

¿Qué hacemos con los indios? Pueblos indígenas y desarrollo: entre las políticas gubernamentales y el “buen vivir”

Francisco LÓPEZ-BÁRCENAS

Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión

Resumen

¿Por qué los pueblos indígenas siguen en la pobreza social? Aquí se postula que los pueblos indígenas no son pobres, como desde el discurso oficial se establece. En México, durante las cuatro últimas décadas se ha fomentado una política extractivista que en los hechos despoja a los pueblos indígenas de sus territorios y sus recursos naturales, subordinando su vida a la lógica del capital y en muchos casos desplazándolos de sus espacios histórico-culturales. Los mixtecos, quienes se autonombran como *Nuúsvi* o *Nasavi* son un ejemplo de grupo social que, partiendo de sus propias estructuras, normas y formas de organización, ofrece otro tipo de opciones para acceder al bienestar, diferentes a los planes y programas diseñados desde el aparato estatal y su caso arroja elementos para pensar que los programas de desarrollo que se impulsan desde el gobierno no fracasan únicamente porque no cuentan con los recursos necesarios para salir adelante, sino fundamentalmente porque al planearlos no se toma en cuenta la situación específica de los destinatarios.

Palabras clave: Indígenas, indigenismo, buen vivir, desarrollo, programas indígenas, colonialismo, pobreza.

Abstract

What shall we do with Native Mexicans? Indigenous peoples and development: between government policy and a “good life”

Why are indigenous peoples still in poverty? This paper suggests that indigenous peoples are not poor, as stated from the official viewpoint. In Mexico, for the last four decades, a policy of extraction has been promoted whereby indigenous peoples have been deprived of their territories and natural resources, subjecting them to the logic of capitalism and, in many cases, pushing them out of their places of origin. The Mixteco people, who call themselves Nuúsvi or Nasavi, are an example of a social group who, based on their own structures, standards and forms of organization, offer different options to gain access to well-being, different from government-designed programs, which come to show that development programs designed by the government do not fail because of a lack of funding, but basically because when designed they did not take the specific situation of those to receive the benefit into account.

Key words: Indigenous, well-being, development, indigenous programs, colonialism, poverty.

INTRODUCCIÓN

El 25 de octubre de 1875, Ignacio Ramírez “El Nigromante”, escribió a Carlos Olaguibel, gobernador del Estado de México, una carta en la que preguntaba ¿Qué hacemos con los pobres? En los tiempos que la cuestión se formulaba, “pobres” resultaba sinónimo de indios. Casi siglo y medio después la pregunta sigue vigente, entre otras cosas porque —a pesar de las políticas elaboradas desde el Estado para su desaparición y los programas económicos del sector privado con los mismos fines— los pueblos indígenas siguen existiendo.

Los indígenas son la parte de la sociedad que más pobreza concentra. No se necesita averiguar mucho para demostrarlo. Lo dice el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 2010) y lo ratifica el Consejo Nacional para la Evaluación de la Política Social (CONEVAL, 2012) de nuestro país.

Desde agosto de 2001, se incluyó en la Constitución Federal un reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de Derecho, acompañada de la obligación de los tres niveles de gobierno de establecer instituciones que determinaran “las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos”.

Para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, dichas autoridades deberán impulsar el desarrollo regional de las zonas indígenas, propiciar la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo, apoyar las actividades productivas y el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas y consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los estatales y municipales y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen.

La misma disposición establece claramente que:

para garantizar el cumplimiento de las obligaciones señaladas en este apartado, la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, las legislaturas de las entidades federativas y los ayuntamientos, en el ámbito de sus respectivas competencias, establecerán las partidas específicas destinadas al cumplimiento de

estas obligaciones en los presupuestos de egresos que aprueben, así como las formas y procedimientos para que las comunidades participen en el ejercicio y vigilancia de las mismas.

Para cumplir la primera obligación, a nivel federal, año con año la Cámara de Diputados establece dentro del Presupuesto de Egresos de la Federación (PEF) una partida presupuestal específica para los pueblos indígenas. Parte de ese presupuesto se destina a programas que maneja la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), mientras que otra parte de ella se ubica en programas específicos de diversas dependencias, como la Secretaría de Educación Pública, el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales y otras.

Existe una partida más que no está etiquetada y por lo mismo no se conoce su destino ni hay manera de ver los resultados de su aplicación. De los estados de la República y los municipios no se tiene ninguna información. Tampoco se sabe que haya mecanismos donde los pueblos indígenas participan en el diseño y ejercicio de los planes de desarrollo que los impactan ni mecanismos de vigilancia, situación que constituye otro pendiente.

