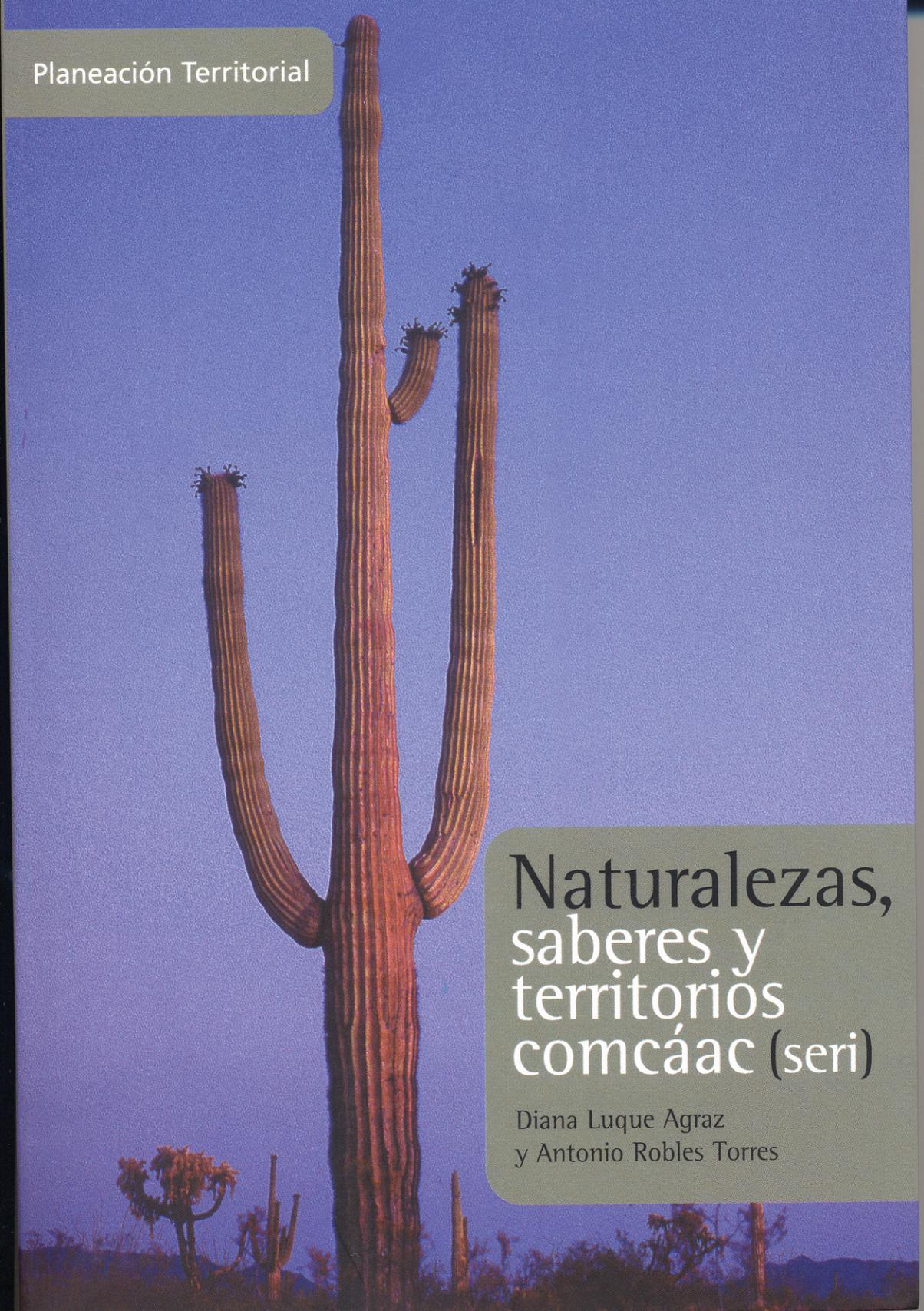


Planeación Territorial



Naturalezas, saberes y territorios comcáac (seri)

Diana Luque Agraz
y Antonio Robles Torres

NATURALEZAS, SABERES Y TERRITORIOS COMCÁAC (SERI)
DIVERSIDAD CULTURAL Y SUSTENTABILIDAD AMBIENTAL

NATURALEZAS, SABERES Y TERRITORIOS COMCÁAC (SERI)
DIVERSIDAD CULTURAL Y SUSTENTABILIDAD AMBIENTAL

Diana Luque Agraz
Antonio Robles Torres

Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat)
Instituto Nacional de Ecología (INE)
Centro de Investigación en
Alimentación y Desarrollo, A.C.

D.R. © Primera edición: noviembre de 2006

Instituto Nacional de Ecología (INE-SEMARNAT)
Periférico sur 5000, Col. Insurgentes Cuicuilco
04530. México, D.F.
www.ine.gob.mx

Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C.
Carr. Victoria km. 0.6
Hermosillo, Sonora, México, 83000

COORDINACIÓN EDITORIAL: Raúl Marcó del Pont Lalli
TIPOGRAFÍA: S y G editores, S.A. de C.V.
DISEÑO DE LA PORTADA:
FOTO DE LA PORTADA: EDUWIGES GÓMEZ
CORRECCIÓN DE ESTILO: LAURO PAZ

ISBN:
Impreso y hecho en México

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	13
PRÓLOGO	15
MENSAJE DE DON ANTONIO ROBLES	21
NATURALEZA COMCÁAC	22
INTRODUCCIÓN	23
1. El hábitat: Hant comcáac	24
2. Re-apropiación de cultura y naturaleza	26
3. De la praxis, la teoría y el método	27
3.1. La región Kino-Isla Tiburón Ecología política y racionalidad ambiental	29
3.2. Don Antonio y el Pueblo comcáac La problemática indígena	32
3.3. “Apúrate porque me voy a morir” Acotando el problema de investigación	35
3.4. “Lo que tú debes hacer...” Diversidad cultural y sustentabilidad ambiental	38
3.5. La coyuntura de la investigación participativa	42
3.6. “... es como si haces una sopa de sal y le echas mucha miel, sabe muy malo”	45
3.7. Sitios naturales sagrados La apropiación simbólica del territorio	48
3.8. Se descubre: “Hant icacoot hipix comcáac yaat quih haha. Taheöjc itel xah xepe cosot xah”	50
3.9. El significado del MSVC El Sistema Étnico de Socialización de la Naturaleza (SESN)	52
3.10. Amoiij, el círculo de los sueños	57

CAPÍTULO I. Los modos de relación de cultura y naturaleza	63
INTRODUCCIÓN	63
1. DIÁLOGO DE SABERES, SABER AMBIENTAL Y SABERES CONTEXTUALES	64
2. SABERES COMCÁAC	69
3. PARA PODER VER EL SABER	73
3.1. La disyunción cultura-naturaleza	73
3.2. Dualismo y Ecología Política	77
3.3. Cuestionamientos al dualismo ontológico	79
3.4. ¿Qué camino seguir?	83
4. LA PROPUESTA: SISTEMA ÉTNICO DE SOCIALIZACIÓN DE LA NATURALEZA (SESN-COMCÁAC)	88
ANEXO. PRÉSTAMOS LINGÜÍSTICOS COMCÁAC	92
CAPÍTULO II. Diversidad cultural y sustentabilidad ambiental	97
1. INTRODUCCIÓN	97
2. EL SENTIDO DE LA DIVERSIDAD CULTURAL	99
3. ANTECEDENTES DEL DISCURSO DEL DESARROLLO SOSTENIBLE	103
3.1. La versión hegemónica del desarrollo sostenible	104
3.2. Proliferación de los discursos ecologistas y ambientales	108
4. LA CUESTIÓN INDÍGENA Y EL MEDIO AMBIENTE	110
4.1. El reposicionamiento de los movimientos indígenas	110
4.2. Los vínculos de los movimientos indígenas y ambientales	113
CAPÍTULO III. El contexto: la Región del Golfo de California	123
1. EL GC COMO REGIÓN Y SUS CUALIDADES ECOLÓGICAS	123
2. ACTIVIDADES ECONÓMICAS DEL GC	128
3. PROBLEMÁTICA AMBIENTAL Y CONSERVACIÓN DEL GC	130
4. LA PRESENCIA INDÍGENA EN EL GOLFO DE CALIFORNIA	137
CAPÍTULO IV. De los “antepasados históricos” a la “gente nueva”	147
1. LOS ANTEPASADOS HISTÓRICOS: NÓMADAS DE LA COSTA	149
1.1. Una nación formada por grupos de indios	150
1.2. Eran más del mar y más de los humedales	152
1.3. La territorialidad trashumante	154
1.4. La población india	155
1.5. Del fracaso al exterminio	156

2. LA TRANSICIÓN A MEXICANOS	158
2.1. Del exterminio a las relaciones con el mercado y la nación	160
2.2. Pérdida del territorio y comienzo de la sedentarización-conglomeración	164
2.3. La transformación política a través del territorio	170
3. LA “GENTE NUEVA”	177
3.1. De las señales de humo a la telefonía celular	178
3.2. El avance del desarrollo	180
3.3. La dinámica perversa de la pobreza	182
3.4. El contexto político	190
CAPÍTULO V. El Sistema Étnico de Socialización de la Naturaleza	199
1. MODOS DE RELACIÓN SOCIO-TERRITORIAL	202
a. Comunitario	204
a.1. La organización socio-territorial	204
a.2. La lengua	208
a.3. La endogamia	208
a.4. Las relaciones de género	210
a.5. Los acuerdos políticos	211
a.6. El consenso y el consejo de ancianos	211
a.7. La distribución	215
a.8. Lo lúdico-artístico	217
a.9. El exterminio	218
b. Intersubjetivo	218
c. Contextual/arraigo	221
c.1. Los sueños, los cantos y los antepasados	226
d. Flexible	228
2. SCHEMATA DE PRAXIS	230
a. Modos de identificación	231
b. Modos de relación	234
c. Modos categorización	240
3. REGULACIÓN DE LOS RECURSOS NATURALES	250
a. Recursos marinos	250
a.1. Prácticas tradicionales	250
a.2. La artesanía de collares de concha	251
a.3. La pesca comercial	251
◦ Fases de hibridación de la pesca tradicional con la comercial	251
◦ La pesca y los Modos de Relación Socio-Territorial	253
◦ Conservación pesquera y el Schemata de Praxis	256
◦ Los factores exógenos e hibridación	259

b. Recursos del desierto	262
b.1. Prácticas tradicionales-la herbolaria	262
b.2. La artesanía de cestería	265
b.3. El tallado de figuras de piedra	266
b.4. El manejo cinegético	266
c. Ordenamiento territorial	268

CAPÍTULO VI. Hant icacoot hipix comcáac yaat quih haha El Mapa de los Sitios de Valor Cultural Comcáac como parte del Sistema Étnico de Socialización de la Naturaleza	285
--	-----

1. EL MSVC Y EL SESN	285
2. DEL SABER A LA EPISTEME HISTÓRICA	286
3. AJUSTES METODOLÓGICOS	292
4. SACRALIDAD, TERRITORIALIDAD Y BIODIVERSIDAD EN HANT COMCÁAC	296
5. LA ORGANIZACIÓN DEL SABER COMCÁAC: EPISTEME HISTÓRICA ARRAIGADA AL TERRITORIO	300
6. CARTOGRAFÍA DEL SABER COMCÁAC	311
• Mapa 1. Cosmovisión. Territorialidad de los Haaco caama (persona de conocimiento)	313
◦ Mapa 1.1. Sitios sagrados de revelación	315
◦ Mapa 1.2. Sitios sagrados de los héroes	318
◦ Mapa 1.3. Sitios sagrados de rituales y otros tipos	319
• Mapa 2. Organización socio-territorial (icaheemes) Territorialidad de los Xicaquistox (grupos familiares)	321
• Mapa 3. Recursos naturales. Territorialidad de los Hantx mocat (los antepasados)	322
◦ Mapa 3.1. Agua	322
◦ Mapa 3.2. Flora terrestre	324
◦ Mapa 3.3. Flora marina	324
◦ Mapa 3.4. Fauna terrestre	325
◦ Mapa 3.5. Fauna marina-tortugas	326
◦ Mapa 3.6. Otros tipos de recursos naturales	328
◦ Mapa 3.7. Recursos naturales implícitos en la toponimia de las narraciones del MSVC	329
◦ Mapa 3.8. Recursos naturales implícitos en la toponimia de todos los sitios del MSVC	330
◦ Mapa 3.9.a. Sumatoria de todos los sitios de recursos naturales	330

• Mapa 4. Identidad cultural- Territorialidad de los Hant iha cöacomx (los ancianos)	330
• ANEXO 1. Organización del saber comcáac< Episteme histórica arraigada al territorio	332
◦ Tabla 1.1. Litoral de la Isla Tiburón	333
◦ Tabla 1.2. Canal del Infiernillo	335
◦ Tabla 1.3. Corazón de la Isla Tiburón	336
• ANEXO 2. Cartografía del Saber comcáac	337
◦ Mapa 3.9. Territorialidad de los hantx mocat Recursos Naturales, General y de la Toponimia	337
◦ Mapa 4. Territorialidad de los Hant iha cöacomx Identidad cultural	338
 ANEXO 3. Hant Comcáac Yaat (Mapa de los Sitios de Valor Cultural Comcáac) Mapa poster (70 x 95 cm) en la portada posterior	
 CAPÍTULO VII. Amoiij, el círculo de los sueños	341
 1. REFLEXIONES GENERALES	341
2. HACIA UN DIÁLOGO DE SABERES	344
3. CONTRIBUCIONES INDÍGENAS A LA SUSTENTABILIDAD DEL GOLFO DE CALIFORNIA EN EL MARCO DE LA RACIONALIDAD AMBIENTAL	347
3.1 Sustentabilidad	347
3.2 Unidad/Comunidad	348
3.3 Diversidad	348
3.4 Inter-subjetividad	349
3.5 Contextualidad	349
3.6 Reciprocidad	350
3.7 Precautoriedad	351
 BIBLIOGRAFÍA	353

AGRADECIMIENTOS

*Al pueblo comcáac,
a la diversidad cultural y
biodiversidad de la Tierra.*

Algunas páginas de gratitud se pueden escribir en esta ocasión. Muy agradecida me siento ante tantas personas e instituciones, por acompañarme en esta travesía. Siguiendo la tradición comcáac, comienzo a dar las gracias a mis antepasados, mis padres; a mi *heeme*, mis hijos (José Arcadio, Eva María, Artemisa e Ignacio) y mi compañero, Nacho Cabrera. Así como mis hermanos, mi madrina Elin y Francisco, Eugenia y Claudia, y las que se nos adelantaron, Chata y Mimí. Junto con ellos, mis cuñados y sobrinos.

Gracias al CIAD (Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo A.C.) institución donde laboro. A sus directores Inocencio Higuera y Alfonso Gardea; a los coordinadores de Desarrollo Regional, Pablo Wong y Ma. Carmen Hernández; a mis compañeros de Desarrollo y del Programa de Ecología Política y Desarrollo Sustentable. Gracias a mi equipo técnico, a Xilonen Miranda, Alma Murguía; sobre todo a Eduwiges Gómez, acompañante de sueños y anhelos; así como al centro de cómputo, de difusión y a la coordinación administrativa. A Guadalupe Olivas por su lealtad.

Gracias a la UNAM (es lo máximo), a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y su Programa de Doctorado, espacio de recreación de un comité tutorial humano e inteligente, conformado por Luisa Paré, Gerardo Bocco, Eckart Boege, Ernesto Camou y Fernanda Paz. En especial agradezco la cercanía de Enrique Leff y Shoko Doode. Gracias a sus coordinadores Judith Bokser y Alfredo Andrade así como al apoyo de Jaime y Reyes y todo el personal asistente. Gracias a Gerardo López Cruz, de la UNISON.

Gracias a las instituciones que financiaron y apoyaron varios proyectos que finalmente dieron a luz este libro. Al INE (Instituto Nacional de Ecolo-

gía), a Exequiel Ezcurra, Gerardo Bocco y Ana Córdova. A la WWF (*World Wild Life Fund*) a Mercedes Otegui. A COBI (Comunidad y Biodiversidad), a Luis Bourillón. Así como los más recientes apoyos del FMCN (Fondo Mexicano de Conservación a la Naturaleza), a la coordinadora del Programa Golfo de California, Cecilia Blasco y a Angelina Martínez del Instituto Nacional de Ecología. Al IMADES (Instituto del Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable del Estado de Sonora) y al *Global Greengrants Fund*.

Mi más profundo agradecimiento al pueblo comcáac, a su Consejo de Ancianos, por permitirme colaborar con ellos. A Don Antonio Robles por dejarme ver el corazón del saber comcáac y por aceptar ser coautor de esta obra.

Diana Luque

MENSAJE DE DON ANTONIO ROBLES
PRESIDENTE DEL CONSEJO
DE ANCIANOS COMCÁAC

IICOOS - IQUIMONII

Hasat icomanoj haiya aiteel comanoj haia yaiteel comanoj iya
Hasat icomanoj haiya aiteel comanoj haia yaiteel comanoj iya
Coi comatoapa aa hasat icomanoj haiya aiteel comanoj iya

Hasat icomanoj haiya aiteel comanoj haia yaiteel comanoj iya
Hasat icomanoj haiya aiteel comanoj haia yaiteel comanoj iya
Coi comatoapa aa hasat icomanoj haiya aiteel comanoj iya

Hasat icomanoj haiya aiteel comanoj haia yaiteel comanoj iya
Hasat icomanoj haiya aiteel comanoj haia yaiteel comanoj iya
Coi comatoapa aa hasat icomanoj haiya aiteel comanoj iya

Hasat icomanoj haiya aiteel comanoj haia yaiteel comanoj iya
Hasat icomanoj haiya aiteel comanoj haia yaiteel comanoj iya
Coi comatoapa aa hasat icomanoj haiya aiteel comanoj iya

Naturaleza Comcáac

Qué sería de esta tierra
sin las nobles manos
que la reconocen y humedecen,
la amasan y esculpen
y la convierten en humanidad.
Qué pasaría
si fuera desprovista de la pisada
que la transforma en “Sagrada”
y que la anima en su respiración.

Existirá algún oído de otro
capaz de distinguir
el canto de la *moosni*¹
de su frugal viril pareja.
Acaso descifraría los sonidos
perfumados de las mil y una flores
o sus poemas enamorados,
a un mezquite atados.
Qué sería de las voces de esta tierra
sin el oído comcáac
un ruido de motores
un coro silenciado.

Qué sería de las voces del desierto
congregadas en “la Isla”
sin esta voz, sin este canto y sin este llanto.
Aullarían en un viento
rasgado por cuernos cimarrones
aullarían de dolor
del dolor por el vacío
que deja la ausencia
de la voz de los Comcáac.

