la igualdad-en-la-diferencia, a través de conceptos transculturales. Lo anterior es la cuestión central de este escrito, por lo que se ha propuesto el concepto de “saber”, ya que muestra la

capacidad de sostener la aspiración del diálogo entre distintas ontologías y epistemologías, al aceptar que “... un saber se define por posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso...” (Foucault, Op. Cit.)

6. Saberes y divergencias

El frecuente desencuentro entre culturas y saberes ha llevado a cuestionar los conceptos “conocimiento” y “ciencia”, como los óptimos para entablar una relación entre los mundos occidentales y los no-occidentales. En primer término, se cuestiona el de “conocimiento”, pues éste se ha concebido como un proceso de apropiación intelectual de un mundo objetivizado (disyunción de sujeto-objeto), que en un momento dado se puede distanciar y abstraer de su praxis inmediata. Tanto Howell (Op. Cit.) como Gómez (Op. Cit.) han señalado que el conocimiento indígena sobre su medio ambiente está íntimamente ligado a la praxis, al quehacer cotidiano, y que existe una dificultad de verbalización del mismo, ya que generalmente el conocimiento está “encarnado”. (Howell, p.155) Por otro lado, el conocimiento no se adquiere únicamente por el esfuerzo intelectual sino que tiene que ver con otras formas de percepción, como el que es revelado a través de la naturaleza o mediante la experiencia espiritual. Otra forma de conocimiento se manifiesta a través de lo que, al parecer, occidente denomina “intuición”, que no es más que el desciframiento de códigos de percepción más complejos que el mero intelectual. Un ejemplo de lo anterior se puede apreciar en lo siguiente:

“Moisés Méndez, Gobernador Tradicional de los comcáac, nos narró que en una ocasión que ya estaba todo listo para iniciar la cacería del cimarrón en la Isla del Tiburón, los ancianos dijeron que no podían entrar a cazar en esos momentos porque algo malo iba a pasar. Y sin mas cuestionamientos ni pruebas al respecto, la cacería se detuvo,

hasta que autorizaron de nuevo los ancianos”. (Observación de campo.

Bahía de Kino, Son. Agosto, 2000.)

La diferencia básica radica en que estas formas de aproximación a la realidad tienen validez ante la colectividad, tienen un significado y por lo tanto están legitimadas socialmente. Aunque estas formas de conocimiento aún persisten en occidente, difícilmente se tomarían como válidas en el proceso de toma de decisiones públicas.

Otro punto de divergencia está en el sentido que adquiere un “hombre con conocimiento” en el contexto de la modernidad, respecto a aquel que se adquiere en un mundo en donde las realidades no han sido sobre-economizadas. Y mientras que en los dos casos el saber atraviesa por relaciones de “poder”, uno lo guiará generalmente hacia la eficientización de su desempeño económico, y el otro abarcará lo existencial. Para los comcáac, por ejemplo, el conocimiento tiene que ver con ser realmente un comcáac, es decir, es un recurso de diferenciación étnica. También tiene que ver con el poder sobre la naturaleza. Pero la naturaleza comcáac no se reduce a la suma de recursos naturales, sino que reconoce su *anima mundi*, que dependiendo de cómo se relacionen, podrán beneficiarse o perjudicarse. Incluso, tener conocimiento significa realmente estar “vivo”. Un fragmento de la historia de Coyote Iguana (héroe comcáac de mediados del siglo XIX) nos deja esa impresión:

Coyote Iguana vivía en Täheoc (Isla de Tiburón) En una ocasión su hijo, que vivía muy lejos, recorrió mucha distancia para presentarle a su hija que llevaba en los brazos, pero que había muerto (era nieta de Coyote Iguana.) Él le cantó unos himnos hasta que revivió, y entonces le dijo a su hijo: “Así como esas personas que no tienen vida, que no

tienen poder, que no tienen conocimiento, esas personas para qué sirven". (Observaciones de campo. Punta Ona, 2000.)