De acuerdo con los informes oficiales, entre 2001 y 2011 el presupuesto destinado a atender las necesidades de los pueblos indígenas aumentó de 13 millones 289 mil pesos a 49 millones 101 mil pesos, lo que representa un incremento de 70 por ciento en diez años.

¿Por qué entonces los pueblos indígenas siguen en la pobreza social? La idea que aquí se postula es que los pueblos indígenas no son pobres, como desde el discurso oficial se establece. Poseen un patrimonio natural —biológico— y cultural que bien usado podría cambiar la situación económica en que se encuentran (INEGI, 2007; Robles, y Concheiro, 2004; Boege, 2008).¹

Esta mejoría no ha sido posible por las relaciones asimétricas entre ellos, el resto de la sociedad y el Estado, que ha llevado a una situación de colonialismo interno, que se ha mantenido a pesar de las políticas indigenistas.

En ese sentido, importa analizar cuáles son esas relaciones de colonialidad y cómo podrían superarse. Dentro de ese contexto, adquiere relevancia la lucha de los pueblos por su autonomía, lo que en términos de desarrollo empataría con el discurso del “buen vivir” aunque, como bien afirma Pablo Estafanoni, no hay que ver este postulado como la tabla de salvación,

¹ Para abordar la riqueza natural y cultural de los pueblos indígenas, puede verse: INEGI, 2009; Robles y Concheiro, 2004 y Boege, 2008.

pues “se sustenta más en la necesidad de creer que hay vida más allá de esta (pos) modernidad insatisfactoria que en la propia consistencia de las propuestas alternativas” (Stefanoni, 2012).

Lo que el presente trabajo propone es problematizar los postulados de esa propuesta con casos concretos de pueblos indígenas que pueden aportar elementos para pensar una nueva forma de desarrollo, desde abajo y con sus propios elementos y capacidades.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS COMO COLONIAS INTERNAS

Ante la paradoja de la pobreza social y la riqueza natural de los pueblos indígenas, es necesario buscar las razones de la situación. Para hacerlo, lo primero que se debe asumir es que se trata de problemas ancestrales, derivados de la forma particular en que el Estado y la sociedad se relacionan con los pueblos indígenas, que tiene profundas raíces históricas.

Hay que reconocer que fueron los invasores europeos quienes inventaron al indio. Antes que los españoles llegaran al continente americano, en éste no habitaban indígenas, sino sociedades con culturas diferentes y un alto grado de desarrollo que la invasión europea truncó.

“Indio” o “indígena” son conceptos inventados por los invasores con propósitos muy claros. En primer lugar, buscaban diferenciarse de quienes habitaban estas tierras cuando ellos llegaron a ocuparlas. Como no podían aceptar que en estos lugares tan alejados de la ciencia, la cultura, el progreso y la civilización europea existieran seres con iguales derechos y muchas veces con un conocimiento superior al suyo sobre la naturaleza, la sociedad y el universo, decidieron imponerles una etiqueta que los diferenciara. Así, inventaron al indio, lo subordinaron a sus intereses, le reconocieron derechos que no se opusieran a sus ambiciones y lo identificaron como un ser inferior al invasor. Con ello también buscaron englobar en una sola categoría a todas las culturas que en el continente florecían, sin importarles las diferencias existentes entre ellas y los diversos grados de desarrollo de cada una.

Guillermo Bonfil Batalla, un antropólogo mexicano, lo dijo sin ningún ambaje:

La categoría de indio es una categoría supra étnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial (Bonfil, 1995).

El mismo autor explicó que la categoría de indio “se aplicó indiscriminadamente a toda la población aborigen, sin tomar en cuenta ninguna de las profundas diferencias que separaban a los distintos pueblos y sin hacer concesión a las identidades preexistentes” y agregó que:

los mejores ejemplos del uso colonial que se hizo de ésta se encuentran en los testimonios que revelan la identidad de los misioneros: para ellos los indios eran infieles, gentiles, idólatras y herejes. No cabía en esta visión ningún esfuerzo por hacer distinciones entre las diversas religiones prehispánicas; lo que importaba era el contraste, la relación excluyente frente a la religión del conquistador. Así, todos los pueblos aborigenes quedaban equiparados, porque lo que contaba era el dominio colonial en el que sólo cabían dos polos antagónicos, excluyentes y necesarios: el dominador y el dominado, el superior y el inferior, la verdad y el error (Bonfil, 1995).