Conchas y caracoles
Palo-fierros y torotes
perecerían de tiricia
al no ofrendar sus retoños
en las manos del artista comcáac.

Qué sentido tendría
el madurar de las pitahayas
el abandono de sus vainas, las semillas,
si no hay quien narre y cante su historia
si no hay quien las espere
si no hay quien las fraternalice
en un *quimosim*² comcáac.

¹ *Moosni*- Tortuga marina

² *Quimosim*- Práctica tradicional comunitaria de distribución de los alimentos.

Quién acompañaría a las *moosnis*
a cosechar los cereales
que espolvorean los mares
en el aire primaveral.
Quién agradecería
a las deidades de ultramar
el haber rociado al *xnoiz*³
con espumas, sales y minerales
quién.

Qué sería de esta tierra
sin el aliento *cmique*⁴
que poliniza su verdor
y fertiliza su húmeda entraña.
Perdería su sentido
y el corazón de *Taheöjc*⁵
apagaría su latido.

Formaría una geo-grafía des-almada
un inventario de especies
un listado de recursos
en donde no cabe
la Naturaleza comcáac.

Qué pasaría con los espíritus
que reavivan los oleajes
castigando a navegantes
soberbios e ignorantes.
Quedarían despedazados
en las hélices de la modernidad
zozobrando a duras penas
en una ruta comercial.

Qué sería...
Qué sería de esta naturaleza
sin la Naturaleza comcáac.

Diana Luque
23.nov.2000

³ *Xnoiz*- Trigo del mar o zoostera marina. Alimento tradicional comcáac.

⁴ *Cmique*, singular de comcáac- La gente

⁵ *Taheöjc*- Isla Tiburón

INTRODUCCIÓN

Hant comcáac:

Yooz quij mizj mazaiiaa

Por más capacitado que alguien se crea, no puede trabajar con los comcáac¹ si no se gana, día a día, en los hechos, su confianza. Después de cinco años de convivencia en la integración de un equipo de trabajo intercultural, que se extendía a la amistad y a la familia, un desacuerdo sobre la propuesta de un proyecto me señaló de nueva cuenta, que el espectro de la desconfianza hacia los “yoris”² aún vivía entre nosotros. A pesar de las increíbles muestras de aceptación, la nube de la desconfianza, de cuando en cuando, volvía a condensarse y ensombrecía nuestro quehacer.

¿¿Por qué?! Un día leía una entrevista que le hacía una periodista al ganador del premio Nóbel de literatura 2002, Imre Kertész, un húngaro judío cuyas novelas, de cierta manera autobiográficas, narran el horror del holocausto judío de la Segunda Guerra Mundial. Son la historia de “gente a la que no sólo se le arrebató la vida, sino también perdió toda ambición, todo destino, la razón, el deseo. Todo”. La periodista le cuestionó: ¿por qué los protagonistas de sus novelas, si habían sobrevivido a los campos de concentración, por qué finalmente se suicidaban? A lo que el Nóbel respondió: “Cuando se vive la experiencia del “exterminio”, la fe en la humanidad se destruye completamente. Si se sobrevive el periodo crítico, se sabe que no se sale del periodo del odio para entrar al periodo del amor. Sientes que todo puede volver a ocurrir en cualquier momento”.

Fue hasta entonces que comprendí a Don Antonio Robles Torres, Presidente del Consejo de Ancianos de la Nación Comcáac. Don Antonio nació alrededor de 1930, que es el punto de inflexión demográfico del pueblo comcáac. La cultura comcáac estaba hecha cenizas. Poco más de cien personas habían sobrevivido la política oficial de exterminio del naciente Estado mexi-

cano, iniciada desde la colonia europea, por el año 1750. Esta “raza de seres espléndidos” (como fueron descritos por los mismos españoles) prácticamente desapareció de la faz de la tierra. Sobrevivieron gracias a que las tensiones políticas con la nación se habían distendido relativamente, sobretodo sobrevivieron gracias a su cultura, que le dio sentido a su existencia en colectividad en su territorio, que les heredó una extraordinaria fortaleza física y los hizo portadores de un fino conocimiento de su territorio y del manejo de sus recursos naturales.

Don Antonio forma parte de la generación del “renacimiento comcáac”, es uno de sus primeros retoños. Nació en *Zoznicmipla, Taheöjc*³ (Isla Tiburón). Su infancia la vivió en condiciones de extrema severidad, amenazado por el hambre, las enfermedades de los blancos y la persecución. Su universo infantil fueron el mar, la Isla Tiburón y su comunidad: “*Muchas cosas malas nos pasaron, pero a pesar de todo, estábamos juntos y cantábamos. Mi nana, mi mamá y mis tíos me contaban las historias de los antepasados comcáac*”. Conoció a los blancos ya de joven. Para sobrevivir, acepta la dramática realidad de pertenecer a la nación mexicana. Asimismo, para sobrevivir, aprende el español y da sus primeros trazos escritos ya de adulto. Es pescador y reconocido artesano. Su vida se acota en el sobrevivir, en el conseguir el pan de cada día, y en la defensa de su pueblo y su territorio, que desde hace 500 años hasta el día de hoy, están amenazados. Fue hasta entonces que acepté que la sombra del exterminio, nos acompañaría de por vida.

1. EL HÁBITAT: *HANT COMCÁAC*

El hábitat y los comcáac son una misma cosa: “*Hant comcáac*”. Su historia narra cómo los comcáac son gentes del mar y del desierto, desde que son comcáac. Gracias a *moosni* (tortuga marina), el mundo tiene tierra firme. Los sahuaros y los cardones fueron personas antes de ser cactáceas, así como el caballito del mar y las caguamas de cabeza gris. La tortuga marina siete filos entiende el *cmiique iitom*, sin la lengua de los comcáac no habría modo que estas criaturas se comunicaran con los humanos. Qué sería de los comcáac sin la protección que les brindan las plantas sagradas del desierto: *xoop* (torote prieto) y *xescl* (salvia).

Los comcáac son parte de los ciclos biológicos del mar y del desierto: *hant cacoj*, el camaleón del desierto fue una persona que las hormigas se comieron hace muchos años. De no ser por una *cmam* (mujer) los *hesen* (árboles de

MAPA 1



palo-fierro) no florecieran y no les dieran ni alimento, ni medicina, ni madera para la artesanía, ni sombra, ni buena suerte a la “gente nueva”. Qué fuera de los *xasj* (cardones) y de los *mojepe* (sahuaros), si los antepasados comcáac no hubieran alimentado sus raíces con las placentas de sus recién nacidos.

Mar y desierto forman una unidad ecosistémica: *Hant* comcáac. Solamente en sus sitios sagrados se puede adquirir el conocimiento para ser realmente un *cmiique* (persona). El hábitat es su universidad. Únicamente en *Hant* puede revelarse el conocimiento verdadero. El territorio es fuente de la identidad de la cultura comcáac, que a su vez hace posible a *Hant* comcáac: la tierra de los comcáac.

Los comcáac llevan miles de años en su tierra. *Hant* comcáac es un designio divino. Participando y significando los ciclos del fluir de la vida mediante su *praxis* trashumante, desde entonces eran cazadores y recolectores de la parte central-costera del actual Desierto de Sonora. Otros grupos indígenas quisieron ocupar sus tierras, pero ellos no lo permitieron. También habitaban, navegaban y se alimentaban en las aguas del Golfo de California y por las noches regresaban a su *Hant icaHEME*⁴ donde los esperaban sus familias, en la costa continental y en sus islas, en especial *Taheöjc* (Tiburón) y *Coftecöl* (San Esteban). Así como: *Sosni* (Pelicano), *Cof copol iti ihom* (San Lorenzo), *Xaslimt* (Ángel de la Guarda), *Hast aacoj* (Dátil), *Hast isil* (Cholludo), *Tosni iti ihit* (Rasa), *Hacat iti yapene* (Partida), *Cozazj iti ihom* (Salsipuedes) *Hast atihipa* (patos). Enlazado por *Xepe* (mar) y *Xepe cossot* (Canal del Infiernillo), todo esto conformaba *Hant* comcáac (ver mapa 1).

2. RE-APROPIACIÓN DE CULTURA Y NATURALEZA

Los usos y costumbres del mar y del desierto viven en la cotidianeidad de los ahora cerca de 900 comcáac, hablantes de la lengua *cmiique iitom*. Con mestizaje relativamente bajo y nula emigración, la comunidad conserva como territorio lo que se podría llamar la zona núcleo (en términos geográficos y probablemente también culturales), alrededor de 10% de su antiguo territorio. La vida nómada de los antepasados ha quedado atrás, aunque aún viven algunos ancianos que sobrevivieron de esta manera y que hace apenas quince años se les veía transitar por los campos pesqueros con todo y sus familias de temporada a temporada.

Su integración al Estado nacional y a la economía de mercado ha transformado la cultura comcáac. Un indicador muy significativo es la sedentarización del grupo en dos localidades: Punta Chueca (450 habitantes aproximadamen-

te) y Desemboque seri (350 habitantes aproximadamente). El patrón de territorialidad lo fueron adquiriendo en el proceso de cambio de su sistema de autosubsistencia al de intercambio monetario, cuando enlazaron la actividad de la pesca de autoconsumo con la de pesca ribereña para abastecer los mercados regionales. El proceso de sedentarización ha ocurrido al estilo comcáac, pues se observa gran movilidad entre los asentamientos, así como dentro de los mismos, pues como dicen ellos: “*todos somos parientes*”.

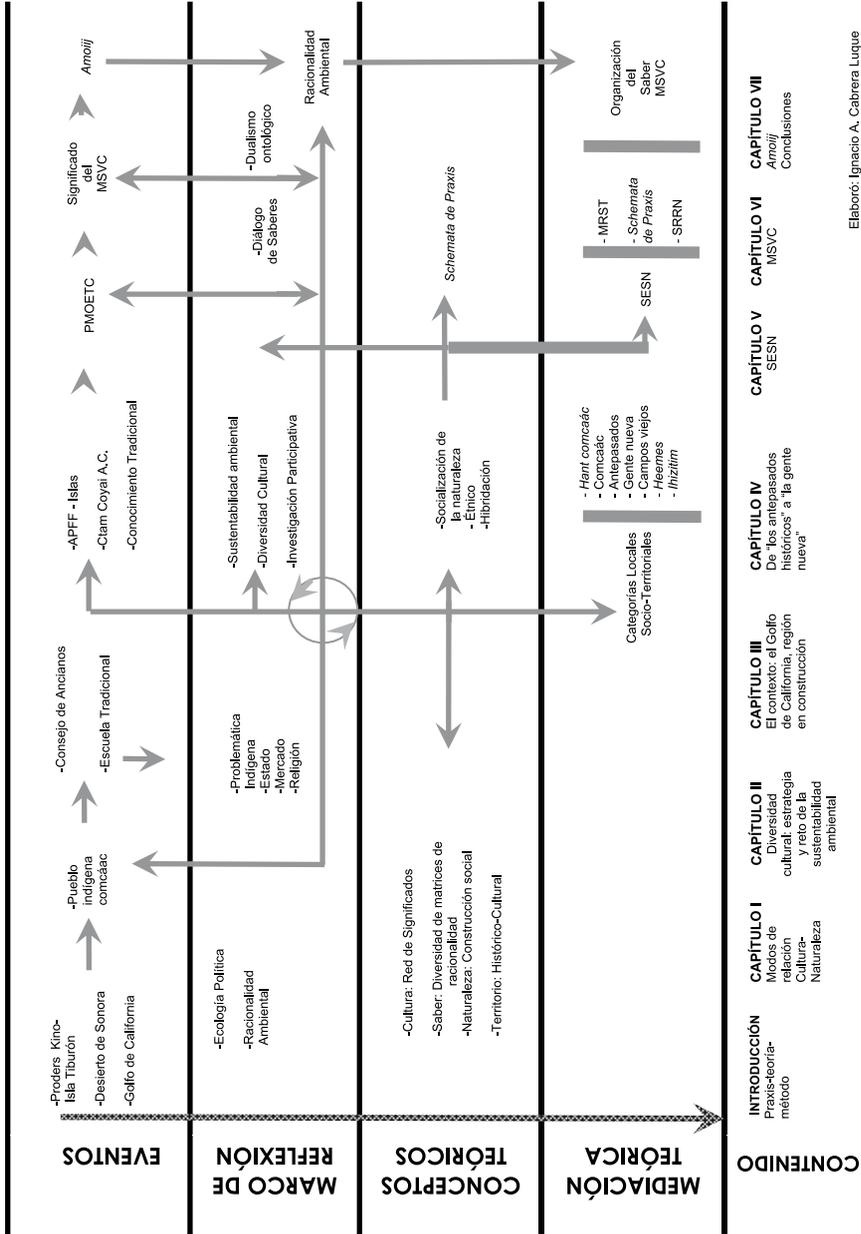
Aunque los cambios llevan poco más de cincuenta años en curso, han trastocado su organización política y social tradicional. Como es de suponer, la integración, con sus especificidades, comparte todos los síntomas de la marginalidad política y económica en la que viven los pueblos indígenas de México. Actualmente, los comcáac no sólo se esfuerzan por garantizar la autonomía política y la autogestión de los recursos naturales, sino que están buscando que sea la cultura la que defina la forma de apropiación de la naturaleza como un proyecto político de re-creación identitaria. En este contexto de re-apropiación de cultura y naturaleza, es donde se desenvuelve la presente experiencia de investigación.

3. DE LA PRAXIS, LA TEORÍA Y EL MÉTODO

La investigación se construyó a partir de tres ejes temáticos: lo ambiental, lo indígena y lo participativo. A partir de ellos se conformó una espiral de relaciones que fueron definiendo el cuerpo de la investigación. En un principio el tema se enmarcaba en la problemática ambiental, que al enfocarse en el pueblo comcáac tuvo que integrar simultáneamente la problemática indígena. A su vez, plantea un campo específico de análisis que es el que se refiere a la cuestión de la sustentabilidad ambiental en el contexto de la diversidad cultural. La problemática ambiental-indígena específica del pueblo comcáac exigió que el proyecto fuera de carácter participativo, es decir, serían los comcáac los que darían las pautas del mismo.

Entre lo ambiental, lo indígena y lo participativo se estableció una relación dinámica que fue construyendo y de-construyendo teoría y método, a partir de los acontecimientos dados en la relación diaria. Tanto la teoría como el método se fueron definiendo en el hacer, en el vivir, en el experimentar; conformaron un proceso entramado en la *praxis* cotidiana, que para describirlo se requiere hacer explícito la experiencia diaria, esto es, los acontecimientos que fueron construyendo el perfil de esta investigación (ver diagrama)

DIAGRAMA DEL PROCESO DE INVESTIGACION PARTICIPATIVA



Elaboró: Ignacio A. Cabrera Luque

3.1. *La región Kino-Isla Tiburón* *Ecología política y racionalidad ambiental*

El proyecto se inició a partir del Diagnóstico Proders de la Región Kino-Isla Tiburón,⁵ coordinado por el Dr. Pablo Wong del Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo (CIAD). La pertinencia de los Proders en la zona tiene que ver, por un lado, con la emergencia del Golfo de California como espacio de intervención de la política ambiental nacional. Por el otro, se suma el activismo conservacionista de ONGs nacionales e internacionales, así como la presencia de centros de investigación nacionales (en especial los ubicados en los cinco estados que conforman el Golfo de California) e internacionales, los cuales se han encargado de encender los focos rojos, documentando los problemas ambientales de la región.

Los análisis de la relación sociedad-naturaleza son ya tradición en algunas disciplinas de las ciencias sociales. En el contexto de la crisis ambiental global han adquirido mayor relevancia ya que suponen que la cultura es la instancia mediadora entre sociedad y naturaleza. Este supuesto se aleja de las afirmaciones sobre la “naturaleza depredadora del ser humano” y señala que es el entramado de los sistemas políticos, sociales, económicos y tecnológicos junto con los contextos culturales de una sociedad, lo que puede desencadenar una inercia de deterioro ecosistémico.

La reflexión sobre las causas de la crisis ambiental surge a partir de la imposibilidad de revertir el deterioro ambiental a través de la mera implementación de tecnologías “verdes” o de la incorporación de la dimensión ambiental en los sistemas de planeación. La relación sociedad-naturaleza es cuestionada, es decir, se pregunta acerca de cómo se construyen los modos de relación de una sociedad con la naturaleza y sobre cómo está organizada una sociedad, cuáles son sus sistemas político y económico o cuál es su sistema de creencias, para que la base de su subsistencia, los recursos naturales, sean conservados o viceversa, entren en un proceso de degradación.

En este sentido, emerge la ecología política como espacio de reflexión, a raíz del reconocimiento de que el trasfondo de la problemática ambiental es multidimensional. Además de reconocer la responsabilidad de los instrumentos tecnológicos sobre los cuales se ha montado el desarrollo industrial capitalista moderno, identifica la articulación que éstos guardan con el sistema económico vigente junto con la estructura de poder que lo sostiene. Este conjunto es un

entramado que constantemente revierte, detiene o diluye los cambios necesarios para lograr la sustentabilidad ambiental.

De esta manera, la ecología política centra sus esfuerzos en los distintos movimientos sociales que se enfocan en la relación sociedad-naturaleza, pero que implican esfuerzos por conservar o construir una sustentabilidad ambiental. Entre ellos observamos, por ejemplo, los movimientos indígenas de campesinos y pescadores, que si bien buscan asegurar su acceso a los recursos naturales, vinculan su lucha a una re-creación identitaria con base en pertenencias culturales, tratando de conservar ciertos sistemas tradicionales de aprovechamiento de los recursos naturales, generalmente más sustentables que la propuesta del capital intensivo. Otro tipo de movimientos sociales se derivan de la expansión de espacios de intervención de las nuevas políticas ambientalistas y conservacionistas sobre pueblos y territorios indígenas.

Dentro de la ecología política se abordan nuevas problemáticas como la bioseguridad. Ésta surge a raíz de los conflictos sobre el control de los recursos naturales y genéticos y su impacto en materia de seguridad alimentaria, derivados de las innovaciones biotecnológicas. A las problemáticas aproximadas por la ecología política se suma la revaloración del conocimiento tradicional, tanto en la construcción de alternativas al desarrollo, como de ejes de re-creación identitarios o como fuente básica de la bioprospección realizada por las multinacionales de la industria farmacéutica y de la alimentación. Se añaden los análisis de los procesos políticos, económicos y culturales que influyen en un proceso de insustentabilidad ambiental; los análisis sociales del surgimiento de una ciudadanía que se resiste a los proyectos de “desarrollo” que deterioran el medio ambiente y en consecuencia la calidad de vida.