Asimismo, el concepto de "ciencia", a través de un análisis del discurso, es imposible trasladarlo a otro contexto que no sea el de su cuna, esto es, occidente. Nuevamente cito a Foucault para aclarar esto: "La práctica discursiva no coincide con la elaboración científica a la cual puede dar lugar; y el saber que forma no es ni el esbozo áspero ni el subproducto cotidiano de una ciencia constituida (...) (sin embargo) las ciencias aparecen en el elemento de una formación discursiva y sobre un fondo de saber." (p. 309 Op. Cit.) Para aclarar un poco más. Hay un punto esencial en la conformación del conocimiento científico alrededor del cual se han desarrollado muy variadas metodologías, todas ellas tratando de cumplir con el ideal científico predilecto: la predecibilidad. Éste es el ideal que forjaba la búsqueda de la "legalidad del universo", cuya sistematización hizo emerger toda una cosmovisión fundada en "el mecanicismo" creyendo haber encontrado la senda de las "certidumbres". Pero la diferenciación medular del mecanicismo yace en su concepción implícita del tiempo, a lo que Prigogine¹⁵ ha llamado "simetría temporal", es decir, lo que sucede hoy sucederá mañana, entonces es posible predecir y sistematizar una legalidad: las leyes mecánicas de la física newtoniana.

La simetría temporal corresponde a una forma específica de concepción del tiempo dentro de una cosmovisión específica. Se podría decir que es parte medular del ambiente discursivo implícito en una serie de saberes que, aunado a una serie de circunstancias, se

¹⁵ La predecibilidad como fin último de la ciencia, también ha sido retada dentro del seno mismo de su origen, a partir del desarrollo de la física de no-equilibrio, o física del caos, en la que se reconoce la existencia de una 'flecha del tiempo', esto es, la 'asimetría temporal'. A esta revolución paradigmática científica, Prigogine le ha llamado 'El fin de las certidumbres' (Prigogine, 1996.) Lo interesante de estos hallazgos no es que sustituyen una verdad absoluta por otra, sino que asumen la posibilidad de la co-existencia, además de que son conceptos que se han filtrado a otras disciplinas como la biología y la ecología, para finalmente encontrar puntos de concordancia epistemológica con las ciencias sociales críticas, y que a su vez se acercan más a las ontologías no-occidentales.

fue conformando en un cuerpo de conocimiento con metodologías y reglamentos únicos, cuyo ideal primordial era la predecibilidad, (aunque esto en parte ya esté cambiando) y que hoy denominamos “ciencia”. La concepción espacio-temporal como punto central de diferenciación cultural ha sido ampliamente discutida. (Descola, Op. Cit.) Este punto, articulado en toda una coyuntura histórica, cuyas circunstancias políticas son por demás conocidas, hacen del conocimiento científico un fenómeno exclusivamente occidental, con ontología y epistemología propias.

Para dejar mas claro este contraste, veamos un ejemplo más que tiene que ver con la naturaleza del objeto de conocimiento. La epistemología occidental, después de haber construido la dualidad de cuerpo y alma, consideró que únicamente era poseída por los humanos, dejando tras de sí todo un universo des-animado que posteriormente la ciencia lo convertiría en su “objeto” de estudio. Mientras que las cosmogonías indígenas, con las cuales hasta la fecha se ha tenido contacto, todas comparten la concepción del ánima que anima y unifica a todo lo viviente y no-viviente de este universo¹⁶. La naturaleza del objeto de conocimiento da margen a la forma en que éste deberá ser nombrado y clasificado. Para la ciencia, el nombrar y clasificar era instigado en parte por una genuina curiosidad, que sin embargo también formó parte de los “inventarios” de las propiedades de la Corona, y con lo cual en algún momento se podría usufructuar.