Los estados nacionales que se fundaron después de las guerras de Independencia lo hicieron bajo la idea de un poder soberano y único, una sociedad homogénea, compuesta de individuos sometidos a un solo régimen jurídico y por lo mismo con iguales derechos para todos. En esa sociedad no cabían los pueblos indígenas porque el *ideal* que dio sustento a ese modelo de Estado era que éste surgía de una unión de ciudadanos libres, que además se ligaban voluntariamente a un convenio político, en donde todos cedían parte de su libertad a favor del Estado que se formaba, a cambio de que éste les garantizara a todos un mínimo de derechos fundamentales, entre ellos la vida, la igualdad, la libertad y la seguridad jurídica.

Bajo la idea del respeto a los derechos individuales, los mestizos comenzaron a violar los derechos de los pueblos indígenas, que durante tres siglos las mismas potencias colonizadoras habían respetado, entre ellos la posesión colectiva de sus tierras y el mantenimiento de sus gobiernos propios. La observación de este hecho llevó a Luis Villoro a afirmar que en el “pacto social” que dio origen a tales estados no entraron para nada los pueblos indígenas, porque nadie los consultó respecto de si querían formar parte del convenio (Villoro, 1998). Como consecuencia de esto, el colonialismo que por tantos años ejercieran los europeos sobre los habitantes originarios de América, siguió siendo practicando por los criollos sobre los pueblos indígenas.

Esa situación fue analizada por varios científicos sociales desde la década de los sesenta. El sociólogo Pablo González Casanova, después de un análisis de la realidad social mexicana, concluyó que:

el problema del indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de una sociedad colonizada. (González, 1965).

En ese mismo sentido, otro sociólogo, Rodolfo Stavenhagen —ex Relator de derechos indígenas de la Organización de las Naciones Unidas—, acuñó la tesis de que entre la sociedad indígena y la sociedad mexicana existían relaciones coloniales, situación que se manifestaba en la discriminación étnica, la dependencia política, la inferioridad social, la segregación residencial, la sujeción económica y la incapacidad jurídica.

De manera paralela al colonialismo interno, las sociedades indígenas y mestizas sostenían relaciones de clase, las cuales se definían en torno del trabajo y la propiedad. De acuerdo con esta idea, estos dos tipos de relaciones recibían su sanción moral a partir de la rígida estratificación social en la que el indígena siempre ocupaba el peldaño más bajo, sólo superado por el de los esclavos.

Los indios de las comunidades tradicionales se encontraron nuevamente en el papel de un pueblo colonizado: perdieron sus tierras, eran obligados a trabajar para los extranjeros, eran integrados, contra su voluntad, a una nueva economía monetaria, eran sometidos a nuevas formas de dominio político. Esta vez la sociedad colonial era la propia sociedad nacional que extendía progresivamente su control sobre su propio territorio (Stavenhagen, 1996).

Las relaciones coloniales no son homogéneas en todo el país. Tienen sus propias lógicas regionales. Por ejemplo, Marcelo Carmagnani encontró que los pueblos indígenas de Oaxaca sufrieron una segunda conquista inmediatamente después de que se decretó la Independencia de la corona española, que se manifestó en la destrucción territorial e ideológica, lo que provocó guerras tempranas entre ellos y el naciente Estado (Carmagnani, 2004).

Siguiendo el mismo esquema, Benjamín Maldonado descubrió que hubo una tercera conquista de esos pueblos, misma que se llevó a cabo a través de la escuela y la castellanización (Maldonado Alvarado, 2000). En la zona norte, Edward Spicer, estudiando a los pueblos yumanos también se encontró con que después de la Independencia de México ellos seguían siendo colonias internas del naciente país (Spicer, 1962). A partir de sus estudios, Everardo Garduño documentó cuatro ciclos de conquistas en el norte: la española, la mexicana, la norteamericana y la actual, de la globalización (Garduño, 2004).

Si seguimos estudiando a todos los pueblos indígenas, es probable que lleguemos a los mismos resultados. Naturalmente, a cada ciclo corresponde un tipo específico de resistencia indígena.

DEL INDIGENISMO A LAS PROPUESTAS INDÍGENAS: EL CASO DE LOS NUÚSAVI

Atendiendo a las anteriores explicaciones, si los pueblos indígenas viven en la pobreza y no han podido desarrollarse plenamente como pueblos, no se debe a que sean indígenas, sino a la condición colonial en que se encuentran dentro del Estado del cual formalmente son integrantes.

El Estado surgido de la Revolución no vio el fondo del problema y atendió lo superficial. Para los funcionarios gubernamentales de la época el asunto no era de colonialismo sino, como ahora, de pobreza. Para atacarla idearon el indigenismo que, de acuerdo con el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, no era una política formulada por indios para solucionar sus propios problemas, sino la de los no indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas (Aguirre, 1976).