La ecología política es una expresión de la ciencia social crítica, aquella que cuestiona la modernidad como discurso de poder. En este sentido se llevan a cabo esfuerzos de construcción teórica; algunos de ellos encaminados a “ambientalizar” o “enverdecer” cuerpos sólidos del pensamiento social. Así lo han hecho autores como J. O'Connor (1995)⁶ desde la perspectiva del materialismo histórico y M. O'Connor (1994)⁷ desde la perspectiva semiótica. El cuerpo de trabajo ha cuestionado los enfoques ecologistas que responsabilizan a la sobrepoblación y su inevitable presión sobre los recursos naturales o que consideran el problema ambiental como una distorsión del mercado o un mal manejo en la administración de los recursos. Sobre todo, cuestiona los enfoques que señalan a los “pobres y marginados” como los responsables de los procesos de degrada-

ción ambiental y se pregunta: ¿Quién tiene el control del acceso a los recursos naturales?

La ecología política cuenta ya con distintas vertientes, siendo una de ellas, la que se ha sumado a la crítica de la ciencia occidental y funda su debate en el reconocimiento de una crisis ambiental como crisis de civilización (Leff, 1994, 2000). El debate encuentra sus fundamentos en el sistema de conocimiento que ha cimentado a la sociedad industrial capitalista. Define la crisis ambiental como un “problema del conocimiento” (Leff, 2000). Esto da pie a varias propuestas:

1. Cuestiona el paradigma mecanicista, simplificador y reduccionista de la ciencia que sustenta a la sociedad industrial.
2. Cuestiona las “narrativas ecologistas”, pues también se basan en el paradigma mecanicista y sustentan una política ambiental definida por intereses políticos y económicos, que en muchas ocasiones han provocado injusticias sociales.
3. Da legitimidad a los saberes locales, tanto por su capacidad de dar cuenta de los procesos de degradación ambiental, como por su potencial de impulsar procesos de desarrollo alternativo fundados en dichos saberes que ya son parte de los acervos culturales de los pueblos y que dan muestra de una comprensión holística de los procesos naturales, en contraste con la ciencia occidental.

El interés inicial por trabajar en la zona de Kino-Isla Tiburón iba encaminado a la definición de estrategias de sustentabilidad para el Golfo de California. Dicho objetivo se planteaba desde un enfoque crítico a la versión hegemónica del desarrollo sustentable promovido por el mundo industrial, es decir, desde la ecología política. Era necesario integrar propuestas que incorporen la multidimensionalidad de la problemática ambiental incluyendo los procesos culturales inmersos en la misma. Es por esto que se retoma la propuesta de la racionalidad ambiental (Leff, 1994):

“... la *racionalidad ambiental* se construye mediante la articulación de cuatro niveles de racionalidad:

- a) Una racionalidad sustantiva, que es el sistema axiológico de los valores que norman las acciones y orientan los procesos sociales para la construcción de una racionalidad ambiental fundada en los principios de un desarrollo ecológicamente sustentable, socialmente equitativo, culturalmente diverso y políticamente democrático.
- b) Una racionalidad teórica que construye los conceptos que articulan los valores de la racionalidad sustantiva con los procesos materiales que dan

soporte a una racionalidad productiva fundada en una productividad ecológica y un potencial ambiental de desarrollo.

- c) Una racionalidad técnica o instrumental que produce los vínculos funcionales y operacionales entre los objetivos sociales y las bases materiales del desarrollo sustentable a través de un sistema tecnológico adecuado, de procedimientos jurídicos para la defensa de los derechos ambientales y de medios ideológicos y políticos que legitimen la transición hacia una racionalidad ambiental, incluyendo las estrategias de poder del movimiento ambiental.
- d) Una racionalidad cultural, entendida como un sistema de significaciones que producen la identidad e integridad internas de diversas formaciones culturales, que dan coherencia a sus prácticas sociales y productivas; éstas establecen la singularidad de racionalidades ambientales heterogéneas que no se someten a una lógica ambiental general y que cobran sentido y realidad a nivel de las acciones locales” (*op. cit.*:40).

Más que una categoría analítica la racionalidad ambiental es una guía heurística en la construcción de la sustentabilidad ambiental. Esta se enmarca en una perspectiva crítica. Deja claro el carácter multifacético de la problemática ambiental como un proceso histórico en el cual intervienen desde los principios éticos hasta los fundamentos del conocimiento que han dado a luz a la sociedad industrial capitalista y su impacto global. La zona de estudio, la Región Kino-Isla Tiburón, está inmersa en esta dinámica, acotada por la posición que guarda México en el desarrollo capitalista y por las relaciones del pueblo comcáac con el Estado mexicano y con el mercado global. Por ello el capítulo III trata al Golfo de California como una región en construcción de la cual forma parte la problemática comcáac.

3.2. Don Antonio y el Pueblo comcáac La problemática indígena

Durante la elaboración del diagnóstico Proders, tuve la oportunidad de conocer a Don Antonio Robles Torres, presidente del Consejo de Ancianos de los comcáac, quien me platicó de manera espontánea sobre su proyecto de la Escuela Tradicional. Era agosto de 1999, en pleno verano del desierto, cuando las temperaturas rebasan fácilmente los 40°C. Don Antonio se encontraba en las oficinas del INI-Bahía de Kino (Instituto Nacional Indigenista) gestionando

recursos para la construcción de un pequeño cuarto para su Escuela Tradicional en el poblado de Punta Chueca. Como arquitecta le ofrecí mis servicios y de esa manera inicié mi relación con el pueblo comcáac.

Don Antonio es un tipo alto y fornido, con una presencia y garbo impresionantes, a pesar de sus largos cabellos blancos. Con los rasgos típicos de su pueblo, su piel de color moreno oscuro, sus ojos rasgados, sus pómulos pronunciados, con una musculatura de una persona de trabajo, es muy bien parecido. De carácter sobrio, con buen sentido del humor, es candoroso y tranquilo. Es 100% carnívoro y de muy buen apetito: *“ya cuando hay comida, pues hay que comer, pues no se sabe si luego vaya a haber”*. Con lágrimas en los ojos lamenta el que su mundo se esté desapareciendo y el que la “gente nueva” no sepa ni el conocimiento de los comcáac ni el de los blancos, *“están en medio y eso es muy peligroso”*, señala.

Cuenta que a pesar de toda la persecución, siempre estaban cantando y celebrando y que *“había mucha, pero muchísima comida, había miles de caguamas y el mar estaba llenito de pescados. Ibamos por las caguamas a puro remo y la comida era para todos, había quimosim.”*⁸ *Antes no había cansancio ni enfermedad, ni colesterol, ni diabetes. También había medicinas tradicionales de las plantas de aquí, se curaban ellos solos”*.

A los pocos días visité Punta Chueca, una de las dos localidades en donde se asientan los comcáac. El pequeño poblado se encuentra enclavado a un lado de una lengüeta de arena frente al Canal del Infiernillo, en la parte continental del territorio comcáac, a 39 km. al norte de Bahía de Kino (ver mapa). En esa ocasión me explicaron el proyecto de la Escuela Tradicional y sus posibles sitios de ubicación. Este es un proyecto del Consejo de Ancianos que al parecer surge desde el representante anterior Don Genaro Herrera. El objetivo central del proyecto es transmitir el vasto conocimiento tradicional comcáac, que en el parecer de los ancianos, la “gente nueva”, ya no aprende:

“La comunidad, los jóvenes, los niños, ya cuando entran al kinder están estudiando otra cosa, para perder la cultura de ellos. Que si estudien la otra cultura, es bueno, pero necesitan la otra. Los profesores aunque son de la misma comunidad no saben la tradición. Hay un libro de la SEP de los seris pero se tiene que hacer uno mas correcto, pues los que lo hicieron no sabían bien la cultura. Sólo algunos ancianos, mujeres y hombres si saben. Solamente hay tres personas que realmente tienen conocimientos y saben las historias. Si no nos apuramos se va acabar completamente. En los cuentos antiguos no se habla español pues no ha-

bía gente blanca. No todos saben, pues se necesita disciplina y practicar, es una ciencia muy alta. Yo aprendí con mis tíos pero también solo. Si la comunidad no aprende, la comunidad se va a acabar, se quedan sin nada. Todavía están vivos, están a tiempo. Mucho tiempo se quedaron sin sus tradiciones. Si se quedan sin su cultura se quedan como muertos” (Don Antonio Robles Torres, Punta Chueca, 26 de agosto, 1999).

El apoyo al proyecto de la Escuela Tradicional del Consejo de Ancianos me permitió valorar la presencia del conocimiento tradicional comcáac. A pesar de las transformaciones culturales que ha tenido el grupo, el conocimiento está vivo en su cotidianeidad y se manifiesta, en primera instancia, a través del *cmiique iitom*, que es la lengua materna, hablada por todos los herederos comcáac de manera predominante sobre el español. La lengua vive, así como la tradición oral, concentrada en la voz de los ancianos de la comunidad.

Los comcáac comparten ciertos síntomas de la problemática indígena nacional, aunque también es evidente su diferenciación. Algunos de los síntomas compartidos son los derivados del despojo histórico de gran parte de su territorio y de la reducción severa de su población. La problemática actual ha sido perfilada, por su unión histórica con la sociedad europea (los colonizadores blancos) que después se transformó en la sociedad mexicana, mediada por el Estado nacional. La relación, a su vez, se transforma por la integración de la nación mexicana a partir de sus relaciones políticas y económicas con el mundo occidental, industrial y capitalista.

La problemática actual de los comcáac se realiza en función de la herencia histórica colonial y de su vinculación con el mercado administrado por el Estado nacional. Es un contexto de confrontación constante en donde todos los discursos se enfrentan. Así el discurso de la educación nacional de la SEP, se confronta con el de la tradición oral comcáac, como ya lo hizo explícito Don Antonio y evidente en la ley agraria, en relación a la forma de propiedad del territorio y por supuesto en la normatividad ambiental en materia de manejo de los recursos naturales:

“No necesitamos que nos den títulos de propiedad de este territorio, porque nosotros habitábamos más de la mitad del estado de Sonora. Esta tierra siempre ha sido nuestra. Aquí han vivido y muerto nuestros ancestros. Hay un problema en nuestro territorio, porque tenemos las leyes agrarias que nos obligan a tener

cierta organización y constantemente se opone a nuestra ley tradicional. Ahora vienen los de la Profepa, Semarnap y el INE a decirnos que la Isla Tiburón pertenece a una Reserva y que tenemos que protegerla, siendo que nosotros la tenemos intacta. Vienen con su ciencia y nosotros también tenemos nuestra ciencia. Dicen que hay animales en extinción, nosotros también estamos en extinción. Constantemente estamos viviendo el desprecio de occidente. A sus formas de curar le llaman medicina y lo nuestro es brujería. Nosotros tenemos plantas y conocimientos que pueden curar enfermedades como el cáncer que (occidente) no ha encontrado manera de curarlo. A sus esculturas le dicen arte y a nuestras piezas de palo fierro o piedra le dicen artesanía. Nosotros tenemos poesía que no inventamos, si no que son los cantos de la naturaleza que nos los dicta. Lo mismo pasa con los cantos. Nosotros podemos escuchar el canto de las flores. Ahora el INE hace un Plan de Manejo para las Islas del Golfo de California y no reconoce los derechos indígenas. Queremos que se reconozca aquí como territorio sagrado y que sólo nosotros decidamos como manejarlo. Queremos hacer alianza con el INE pero que reconozcan nuestra autonomía, el respeto a nuestras leyes y costumbres, a nuestras tradiciones.

Estamos viviendo una crisis de identidad. Estamos entrando a un mundo en el que estamos perdiendo nuestras costumbres. También los problemas que hemos tenido es porque hemos tenido líderes corruptos de nuestra propia comunidad. Estamos haciendo esfuerzos por rescatar nuestras tradiciones. Hemos pasado momentos muy difíciles pues por nuestro aspecto creen que somos criminales, narcotraficantes...” (Moisés Mendes, Gobernador Tradicional Comcaác, Punta Chueca, mayo 2000).

El capítulo IV de este documento, abordará la problemática actual de los comcaác, a partir de sus relaciones con el Estado y el mercado desde una matriz histórica.

3.3. “Apúrate porque me voy a morir”. *Acotando el problema de investigación*

Durante el periodo de convivencia me percaté del interés del gobierno tradicional por incorporar simultáneamente, en su perspectiva de desarrollo, lo indígena y lo ambiental. Se manifestaba en una serie de iniciativas como la de abrir una secretaria de gobierno de “etno-desarrollo sustentable”, como parte de la plataforma política del gobierno tradicional. El periodo coincidía con los

esfuerzos de los comcáac por consolidar uno de sus principales programas de desarrollo, que es el de la actividad cinegética.

En abril del 2000 les hice una propuesta a las autoridades comcáac, consistía en la sistematización del conocimiento tradicional para colocarlo como la base de un manejo sustentable de los recursos naturales. Dicha propuesta estaba teniendo eco en algunas comunidades indígenas y campesinas de Latinoamérica. A los comcáac les interesó, ya que de hecho, de manera no explícita, ni reconocida por las autoridades ambientales, este proceso se estaba dando, de alguna manera, en las actividades cinegéticas y por supuesto en las pesqueras y artesanales.

En materia de la sistematización del conocimiento tradicional, los comcáac mostraron su desconfianza pues estaban hartos de los investigadores que nada más iban a “saquear” sus conocimientos, los publicaban, se titulaban y ni siquiera regresaban los documentos a la comunidad. Con esto me quedaban claro dos cosas: 1. La sistematización del conocimiento tendría que ser realizada por ellos mismos y sería para su uso exclusivo. 2. El proyecto de investigación tendría que ser participativo, es decir, los comcáac incidirían en su construcción, de manera que los resultados fueran pertinentes para su desarrollo y problemática actual.

Por estos motivos les propuse la creación de una asociación civil en apoyo a la Escuela Tradicional, lo cual fue recibido con entusiasmo, no sin antes ponerme varias pruebas de resistencia. La primera reunión con la comunidad para la creación de la A.C. se realizó en el año 2000, en Punta Chueca, el día en que los comcáac celebran su año nuevo, que es el 30 de junio. Ese día la temperatura rebasaba los 40°C, el poblado sufría una severa escasez de agua y estábamos acompañados por nubes de mosquitos. En dicha reunión, se definió el nombre, Ctam Coyai A.C. (“guerrero comcáac”) y el contenido de los estatutos que incluía sus objetivos y la forma de organización.

Como directivos de la A.C. quedó el Consejo de Ancianos,⁹ integrado por José Juan Moreno, Guadalupe López Blanco y su presidente, Antonio Robles Torres, quien quedó también en la presidencia de la A.C. Se crearon comisiones en donde estarían “representados” los diversos sectores de la comunidad, como las autoridades del gobierno tradicional, las mujeres y los jóvenes para asegurar la completa “participación comunitaria”. De esta manera quedaron establecidos los estatutos en el Acta Constitutiva (se mencionan los principales entre otros):

“5.1. El objetivo principal será el apoyar a la construcción y desempeño del proyecto de la escuela tradicional como ha sido formulado por el Consejo de Ancianos, dentro del cual se pretende sistematizar, organizar y transmitir el conocimiento tradicional comcáac, dentro de las disciplinas siguientes: A) Ley tradicional; B) Disciplina tradicional; C) Educación tradicional; D) Historia tradicional; E) Medicina tradicional; F) Cocina tradicional; G) Fiestas de pubertad, siete filos, canasta grande; H) Técnica pesquera tradicional; I) Astronomía tradicional; J) Movimientos del sol, luna, mar, mundo, viento, lluvia; K) Artesanía tradicional.

5.2. Promover, fomentar, impulsar, iniciar, dirigir y estimular toda clase de manifestaciones y actividades culturales comcáac, que tiendan a la superación moral, física, intelectual y espiritual de la comunidad y de la humanidad en general.

5.3. Promover proyectos de desarrollo comunitario en base al conocimiento tradicional y que sean ambientalmente sustentables.

Ctam Coyai, A.C. quedó constituida, ante notario público, el día 17 de noviembre del 2000, después de múltiples dificultades como el que los comcáac no tenían recursos para ir a la Ciudad de Hermosillo para firmar ante el notario.

La aspiración de que la asociación civil fuera un “proyecto de participación comunitaria” se convirtió en el punto más conflictivo para la constitución de Ctam Coyai A.C. y que en varias ocasiones la puso en riesgo de desaparecer. La A.C. fue la arena del debate entre las formas de organización social de los *yoris* y la de los comcáac. Mientras que la legalidad mexicana exigía que fuera una institución social de perfil comunitario, en donde los lazos familiares no estropearan su funcionamiento, la inercia del parentesco comcáac fue y sigue siendo su principal constreñimiento. A esto se suma el papel que juega el Consejo de Ancianos en la vida política del pueblo comcáac, y que las cuestiones de la cultura, están bajo su estricta responsabilidad. Estos factores determinaron el destino inmediato de la A.C.

La manera en que se perfiló Ctam Coyai A.C. también fue determinante en la construcción de la investigación participativa. Así mis actividades se vieron obligadas a concentrarse en el Consejo de Ancianos. A esto se sumó otra característica de los comcáac, que tiene por fondo la estructura del parentesco. Consiste en que cuando una persona externa comienza a relacionarse con los comcáac, si es aceptada y la relación se estrecha, generalmente

“una” familia se “apropia y resguarda” a esa persona, puede ser investigador o tener otro oficio. Dicha persona tiene que demostrar lealtad a esa familia por encima de su trato con el resto de la comunidad.

En mi caso, el resguardo familiar era aún más apremiante, debido al valor que tiene el conocimiento tradicional para el Consejo de Ancianos y que debe permanecer con absoluta discreción. Mi familia es la del presidente del Consejo de Ancianos, los Robles Barnett.¹⁰ La relación familiar, como es de suponerse, se extiende en todos sentidos, al punto de compartir hospedaje mutuamente, tanto cuando yo iba al territorio comcáac como cuando ellos iban a Hermosillo, ya sea de trabajo, por motivos de salud, o simplemente de paseo.

Una vez constituida la A.C., se inició un proceso de aprendizaje en su manejo, en el cual participaban varios comcáac pero de manera más constante: Don Antonio y David Morales, un joven adulto, asesor político de la comunidad, que fue clave en la mediación entre el mundo de los ancianos comcáac y el mundo moderno de los yoris. La idea era que los ancianos dieran a conocer que era lo que querían hacer, siendo uno de sus proyectos prioritarios la elaboración del mapa de los sitios de valor cultural.

Otro factor que influyó en la configuración de la investigación, fue la contundente y frecuente frase de Don Antonio: “*apurate porque me voy a morir*”. Me amedrentaba sobremanera, pues la complejidad de la lengua *cmique iitom* estuvo fuera de mis capacidades y cómo Don Antonio aprendió el español en edad adulta, en muchas ocasiones nuestra comunicación era como estar en el limbo, sumado al hecho de que no sólo era un asunto de traducción lingüística sino de hacer empatía desde universos distintos. Es evidente que las circunstancias históricas lo han obligado a aprender más de mi universo, por lo que sorprende que con sus gruesas manos, con las que navegó por tantos años para procurarse la subsistencia, haya desarrollado la coordinación fina para escribir en español, ya en la edad adulta.