Así, dentro de este contexto analítico es posible establecer una distinción entre “conocimiento” y “saber”, al contrario de lo que suele encontrarse en la literatura referente al conocimiento tradicional, que frecuentemente los utiliza como sinónimos. El conocimiento científico deviene de un saber como práctica discursiva, mientras que el saber

no necesariamente derivará en una ciencia, puede seguir “encarnado”, o ser la praxis misma. Así, “las ciencias han sido el medio más eficaz para el dominio y explotación de la naturaleza y para el control social de la modernidad, (mientras que) el saber ha sido siempre, y sigue siendo, el proceso que media las formas simbólicas de significación del mundo.” (Leff, 1998:223)

7. Acercamientos al saber comcáac

Con respecto al saber comcáac, es difícil recorrer su historia, pues por un lado es poco lo que se ha escrito, especialmente hasta el siglo XIX, y por otro, dichas descripciones están cargadas de representaciones etnocéntricas, que si bien pueden alumbrar el camino, habrá que tomarlas con cuidado¹⁷.

Sin embargo, los autores que han convivido con miembros de la etnia en la segunda mitad del siglo XX confirman la existencia del saber comcáac, señalando que ante todo es una práctica cotidiana que está entrelazada en la tradición oral. Moser y Felger, después de 20 años de trabajo publicaron, en 1985, un libro sobre etnobotánica de los seris, en el cual inician aclarando que: “... A pesar de que por varios siglos los seris tuvieron contacto con el mundo exterior, su cultura y conocimiento tradicional permanecieron asombrosamente intactos, hasta la segunda mitad del siglo XX (y que) en su opinión, la mayoría del conocimiento de las plantas, animales y de su medio ambiente era completamente de ellos”. Asimismo señalan que la mayor parte de lo que se reportaba en el libro era “conocimiento común entre la gente anciana y muy seguido era discutido entre ellos. Además, muchas

¹⁶ El movimiento ecologista autodenominado ‘Ecología Profunda’, tiene por principal postulado, ‘El valor intrínseco’ como un principio ético, cuyo significado se refiere a la re-animación de la naturaleza, en el sentido de reconocer la presencia vital y espiritual del mundo humano y del no-humano por igual (Naess, 1998)

¹⁷ Según Bahre: “(...) Most historical accounts of the Seri are obscure and imaginative. In fact, no until the McGee expedition in 1894 and 1895 (1898) was there any attempt to describe the Seri and their way of live thoroughly. Even the report of this expedition is full of erroneous suppositions.” (1967:1) (La mayoría de las descripciones de los seris son oscuras e imaginativas. De hecho, no hubo otro intento de describir a los seris de manera más profunda en cuanto a su

prácticas tradicionales todavía se llevaban a cabo y nosotros fuimos capaces de aprender por observación y en algunos casos por participación” (p.p. IX, X)

De esta manera, los autores pudieron identificar 427 plantas que tenían nombre en seri, de las cuales únicamente 60 no eran nativas de la región seri. Dichos nombres o etno-taxa representaban 411 especies botánicas, lo que les hacía concluir, que a pesar de que había sinónimos o que por sus costumbres a veces los nombres eran sustituidos, los seris tendían a sobre diferenciar las especies, o en algunos casos eran capaces de reconocer micro-razas o poblaciones desconocidas para los biólogos. Cabe señalar que la investigación fue realizada cuando la población apenas comenzaba a recuperarse de una política de exterminio decretada por el Gobierno mexicano a mediados del siglo XIX, y cuyo saldo fue la cuasi-extinción de la etnia. Según datos bibliográficos, para 1930 sólo quedaban 150 habitantes. Según la tradición oral, sólo quedaron 70 comcáac, quienes se refugiaron en la Isla de Tiburón.