Históricamente, el indigenismo asumió muchos rostros, pero todos ellos pueden agruparse en dos etapas de su instrumentación: la etapa de la integración y la de participación. En el primer caso, se trató de un *indigenismo incorporativo* y comenzó después del Congreso de Pátzcuaro, Michoacán, realizado en 1940, cuyo lema central fue la asimilación de las comunidades indígenas a la cultura nacional, objetivo que se pretendió lograr por vía de la castellanización.

Décadas después, convencidos de la limitación de mantener una política de corte culturalista y de que fueran únicamente funcionarios mestizos quienes diseñaran las políticas indigenistas, los órganos estatales evolucionaron hacia lo que se conoció como *indigenismo de participación*, para lo cual buscaron que las comunidades indígenas formaran parte del diseño de los programas gubernamentales enfocados hacia ellas, al tiempo que extendían su alcance a programas de desarrollo (Sariego, 2003).

Durante los dos sexenios panistas, atendiendo a tendencias internacionales, al indigenismo se le denominó desarrollo con identidad, pero sus objetivos y forma de operar seguían siendo los mismos.

Además de las políticas indigenistas, en las cuatro últimas décadas en nuestro país se ha fomentado una política extractivista que en los hechos despoja a los pueblos indígenas de sus territorios y sus recursos naturales, subordinando su vida a la lógica del capital y en muchos casos desplazán-

dolos de sus espacios histórico-culturales, impidiéndoles seguir viviendo como lo habían hecho: sin poder producir sus alimentos ni acceder de manera libre al agua para consumo y uso doméstico, sin posibilidad de acceso a sus lugares sagrados para realizar ceremonias propiciatorias.

Es el caso de los proyectos mineros, turísticos y eólicos impulsados por empresas privadas apoyadas desde las esferas institucionales; a éstos se unen las presas hidroeléctricas promovidas por el gobierno y en general la obra pública. Todas estas acciones profundizan la situación colonial en que viven los pueblos indígenas.

La situación colonial no es privativa de México, se da en todos los países de América Latina. Por eso mismo, la condición de subordinación al resto de la sociedad y a los poderes estatales es similar. Frente a ella, los pueblos indígenas resisten y en la resistencia ensayan novedosas posibilidades de remontar esa circunstancia. En México abundan los procesos de ese tipo, que van desde proyectos productivos autónomos hasta el ensayo de sistemas de seguridad y rescate de la cultura, por poner algunos ejemplos. Muchos de esos proyectos se fundan en el trabajo de las unidades familiares, estructuradas a partir de redes de relaciones sociales establecidas entre individuos unidos o no por lazos de parentesco que comparten una residencia y organizan en común la vida cotidiana.

En los últimos años, junto con el posicionamiento de las demandas políticas de los pueblos indígenas, la construcción de autonomías de hecho y la incorporación del componente cultural en las prácticas autonómicas, los estudiosos indígenas de estos fenómenos han comenzado a teorizar este tipo de propuestas. Partiendo de sus propias estructuras, normas y formas de organización, ofrecen otro tipo de opciones para acceder al bienestar, diferentes a los planes y programas diseñados desde el aparato estatal y, como se verá más adelante, en mucho coinciden con las propuestas del “buen vivir”, surgidas en países andinos, tanto en sus ventajas como en las desventajas.

Un ejemplo es el pueblo mixteco, ubicado en los estados de Guerrero, Oaxaca y Puebla. Los mixtecos se autonombran como *Nuúšavi* o *Nasavi*, según la variante lingüística a la que se adscriben, y ambas significan pueblo de la lluvia. Esto es importante porque entre ellos el *nuú* es el centro de todo y el *ñuhú* es el espacio vital donde el primero se desarrolla. El *nuú* es sujeto social y el *ñuhú*, es el espacio que ocupa, incluidos el suelo, el subsuelo, el aire y los elementos que en ellos existen. El *ñuhú* hace posible la existencia del *nuú* a través de relaciones que se condicionan mutuamente, y se expresan por medio de relaciones comunitarias de servicio, trabajo y fiesta.

El *ñuú savi* se organiza en dos escalas, una de ellas es la privada o familiar, denominada *tan'a*,² vocablo mixteco que puede traducirse como familia, pero con el cual se hace referencia a parientes, compañeros y amigos, a manera de las unidades domésticas, pero permeada por elementos culturales. Esta interpretación de ella puede equipararse a familia extensa, inclusive la familia que no surge de lazos sanguíneos, sino sociales y culturales, por ejemplo el hecho de que los amigos son considerados hermanos sociales o los padrinos de bautizo pasan a ser una especie de segundos padres del ahijado y sus hijos son vistos como hermanos del mismo.