3.4. “Lo que tú debes hacer...”

Diversidad cultural y sustentabilidad ambiental

La entrada de la política estatal, en materia ambiental, al territorio comcáac ha estado marcada por asperezas así como por oportunidades de desarrollo para la comunidad. Por un lado la política ambiental conlleva una nueva legalidad que se impone sobre sus sistemas tradicionales en el manejo de los recursos

naturales. Por el otro, el ambientalismo les ha traído oportunidades, no sólo económicas, sino de apropiación del discurso conservacionista como una plataforma de re-creación identitaria.

Las acciones de conservación en las Islas del Golfo de California se iniciaron en el año de 1963, cuando la Isla Tiburón fue decretada, sin el conocimiento de los comcáac, Zona de Reserva Natural y Refugio de la Fauna Silvestre Nacional, con el objetivo de proteger a varias especies amenazadas (D.O.F.15/03/1963). A este proceso se sumaron una serie de decretos para declarar zonas de reservas naturales a diversas islas, iniciativas provenientes tanto de los gobiernos estatales como del federal. Para el año de 1978, las islas del Golfo de California fueron decretadas Zona de Reserva y Refugio de Aves Migratorias y de la Fauna Silvestre (D.O.F. 02/08/78). Por último como una gestión de la SEMARNAP, se crea la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, misma que promueve que las islas del Golfo de California sean integradas bajo la categoría de Área de Protección de Flora y Fauna “Islas del Golfo de California”(APFF-Islas) (D.O.F. 07/06/00), (SEMARNAP, 2000).

En el verano del 2000 los comcáac se sentaron junto con las autoridades del APFF-Islas para revisar el Programa de Manejo del la APFF-Islas. Para poder ser decretado se requería del consenso de los usuarios directos de las islas. A pesar de que los comcáac tuvieron el documento meses antes, no fue hasta que les urgieron su consentimiento que se desató toda una discusión en desacuerdo a dicho programa ya que se sentían amenazados ante la nueva legalidad ambiental, interpretándolo como una pérdida de control de su territorio. No fue aceptado hasta que vieron en el documento todas aquellas instancias legales que protegen los derechos de los pueblos indígenas, como el Convenio 169 de la OIT, el Convenio de la Biodiversidad y el reconocimiento de que ellos eran por decreto de la federación desde el año 1975, los dueños de la Isla Tiburón. A esto se sumó el compromiso por parte de las autoridades del APFF-Islas de que se haría un programa específico de la isla.

Los comcáac se quejaban porque la SEMARNAP ahora les exige que conserven la biodiversidad de su territorio, siendo que ellos siempre la habían cuidado y que era la última parte del desierto que quedaba sin “impactar”. Que además les traían documentos que ellos no podían comprender y que ellos tenían su propia ciencia para manejar sus recursos naturales. Fue en este periodo que las autoridades del gobierno tradicional me dijeron: *“Lo que tú debes de hacer es un documento que defienda los derechos de nuestro pueblo,*

que muestre que nosotros sí tenemos conocimiento tradicional y que siempre hemos conservado los recursos naturales”.

En el debate sobre el manejo de los recursos naturales del territorio comcáac, es evidente que se está dando una confrontación de saberes: el “saber tradicional” vs el “saber científico occidental” que sustenta a la política ambiental. A la luz del debate se dan las siguientes preguntas: ¿Hasta dónde la comunidad comcáac se esfuerza por integrarse a un manejo de los recursos que las autoridades nacionales le impone? ¿Es la cultura comcáac la que deja la impronta de su saber en este nuevo reto que la historia le señala? ¿Qué papel juega la política ambiental respecto a una oportunidad de re-creación identitaria a través de una propuesta de sustentabilidad ambiental? ¿La legalidad ambiental es capaz de re-crearse a partir de la incorporación de los saberes indígenas?

La confrontación de los comcáac con la política ambiental expresada a través de los saberes en materia de manejo de los recursos naturales, nos refiere al carácter multifacético de la problemática ambiental. Es un tema de ecología política que revela su complejidad a la luz del concepto de la racionalidad ambiental, anteriormente señalado. En este sentido, el desarrollo sustentable, promovido por los países industriales a través de los Estados nacionales, queda altamente cuestionado, por su incapacidad de dar cabida a la trama política y económica que subyace en la problemática indígena y la aspiración del respeto a la diversidad cultural.

Ante lo planteado, se retoma el concepto de “sustentabilidad ambiental” plasmado en el Manifiesto: *Por una Ética para la Sustentabilidad*, ya que en primera instancia se deslinda del concepto del “desarrollo sustentable”¹¹ y propone que para lograr la “sustentabilidad” se requiere de una “sustentabilidad cultural”:

“10. La ética para la sustentabilidad es una ética de la diversidad y una política de la diferencia imbricada con el ethos propio de diferentes visiones culturales. Esta ética no puede constituirse en una serie de preceptos morales nugatorios de la condición humana. La tendencia al gasto, sea éste ritual o consumista, no se resuelve tan sólo con un control y la auto-limitación del gasto exosomático. Reclama, por sobre todo, la constitución de un nuevo modo de producción fundado en los potenciales la naturaleza y de la cultura y no en las leyes ciegas, unívocas, hegemónicas y de corto plazo del mercado. Esta ética se funda en una política de la diversidad, la diferencia, la otredad y la alternativa

que persigue la construcción de una nueva racionalidad, de una racionalidad ambiental, fundada una nueva economía –moral, ecológica y cultural— como condición de su sustentabilidad”.

“ 44. Los valores de la ciencia han rechazado la sabiduría de los pueblos. Las cosmovisiones de los pueblos son una manera distinta pero igualmente válida de concebir el mundo. Las cosmovisiones de pueblos ancestrales están asentadas en y son fuente inspiradora de prácticas sustentables. Por tanto, la ética de la sustentabilidad debe propender por la eliminación de todas las formas de dominación, discriminación y exclusión de sus identidades culturales. Una ética de la diversidad cultural implica una ontología y una pedagogía de la otredad para aprender a escuchar otros razonamientos y otros sentimientos. La espiritualidad y la forma de manejar lo oculto, así como la relación entre materia y espíritus presente en el mundo sobrenatural forma parte de los conocimientos ancestrales de los pueblos que contribuyen a la sustentabilidad humana global”.

La “sustentabilidad ambiental” se vuelve una oportunidad para manifestar la diversidad cultural, no sólo en materia del manejo de los recursos naturales, sino en todo en todo el proceso de re-significación de la relación sociedad-naturaleza. Uno de los principales dilemas a los que se enfrentan actualmente los comcaác es el de la integración de su cultura a los estilos de subsistencia que les ofrece u obliga la modernidad. La asimilación del discurso conservacionista se articula con la defensa de los usos y costumbres, enfáticamente con la defensa del territorio y su biodiversidad. Pero saben que en la conservación de sus recursos naturales subyace el control político del territorio, es por esto que encuentran en la sustentabilidad alternativas para solucionar la problemática económica que les presenta su inserción en la modernidad nacional y global.

La problemática entre los pueblos indígenas y la política ambiental se tratará en el capítulo II, en él, se propone el tema de la sustentabilidad ambiental como un reto, en tanto que los pueblos indígenas experimentan la política ambiental como un sistema opresivo. La sustentabilidad ambiental se plantea como una oportunidad estratégica para los pueblos indígenas ya que promueve la conservación de los recursos naturales lo cual es una prioridad en materia de reproducción de la cultura y por ende, es una plataforma para la construcción de una sociedad culturalmente diversa. De aquí que se proponga la pertinencia de una alianza entre sustentabilidad ambiental y diversidad cultural.

3.5. *La coyuntura de la investigación participativa*

La coyuntura de la investigación participativa surgió cuando se anunció el proyecto turístico, Escalera Náutica del Mar de Cortés como prioridad del gobierno foxista. Detonó que inversionistas privados les hicieran propuestas a las autoridades tradicionales comcáac, constantemente. Algunas de las ofertas incluían planes maestros de desarrollo del territorio. No obstante, los comcáac reconocían la necesidad de esa planeación pero que deberían hacerla ellos mismos, ya que temían perder el control del territorio. Así, solicitaron al Instituto Nacional Indigenista (INI), apoyo para la elaboración de un ordenamiento Ecológico del Territorio. Finalmente el Instituto Nacional de Ecología (INE) otorgó un apoyo para la realización de la Propuesta Metodológica para el Ordenamiento Ecológico del Territorio comcáac (PMOETC).

El objetivo del PMOETC fue definir una estrategia de planeación ambiental del territorio adecuada a los comcáac, que al mismo tiempo fuera legítima ante las autoridades ambientales. Posteriormente se realizaría un ordenamiento del territorio al estilo comcáac, que reforzara el Programa Específico de la Isla Tiburón, coordinado por las autoridades de la APFF Islas del Golfo de California.

En primera instancia se debe reconocer que una investigación participativa tiene un objetivo pragmático. Es decir, se trata de que los resultados de la investigación tengan sentido para la comunidad que es el objeto de estudio, que bajo un esquema participativo, se transforma en un sujeto-objeto de estudio, generando un proceso de diálogo constructivo con el sujeto investigador. Para lograr lo anterior se tenía como uno de los principales retos el establecer un diálogo intercultural, que para poder acceder a cierto nivel de aceptación, el sujeto de estudio se transforma en objeto de estudio de su mismo objeto de estudio. La relación se da de tal modo que durante el proceso de investigación no se sabe a ciencia cierta quién estudia a quién y se vuelve inútil la pretensión objetivizante de una investigación científica. Es de suponerse que cada caso de investigación participativa presenta sus particularidades, aquí se enlistarán las concernientes únicamente al el proyecto en cuestión:

- a) Resistencia de los comcáac a ser objeto de investigación por la incertidumbre de que la información pueda derivar en mayores controles y vigilancia por parte de las autoridades públicas o abusos por personas ajenas a su comunidad. Si la duda persiste y la encuesta es inminente, se desafanan rápidamente con rodeos e información poco veraz. ¿Por qué

habría de confiar un pueblo cuyos abuelos vivieron en carne propia el exterminio por decreto oficial?

- b) Constantes pruebas de la probidad del investigador, que incluyen desde su aspecto y resistencia física, solidaridad con las necesidades de la comunidad en aspectos fuera del tema de investigación, hasta asuntos concernientes a relaciones meramente personales. Vgr. En el caso de que el sujeto investigador sea ‘la’ sujeto, tiene que probar que sus intereses con el sector masculino de la población son únicamente académicos como una medida preventiva de la furia colectiva de las mujeres y su consecuente segura expulsión. A la vez que debe aclararle desde el principio al sector masculino, que mantiene una relación estable con un *yori* bastante macho, celoso, violento y vengativo.
- c) Respeto por parte de la investigadora hasta donde le es permitido ‘entrar’ en la comunidad y debe de comprender ‘para que’ se le está permitiendo entrar. Además se debe estar dispuesto a trabajar ‘la importancia personal’ y aceptar que le están haciendo un favor con dejarla trabajar con los comcáac.
- d) Aceptación por parte de la investigadora hasta donde ‘puede’ entrar. Esto se refiere a las limitaciones de la investigación y que tienen que ver con los estreñimientos institucionales en materia de tiempo y presupuesto así como a los acotamientos personales marcados por la disposición de tiempo para realizar trabajo de campo. Prácticamente toda la comunicación interna de los comcáac se realiza en su lengua, el *cmiique iitom*, el desconocimiento de la lengua por parte de la investigadora, también marcó la naturaleza de la investigación.
- e) Identificación de la coyuntura de la investigación, en donde los primeros objetivos generales sean cumplidos y que a su vez coincidan con los intereses de la comunidad. También deberá asegurarse que este tipo de intervención no ocasione conflictos internos.

Lo anterior señalado tiene por principal enemigo a “los tiempos”. Los tiempos de los procesos internos de la comunidad, sobretudo los relacionados con asuntos políticos, seguido por los económicos; los tiempos de sus “usos y costumbres”; los tiempos de las instituciones académicas; y los tiempos de las instituciones financiadoras. “Los tiempos” en su conjunto manifiestan una total asincronía e ignoran por completo los efectos en la salud mental del sujeto investigador.

Este proceso también se vio determinado por una serie de circunstancias. El PMOETC se inició en los primeros días de enero del 2002 y el INE pedía que fuera entregado en marzo. La idea inicial era estimular un proceso comunitario que se vio de nuevo constreñido debido a que en esos momentos los comcáac atravesaban una seria crisis política en la cual estuvieron dos meses sin gobernador tradicional y no era momento para tratar de conseguir consensos comunitarios de ningún tipo. Eran tiempos delicados en el que como investigadora debía mantenerme al margen. Había un compromiso con el INE por lo que iniciamos el trabajo con las personas que conformaban la asociación civil de Ctam Coyai, con las que yo tenía una relación de mayor confianza, quienes se encargaron de mantener al margen el proyecto pues era un momento en que *“cada palabra es de fuego”*. Ellos se encargarían en su momento de filtrar el proyecto al resto de la comunidad.

Expresaron lo que en su parecer eran los principales problemas de la comunidad, así como sus fortalezas y manifestaron su percepción de lo que significa la naturaleza y el territorio para ellos, la cual contrastaba con las versiones que maneja la política ambiental a través del conocimiento científico.

El PMOETC, entregado a las autoridades del INE en marzo del 2002, consistía básicamente de tres partes:

1. La argumentación sobre la alianza entre diversidad cultural y biodiversidad; las diferencias en cuanto a las matrices de racionalidad de los distintos saberes; y el manejo actual de los recursos de los comcáac. Los componentes hacían evidentes los sistemas de regulación en el acceso a los recursos naturales regidos por la cultura. La percepción general comcáac de su problemática, definida por líderes de la comunidad.
2. Los lineamientos propuestos para el posterior ordenamiento serían:
 - a. Se tendría que crear una estrategia de apropiación del ordenamiento para la comunidad, debido a que muchas veces no se enteraban de dichos procesos y por ende se generaban conflictos. Esa labor la harían ellos. Parte de la estrategia consistiría en que los propios miembros de la comunidad elaboraran la propuesta, bajo sus términos y posibilidades. La información (considerada secreta) sería generada y controlada por ellos. Estarían constantemente informados durante todo el proceso.
 - b. Se tendría que asegurar que el conocimiento tradicional fuera el rector de dicho programa. Se proponía la elaboración del Mapa de los

Sitios de Valor Cultural (MSVC), considerada la información de fondo, ya que este conocimiento forma parte del sistema de regulación en el acceso a los recursos naturales. Posteriormente se elaboraría la información sobre flora y fauna, ubicación y procesos.

- c. Se crearía una estrategia para que el conocimiento tradicional emergiera al margen de la fragmentación del conocimiento occidental, así como para sobreponerse a la división entre tierra y mar, la cual para ellos no representa una frontera tan drástica. Se proponía hacer recorridos por el territorio siguiendo la técnica de los transectos, para recabar información sobre flora y fauna, recopilar las historias, cantos, mitos y leyendas ligadas al territorio, incluso aquella acerca de la descripción del cosmos.

3.6. “... es como si haces una sopa de sal y le echas mucha miel, sabe muy malo”

En el periodo de elaboración de la PMOETC, Don Antonio insistió en llevarme a los “sitios sagrados”, pues estaba interesado en hacer el mapa de los sitios, como parte del proyecto de la Escuela Tradicional. Visitamos algunos de ellos y comencé apreciar como los comcáac tenían una diferenciación muy especializada de su territorio y que, a su vez, operaba como un regulador en el manejo tradicional de los recursos naturales. Se hizo evidente que el conflicto entre lo ambiental y lo indígena era un asunto mucho más complejo que el derivado de su marginación económica y política. Esto tiene que ver también, con un profundo contexto cultural. Lo anterior puede percibirse a la luz del concepto semiótico de cultura:

“(...) Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. (...) (Geertz, 2000: 20)”. Sobre el concepto semiótico de la cultura, Geertz añade: “(...) Entendida como sistemas en interacción de signos interpretables (que ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de con-

ducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa (*op. cit.* p. 27)".

Un breve ejemplo que muestra como el contexto cultural comcáac está presente en el tratamiento diferencial que reciben las tortugas marinas, es el siguiente: La caguama prieta (*moosniáa*, *chelonía mydas*, *green turtle*)¹² hasta antes de su veda estatal (1990), fue la base de la dieta ancestral. Actualmente sigue siendo imprescindible en sus fiestas tradicionales, por lo que la Semarnat autoriza la pesca de dos o tres caguamas para las celebraciones anuales.

A diferencia de lo anterior, la tortuga marina laúd o siete filos (*Moosnipol*, *Dermochelys coriacea*, *Leatherback*),¹³ es un ser sagrado, principal protagonista del mito de origen del pueblo comcáac (ver capítulo IV, p.158). Le reconocen cualidades humanas, pues según la tradición oral, la siete filos comprende el *cmiique iitom*, la lengua materna comcáac. Cuando aparecía¹⁴ una siete filos cerca de sus pangas, le hablaban y la invitaban a subir, a lo cual ella accedía con gusto. Ya en tierra le brindaban una fiesta de cuatro días: la decoraban con dibujos tradicionales, le cantaban, le bailaban y luego la regresaban al mar. No la comían, debido a su significado cultural. Si alguien transgredía esta norma, le caía la "mala suerte", en forma de enfermedad, miseria, desamor o incluso de la muerte.

El tratamiento diferencial que reciben las tortugas marinas es tan sólo un ejemplo de un amplio sistema de significaciones culturales mediante el cual los comcáac se relacionan y hacen uso de la naturaleza. Los análisis de estos sistemas son ya una tradición en la antropología, los cuales han adquirido relevancia en el contexto de la crisis ambiental. Los análisis han puesto en consideración a "la naturaleza como una construcción social" (Haraway, 1991; Escobar, 1998; Descola, 2001; Palsson, 2001). Por un lado se está evaluando si las culturas indígenas tienen algo que aportar en materia de sustentabilidad ambiental. Mientras que por otro, el avance de la política ambiental hacia los territorios indígenas, ha detonado una cadena de conflictos en prácticamente todo el mundo. Es por ello que el capítulo III del documento se inscribe en este debate, dándole contexto analítico a la solicitud comcáac sobre el reconocimiento del manejo tradicional de sus recursos naturales.