Los puntos anteriores son sólo unos acercamientos al saber comcáac, lo que se confirma en el hecho de que todos sus miembros hablan la lengua cmique. Sin embargo, los cambios en el ámbito de la política, la organización social, la demografía, la economía y la cultura, han debilitado las formas tradicionales de transmisión del saber. Esta es una preocupación que comparten la mayoría de sus miembros, de manera especial el Consejo Tradicional de Ancianos, cuyo principal temor es la desaparición de las diferencias culturales y el sentido de la defensa del territorio. Es decir, existe un rechazo generalizado al proceso de homogeneización cultural implícito en las transformaciones que se llevan a cabo en la comunidad. Un ejemplo de esta preocupación es la creación de la Escuela

forma de vida, hasta que se realizó la expedición de McGee en 1894 y 1895 (1898.) Incluso el reporte de esta expedición está lleno de suposiciones erróneas.) (1967:1)

Tradicional Comcáac, cuyo principal objetivo es el garantizar la transmisión de conocimientos, usos y costumbres comcáac, y dentro de lo cual la conservación de la biodiversidad es parte de la integralidad del territorio.

A principios del 2002, el Consejo de Ancianos estuvo al frente de la “Propuesta metodológica para el ordenamiento ecológico del territorio comcáac”, apoyado por las autoridades ambientales federales. Ellos estuvieron a cargo para asegurar que la cultura fuera el eje rector de dicho ordenamiento, y así dejar claro el significado de la conservación de la biodiversidad comcáac a través de la identificación de la “unidad de la cultura-espiritualidad-identidad-territorio-biodiversidad.”

Esta unidad es la principal fortaleza de los comcáac. El espíritu comcáac, el ser comcáac, “la gente”, está en su territorio comprendido como una unidad de tierras, agua, mar, cielo, vientos, cosmos, biodiversidad. Sin esta unidad ya no es posible ser comcáac. Esto recrea el arraigo, la fortaleza del espíritu, el no poder ser más que en la comunidad, en el territorio, en el acceso colectivo a sus recursos naturales. Por esto, los antepasados murieron, defendiendo su territorio, su ser. Es lo que se supone deberían comprender los jóvenes comcáac para tener orgullo y seguir defendiendo su comunidad. La comunidad existe en la comunidad territorial, en la comunidad de la biodiversidad. Esta es la cultura comcáac. Por esto “la gente” no puede vivir lejos, no se va nadie, todos regresan.¹⁸

“Flora y fauna... considero como fortaleza para la comunidad porque desde hace varios años, muchos años, en el territorio de ejido comcáac, en el Tiburón también, existen muchas variedades de flora y fauna, mucha riqueza biológica, yo creo que eso la gente lo ha estado conviviendo desde hace mucho tiempo. Y lo han protegido

¹⁸ Se calcula que para 1930 sólo quedaban 150 habitantes comca’ac, aunque la tradición oral dice que eran 70. En la actualidad se calcula que hay 900 habitantes comca’ac. Todos hablan su lengua. Prácticamente no hay emigración.

pues, todavía, y eso ha convertido una fuerza para ellos, una fortaleza para que ahí no solamente se esté haciendo estudio de la biología, sino también la medicina tradicional que ellos usan hasta la fecha, todavía. Eso es para una fortaleza de ellos, las medicinas tradicionales, las hierbas medicinales, las hierbas espirituales pues, del chamanismo y todo eso. Yo creo que la fortaleza de ellos en eso radica, yo creo que la Isla del Tiburón tiene mucha riqueza biológica. Yo creo que la comunidad lo tiene al alcance y puede usarlo pues, puede protegerlo y lo puede... ellos prevén su conveniencia, está en su mano, y eso es una fortaleza para la comunidad.” (joven político comcáac, 2002.)

“La biodiversidad comcáac es lo que acabo de mencionar, en el fondo marino, costeros, humedales y todo eso. Es una fortaleza para ellos porque están a todo su alcance y hay gran variedad en la biodiversidad pues, la fortaleza para la comunidad, para cualquier aplicación, para cualquier necesidad, para cualquier protección, ahí está. El medio ambiente en el que viven todavía. Eso es gran ventaja para ellos. Está conviviendo, es la fortaleza de la comunidad” (Presidente del Consejo de Ancianos Comcáac, 2002.)