En el *tan'a* es donde se dan los primeros lazos organizativos, especialmente para la producción, a través del *sa'a*,³ trabajo que se realiza en común entre los integrantes del *tan'a*, para beneficio de éstos, en donde la persona beneficiada queda obligada a retribuir el trabajo recibido de manera gratuita. Así, quienes necesitan mano de obra para realizar actividades que sólo beneficiarán a su familia, pueden obtenerla sin pagar un salario por ella, pero se comprometen moralmente a reponer el trabajo gratuito cuando quien lo prestó lo requiera. De esta manera el *tan'a* cubre los huecos que quedarían, y las actividades que no se realizarían, si éstas estuvieran sujetas a las relaciones mercantiles, al grado que, sin el *tan'a*, muchos trabajos colectivos o particulares, no se podrían efectuar.

Además de eso, el *tan'a* permite ir construyendo una red de afinidades, que después se muestra en la vida organizacional, política y social de la comunidad. En muchos casos el *tan'a* funciona como célula de *ñuú*. A partir de ahí se va analizando de manera informal quién puede ser autoridad y qué trabajos se realizarán, y si la autoridad decide no hacer esos trabajos sino otros, los miembros del *tan'a* no participan en los tequios o en las asambleas para legitimar otras decisiones y el trabajo se malogra.

La segunda escala de la organización del *ñuú savi* es la pública, que se expresa en varias instituciones. Una de ellas son los *tiñu ñuú* que literalmente significa “trabajo del pueblo”. Los *tiñu ñuú* se materializan de dos maneras: el trabajo colectivo obligatorio que los *se'e ñuú* realizan en la comunidad y el servicio que se hace para la comunidad a través de los cargos. A quienes forman parte de ellos, se les nombra *tee iso tiñu ñuú siki o yoso*

² *Tan'a* es una expresión propia de la mixteca alta, en la mixteca baja dicen *Tan'i*. Esta palabra se pronuncia como *tña'a* porque, la t y la n no pueden ir juntas ya que cambia la entonación.

³ Entre los zapotecos a este tipo de trabajos se le denomina guezas, denominación que también se usa en la región mixteca entre mestizos y personas que ya no utilizan su lengua materna como forma de comunicación. No obstante eso, entre los mixtecos que se comunican en su lengua, el vocablo no tiene ningún sentido y siguen utilizando el original *sadá*.

tiñu ñuu siki,⁴ hombres de cargo o *tee to'o*,⁵ hombres que se encuentran investidos de autoridad. Fuera del mundo mixteco, a estas prácticas se le conoce como “sistema de cargos”, haciendo referencia tanto a la función que desempeñan en las sociedades mixtecas, como a la forma de elección de autoridades comunitarias, sobre todo autoridades políticas y religiosas.

La otra es la asamblea general que en varias partes se expresa como *Nda tu'un yoo* —vamos a platicar—, de las cuales existen varios tipos. Son ellas las que eligen a las autoridades y planifican lo que éstas harán durante su periodo; también resuelven casos que la autoridad considera de suma gravedad y no puede resolver sola. Finalmente, están los *Cha'ashanu*,⁶ grupo de personas a las que comúnmente se conoce como Consejo de Ancianos o Ciudadanos Caracterizados. Se trata de ciudadanos que han dado todos los servicios a la comunidad y lo han hecho bien, tienen mucho conocimiento sobre ella y por lo mismo son respetados. Los *Cha'á shanu* no intervienen de manera directa en la solución de conflictos porque ya lo hicieron cuando formaron parte de los *tinu ñuú*, funcionan como consejeros de las autoridades cuando éstas se los piden, o como críticos de ellas, cuando surge inconformidad en el pueblo por su actuación.

LOS PRINCIPIOS FILOSÓFICOS DEL ÑUÚ SAVI

Todas las funciones tanto dentro del *tan'a* como de los *tinu ñuú*, las de la asamblea general y los *Cha'a shanu* obedecen a la idea de organización y orden que a través del tiempo se ha ido construyendo entre el *ñuú savi*. Son principios o valores evidentes que se reflejan en normas sociales aceptadas por la mayoría de sus habitantes, porque las usan en su vida diaria. Entre tales principios se encuentra el *Ndoo* (nosotros), que se usa para referirse a la colectividad; el segundo es el *Na kundeku tna'ae*,⁷ que hace referencia a la convivencia —convivamos un rato, es la traducción literal— como símbolo de aceptación que es también una invitación a que el otro se muestre como es, oportunidad de que sea él mismo y lo demuestre.

El tercer principio es el *Na chindee tna'ae* —solidaridad— *Na chindee*: apoyar; *tna'ae*: reciproco; *e*: nosotros = apoyémonos, ayudémonos los unos

⁴ Estas expresiones literalmente se traducen como persona que tiene sobre ella un cargo que le ha conferido el pueblo.