El mapa de los sitios sagrados de Don Antonio, se propuso como la plataforma cultural para el ordenamiento ecológico del territorio. Para lograrlo, les propuse realizar recorridos por el territorio con las siguientes características:

1. Los recorridos serían los transectos, que es la técnica utilizada por biólogos y ecólogos para recabar información sobre una zona de estudio. Se harían siguiendo las rutas de sus leyendas. Vgr. Una ruta sugerida era la de una parte de la vida de uno de sus héroes mitológicos, Coyote Iguana, quien llega a una playita y recibe sus poderes, luego cruza el Canal del Infiernillo para alcanzar la Isla Tiburón; se llegaría a un sitio en donde Coyote Iguana estuvo escondido junto con una mujer blanca, Lola Casanova, de quien se había enamorado y a quien había raptado de una rancharía de “blancos”.
2. Se formaría un grupo interdisciplinario (antropóloga, arqueóloga, ecólogo y astrónomo) para recabar la información de los transectos, paralelamente a la que daría el Consejo de Ancianos.
3. Se formaría un comité de planeación de representantes de los distintos grupos de la comunidad, quienes tienen influencia en las decisiones sobre el destino del territorio, del cual tenía conocimiento el recién nombrado gobernador tradicional, futuro encargado de integrar dicho comité. Esto aseguraría un proceso inicial de apropiación comunitaria del ordenamiento.

En un inicio el grupo de trabajo con el que colaboraba estuvo de acuerdo en todo. Pero poco a poco fue expresando su verdadero sentir. La primera propuesta que cayó fue la del comité de planeación: no estaban de acuerdo en hacer las cosas de esa manera, pues *“con la gente de la comunidad, cada palabra es de fuego, es mejor estar solos y hacer las cosas libres”*.

La segunda fue la del transecto de Coyote Iguana, pues Don Antonio, riéndose, me dijo: *“Eso es revolver las cosas, eso no sirve. Es como si haces una sopa de sal y le echas mucha miel, sabe muy malo, no se puede comer, no sirve”*. Sobre la última propuesta, cuando el equipo interdisciplinario estaba listo para partir, los comcáac me hablaron dos días antes de la salida para advertirme que no querían a nadie, *“porque esos antropólogos luego iban y enseñaban todo en las universidades, y les sacaban todo el conocimiento”*.

Desprovista de todo procedimiento metodológico me puse en las manos del Consejo de Ancianos. Me embarqué sola con ellos, con un equipo de cámaras y GPS (geoposicionador) que jamás había usado y con un destino incierto. Cuando salí de mi casa me despedí de mi familia de manera especial, sin dar mayores explicaciones, pues pensaba que a lo mejor ya no volvería. Por esos días, ya de vuelta, me presentaron a una especialista en ordenamientos

ecológicos del territorio y a su pregunta sobre cuál metodología estaba usando, le respondí: se llama... “SPA”: “Subete a la Panga y luego Averiguas”. La división del trabajo era muy clara: ellos eran los jefes, quienes dirían cómo, cuándo, en dónde, qué hacer y para qué.

Así fue como realizamos unos recorridos maravillosos por las costas de la Isla Tiburón (Taheöjc), principalmente y algunos otros en el interior de la Isla y en la zona continental. Los resultados de los primeros cuatro recorridos fue la recuperación de 106 sitios, con sus nombres en *cmique iitom*, la mayor parte de la costa de la isla. Los sitios no solamente eran sagrados, sino que abarcaban gran variedad de significados. Por este motivo, se prefirió el nombre de Mapa de los Sitios de Valor Cultural (MSVC). En cada lugar que señalaba el Consejo de Ancianos, se tomaban las coordenadas (latitud y longitud en sistema UTM) con un GPS y donde lo señalaban los ancianos, se filmaba o se tomaban fotografías. En aquellos lugares que ellos consideraban más especiales, se filmaban las narraciones, historias, leyendas y cantos ligados a éstos.

Ya que el Mapa de los Sitios de Valor Cultural (MSVC) estaba enlazado con la recién creada Ctam Coyai A. C. el esfuerzo se combinó con talleres de planeación y definición de la visión de la A.C. En primera instancia, ellos se interesaban en la transmisión del conocimiento tradicional a los miembros de la comunidad; querían hacer documentos y videos donde se recopilara el conocimiento de los ancianos para entregarlo a las familias o ponerlo a su disposición dentro de la Escuela Tradicional.

Hicimos un acuerdo formal en el cual ellos elaborarían el material que sería publicado en su nombre, por ser los autores intelectuales y formar parte del patrimonio de su comunidad. Sobre su conocimiento tradicional yo no podría publicar nada. Para mi esto fue un punto difícil de asimilar, más que nada por la presión de la instituciones académicas por publicar los resultados de investigación. Después de conocer más de cerca su problemática consideré que estaban en lo justo. Les propuse me aceptaran como compiladora y así continuamos trabajando juntos.

3.7. *Sitios naturales sagrados* *La apropiación simbólica del territorio*

Aprovechando la experiencia de la PMOETC, se decidió contactar al Fondo Mundial de la Naturaleza (WWF-Programa del Golfo de California), el cual enlazó las peticiones de la A.C. con su iniciativa de los Sitios Naturales Sagra-

dos (SNS). Este es un esfuerzo marginal y contracorriente dentro de la WWF que se basa en una argumentación muy similar a la presentada en la PMOETC. La iniciativa de los SNS reconoce la relación compleja entre diversidad cultural y biodiversidad y muestra como los sitios de mayor biodiversidad del mundo están habitados por la diversidad indígena. Los SNS se documentan con ejemplos de lugares tan variados como Asia, África y América del Sur y argumentan que los sitios con algún significado especial para cierto pueblo indígena, invariablemente presentan un contrastante mejor estado de conservación ambiental respecto a lugares colindantes. Cabe señalar que lo anterior sólo era posible siempre y cuando las comunidades mantuvieran el control sobre la tierra y sus recursos (WWF, 2000).

Un antecedente de la iniciativa de la WWF sobre los SNS, es la recién creada Área Natural y Cultural Protegida de Wirikuta, en San Luis Potosí. Para la definición de área natural protegida, se unieron criterios científicos y culturales. La zona representa uno de los puntos cardinales de la mitología wixarika (huichol), sitio de arribo de peregrinaciones provenientes de Jalisco.

Los wixarika estaban preocupados por el deterioro ambiental de sus rutas de peregrinación, pues quedaban expuestas a las externalidades del desarrollo moderno; desapareciendo una especie fundamental de su cultura: el peyote. Así, la legislación ambiental del Estado de San Luis Potosí se transformó dando cabida a la protección de un sitio natural sagrado (Otegui, 2002). En ese contexto la WWF decidió continuar apoyando la elaboración del MSVC, como una estrategia de conservación y ordenamiento ecológico del territorio comcáac. Propuestas así surgen del reconocimiento de que la cultura es la instancia mediadora entre sociedad y naturaleza y de que en:

“... el proceso de apropiación de la naturaleza, inherente a cualquier sociedad, no puede comprenderse –como por desgracia se ha hecho- como un proceso exclusivamente material, casi siempre de carácter económico, como si la apropiación material careciera de sentidos. Toda apropiación material es al mismo tiempo simbólica, puesto que se apropia de lo que tiene o hace sentido. El mapa, por ejemplo (instrumento tanpreciado por los geógrafos), es una forma de re-presentación de la realidad, y no la realidad misma, que como tal constituye una forma de apropiación simbólica, condición de su apropiación. (...) Las identidades colectivas implican por tanto un espacio hecho propio por los seres que las *fundan*, vale decir, implican un *territorio*. Si es posible extender a otras sociedades el concepto de desarrollo, despojándolo de su ca-

rácter moderno productivista podemos afirmar entonces que el devenir de cualquier sociedad, su desarrollo, propio, se inscribe dentro de un orden específico de significados, entre los que se encuentra el modo en que cada una *marca la tierra* o desde el punto de vista etimológico, *geo-grafía*, vuelve propio, hace común un determinado espacio, adueñándose de él” (Porto-Goncalves, 2001: 5-6).

3.8. *Se des-cubre “Hant icacoot hipix comcáac yaat quih haha Taheöjc itel xah xepe cosot xah”*

En octubre del 2002 se inició la elaboración del Mapa de los Sitios de Valor Cultural Comcáac (MSVC), etapa II. Lo primero que había que hacer era organizar al equipo de trabajo inter-cultural integrado por un grupo de comcáac y otro de yoris. El grupo de los comcáac estaba formado por el Consejo de Ancianos, quienes iban en los recorridos señalando los nombres de los lugares, narrando las historias, y los conocimientos sobre la biodiversidad, etc. En esos días el consejo lo integraban Don Antonio Robles, quien era el motor del proyecto y ha estado presente en todos los momentos de su desarrollo; José Juan Moreno, que es más anciano y padece de artritis lo que le impide caminar distancias largas; Guadalupe López Blanco, quien reside en Desemboque y no acostumbra salir de su localidad (nunca firmó el acta constitutiva de la A.C.) además de que padecía una infección pulmonar crónica por lo que sólo pudo ir a un recorrido pues le hacía daño el mar y el viento. Don Guadalupe falleció a finales de junio del 2003. Dos jóvenes adultos comcáac, David Morales e Israel Robles, que iban en los recorridos, mediando entre los ancianos y las yoris, además que realizaron la traducción de las narraciones y de la toponimia.

Debido a la gran cantidad de información que fue revelada por el Consejo de Ancianos, el proyecto se enfocó a los litorales de la isla Tiburón y al Canal del Infiernillo. Tan sólo en las costas de la isla fueron identificados 190 sitios, mientras que en el canal 72 sitios en el mar. Lo más sorprendente era la precisión con que los ancianos manejaban la información. En una ocasión que José Juan nos acompañó, llegamos a la Ensenada de las Cruces, que se encuentra al sureste de la isla, frente a la isla Turner. Ya que él no podía caminar, tuvimos que escoger unas rocas en donde estuvo recargado, junto con Don Antonio. Durante casi dos horas José Juan estuvo identificando los sitios que estaban desde ese sitio hasta Punta Tormenta, que es la parte sureste de la isla. Mencionó cerca de 60 sitios, de memoria y en orden. Posteriormente nos subimos

a la panga y nos fuimos deteniendo en cada uno tomando las coordenadas con el GPS, fotos y video de los lugares junto con los cantos y narraciones correspondientes.

Don Antonio también dio muestras de conocer su territorio como la palma de su mano. Cuando nos reuníamos en mi casa para rectificar los datos, él fue capaz de dibujar croquis muy precisos para ubicarlos en la imagen satélite. Pasó días frente a la computadora verificando sitio por sitio en la imagen satélite. El proceso de rectificación fue muy laborioso, ya que la diferenciación del territorio resultó muy especializada. Simplemente en una ensenada que para nosotros tenía un solo nombre para toda el área, ellos podían identificar más de diez. ¡Y qué decir para identificar los sitios en el mar! Los *yoris* no teníamos la manera de encontrar referentes y como los nombres estaban en lengua, no los podíamos aprender, mientras que ellos pacientemente nos los repitieron varias veces sin ningún error, incluso por teléfono.

Don Guadalupe (Q.E.P.D.) era reconocido como uno de los mejores caguameros (que pesca tortugas marinas) de la etnia. En este proyecto no dejó lugar a dudas de su destreza. En una ocasión que no pudimos salir de recorrido pues hacía mucho viento frío para él, nos fuimos a un salón para filmar a los ancianos, lo que ellos quisieran decir. Ahí Guadalupe describió las rutas de migración de las tortugas marinas, señalando todos los nombres de los sitios de sus rutas migratorias, todo de memoria, sin ver ningún mapa. En esta ocasión también se manifestó como expresan su respeto los jóvenes por los ancianos. Mientras yo filmaba, David Morales iba interlocutando con ellos, a manera de que se enfocaran en el tema. Luego, David estuvo en silencio por mucho tiempo y a mi pregunta de qué estaba pasando, contestó: “*Ya agarraron monte y no puedo enderezarlos*”.

Durante los recorridos David escribía o me dictaba los nombres. Cuando él no iba, Don Antonio me los deletreaba. Este procedimiento también fue muy laborioso, ya que el *cmique iitom*, es una lengua de tradición oral, que apenas se está aprendiendo a escribir. Los que iniciaron el proceso fueron los lingüistas Eduardo y Becky Moser, en la década de los cincuenta, quienes aprendieron la lengua e identificaron su compleja estructura gramatical. Como formaban parte del equipo del Instituto Lingüístico de Verano, el primer libro escrito en *cmique iitom*, fue la Biblia. Becky y su yerno Stephen Marlett, aún siguen trabajando en un diccionario.

Para principios de abril del 2003 tuvimos la primera impresión del mapa a una escala de 1:100 000 y para finales de julio terminamos la elaboración de

tres discos compactos en donde el mapa de la imagen satélite fue digitalizado y cada sitio sensibilizado, de manera que al pasar el cursor por la imagen y al hacer *click* en alguno de los cien sitios se despliega su nombre en lengua, incluye una foto. En alrededor de otros cien más se muestra el video con las narraciones de los ancianos.

El esfuerzo físico y emocional de este proyecto para Don Antonio fue inmenso. Lo que más lo atribulaba era que el tipo de información que se estaba dando era secreta, patrimonio de su cultura y temía por los reclamos de los mismos comcáac y por el uso que se le pudiera dar dentro de nuestras instituciones. En varias ocasiones estuvimos a punto de suspender el proyecto. Finalmente tanto el CIAD, el INE, como la WWF aceptaron que la información quedaría bajo el resguardo exclusivo del Consejo de Ancianos comcáac y que si era pertinente mostrarla se haría con la autorización de ellos.

También desconfiaba si realmente era cierto lo que habíamos prometido. Dos semanas antes de terminar, Don Antonio fue a Hermosillo para revisar la correspondencia de las imágenes de cada uno de los sitios y me comentó que ojalá fuera cierto todo lo que le había prometido. Cuando finalmente le entregué a Don Antonio, la caja con los discos compactos, por primera vez en cuatro años, rodeado de su familia, me dijo: “*Yooz quij mizj mazaiiaa*” (Que Dios te bendiga).

3.9. *El significado del MSVC*

El Sistema Étnico de Socialización de la Naturaleza (SESN)

En el mes de marzo del 2004, realizamos otro recorrido. En esta ocasión llegamos a la parte central-oriental de la Isla Tiburón y se recopilamos 28 sitios más que quedaron impresos en un mapa escala 1:100 000. Con este esfuerzo, se integraron un total de 290 sitios. Se ubican en el litoral de la isla 190 sitios; 72 en el Canal del Infiernillo y 28 en el centro de la isla.

Al año siguiente, en el 2005, los comcáac insistieron en la gestión de un proyecto productivo que les ayudara a alivianar su situación económica, decidiendo desarrollar el ecoturismo. Con apoyo del FMCN (Fondo Mexicano para la Conservación de la Naturaleza), el proyecto se enfocó en los esteros continentales, y con base en la metodología del Mapa de los Sitios de Valor Cultural. Se recuperaron los nombres de los esteros, de los *Hant icaheme* (campamentos) y de otros sitios históricos, relacionados con los mismos, con un total de 14 sitios que al incluirse a los anteriores sumaron un total de 304 sitios. Es

un trabajo aún inconcluso, pues falta recuperar la totalidad del interior de la isla, los sitios marinos a su alrededor, la costa continental y la zona terrestre continental. Lo anterior se refiere al territorio legalmente reconocido, pues los ancianos aún recuerdan los nombres de gran parte de su territorio ancestral.

El MSVC no sólo consistió en recuperar la toponimia tradicional, sino que también se integraron las narraciones de los ancianos, ligadas al lugar. De los primeros 290 sitios, todos tienen nombre y coordenadas; alrededor de 170 cuentan con narraciones en el *cmique iitom*; de éstos, 118 fueron traducidos al español por los jóvenes comcáac, quienes colaboraron en el proyecto. Las narraciones del MSVC se transformaron en el material empírico que habría que analizar como una veta del conocimiento tradicional, con la gran cualidad de ser un discurso genuino del grupo, ya que congregaba el conocimiento que los ancianos querían transmitir a las generaciones jóvenes de su comunidad.

Dado el arraigo de los comcáac a su territorio-naturaleza, tanto la toponimia como las narraciones del MSVC daban cuenta del manejo tradicional de los recursos naturales y del territorio. Es decir, esta era la oportunidad de mostrar que el conocimiento tradicional está vivo ya que: “(...) Las identidades colectivas implican por tanto un espacio hecho propio por los seres que las *fundan*, vale decir, implican un *territorio*. Si es posible extender a otras sociedades el concepto de desarrollo, despojándolo de su carácter moderno productivista podemos afirmar entonces que el devenir de cualquier sociedad, su desarrollo, propio, se inscribe dentro de un orden específico de significados, entre los que se encuentra el modo en que cada una *marca la tierra* o desde el punto de vista etimológico, *geo-grafía*, vuelve propio, hace común un determinado espacio, adueñándose de él” (Porto-Goncalves, 2001: 5-6).

En este sentido, un mapa no es “la realidad” en sí. Es una manifestación de un grupo social, del modo en que se apropia simbólicamente de su espacio, del modo en que organiza sus recursos naturales y su territorio. Sin embargo, sólo es posible percatarse de eso a través de conceptos relacionados con el concepto semiótico de cultura. Es por esto que se integra el concepto de “socialización de la naturaleza” de Descola:

“(...) se trata de no separar las modalidades de utilización del medio de sus formas de representación. Solamente con esta condición se puede explicar porque procedimientos la práctica social de la naturaleza está al mismo tiempo en la idea que una sociedad tiene de si misma, en la idea que ella tiene de su medio ambiente y en la idea que tiene de su intervención sobre este medio ambiente.

“(…) En realidad las técnicas de utilización del cuerpo, de la naturaleza y del espacio, muchas veces contienen un simbolismo muy rico, pero que no asoma necesariamente en las producciones ideológicas normativas que de ordinario tienen por vocación explicarlas (...) Un sistema de socialización de la naturaleza es un conjunto de fenómenos en los que se mezclan estrechamente la eficacia técnica y la eficacia simbólica” (Descola, 1996: 9). Ya que como afirma Godelier, la “parte conceptual de lo real” no es menos concreta que su parte material” (Godelier 1984:167, en Descola, *op. cit.*).

Un “sistema de socialización de la naturaleza” se funda en el reconocimiento de la “naturaleza como una construcción social”. Esto es, afirma que la naturaleza no es una realidad objetiva, en la cual, las “diferentes” formas de utilización dependen completamente del desarrollo tecnológico de una sociedad. La “diversidad” de los modos de relación sociedad-naturaleza, está mediada por la cultura, como una trama de significaciones.