“Muy importante, es importantísimo esta cosa. La flora y fauna, es lo que se comen, lo que sacaban los antepasados, eso lo aprovechan y comen ellos, por eso la gente del pueblo.

Las frutas silvestres, pitahayas, hay muchas clases, como unas 30 frutas diferentes, nueces de pitahayas agrias, o sahuaros, y muchas frutas, pero es otra fruta diferente de los árboles, y es muy importante para la gente de la comunidad, los antepasados, es la sobrevivencia del pueblo de los antepasados, los comcáac son lo que comen, lo que vive ellos. Los árboles y las frutas, esas, las raíces las hacen de

comer, y la flora y fauna es muy importante, por eso la gente del pueblo no quieren impactar a los árboles, no quiere cortar ni hacer cosas malas con los árboles, son la vida de ellos, por eso lo cuidan tanto, como personas, esos árboles.” (Presidente del Consejo de Ancianos Comcáac, 2002.)

“... Los territorios de la comunidad comcáac así como si fuera como un hotel o así como si fuera como un almacén de comidas, a donde está el territorio del pueblo comcáac, así como si fuera como un plato de sopa o algo así, el territorio a donde están ellos. Si la llevan a alguna parte, o si se van a ir a alguna parte a donde sea que no conozcan ellos, se van a morir de hambre o de tristeza en esa parte, no le van a gustar esa” (Presidente del Consejo de Ancianos Comcáac, 2002.)

“Sin territorio, sin nada, hubiéramos estado perdiendo mucha cultura, mucha convivencia, inclusive estuviéramos ahorita perdiendo la identidad y transculturación y aculturación muy fuerte, una crisis de identidad muy fuerte sin un territorio autónomo. Eso nos arriesgaría mucho, de que fuera una realidad de que estuviéramos así, si territorio, es un riesgo muy grande de perdernos de todo. La dignidad como etnia; estamos perdiendo todas las fuerzas que tenemos, de identidad y todo eso. Sin territorio, sin tierra, y eso es lo que... no existiríamos.” (joven comcáac, 2002.)

“Mira, usted lo que esta hablando ahorita es muy importante porque la flora y fauna es la vida del pueblo de los comcáac; es muy importantísimo lo que estas hablando ahorita, es la identidad de ellos, es la vida de ellos, es la flora y fauna. Así como la gente del pueblo de los antepasados comcáac, vienen siendo como el papá o la mamá de ellos, es la sobre-vivencia de ellos. Todo lo que has hablado es lo importante, no hay otra cosa más importante, es el único, lo importante es la

flora y fauna, es la sobre-vivencia de la gente del pueblo, los antepasados, es muy importante” (Presidente del Consejo de Ancianos Comcáac.)

7. Manejo sustentable de los recursos naturales: la tendencia actual

Sin embargo, para el ejercicio del ser comcáac, el territorio no es suficiente. El estado de conservación de la biodiversidad no es suficiente. Se necesita autonomía política para que el sistema cultural que decodifica los usos del mar y del desierto pueda funcionar. Se requiere activar un sistema de auto-gestión del territorio que asegure el acceso colectivo de sus recursos naturales. Hace falta una legalidad que reconozca la posibilidad y el derecho de los pueblos indios por regirse bajo sus propias leyes, usos y costumbres.

La coyuntura histórica actual de los comcáac, en relación con la forma de apropiación del manejo de los recursos naturales, implica un esfuerzo que fortalezca su autonomía política y económica, como etnia indígena. Para lograr estos objetivos han encontrado en el discurso ambientalista tanto un obstáculo como una oportunidad. En los siguientes párrafos se señalan algunos ejemplos que sustentan la convergencia de la diversidad cultural y la biológica en el seno de la comunidad comcáac, y como esta convergencia está marcada por contradicciones en cuanto a las aspiraciones políticas del grupo indígena:

1. La política ambiental nacional está presente en el territorio comcáac, prácticamente desde 1963, cuando la Isla Tiburón fue decretada Zona de Reserva Natural y Refugio para la Fauna Silvestre Nacional. Actualmente, la Isla del Tiburón pertenece al Área de Protección de Flora y Fauna “Islas del Golfo de California”. Cabe señalar que su territorio fue restituido legalmente hasta 1975. La relación dentro del área de protección está en construcción, y sin embargo en un inicio fue

tomada como otra manera de ejercer control sobre su territorio de parte del Gobierno Federal.