⁵ El vocablo *to'o*, también hace referencia a lo sagrado, por lo que, en la concepción mixteca de autoridad sigue persistiendo una relación con lo divino.

⁶ Esta es una expresión de la mixteca baja, en la alta el *Cha'a*, es *Te'e*. Igualmente distinguen entre *canu* y *ya'a un*, donde la primera expresión significa grande pero de cuerpo y por extensión gordo, mientras la segunda es grande de corazón, pensamiento y conocimiento.

⁷ Convivamos un rato. Una variante de él sería: *na kunchuku gin ñanij vahan*, de acuerdo con el mixteco de Santiago Yosondúa.

a los otros. De ahí nace la solidaridad, que es un principio de organización social de los *ñuu savi*, no sólo entre *da'a ñuu* (las partes de un todo) sino mas allá de ellos, como fraternidad comunal y universal.

El cuarto principio es el *Da'an ó Sa'a*, que significa ayuda mutua. Tiene como objetivo prestar ayuda material o moral a alguien cuando la necesita, asumiendo como propio el problema por el que está pasando. De esa manera se refuerza la cohesión comunal y el pueblo sigue existiendo como tal. Hay que señalar que se trata de ayuda recíproca. Quien la recibe asume un compromiso moral de devolverla. No hacerlo es una conducta muy mal vista que los miembros de la comunidad reprochan porque rompe con los lazos de solidaridad comunal. Tan importante es, que se acostumbra anotar en un cuaderno lo que se recibió y en qué cantidad, para devolverla cuando la necesite quien la ofreció desinteresadamente.

Existe un quinto principio llamado *Tinuñuú* o trabajo del pueblo que se manifiesta en dos maneras: participar en los trabajos obligatorios que benefician al pueblo y asumir los cargos dentro de la estructura organizativa del mismo. Participar en los trabajos colectivos, además del beneficio directo para el pueblo, proporciona otro que impacta a los que participan: los convierte en *se'enuú*, hijos del pueblo, es decir, ciudadanos del mismo. Esta es también la condición para pasar al *tinuñuú*. Ser ciudadano no sucede únicamente cuando se llega a determinada edad; se requiere demostrar responsabilidad frente a la comunidad y responsabilidad con las obligaciones. Hay casos en que personas *te'etohó* —persona que no pertenece a la comunidad— llegan a ser *se'enuú* si cumplen esos requisitos, y hay otros casos en que personas que por nacimiento son parte de la comunidad, nunca llegan a serlo.

El sexto principio es el *Vikoñuú*: fiesta del pueblo. La fiesta es gozo comunal y como tal, es fundamental para la vida y la organización de los pueblos indígenas. Contra la idea de que las fiestas sólo contribuyen al empobrecimiento de las comunidades por las grandes cantidades de dinero que se derrochan en ellas, cualquiera que haya participado en su realización puede dar testimonio de su importancia social, no solamente para la estabilidad política de la comunidad, sino de la misma región. Siempre hay alguien que organiza las fiestas populares, normalmente un grupo de *se'enuú*, porque se trata de organizar el gozo de todos los habitantes de la comunidad, así como de los habitantes de los pueblos vecinos que sean invitados o que voluntariamente lleguen.

Hay que organizar las danzas, la música, la comida y las bebidas para brindar. En la mixteca baja quienes se ocupan de hacerlo son llamados

mayordomos y son muy respetados, porque de ellos depende que el pueblo tenga una buena o mala fiesta. Las fiestas crean un ambiente propicio para la convivencia y muchas veces dan pie a la solución de problemas, sean privados o públicos, pues por el ambiente místico que se vive son el momento propicio para el perdón. De igual manera, generan una red de apoyos que afianzan la organización social, y ahí es donde se muestra el *tan'a*. Los pueblos conviven y fortalecen sus lazos de unidad (Bárcenas, s/f).

ENTRE EL PENSAMIENTO INDÍGENA Y EL “BUEN VIVIR”

El caso de los pueblos mixtecos —*nuú saví*— arroja elementos para pensar que los programas de desarrollo que se impulsan desde el gobierno no fracasan únicamente porque no cuentan con los recursos necesarios para salir adelante, sino fundamentalmente porque al planearlos no se toma en cuenta la situación específica de los destinatarios, no se les incorpora en su diseño y ejecución y no se elaboran a partir de la condición particular de los indígenas como pueblo, con su cultura propia, su organización particular, su concepción de la vida, lo mismo que sus aspiraciones.