Las concepciones semióticas de la cultura son muy útiles en cuanto que dejan claro la existencia de la “diversidad” en los modos de relación sociedad-naturaleza. La interpretación de dichos modos vuelve a reproducir la “objetividad de la realidad”, ya que asume la existencia de “una” plataforma “real”, sobre la cual las sociedades “construyen” sus sistemas de significación como mediadores ineluctables. En la opinión de algunos autores de la antropología ecológica, estas operaciones lógicas se convierten en obstáculos en la comprensión de otras culturas. Lo anterior se debe a que se sigue operando desde estructuras analíticas occidentales, como el “dualismo ontológico”. En otras disciplinas a esta operación se le llama la “disyunción sujeto-objeto”, el cual ha sido relacionado como uno de los fundamentos de la crisis ambiental. En este sentido, la problemática ambiental se considera un problema del conocimiento. Es por esto que el debate del dualismo ontológico se explora en el capítulo I de este documento. En dicho capítulo, se plantea una reflexión sobre la pertinencia de trascender el lenguaje occidental para expresar la diversidad de los modos de relación cultura-naturaleza.

Por otro lado las narraciones del MSVC, si bien es cierto que daban cuenta del modo de relación cultura-naturaleza de los comcáac, también lo es el que este conocimiento era detentado por el Consejo de Ancianos y se refería a la forma de subsistencia tradicional: nómada, cazadores, pescadores y recolectores. Se ha aclarado en párrafos anteriores, la relación con la sociedad nacional y la economía de mercado, ha transformado la forma de subsistencia

tradicional. Es más, estos cambios son los que impulsaron a los ancianos a hacer el MSVC, pues veían que este conocimiento se estaba perdiendo. La presencia del conocimiento tradicional en la vida actual del grupo es evidente, pero se mezcla de manera diversa y compleja en las prácticas de subsistencia actuales.

En este sentido se propone el concepto del **Sistema Étnico de Socialización de la Naturaleza (SESN)**, con el fin de analizar los procesos de hibridación de saberes, normatividades y creencias inmersos en el modo de relación cultura-naturaleza de los comcáac en el contexto de la modernidad. Para ello se utilizan tres figuras analíticas:

1. Los modos de relación socio-territorial; 2. El *Schemata de Praxis* (Descola, 2001);¹⁵ 3. El sistema de regulación y manejo de los recursos naturales. El SESN es planteado en el capítulo V, utilizando fuentes documentales e información recabada en el campo, con técnicas de observación participante, así como entrevistas dirigidas.

En el contexto analítico del SESN, el MSVC es una “veta” del componente endógeno, del modo de subsistencia actual. Sus narraciones muestran una diferenciación compleja del espacio, que a su vez, organiza y regula el uso de los recursos naturales. El análisis del MSVC se presenta en el capítulo VI y se muestra de dos maneras:

1. **“Organización del saber comcáac” o Episteme Histórica:** a través del análisis de las narraciones de cada sitio se puede observar que el saber comcáac no comparte la organización de la ciencia occidental, fragmentada en disciplinas a partir de la disyunción de sociedad-naturaleza. La organización del saber comcáac está arraigada al territorio, es un saber “contextual” (se explicará en el capítulo I). En un mismo sitio se pueden presentar temáticas variadas como las referentes a: la cosmovisión, la organización socio-territorial, el manejo de recursos naturales y la identidad cultural.
2. **“Cartografía del Saber Comcáac”:** según el tipo de información de cada sitio se han agrupado en cuatro rubros (con doce subdivisiones), siguiendo la organización disciplinaria de la ciencia occidental: 1. Cosmovisión, con tres subdivisiones más (1.1.Revelación, 1.2. Héroes y 1.3. Rituales variados); 2. Organización socio-territorial; 3. Recursos naturales con nueve subdivisiones más (3.1. Agua, 3.2. Flora terrestre, 3.3. Flora marina, 3.5. Fauna marina-peces, 3.6. fauna marina-tortugas y 3.7. recursos varia-

dos). Dentro de este rubro se identificaron otras dos subdivisiones: 3.8. en el que se analizaron los nombres de los 292 sitios, es decir, la toponimia comcáac, para identificar cuáles se relacionan con el manejo de los recursos naturales; y el 3.9. que es la suma del 3 y del 3.8. es decir, incluye los sitios de las narraciones y de la toponimia, para tener la totalidad de sitios que se relacionan con el manejo de los recursos naturales. Por último, el 4. trata el tema de la identidad cultural.

El análisis del MSVC se relaciona con el debate sobre el dualismo ontológico presentado en el capítulo I. En el debate se plantea la necesidad de lograr acercamientos más precisos a las culturas no-occidentales, por lo que se propone por un lado, el uso de préstamos lingüísticos, que se verán en el capítulo I y se utilizarán a través del texto. A pesar de que este documento se estructura a partir del concepto semiótico de la cultura, por encontrarlo como el más adecuado para mostrar los “diversos” modos de relación cultura-naturaleza, en la redacción del análisis del MSVC se utiliza un lenguaje liberado de las connotaciones constructivistas, es decir, se utiliza un lenguaje “matizado” por el debate, y se describen los sitios como la realidad en sí misma, que es cómo la viven los comcáac, no como construcciones culturales.

Por respeto al acuerdo con el Consejo de Ancianos comcáac, la decisión sobre la pertinencia de dar a conocer el MSVC, duró algunos años. En un principio se decidió que el mapa y los libros derivados de esta experiencia serían del uso exclusivo del pueblo comcáac y quedarían bajo el resguardo del Consejo. Sin embargo, el constante desprecio a la cultura y conocimiento tradicional, por parte de la sociedad nacional, y la amenaza de que el MSVC fuera sujeto de posteriores plagios, Don Antonio Robles (presidente del Consejo de Ancianos) decidió incluirlo en este documento, con el fin de proteger su propiedad intelectual y el de darle un contexto de análisis acerca de la problemática actual que viven los comcáac. Por la riqueza y cantidad de información que significa el MSVC, Don Antonio es considerado co-autor.

Deliberadamente, a partir de la información vertida en este documento, no hay manera de relacionar las narraciones de los sitios con el territorio comcáac, es decir, los números de los sitios del mapa que se presenta, no coinciden con los números de los Libros del MSVC. Como parte del análisis, en el capítulo VI se presentan fragmentos de las narraciones referenciadas con los cuatro libros del MSVC¹⁶ que se encuentran en la Escuela Tradicional Comcáac bajo el resguardo del Consejo de Ancianos. Es decir, las claves de los frag-

mentos de las narraciones del capítulo VI, no coinciden con el mapa que se anexa. Si se desea verificar la información, deberá contar con la autorización del Consejo de Ancianos.

3.10. *Amoiiij, el círculo de los sueños*

El MSVC, poco a poco se fue dando a conocer. Su primera presentación fue en la Fiesta del Año Nuevo comcáac, el 30 de junio del 2003, en Punta Chueca. De ahí siguió Durban, Sudáfrica. A través de una consultoría con la WWF, fuimos invitados a presentarlo en el V Congreso Mundial de Parques Naturales, organizado por la UICN (Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza) en septiembre del 2003. Don Antonio fue a presentarlo y yo fui en calidad de apoyo. También se presentó el proyecto de Wirikuta por uno de los integrantes del Consejo de Ancianos de los wixarika, Maurilio de la Cruz.

En el evento se pudo apreciar el carácter internacional del movimiento indígena en relación a la política ambiental. Hubo talleres previos al congreso para poder integrar una declaración de los pueblos indios, cuyos territorios fueron declarados áreas naturales protegidas, en donde exigían respeto a los convenios y declaratorias que protegen los derechos indígenas. Asistimos a una reunión en donde se citó a los directores de las principales fundaciones internacionales de la conservación como Conservación Internacional (CI), *The Nature Conservancy* (TNC), *Birds International*, para solicitarles que ya no apoyaran proyectos que fueran en contra de sus derechos indígenas. Además de aclararles que querían trabajar con ellas, se integró una comisión de la verdad y la reconciliación que tendrá como fin indemnizar a los pueblos indios afectados por la creación de áreas naturales protegidas e incluso habrá casos de restitución de territorios.

El proyecto fue presentado dentro del ciclo: “Creando una plataforma más amplia para las áreas protegidas”, en el área de “Integrando la perspectiva cultural en el manejo de las áreas protegidas”, en la mesa de “Sitios Naturales Sagrados”. En ahí se presentaron proyectos de pueblos indígenas tan variados como de Siberia, Filipinas, Ecuador, Colombia, entre otros. Don Antonio, además de contarles sobre uno de sus personajes míticos, dejó claro que ellos siempre habían cuidado la naturaleza porque eso es parte de su cultura y que no habían necesitado de ningún gobierno que los vigilara ni de biólogos que les dijeran como hacerlo. Que ellos tenían mucho conocimiento para cuidar su biodiversidad. Luego participamos en las recomendaciones que cada mesa

daba al congreso. Nos sumamos a la Declaración de Durban de los Pueblos Indígenas y advertimos que el valor cultural de los sitios de los territorios indígenas era más amplio que sólo los sitios sagrados y que se debieran considerar como universidades ya que ahí se realiza un proceso de adquisición de conocimiento.

Posteriormente, en enero del 2004, se organizó una Reunión Ambiental en Punta Chueca, para presentar los avances del MSVC, ante las autoridades tradicionales y las ambientales (federales, estatales y Conanp). Se tenía un poco de análisis del MSVC, pero no el suficiente como para proponerlo como un auténtico ordenamiento ecológico del territorio. A mediados del 2004, se inició el proceso del Ordenamiento Marino del Golfo de California (OMGC), en el que los pueblos indígenas fueron reconocidos como un sector dentro de los seis grupos de usuarios (pesca industrial, pesca ribereña, pesca deportiva, turismo y acuicultura).

El MSVC fue presentado en el Taller Marino del OMGC, como un antecedente de ordenamiento ecológico del territorio desde una perspectiva cultural. Se caracterizaron los grupos indígenas que están relacionados con el GC, lo cual forma parte del capítulo III; y se argumentó el carácter cualitativo de la presencia indígena en el GC, debido a que sus territorios marinos han sido identificados como “zonas de prioridad para la conservación y porque es el único sector que puede hacer contribuciones éticas y pragmáticas para la sustentabilidad del GC, desde su cultura ancestral. Dichas contribuciones fueron sistematizadas en seis principios éticos, con el fin de aportar a la creación de un código ético que se construya a partir de las propuestas de todos los sectores involucrados. Este debate se expone en el capítulo VII “*Amoij*” el círculo de los sueños, y finaliza con una iniciativa del OMGC, para que los territorios indígenas sean considerados Sitios Sagrados del Golfo de California.

NOTAS

- 1 La comunidad *comcáac* es mejor conocida en la cultura nacional como los seris, sin embargo, el nombre con el que ellos mismos se autodenominan es *comcáac*, que en su lengua quiere decir “la gente”. Este grupo indígena se encuentra en un proceso de transición de la tradición oral a la escrita, por lo que aún no hay consenso en la forma de escribir su lengua, el *cmiique iitom*. Vgr. se ha encontrado varias maneras de escribir *comcáac*: *kunkaak*, *concáac*, *comcáac*, *conca'ac*, *cunca'ac*. En este trabajo se utilizará *comcáac*, que es la versión aceptada por el Sr.

Lorenzo Thompson, nativo del grupo, a quien se le reconoce llevar mas de veinte años estudiando la forma de escribir la lengua y por se la versión aceptada por el Diccionario seri “*Comcáac quih Yaza quih Hant Ihíp hac*” (2005). Asimismo, en ocasiones se utilizará el término comunidad comcáac, no porque presenten las característica típicas de una comunidad indígena, sino por ser el sustantivo con el que ellos mismos se representan.

- 2 “Yori” es el término que utilizan los comcáac para referirse a los que no son comcáac, que son mexicanos o mestizos, pero que tampoco pertenecen a otros grupos indígenas. También les dicen “blancos” y de manera despectiva “coksar”.
- 3 Las palabras escritas en *cmique iitom*, la lengua de los comcáac, serán diferenciadas en forma cursiva. Lo mismo si se utiliza otra lengua como el inglés o el latín. La palabra comcáac se utilizará como una palabra en español como una muestra de aceptación y respeto.
- 4 *Hant icaheme* es el nombre que reciben las zonas en donde se asentaban temporalmente los comcáac durante su modo de subsistencia transhumante. En español se les denomina “campamentos” y a los que fueron habitados por los antepasados se le llama “campamento viejo”.
- 5 La SEMARNAP (Secretaria del medio ambiente, recursos naturales y pesca) durante el sexenio 1994-2000, implementó los PRODERS (programa de desarrollo regional sustentable) que fueron aplicados en zonas prioritarias seleccionadas a partir de criterios ambientales y de marginación económica. Una de estas zonas es la Región Kino-Isla Tiburón en la que únicamente se realizó la fase de diagnóstico y posteriormente se dieron escasos recursos a proyectos diversos.
- 6 J. O’Connor desarrolló e introdujo conceptos como la “segunda contradicción del capitalismo”. Tomando como referente la contradicción intrínseca del capitalismo (desarrollado por el marxismo clásico), entre la fuerza de trabajo y el capital, O’Connor descubre una segunda contradicción en donde el capital destruye sus propias condiciones de reproducción, como lo es la naturaleza. Se dice que el capitalismo ejerce una doble explotación: la de la fuerza de trabajo y la de la naturaleza.
- 7 M. O’Connor habla de una expansión semiótica del capital (la cual se une a la co-opción de personas y movimiento sociales en el juego de la “conservación”) a través de la “capitalización de la naturaleza”, y que consiste en la “representación del medio biofísico (naturaleza) y de las economías no industrializadas, así como de la esfera humana doméstica (naturaleza humana) como reservas de capital y la codificación de estos *stocks* como propiedad susceptible de ser comercializada en el mercado (...). Lo que anteriormente se consideraba un ámbito *externo* y explo-

- table, ahora se redefine como un *stock* de capital. En consecuencia, la dinámica primaria del capitalismo cambia, pasando de la acumulación y el crecimiento alimentados en el exterior de lo económico a ser una forma ostensible de auto-gestión y conservación del *sistema de naturaleza capitalizada* encerrada sobre sí misma” (1994: 16).
- 8 El *quimosim* es una tradición de distribución comunitaria de los alimentos. Ver capítulo V.
 - 9 Genarito Herrera, adulto comcáac, también forma parte del Consejo de Ancianos, en honor a su padre, Don Genaro Herrera (Q.P.D), quien presidiera el anterior consejo. Dicen los comcáac que el Consejo de Ancianos se elige por linaje familiar y por respeto a la sabiduría de la persona. En junio del 2003 falleció Guadalupe López Blanco, de una enfermedad pulmonar crónica, fue sustituido por su hermano Alfredo López Blanco, por decisión de la familia López Blanco.
 - 10 La pareja de Antonio Robles Torres es Ramona Barnett, con quien procreó ocho hijos: Cornelio, casado con una comcáac, con seis hijos, viven a un lado de sus padres. Enrique (Fari), casado con una mestiza (mitad *yori* y mitad comcáac) con quien tiene cinco hijos, vive a una cuadra de sus padres. Los siguientes hijos y nietos viven con sus padres. Josué, soltero. Clementina, soltera. Angélica, soltera, con una hija, Briseida (6). Miguel Ángel, soltero. Israel, casado con una Yori, con tres hijos. Juan Antonio, casado con una Yori, con una hija, viven a unas cuadras de sus padres.
 - 11 El Manifiesto *Por una Ética para la Sustentabilidad*, en su punto dos señala que: “ La historia del concepto de desarrollo sustentable lo muestra como concepto equívoco y polisémico que revitaliza el viejo rito desarrollista y promueve la falacia de un crecimiento económico ilimitado sobre la naturaleza limitada del planeta. Por el contrario, el concepto de sustentabilidad, reconociendo los límites de la naturaleza, puede ayudarnos a definir una nueva visión y una nueva comprensión del mundo para enfrentar los enormes desafíos de la humanidad”.
 - 12 Moosni, nombre en *cmique iitom*; *Chelonia mydas*, nombre científico; *Green turtle*, nombre vulgar en inglés.
 - 13 *Moosnipol*, nombre en *cmique iitom*; *Dermochelys coriacea*, nombre científico; *Leatherback*; nombre vulgar en inglés.
 - 14 La ocurrencia de la tortuga marina laúd o siete filos era muy rara. Al parecer está extinta del territorio comcáac desde hace alrededor de veinte años.
 - 15 La intención de los *schemata de praxis* es relativizar el conocimiento occidental y liberar las concepciones no-occidentales del fundamentalismo ecológico. Trata

de identificar el “proceso de objetificación del mundo no-humano”, que es común a todas las sociedades.

16 Los cuatro libros del MSVC son:

1. Hant icacoot hipix Comcáac yaat quih haha. Taheöjc IteI (S3-S61)
2. Hant icacoot hipix Comcáac yaat quih haha. Taheöjc IteI (S62-S190)
3. Hant icacoot hipix Comcáac yaat quih haha. Xepe Cosot (S191-S262)
4. Hant icacoot hipix Comcáac yaat quih haha. Taheöjc Imozit (S1-S28)

CAPÍTULO I

LOS MODOS DE RELACIÓN DE CULTURA Y NATURALEZA

INTRODUCCIÓN

El presente apartado es de carácter heurístico; se inserta en el debate sobre la construcción de dispositivos analíticos que permitan acercarse y comprender la diversidad de los modos de relación que establecen las distintas culturas con la naturaleza. Asimismo versa sobre la diversidad de saberes, expresados de distintas maneras. Se trata de tender los puentes del diálogo entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional en el contexto de la problemática ambiental; se debate entre las concepciones universalistas y las relativistas. Esboza ciertos senderos de comprensión, pero deja abierta la discusión.

Planteamos en la introducción que en la actualidad el pueblo comcáac reclama respeto a su cultura y urge un diálogo con la sociedad nacional, en especial con las instituciones públicas relacionadas con la política ambiental. Esto remite a cuestiones medulares de la convergencia de las problemáticas ambiental e indígena que serán discutidas en el capítulo II. Por ello, la presente reflexión se dirige, específicamente, a generar un marco analítico que permita valorar la información vertida por el Consejo de Ancianos en la elaboración del Mapa de los Sitios de Valor Cultural MSVC) Comcáac; se hará en el marco del ordenamiento ecológico del territorio (experiencia narrada en la Introducción). Se parte de la tesis de que la cultura comcáac cuenta con un sistema tradicional, complejo, de ordenamiento territorial y manejo de los recursos naturales. El sistema se ha re-significado pero aún vive en la *praxis* cotidiana del pueblo comcáac.

El reclamo y la oportunidad *comcáac* se inscriben, simultáneamente, en el contexto de la convergencia de lo ambiental y lo indígena. A partir de la confrontación del conocimiento occidental y los conocimientos tradicionales¹ y de la posibilidad de la regeneración mutua en materia de manejo de recursos naturales, dicho reclamo se asume como un asunto global. En la convergencia ambiental-indígena se aprecia una contraparte como bien lo advierte Descola:

“El tema de la responsabilidad ambiental, la ética y la política de la naturaleza, se niega a respetar cualquier frontera cultural: basta ver el crecimiento de los movimientos ambientalistas en el escenario internacional en los últimos años, y las tensiones recurrentes entre la ciencia occidental y las epistemologías locales. La naturaleza ya no es un asunto local, el prado de la aldea es ahora el planeta entero” (2001:24).