2. Otra forma en que ha entrado la política ambiental al territorio es a través de la normatividad para el aprovechamiento de los recursos naturales. Ésta se ha ejercido con controles muy estrictos sobre especies clasificadas en peligro de extinción o que requieran algún tipo de protección, como el borrego cimarrón, el venado buro, venado cola blanca, la totoaba, la caguama y los mezquites y palofierros. Asimismo se ha ejercido a través de vedas temporales como la de la jaiba, al tiempo que está por aprobarse la del callo de hacha. La manera indiferenciada en que se ha aplicado la normatividad ambiental también ha causado descontentos. Por ejemplo, la tortuga caguama es parte medular de la cultura comcáac, y al ser prohibida su captura y consumo se atentaba contra la cultura en sí y es probable que ello esté teniendo efectos en el estado de nutrición de la etnia. Esto se ha resuelto en parte a través de permisos especiales en caso de que se celebre alguna fiesta tradicional, pero el hecho de que se siga ejerciendo la vigilancia, se convierte en un constante punto de fricción.
3. Los comcáac tienen cada vez más una actitud que retoma el discurso de la sustentabilidad ambiental, no sólo como parte de una estrategia de manejo de los recursos, sino como estrategia de re-creación identitaria. Sin embargo aún no han podido integrar la perspectiva cultural a pesar de ciertos intentos que poco a poco se van fortaleciendo. Prueba de ello es que:
 - a) El gobierno tradicional, iniciado en 1999, integró en su gabinete una secretaria de etno-desarrollo sustentable.

- b) Tanto la Isla Tiburón (propiedad comunal), como el territorio continental (propiedad ejidal), están definidas como UMA (Unidad de Manejo Ambiental), estrategia política federal de aprovechamiento sustentable, cuyo manejo está bajo la responsabilidad del gobierno tradicional, y es asesorado por investigadores de la UNAM y vigilado por la SEMARNAT.
- c) Una de las fuentes fuerte de ingresos para el grupo, de manera comunal, es la venta de permisos de cacería del borrego cimarrón, del venado buro, del venado cola blanca y en ocasiones de patos migrantes. Esto es un resultado de la gestión de las UMA.
- d) Los comcáac han desarrollado formas de regulación internas en el aprovechamiento de los recursos naturales; algunas están dadas por el manejo tradicional y otras son acuerdos ante los nuevos retos a los que se enfrentan.

Ejemplos del primer rubro son:

1. Sistemas de tenencia de las tierras tradicionales, relacionados con los sistemas de parentesco que restringen el uso indiscriminado de los recursos naturales;
2. Mitos, historias y leyendas que le dan cierto significado al territorio y sus recursos, los que actúan a su vez como reguladores, vgr. “La Isla es sagrada, pues no hay un solo pedacito que no haya sido rociada por sangre de los antepasados”, o “la Isla es una reserva pues algo muy terrible puede pasar, por eso la tenemos que cuidar”. Estos controles se hacen evidentes, por ejemplo en el caso de la madera del árbol de palo fierro, la cual es utilizada para el tallado de figuras. Está práctica se ha reducido fuertemente, pues por un lado ya no tienen acceso al recurso

en el continente (debido a su escasez y sobre-explotación por agentes externos como los carboneros ilegales), y por otro, como decidieron seguir tallando a mano, no pudieron competir en precios y producción con los artesanos de Bahía de Kino, quienes mecanizaron el sistema de tallado. Sin embargo, en la Isla Tiburón hay bastante madera que podría ser aprovechada, pero de ahí no han sacado ni una rama.