Dicho de otra manera, la concepción de desarrollo surgida de las instituciones gubernamentales equipara éste a progreso económico y capacidad de consumo y no se enfoca a la necesidad de que los sujetos destinatarios de los programas alcancen una vida digna. En ese sentido, por más que los programas busquen su legitimación entre las comunidades, éstas no los hacen suyos porque sus integrantes no ven en qué mejorarán su vida.

Para superar el problema, es necesario pensar en un desarrollo basado en los pueblos y la gente que los integra. Todo lo demás, incluido el dinero, es complementario. Lo importantes es que los pueblos indígenas diseñen, a partir de su realidad concreta, herramientas que les permitan controlar los procesos de mejoramiento de sus condiciones de vida. Sólo de esta manera se puede arribar al *nava ku ka'anu +n ñuú*, es decir, lo que engrandece al pueblo.

Esto lleva a pensar otra manera de arribar al bienestar de la gente, fundada en los derechos y en el caso de los pueblos indígenas, de su derecho a la autonomía, privilegiando la satisfacción de sus necesidades, entre ellas la alimentación, el vestido y el espaciamiento de las familias y del pueblo, incluyendo su derecho a producir lo que consumen y hacen con sus propias tecnologías, conocimientos y saberes.

Todo lo anterior guarda una estrecha relación con las propuestas del “buen vivir”, elaboradas a partir de las prácticas de la región andina de América Latina, por lo que se impone un análisis de ellas.

Tanto en Bolivia, como en Ecuador y Perú, con sus propios matices y grados de profundidad, diversos intelectuales han venido articulando opciones a las propuestas estatales de desarrollo, basadas en las experiencias indígenas, a las que han bautizado como “buen vivir”.

El “buen vivir” es producto de la prolongada crisis de representatividad de los partidos políticos tradicionales y la incapacidad del Estado de regular el mercado, por un lado, y la orientación económica de los gobiernos sobre territorios indígenas, profundizando su carácter extractivista, por el otro.

De acuerdo con Héctor Alimonda, el “buen vivir” es producto de una rearticulación discursiva que emerge de una crisis social general, como una herramienta de análisis político, pero también de implicaciones epistemológicas sobre la noción de desarrollo y sus implicaciones, inscrito en el legado histórico de los pueblos andinos (Alimonda, 2012).

De acuerdo con la anterior afirmación, el “buen vivir” puede ser considerado como una opción frente al sistema de acumulación capitalista en la forma que asume en esta etapa concreta de su desarrollo y tiene como bases las prácticas indígenas similares a las de los pueblos *ñuú savi*, basadas en su cosmovisión y los principios que les dan sustento.

Sin embargo, existen varios problemas que no pueden dejarse de lado a la hora de analizar el “buen vivir” si se quiere que tenga algún éxito. Una de ellos es el contenido y alcance del concepto. De acuerdo con lo que Pablo Stefanoni expone en la obra a la que nos hemos referido, al “buen vivir” en Bolivia se le ha identificado como bienestar social —acceso a la educación, a la salud y otros servicios sociales que proporciona el Estado— incluso como proyecto anticapitalista y en muchos casos se ha argumentado que es necesario mantener los megaproyectos que afectan la vida de los indígenas para obtener recursos económicos que lo hagan posible (Stefanoni, 2012).

El mismo autor señala que: el problema básico del “vivir bien” es que sus difusores no han logrado vincular —ni se han esforzado por hacerlo— un programa que supuestamente surge de las cosmovisiones indígenas con las experiencias vitales de los indígenas y de las comunidades realmente existentes. En segundo lugar, estas propuestas aparecen desvinculadas del debate macro y microeconómico y de la elaboración de propuestas transicionales relacionadas con el “otro mundo posible”. Problemas como el trabajo, la innovación, la tecnología, el mercado y muchas otras temáticas con que el socialismo real se estrelló (Nove, 1987) —dejando en evidencia que su abordaje resulta imprescindible en un proyecto poscapitalista— es-

tán completamente diluidos en una retórica cuasi mítica en algunos casos o simplemente utópica/altercivilizatoria en otros, con un riesgo a la vista: en el caso de Bolivia, el proceso boliviano choca a diario con viejos problemas como la debilidad del Estado y una institucionalidad endeble, un acceso a la salud por debajo de niveles mínimos de bienestar, una educación que reproduce las desigualdades de origen, y un largo etcétera. Frente a todo esto, la receta (casi mágica) es el Estado plurinacional.