La heurística que se presenta en este capítulo es un acercamiento para la mayor comprensión de culturas diversas en el marco de la sustentabilidad ambiental. Se inserta en la crítica a los fundamentos de la ciencia occidental positivista,² ya que es la base dominante de la política ambiental hegemónica global. La crítica es parte de un esfuerzo académico proveniente de disciplinas tan variadas como la filosofía, la sociología, la antropología, la física, la biología y la ecología. Muestra por común denominador la liberación del dogmatismo científico con el fin de ampliar las fronteras del conocimiento, de la comprensión y del diálogo. Pretende generar nuevos consensos sociales en el contexto de la globalización, del resurgimiento de las identidades étnicas y de la crisis ambiental. La apuesta se encamina a tratar de “ver” con mayor claridad los andares del conocimiento que “otros” han recorrido.

1. DIÁLOGO DE SABERES, SABER AMBIENTAL Y SABERES CONTEXTUALES

El proyecto se planteó como una investigación-acción-participativa dentro del espacio de reflexión de la ecología política. Se desarrolló en un periodo en que los *comcáac* se enfrentaban a la decisión del gobierno federal en el sentido de que su territorio ancestral pertenecía al sistema de áreas naturales protegidas nacionales y había que acatar la nueva legalidad ambiental. Ante la difícil

decisión de aprobar el Plan de Manejo del Área de Protección de Flora y Fauna (APFF) Islas del Golfo de California, por temor a perder el control sobre su territorio, los comcáac aseguraron, en dicho plan, la presencia de los derechos indígenas adquiridos a través del Convenio 169 de la OIT del Convenio de la Biodiversidad (CBD), junto con los derechos agrarios.

Los comcáac cuestionaron la política federal en varios sentidos: por un lado rechazaron el que se les exigiera la conservación ambiental de su territorio, ya que se encuentra en excelente estado de conservación, pero sobretodo, el que se pretendiera imponer un sistema de manejo de los recursos naturales, basado en la ciencia occidental. Ellos defendieron su conocimiento tradicional milenario, que mostraba que la subsistencia comcáac iba de la mano de la conservación de la naturaleza.

Por otro lado la experiencia del Ordenamiento Ecológico del Territorio comcáac, tomando como base el Mapa de los Sitios de Valor Cultural (MSVC), en la voz del Consejo de Ancianos comcáac, sacó a la luz un conocimiento minucioso sobre su territorio que, a su vez, se entretrejía con el manejo tradicional de los recursos naturales, el de su historia, mitología y organización social y espacial. La experiencia era simultánea al esfuerzo de las autoridades del APFF Islas del Golfo de California por implementar el Programa de Manejo Específico de la Isla Tiburón.

Era la oportunidad de entablar el “dialogo de saberes”, entendido como lo propone Leff, como una vía para la construcción de un “saber ambiental”. La propuesta la realiza a partir de la crítica a la racionalidad reduccionista del pensamiento occidental y de definir la crisis ambiental como un problema del conocimiento: “La crisis ambiental ha sido asociada al fraccionamiento del conocimiento; de esta manera, la comprensión del mundo actual ha reclamado un pensamiento de la complejidad” (Leff, 2004:18). A partir de esta crítica es que el autor propone la construcción del saber ambiental:

“El saber ambiental (...) funda *otra racionalidad*, cuestionando el conocimiento que ha construido la realidad actual, controvirtiendo las finalidades preestablecidas y los juicios *a priori* de la racionalidad económica e instrumental. El discurso ambiental es palabra viva que propone un mundo nuevo desde significantes que asignan nuevos sentidos a lo real y a las cosas; desde una palabra que no solo denomina y domina; desde un habla que espera un escucha y una respuesta...” (*op. cit.* 2004:5).

El saber ambiental vuelve los ojos a los saberes locales o tradicionales en un re-conocimiento del lazo indisoluble de la diversidad cultural y la biodiversidad. Acepta la evidencia de que las áreas de concentración de biodiversidad del planeta, en su mayoría son “habitadas” por pueblos indígenas; que este “habitar” se realiza mediante un proceso de co-evolución, coexistencia e interdependencia, en el que los saberes se entretajan en la *praxis* del “habitar”. El saber ambiental acepta que los pueblos indígenas tienen mucho que decir en materia de sustentabilidad ambiental, tanto en lo relacionado a sus técnicas tradicionales en el manejo de los recursos naturales, como en propuestas éticas que orienten y den sentido a la relación sociedad-naturaleza.

El saber ambiental reconoce que los saberes indígenas son saberes “arraigados” al territorio-sociedad-biodiversidad³ en la *praxis* cotidiana de subsistencia; que se transmiten en la tradición oral y que sólo son posibles en colectividad (Gómez, 2000). Los saberes están inmersos en la trama de significaciones de la unidad del ser-cosmos (Descola, 1996). Es en este sentido que actúan como reguladores en el acceso a los recursos naturales (Lazos-Paré, 2000). Los saberes traen implícito un conjunto de normas que deben ser acatadas por la sociedad para mantener la armonía y la salud.

Los saberes locales son saberes “contextuales”, debido a su enlace con los procesos ecológicos del territorio y por la coherencia que mantienen dentro del conjunto relacional del ser humano y del universo, es decir, de su “contexto”. Es, precisamente, su carácter contextual lo que los vuelve dependientes de ciertos “contextos” políticos y económicos. En el debilitamiento de, por ejemplo, las autoridades tradicionales de un pueblo indígena, se cultiva la muerte no sólo de los saberes, sino de su normatividad en el acceso a los recursos naturales (Lazos y Paré, *op. cit.*). Hornborg sugiere el uso del término “contextual” en sustitución a “tradicional”, ya que representa:

“la antítesis lógica a la *modernidad* tal como la define, por ejemplo Giddens. (...) Los procesos de descontextualización invaden todos los aspectos de la sociedad contemporánea. Son tan representativos para la construcción del saber científico como para la organización de la vida económica. En contraste con esto, una posición “contextualista” es una que niega la capacidad de sistemas abstractos y totalizantes como la ciencia y el mercado para resolver los problemas básicos de la supervivencia humana, reconociendo los significados loca-

les e implícitos como componentes esenciales de una subsistencia sostenible” (Hornborg, 2001:60).

Un saber contextual no realiza la operación lógica de la disyunción sujeto-objeto. Por el contrario, este proceso es el fundamento de la epistemología occidental hegemónica y, por lo tanto, de la sociedad industrial contemporánea. Se afirma que el conocimiento occidental se realiza en el dualismo ontológico, que ve el mundo como una realidad pre-dada, independiente de la existencia humana. Para los saberes contextuales, la naturaleza no existe como una realidad aparte de la realidad social. El mundo natural es una extensión del mundo social. A esto le llaman monismo ontológico.

La conexión entre monismo y saberes contextuales ya ha sido tratada por algunos críticos del desarrollo capitalista. Se debe a que los saberes des-contextualizados operan en la lógica objetificante de la racionalidad científica y económica. En tal lógica, el territorio o la naturaleza es asumido como un terreno despojado de todo significativo social y es descrito únicamente en términos del lenguaje uniformizante de la ciencia y de los servicios que le puede prestar al aparato productivo del capital: “Cuando el medio ambiente es “separado de los agentes humanos y percibido como un hábitat exterior no humano”, subyugado por especialistas que imponen distinciones y categorías exteriores en interés del orden, la racionalidad y la uniformación, queda abierto a “la apropiación, la dominación, el ataque, la conquista y la domesticación” (*ibid.*:32). Hasta un discurso tan benevolente como el del ambientalismo “global”, podríamos agregar, se basa en gran medida en la misma inclinación “occidental” a la objetificación y la descontextualización (Evernden, 1985, Ingold, 1993; Hornborg, 1993^a, 1994^a)” (Hornborg, 2001:66).

En los saberes contextuales el monismo ontológico o la inclusión del mundo natural como parte del social, se manifiesta en frases como “*La tierra es nuestra madre*”, “*El territorio es como la papá o la mamá*”.⁴ Estas frases, lejos de ser simples metáforas poéticas, revelan “diversos” “modos de relación sociedad-naturaleza”. Cabe señalar que los saberes contextuales no han sido sistematizados en cuerpos disciplinarios como lo ha hecho la ciencia occidental. De manera que los saberes son aprehendidos en el ejercicio de la *praxis* cotidiana de los pueblos indígenas y transmitidos generacionalmente en el hacer (Fogel, 1993; Gómez, 2000; Nabhan, 2003).

Según Perez Taylor frases como “*La tierra es nuestra madre y debemos cuidarla con todo nuestro amor*” (Brenner, 1983 en Perez Taylor, 1996:26) revelan que: “Al hablar de que la tierra es la madre, el (grupo indígena) chol participa en la imagen que da de su tradición, en un sistema de creencias en que el hombre de maíz es el producto de la fertilidad de la tierra y por ende se ha convertido en la naturaleza misma” (Perez Taylor, *op.cit.*).

En el sentido de la oportunidad de aprendizaje que ofrece la diversidad cultural es que Leff define que:

“El diálogo de saberes se establece dentro de una racionalidad ambiental que rompe el cerco de la racionalidad objetivante y se abre hacia la otredad; busca comprender al otro, negociar y alcanzar acuerdos con el otro, sin englobar las diferencias culturales en un saber de fondo universal, ni traducir “lo otro” en términos de “lo mismo”. El futuro se abre en un diálogo de saberes diferenciados, mas también con un “diálogo” abierto a lo inefable e invisible, en una atenta espera con las incógnitas de aquello que no se presenta al conocimiento objetivo y a la argumentación razonada; que no es inmanente a la ontología, a la razón y a la palabra. Las perspectivas de la sustentabilidad se despliegan así en el horizonte del encuentro del ser con la otredad” (Leff, 2004:10).

En el lenguaje de una “racionalidad ambiental”, la palabra “saber” se apropia del espacio que deja abierto la ruptura del cerco objetivante para deslindarse de las connotaciones totalizantes de la palabras “ciencia” y “conocimiento”.⁵

Los saberes, en tanto inmersos en “modos de relación sociedad-naturaleza”, son contenidos en contextos históricos y culturales (Descola, 2001). El saber contextualista se debe a un modo de relación sociedad-naturaleza monista, pero que, a su vez, se realiza en contextos históricos (económicos y políticos) específicos. Por ejemplo, el conocimiento científico se debe a toda una plataforma discursiva (que Foucault llama saber) que no solamente opera dentro de un contexto político que le da legitimidad al discurso, sino que el mismo saber es parte del poder. Existen estrategias de poder en el saber (Foucault, 1969/99).

Las estrategias de poder en el saber son reveladas cuando se dan relaciones de subyugación social, no sólo internas de una sociedad, sino entre sociedades también. Es muy claro en la relación que guardan los saberes contextuales con el conocimiento científico, que dado el contexto histórico actual (globalización del capital), los primeros están obligados no sólo

a coexistir con el segundo, sino a cotejarse. Como ya ha sido ampliamente documentado, la coexistencia de saberes puede terminar de muy variadas maneras, dependiendo del contexto político y económico específico en el que se desenvuelvan. Ello puede derivar en la erosión absoluta del saber, dadas las condiciones opresivas al extremo (vgr. exterminio étnico) o sobrevivir en una relación conflictiva e incierta tendiente a la subyugación mediante procesos relativos de hibridación que en, un momento dado, vuelven a resurgir con otras significaciones.

2. SABERES COMCÁAC

La experiencia del MSVC es un des-cubrimiento de una veta viva del saber comcáac; veta que (pues fueron los ancianos los que dejaron sus voces grabadas en el mapa del territorio) se recreó a través de la tradición oral comcáac en el periodo inmediato que siguió a los cuatro siglos de exterminio sistemático. Los ancianos son los primeros retoños de un pueblo a punto de extinción. Que si bien es cierto ellos experimentaron en su infancia y juventud el modo de subsistencia nómada, basado en la recolección, pesca y caza, la vivieron en situaciones *sui géneris*, pues su pueblo estaba hecho cenizas y su territorio drásticamente diezmado. Experimentaron cambios culturales en su obligada incursión en la vida del Estado nacional (posrevolucionario) y de la subsistencia basada en el intercambio monetario y de la economía del mercado. Lo anterior, de alguna manera, está relacionado por una lado, con su espectacular crecimiento demográfico y con su sobrevivencia como pueblo, con una lengua común, con un territorio y con una historia e identidad colectiva. Pero que por otro lado, también se relaciona con los profundos cambios de su sistema cultural. Puesto en líneas muy generales, da cuenta de un proceso de coexistencia compleja de saberes y da sentido a la desesperación sufrida por los ancianos ante las dificultades de transmisión del conocimiento tradicional en la dinámica actual de la “gente nueva” comcáac.

Queda claro que el diálogo de saberes, que si bien es una propuesta atractiva, no sólo para la sustentabilidad ambiental sino para la recreación y supervivencia de las culturas indígenas, aún le restan muchos retos que resolver; retos que se hallan relacionados de fondo con la especificidad de los contextos particulares en los que han sobrevivido los pueblos indígenas. En primera instancia habrá que reconocer que en muy variadas ocasiones la “coexistencia de saberes” ha pasado de la etapa de simple coexistencia (aún cuando gene-

ralmente sea conflictiva) a una etapa de complejización del proceso de hibridación en donde es difícil establecer las fronteras entre el contextualismo y el cientificismo.

En este sentido, Cartwright (2003), en una investigación realizada en el poblado Miguel Alemán de la zona agrícola de la Costa de Hermosillo, Sonora, analiza los discursos locales de salud-enfermedad de los indios amuzgos (migrantes, jornaleros agrícolas, originarios de Oaxaca); encontró una coexistencia del saber tradicional con el biomédico, pero que en el tratamiento de las enfermedades, el uso de la medicina biomédica se realizaba de manera selectiva y secundaria. Además, a las enfermedades “nuevas” (como han sido sistematizadas por el conocimiento biomédico), como la diabetes, les daban una explicación de origen mediante el discurso local: niño tuvo un susto y ya de grande con un coraje se le vino el mal y se le endulzó la sangre, continuando con una terapéutica tradicional, en primera instancia, es decir, se procedía a una limpia para quitar el susto y el coraje, antes que cambiar la dieta, reducir el consumo de azúcar y tomar medicamentos alopáticos.

Otro asunto que se habrá de considerar es que los saberes contextuales, aunque generados y transmitidos en colectividad, no conforman un cuerpo homogéneo que es compartido por todos los miembros de un grupo social, en especial a los que se refieren a la percepción de la degradación ambiental (Lazos-Paré, 2000). Generalmente existe una especialización en el manejo de los saberes, que se diferencian según género, edad y oficio. La especialización del saber se complejiza aún más cuando el grupo se relaciona con otros saberes, como sucede actualmente con los grupos indígenas en su relación con el Estado nacional. En el caso de los comcáac, Felger y Moser encontraron un conocimiento etnobotánico muy genuino de los seris, que para las décadas de 1960 y 1970 era muy utilizado, de manera especial, en la herbolaria.

E. Gómez (2004), después de haber escuchado y leído que la medicina tradicional comcáac ya no existía, en el 2003 y principios del 2004, encontró un saber terapéutico tradicional, completamente activo, compuesto no sólo de recursos geo-bióticos (herbolaria, arcillas, baños y animales), sino de recursos humanos (domésticos y curanderos especializados) y recursos simbólicos (ritos, cantos, amuletos). Dicho saber coexistía con el conocimiento biomédico (científico, oficial), pero de manera muy irregular, dependiendo del tipo de enfermedad, de las creencias religiosas del enfermo, de la accesibilidad del tratamiento, del costo y posibilidad de financiamiento, etc. Además, en la coexistencia con terapias occidentales, aunque predominaba el tratamiento

biomédico, se recurría a la medicina holística occidental⁶ y a la medicina tradicional de otras comunidades cercanas. De esta experiencia de encuentro de saberes, lo más sobresaliente es que la coexistencia se daba en muy variados términos, en algunos conflictiva, tendiente a desaparecer el tradicional; en otros se hibridaba, no sólo de manera complementaria, sino entretejiendo los discursos del saber tradicional con el científico; y en otros casos, resurgía y se resignificaba el saber tradicional; Y que además, la hibridación con el saber tradicional provenía, no sólo de la medicina oficial, sino que muchas veces de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (cristiana) la cual prohíbe algunas prácticas terapéuticas tradicionales (otras son impulsadas), de manera especial las que realizan los *haaco cama*.⁷

En materia del manejo de los recursos naturales del territorio comcáac, se puede observar que si bien es cierto, que la entrada de los comcáac a la vida del Estado nacional y del desarrollo económico, está provocando fuertes cambios sociales entre los comcáac y con ello, se erosiona el conocimiento tradicional (Burckhalter, 2000; Yetman, 2000; Felger, 2000; Hills, 2000; Nabhan, 2003), también es cierto que el proceso es bastante complejo. Por ejemplo, Bourillón (2003) y Basurto (2002), documentaron que en relación al manejo de pesquerías comerciales, dentro del moderno esquema de subsistencia comcáac, como la jaiba y el callo de hacha, a pesar de ser prácticas mercantiles relativamente nuevas, éstas se entretejen con el conocimiento tradicional y que han sido capaces de generar normatividades modernas internas basadas en una ética de control de los recursos naturales y distribución de las ganancias completamente tradicional.

Otro ejemplo que muestra la complejidad de los cambios sociales y su relación con la aparente pérdida del saber tradicional, es el caso del manejo cinegético del borrego cimarrón en la Isla Tiburón. El manejo es organizado por el gobierno tradicional y por un grupo de para-ecólogos comcáac apoyados por biólogos e instituciones externas. En esta práctica moderna interviene el saber tradicional en un proceso de re-significación dentro de un contexto de operación nuevo. El cimarrón no es parte de la dieta tradicional ni tiene un papel relevante en la reproducción de la cultura. Cabe señalar que actualmente la cabeza del borrego cimarrón es el logotipo del gobierno tradicional, mientras que la bandera de la nación comcáac luce en el centro la cabeza de un venado bura.