3. Los sitios significativos para los antepasados, los sitios de “poder”, los sitios donde se alojaban los “campamentos viejos”, los sitios de rituales, como danzas de guerra, los sitios de “conocimiento”, o los sitios con recursos escasos en el territorio como los ojos de agua, o la arcilla de la cerámica, tienen un valor especial, que redundará en una diferenciación espacial y por ende en controles de los recursos naturales.
4. La selectividad con la que actúan al aprovechar los recursos como los de la cestería o los collares de conchas, actúa como regulador en el acceso a los mismos.
5. El Consejo de Ancianos constantemente señala que el territorio debe ser defendido y cuidado por los comcáac y respetado por los “blancos”, pues sus antepasados cuidaron de él, lo defendieron con su propia vida, ya que ellos sí hacían “conservaciones” y temían que otros no fueran a hacerlo.
6. Ejemplos del segundo rubro sobre las nuevas regulaciones que se han diseñado y acordado internamente son las vedas temporales a los recursos marinos, como el callo de hacha.

7. Otra forma de regulación se manifiesta a través de la guardia tradicional, la que vigila que nadie entre al territorio a usufructuar de sus recursos sin un permiso del gobierno tradicional.
 8. Finalmente, los comcáac deben acatar la normatividad ambiental federal en el aprovechamiento de los recursos naturales.
- e) Existen al menos dos miembros de la comunidad comcáac que se identifican como guías de ecoturismo. Uno de ellos mantiene estrecha relación con una universidad norteamericana, ofreciendo cursos de supervivencia en el desierto.
 - f) En el diseño de una asociación civil se aceptaron todos aquellos objetivos de corte ambientalista (julio, 2000.)
 - g) Están de acuerdo con las declaratorias de los pueblos indios con relación al respeto de la diversidad cultural y biológica.
 - h) Debido al interés del Gobierno Federal respecto al proyecto de la Escalera Náutica para el desarrollo turístico del Golfo de California, los comcáac han decidido realizar un ordenamiento ecológico del territorio desde una perspectiva cultural, para garantizar la regulación y el control de su territorio.

Es evidente que la apropiación comcáac del discurso conservacionista está en marcha, tanto por tratar de defenderse de una nueva legalidad que implica controles sobre el uso de sus recursos naturales y por lo mismo una vigilancia sobre el territorio, como por aprovechar el flujo de recursos económicos dirigidos hacia la conservación de la naturaleza, y al surgimiento de nuevas modalidades de re-creación identitaria en pro de una estrategia de desarrollo comunitario, que está en vías de definición. Sin embargo, la asimilación del discurso conservacionista ha sido posible gracias a la fertilidad del saber comcáac, que

como primera aproximación queda manifiesto en las formas tradicionales de regulación, en las formas de acceso, apropiación y organización de su naturaleza, la naturaleza comcáac.

Bibliografía

Bahre, C. (1967) "The Reduction of Seri Range and Residence in the State of Sonora, México (1536-present)". Thesis Dept. of Geography. University of Arizona, Tucson.

Basurto, X. (2001) "Community-based conservation of the callo de hacha fishery by the Comcáac Indians, Sonora, México". Thesis submitted to the Faculty of the School of Renewable Natural Resources. Graduate College. The University of Arizona, Tucson.

Colchester, M. (1995) "Salvando la Naturaleza. Pueblos indígenas, Areas protegidas y Conservación de la biodiversidad". Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD.)

Concha, M. (2002), "Pueblos indígenas y desarrollo sustentable". Periódico La Jornada, 16 de noviembre, p. 17.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2002), editorial Porrúa, México.

Convenio No. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989)

Organización Internacional del Trabajo (OIT)

Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo (1993) ONU.

Diario Oficial de la Federación: 12 de noviembre de 1970; 11 de febrero de 1975.