La crítica es atendible porque en gran parte es lo que sucede en nuestro país. Una cosa es recuperar las instituciones y prácticas comunitarias indígenas y la filosofía que las sustenta y otra la forma en que se dan actualmente. No se puede negar que existen, pero en la mayoría de los casos se encuentran debilitadas por efectos del mismo sistema. Entre los factores que contribuyen a ellas se puede enumerar la migración y los medios informativos —radio y televisión—; entonces lo que tenemos es lo que los pueblos han podido mantener, no lo que deberían ser. En otras palabras, las prácticas comunitarias indígenas pueden ser una opción para cambiar la situación actual de sus integrantes a condición de que las propias comunidades logren fortalecerse.

El otro asunto es su relación con el exterior. Fuera de las comunidades, lo que predomina son las relaciones mercantiles. Los bienes y servicios se venden y compran, el trabajo es asalariado, no se puede prescindir de la tecnología. Y para allegarse esos bienes y servicios se necesita dinero, que difícilmente se consigue en las comunidades, como no sea obteniendo el excedente de la producción. En la actualidad estos recursos económicos llegan a través de las remesas de los migrantes y del trabajo que los miembros de las comunidades realizan, sobre todo en el comercio o como profesionistas. Esta situación impone el reto de encontrar un tipo de relación que combine la ayuda mutua interna y las relaciones mercantiles hacia el exterior, cosa que no se antoja fácil.

Además, los pueblos indígenas tienen que enfrentar los embates del capital, que se manifiestan en Mega proyectos de todo tipo que buscan arrebatarles su patrimonio biocultural. Los pueblos resisten porque saben que es su única posibilidad de seguir siendo pueblos. En ese sentido, es posible que tanto el “buen vivir” andino como el *nava ku ka’anu +n ñuu ñuiú savi* sean en un principio sólo formas de resistencia más que propuestas de emancipación.

Con todo y ello la propuesta no es nada despreciable, porque representa un esfuerzo importante para construir opciones no sólo ante el modelo de acumulación capitalista, sino frente al modelo de desarrollo civilizatorio

que hasta ahora ha dominado. En ese sentido, hay que insistir en que se trata de un principio para comenzar a construir, no de algo acabado. Lo que resultará de ahí nadie lo sabe, como tampoco se conoce el tiempo que tomará tener un proyecto más consolidado.

Es probable que cuando tengamos respuestas más claras ya no preguntaremos, como lo hacía Ignacio Ramírez, qué hacer con los indios, porque ellos nos estarán mostrando qué hacer con toda la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, Beltrán, Gonzalo, 1976, *Obra polémica*, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia (SEP-INAH), México.
- ALIMONDA, Héctor, 2012, “Desarrollo, por desarrollo y “buen vivir”: reflexiones a partir de la experiencia ecuatoriana”, en *Crítica y Emancipación*, Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, año IV, núm. 7, Argentina.
- BOEGE, Eckart, 2008, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, 1995, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Obras escogidas tomo I*, Instituto Nacional Indigenista-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Dirección General de Culturas Populares-Secretaría de la Reforma Agraria, México.
- CARMAGNANI, Marcello, 2004, *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.
- CONEVAL, 2012, *Informe de la evaluación de la política de desarrollo social en México 2012*, Consejo Nacional para la Evaluación de la Política Social, noviembre, México.
- GARDUÑO, Everardo, 2004, “Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos”, en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, 1965, *La democracia en México*, Era, México.
- INEGI, 2007, *Censo Agropecuario y Ejidal, IX Censo Ejidal 2009*, Aguascalientes, México.
- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco s/f, *Nava kuka' anu in ñuu: Para engrandecer al pueblo*, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, A. C.-Centro de Formación y Gestión para el Desarrollo Sustentable en la Mixteca, A. C., México.
- MALDONADO ALVARADO, Benjamín, 2000, *Los indios en las aulas: dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

PNUD, 2010, *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México. El reto de la desigualdad de oportunidades*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

ROBLES BERLANGA, Héctor y Luciano CONCHEIRO BÓRQUEZ, 2004, *Entre las fábulas y la realidad, los ejidos y las comunidades con población indígena*, en Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México.

SARIEGO RODRÍGUEZ, Juan Luis, 2003, “Políticas indigenistas y criterios de identificación de la población indígena en México”, en *Las dinámicas de la población indígena*, (CIESAS/IRD), México.

SPICER, EDWARD, Holland, 1962, *Cycles of conquest: the impact of Spain, México and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, University of Arizona Press, Tucson.

STAVENHAGEN, Rodolfo, 1996, *Las clases sociales en las sociedades rurales*, Siglo XXI, México.

STEFANONI, Pablo, 2012, “¿Y quién no querría “vivir bien”? Encrucijadas del cambio boliviano”, en *Crítica y emancipación*, Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, año 4, núm. 7, Argentina.

VILLORO, Luis, 1998, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.

Artículo recibido el 16 de abril de 2013 y aprobado el 23 de agosto de 2013.