Felger-Moser (1985/1991) "People of the desert and sea. Ethnobotany of the Seri Indians", The University of Arizona Press, Tucson.

Lazos-Paré (2000) "Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida. Percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz", editorial UNAM-Plaza y Valdés, México.

Nigh-Rodríguez (1995) "Territorios violados. Indios, medio ambiente y desarrollo en américa latina", Colección presencias. CONACULTA-INI, México.

Proyecto de Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas (1994) ONU.

Proyecto de Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas (1985)

OEA.

Pulgar, M. (2001) “Régimen de acceso a los recursos genéticos en los países andinos y los derechos de las comunidades”, en Leff (Coord.) (2001) “Justicia Ambiental”, UNAM-PNUMA, México.

Descola, P. (1996) “La selva culta: simbología y praxis en la ecología de los achuar”, serie pueblos del Ecuador, No. 3, ABYA-YALA, Cayambe.

----- “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, en Descola-Palsson (coords.) (2001) “Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas”, editorial Siglo XXI México.

Escobar, A. (1996) “An Ecology of Difference: Equality and Conflict in a Glocalized World”. Paper prepared for World Culture Report 2. Arizpe, L. (Ed.) UNESCO, París.

----- (1996) “El desarrollo sostenible: diálogo de discursos”, en Ecología Política, editorial Icaria, Barcelona.

----- (1998) “La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo”, editorial Norma, Bogotá.

Felger-Moser (1985/1991) “People of the desert and sea, ethnobotany of the Seri Indians, The University of Arizona Press, Tucson.

Fogel, R. (Comp.) (1993) “El desarrollo sostenible y el conocimiento tradicional”, editorial Farolito, S.R.L. Paraguay.

Foucault, M. (1969) “La Arqueología del Saber”, 19ª edición, editorial Siglo XXI, México, 1999.

Gómez, M. (2000) “Saber indígena y medio ambiente: experiencias de aprendizaje comunitario”, en Leff (Coord.) “La complejidad ambiental”, editorial Siglo XXI, México.

Haraway, D. (1989) "Primate Visions: gender, face and nature in the world of modern science", editorial Routledge, Londres.

Howell, S. (2001) "¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza? Las ideas Chewong sobre los "humanos" y otras especies", en Descola-Palsson (Coords.) "Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas", editorial Siglo XXI, México.

Leff, E. (1998) "Saber Ambiental", editorial Siglo XXI, México.

----- (2000) "Complejidad Ambiental", editorial Siglo XXI, México.

Maturana-Varela (1984/1996) "El árbol del conocimiento", editorial Universitaria, Santiago de Chile.

Morin, E. (1998) "Introducción al pensamiento complejo", editorial Gedisa, Barcelona.

Naees, A. (1998) "The deep and the Shallow", ecology for the 21st century, editorial Shambala, USA.

O'Connor, M. (1994) "El mercadeo de la naturaleza. Sobre los infortunios de la naturaleza capitalista", en revista Ecología Política, No. 7, Barcelona.

Palsson, G. (2001) "Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo", en Descola-Palsson (Coords.) "Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas", editorial Siglo XXI, México.

Pellicer, D. (1999) "Derechos lingüísticos y supervivencia de las lenguas indígenas", en Herzfeld-Lastra "Las causas sociales de la desaparición y mantenimiento de las lenguas en las naciones de América", Universidad de Sonora, México.

Prigogine, I. (1996) "El fin de las certidumbres", editorial Andrés Bello, Chile.

Shiva, V. (1998) "Monocultivos (monoculturas) de la Mente", en Defensores del bosque chileno, "La tragedia del bosque chileno", Chile.

Touraine, A. (1997) "¿Podemos vivir juntos?", Fondo de Cultura Económica, México.

Acuerdos del Gobierno Federal y el EZLN sobre Derecho y Cultura Indígena (1996.)

Extraído de: www.imacmexico.org/file_download.php?location=SU&filename