En el sentido de esta investigación y del diálogo de saberes es importante reflexionar sobre la naturaleza dinámica y flexible de los saberes contextuales, su capacidad de re-significación, que en su conjunto, muestran una alta capa-

cidad de resistencia, que seguramente está ligada a los procesos de resistencia y sobrevivencia de los pueblos indígenas. Algunos antropólogos han reportado un fenómeno verdaderamente milagroso que consiste en que las cosmovisiones de los pueblos indígenas mayas actuales, compuestas a su vez por estructuras cosmológicas, cosmogónicas y cosmográficas, recuperadas por la antropología moderna, al ser cotejadas con las de sus antepasados según hallazgos arqueológicos, se puede apreciar que:

1. A pesar de las profundas transformaciones de las culturas mayas debido al proceso de colonización, se puede identificar un “núcleo duro” de la cosmovisión que resistió hasta el presente (Florescano, 2000; Morante 2000; Barabás, 2003); 2. “...la idea de la creación del cosmos (es) semejante a la que habían desarrollado los antiguos mesoamericanos...” (2000:15); 3. Existe una “...unidad de conceptos y episodios acerca del origen del cosmos y de la misión de los hombres en el mundo...(op. cit.:19); 4. Según López Austin “La cosmovisión (...) tiene su fuente principal en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y con su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes campo de acción” (op. cit.: 27).

A lo anterior hay que añadir la gran cantidad de bibliografía que da cuenta sobre el ejercicio de los saberes tradicionales mayas en el aprovechamiento de sus recursos naturales, que están necesariamente arraigados en sus sistemas de creencias (Gómez, 2001). “... la práctica de sembrar, regar, desyerbar, proteger, cosechar y almacenar el maíz ha sido la tarea colectiva absorbente de los indígenas desde hace 5000 años por lo menos. Esta costumbre fue la que creó el vínculo milenario entre el campesino y la milpa, entre el ser humano y la tierra que lo alimenta. Esta práctica cotidiana forjó los lazos de identidad que unieron a un campesino con otro, y fue el crisol donde cristalizaron las formas de vida campesina que perduran hasta nuestros días” (Florescano, op.cit.: 27).

Para los indígenas la sobrevivencia implica no sólo subsistencia económica, sino la regeneración de los sentidos que crean los lazos coherentes como pueblos, como colectividades, para lo cual la autonomía política reflejada en la autogestión de sus recursos naturales, es fundamental. Es por esto que un diálogo de saberes requiere de una estrategia de poder para dar respuesta al ámbito global de la problemática de la sustentabilidad ambiental en el marco de la pluralidad cultural.

3. PARA PODER VER EL SABER

3.1. *La disyunción cultura-naturaleza*

En años recientes se ha dado mayor énfasis al estudio de los diversos modos en que los grupos sociales se relacionan con la naturaleza. Los estudios han adquirido relevancia en el contexto de la problemática ambiental y de la problemática indígena, tanto por la búsqueda de propuestas éticas y pragmáticas en el manejo de los recursos naturales alternativas a la hegemonía occidental, como por colaborar con el desarrollo sustentable comunitario desde perspectivas culturales, así como por dar una salida al conflicto recurrente entre la ampliación del espacio coercitivo de la política ambiental y las comunidades locales incluyendo los pueblos indígenas.

En la búsqueda de acercamientos más apropiados a la problemática indígena-ambiental, los estudios antropológicos se han enlazado a las críticas de los fundamentos de la epistemología objetivante de la ciencia occidental, pues por un lado los encuentran inadecuados para dar cuenta de la complejidad y diversidad de los modos de relación cultura-naturaleza, por otro lado, por su oposición a la política de desarrollo y a la política ambiental global que de manera implícita proyectan la racionalidad científica y económica sobre los saberes locales, ya que tienden a ignorarlos y por lo tanto no sólo exacerba el proceso de erosión de dichos saberes, sino que fuerza a las comunidades a entrar a una dinámica reduccionista y autoritaria en el manejo de sus territorios. Sumado a lo anterior, se pierde la oportunidad de aprender de ellos.

Los fundamentos del conocimiento occidental fueron puestos en crisis desde la filosofía del siglo XIX (Morin, 1988) que continuó en el siglo XX, con los filósofos como Nietzsche y Heidegger, quienes sospecharon de la verdad científica al contextualizarla históricamente, proyecto seguido de un cuestionamiento radical que relativiza todo conocimiento. Los planteamientos han sido retomados por algunos filósofos y científicos occidentales en las últimas décadas del siglo XX (Rorty, 1979; Maturana-Varela, 1987; Morin, 1988/1998; Descola, 1996/2001; Ingold, 1996; Leff, 2000/2004; Palsson, 2001). Desde lenguajes distintos y motivos diversos, los autores coinciden en que la cultura occidental se asienta en un supuesto ontológico básico que define la realidad como un fenómeno pre-dado. La realidad existe de manera independiente a la realidad humana.

A este supuesto, algunos le llaman dualismo ontológico y se expresa en

distintos contextos de reflexión y distintos lenguajes, vgr: como la disyunción del ser y del ente (Heidegger); la disyunción cartesiana (Morin); la realidad pre-dada de la epistemología (Rorty, Maturana y Varela); la simetría temporal (Prigogine); la disyunción cultura y naturaleza (Descola); la intersubjetividad (Lenkersdorf, 1999). Aún cuando los contextos y lenguajes de reflexión varían, la idea central es que el conocimiento occidental concibe dos realidades: la interna-humana y la externa a lo humano que existe independientemente de la primera. Señalan que dicho supuesto opera como un fundamento paradigmático y que mediante una serie de operaciones lógicas despliega categorías binarias sobre las cuales se organiza el conocimiento, la cultura y la cosmovisión occidental. Ejemplos de tales categorías son las concepciones duales de mente y cuerpo, cuerpo y espíritu, tiempo y espacio, finito e infinito a las que Rorty (1979) llama “clases ontológicas naturales”, pues ninguna investigación empírica puede demostrar su existencia. Es imposible mostrar que el mundo está dividido *a priori* de la forma en la que los supuestos lo señalan.

En la crítica a la ciencia moderna se considera al dualismo como la disyunción cartesiana del sujeto-objeto, la cual se identifica como la plataforma del “paradigma simplificador”, que es el sustento del carácter reduccionista de la ciencia y que ha conducido a la fragmentación del conocimiento y por ende a su des-contextualización. Asimismo, la metáfora de la objetividad del conocimiento conduce a la ilusión de la verdad absoluta, la cual además de actuar como un inhibidor de la reflexión filosófica de la ciencia sobre de sí misma, justifica su fundamentalismo y superioridad sobre el resto de los saberes (Morin, 1998). La crisis ambiental ha sido relacionada con esta corriente del pensamiento occidental y ha sido identificada como un “problema del conocimiento” (Leff, 2000).

El dualismo ontológico de la epistemología occidental ha sido puesto en la mesa de debate del pensamiento de la antropología ecológica en cuyo lenguaje se expresa como la disyunción cultura y naturaleza. Es decir, la cultura, o lo humano, pertenece a un orden de la realidad, independiente del orden al que pertenece la naturaleza. La absoluta división de la realidad desencadena categorías binarias que en el estudio de la cultura se manifiestan en sujetos y objetos, cuerpos y mentes, racionales e irracionales, tiempo y espacio, materiales y espirituales, vivos e inertes, orgánicos e inorgánicos, natural y sobrenatural. El análisis de la cultura despliega de manera excluyente y jerárquica las categoría de sociedad vs naturaleza, es decir, la humanidad es una cualidad, totalmente distinta y superior al mundo natural. El dualismo al aislar la categoría

de naturaleza, cuando ésta es incorporada al discurso positivista que tiende a la conmensuración del objeto, todo aquello que no es explicable en estos términos, se convierte en lo “sobrenatural”. El mundo sobre-natural sólo es posible a partir de la identificación de lo natural.

El desafío al dualismo ontológico como fundamento del conocimiento va más allá de la tendencia posmoderna de la crítica y deconstrucción de categorías clave consideradas etnocéntricas, tales como la economía, la política, el individualismo, etc. El poner en tela de juicio la disyunción de cultura y naturaleza no es sumarle un concepto más a la crítica posmoderna, sino como lo señalan Descola y Palsson:

“...esa dicotomía no es simplemente una categoría analítica más en la caja de herramientas intelectuales de las ciencias sociales: es el fundamento clave de la epistemología modernista. Ir más allá del dualismo abre el paisaje en el que los estados y las sustancias son sustituidos por procesos y relaciones; (y, en relación al análisis de los modos de relación cultura-naturaleza) la cuestión más importante ya no es cómo objetificar sistemas cerrados, sino cómo explicar la propia diversidad de los procesos de objetificación” (2001:23).

Así, sociedad y naturaleza son conceptos interrelacionados, que en su conjunto devienen en un proceso histórico-cultural. Según Descola (2001:105), al parecer todas las sociedades generan dispositivos socio-céntricos para relacionarse efectivamente con el mundo no-humano. En la comprensión y aprehensión del universo de lo no-humano, lo humano es el referente descriptivo, sin embargo, puede conducir tanto a versiones de inclusión como de exclusión. Ejemplos de versiones de inclusión son aquellas sociedades que definen al mundo no-humano en los términos en que se definen a ellas mismas: consideran a las plantas y animales como sus parientes, con cualidades humanas como la capacidad de comunicación y decisión y que responden igualmente a códigos éticos.

Las versiones de modos de relación cultura-naturaleza inclusionistas, también consideran a los montes como sus padres y describen sus comportamientos de la manera en que describen los comportamientos humanos, dotados de inteligencia y emociones. Las fronteras entre lo que es humano⁸ y lo que no es, son muy flexibles, así como de lo vivo y materia inerte⁹ o lo que es el tiempo y el espacio.¹⁰ Más bien parece que estas sociedades se ven a sí mismas dentro de relaciones de continuidad, en contraste con las categorías dicotómicas rela-

cionadas con el dualismo ontológico. Los autores señalan que estas sociedades “habitan” el mundo en un monismo ontológico y que, por lo tanto, ni la “naturaleza” ni la “cultura” existen como conceptos o categorías paradigmáticas¹¹ (Ingold, 1996).

Al parecer, únicamente occidente ha optado por la versión de exclusión, en la cual el referente humano, no solamente es utilizado para marcar la diferencia entre lo natural y lo social, sino que además lo humano es colocado en una posición de superioridad vs el mundo natural. Dentro de esta versión la humanidad es un evento único. La naturaleza aparece escindida de la sociedad, es una entidad aparte e inferior de la entidad humana. La naturaleza, como categoría clave que organiza el conocimiento, sólo ocurre en occidente. La disyunción ontológica, que al parecer surge en el pensamiento clásico, en su devenir histórico, se posicionó como una característica hegemónica del contexto cultural occidental.

De esta manera, el periodo post-renacentista y su proyecto de la “razón”, hace emerger a la naturaleza (des-humanizada) como un “objeto” de estudio “científico”. Casi simultáneamente, la naturaleza se transforma en el insumo inerte (des-contextualizado de su trama cósmica) de la maquinaria industrial del sistema productivo del capital. Es decir, la naturaleza, transformada en “recursos naturales” es posible en la racionalidad economicista del capital. Por ello, es que desde una perspectiva crítica de las ciencias sociales, la naturaleza es una construcción social inmersa en un contexto histórico y cultural (Haraway, 1991; Escobar, 1995; Descola, 2001).

El carácter “único” o “superior” de lo humano encuentra sus raíces no sólo en el pensamiento occidental sino que es parte de los fundamentos de sus creencias transcendentales, o para decirlo en el lenguaje occidental, es parte de sus creencias religiosas. Lo anterior se expresa en la tradición judeo-cristiana (eje trascendental hegemónico de occidente), cuando Dios crea al ser humano como su único interlocutor de la creación, el único dotado de cualidades como el “alma”, que se caracteriza por ser una entidad que trasciende el cuerpo y que además contiene el verdadero sentido divino. El dualismo ontológico, en tanto inmerso en las creencias transcendentales despliega la dicotomía de cielo y tierra, que a su vez son los territorios de lo divino y lo humano y que respectivamente se relacionan con lo bueno y lo malo que hay que superar. El ser humano es el “único” que puede trascender su estado terreno y ascender al mundo divino del cielo. Es el “único” que tiene alma, que piensa, ama y se va al cielo. Visto así, la naturaleza queda en el dominio de lo terreno, des-

animada, es lo inferior a lo humano pues no tiene ninguna posibilidad de acceder a la divinidad. Entonces la naturaleza no solamente queda del lado opuesto a la divinidad sino al servicio y dominio del ser humano.

3.2. *Dualismo y Ecología Política.*

El dualismo ontológico no es sólo un dispositivo paradigmático del pensamiento occidental sino que es parte medular de su contexto cultural. Tanto en su manifestación intelectual como en la trascendental (ambas categorías binarias dualistas) han sido relacionadas con la crisis ambiental (Leff, 2000, White, 1998). La concepción del mundo natural como realidad des-humanizada o des-animada ha sido la plataforma de despliegue de la racionalidad economicista occidental que activa una inercia que erosiona la biodiversidad y la diversidad cultural. El sistema económico del mercado capitalista se auto-considera como un sistema cerrado en donde circulan bienes y servicios entre productores y consumidores. De manera implícita, el concepto de naturaleza que subyace es el de un “insumo”, “inerte” e “infinito” del sistema productivo, pero sobretudo, la naturaleza es vista de manera cosificada, como “el objeto” y el fin de la conocimiento científico es desentrañar sus secretos y ponerlos al servicio del sistema productivo.

La naturaleza del capital emerge en estado homogéneo en forma de monocultivos, es “ordenada” bajo los criterios uniformizantes del “orden industrial” y la ciencia se convierte en el único modo posible de conocer y sobrevivir en el mundo. La naturaleza pues se decodifica como una serie de elementos (“recursos” “naturales”) en espera de ser explotados socialmente a través del sistema económico del mercado. Para Braudillard la sociedad moderna se rige bajo el código de la economía política, en el cual la naturaleza es:

“... ‘liberada’ como fuerza productiva, el individuo se ve ‘liberado’ como fuerza de trabajo. La producción subordina a la naturaleza y al individuo, simultáneamente, como factores económicos de producción y como términos respectivos de una misma racionalidad: especularidad de la que ella es el espejo y cuya articulación y expresión en cuanto código gobierna (...) *la naturaleza es el concepto de una esencia dominada, y nada más*” (Braudillard, 1996). Es decir, la naturaleza como “recurso natural” únicamente puede existir en el contexto histórico y cultural de una economía de mercado.

Cuando lo ambiental incursiona en la agenda pública es que se empiezan

a considerar los límites y servicios que la naturaleza le impone y da al sistema económico. Es así que la política ambiental se crea con el fin de “proteger los recursos naturales” pero en realidad hace referencia a “una” concepción de la “naturaleza”, que es la que define la ideología del desarrollo capitalista.

El asunto no tendría mayor relevancia si las circunstancias históricas de la crisis ambiental global no colocaran a la naturaleza occidental como el único referente para definir todas las versiones de naturaleza de sociedades no-occidentales. El sentido de incursionar sobre el concepto de la naturaleza se deriva de la relación no-mecánica que existe entre el concepto de naturaleza y la socialización que se hace de ella. Es decir, de qué manera una sociedad se relaciona con su medio ambiente, qué sistemas regulan el acceso y organización de los recursos naturales. Es por esto que se afirma que la forma de socialización de la naturaleza es el punto central de la problemática ambiental.

Paradójicamente, a pesar de que lo ambiental viene a ponerle límites al sistema económico capitalista, la cualidad de “objeto” de la naturaleza, derivada de la disyunción cartesiana, permanece intacta en la epistemología que sustenta la “ideología de la conservación” que tanto impacto ha tenido en la política pública ambiental de los estados nacionales. Como se sabe, el conservacionismo tiene su origen en los países industriales. El conservacionismo realiza el opuesto del industrialismo, bajo su misma lógica de operación, en cuanto que asume que lo humano es una realidad aparte del mundo natural, desdice el que la naturaleza quede bajo el control y servicio del ser humano, pero lo coloca como su enemigo. Sociedad y naturaleza vuelven a ser entidades independientes. Para que la naturaleza esté sana, debe permanecer en su “estado salvaje” y no ser perturbada por ningún ser humano.

Esta es la ideología que ha dado a luz a las famosas áreas naturales protegidas, que un porcentaje no despreciable, de alguna manera incluye territorios y/o pueblos indígenas. De aquí que se proponga que la cadena de fricciones entre lo ambiental y lo indígena tiene como centro de conflicto las concepciones etnocéntricas de la naturaleza. Para los indígenas no existe la “naturaleza salvaje” o la “vida silvestre” ya que ellos son parte integral del ecosistema. Existe un conflicto recurrente entre la ciencia occidental y las epistemologías locales. Como ya se planteó en párrafos anteriores, la ciencia occidental al fundarse en la disyunción de naturaleza y cultura, y/o del sujeto y objeto, ha llegado a la conclusión totalitaria de la verdad absoluta y no ha sido capaz de integrar una perspectiva que haga visible a los sistemas de socialización de la

naturaleza de los pueblos indígenas.

La incapacidad intrínseca de la ciencia occidental ambiental, no es la única variable que domina el conflicto entre lo indígena y lo ambiental, sino que al montarse en el escenario político de inequidad, ya conflictivo de por sí, de la relación del Estado nacional y de las etnias, sumada al estado de marginación económica en que subsisten la mayoría de los pueblos indígenas, no hace más que exacerbar la problemática.

3.3. *Cuestionamientos al dualismo ontológico*

El dualismo, como fundamento del pensamiento occidental, no sólo ha sido cuestionado por la filosofía al relativizarlo en un contexto histórico. El dualismo en sus diversas manifestaciones ha sido retado desde varias disciplinas dentro de la ciencia occidental. Ha ocurrido en el devenir mismo de las investigaciones científicas, cuando los hallazgos son llevados a la reflexión filosófica, no tanto como un objetivo *a priori*. Por ejemplo, el carácter “único” del ser humano en contraposición a los seres vivos, de manera especial a los primates, en la cual la superioridad humana se evidenciaba al ser el único capaz de razonar, de mostrar sentimientos, construir herramientas, de comunicarse a través de un lenguaje, de organizarse social y políticamente e incluso de tejer una cultura. Dichas cualidades como exclusivas del dominio humano han sido cuestionadas. Las fronteras entre lo humano y lo no-humano, se han desvanecido completamente, mientras que la superioridad humana se ha relativizado como una construcción cultural.

Sin pretender ser la tendencia dominante dentro de la cultura occidental la idea del carácter “único” del ser humano empieza a ser sustituida por la de que el humano es tan sólo una pieza de una comunidad no sólo humana sino bio-cósmica. El ser humano no forma parte de una jerarquía, sino de una trama de relaciones interdependientes de la red de la vida y de la unidad del cosmos (Capra, 2002). Es la unidad de la red de la vida la que precisamente, mantiene las condiciones bio-geo-físicas de la tierra, para que a su vez, continúe el fenómeno biológico (Lovelock, 1987). Somos únicos en cuanto que la vida despliega diversidad, es decir, somos diversos más no superiores.

Dentro del ecologismo moderno europeo destaca la propuesta filosófica de la Ecología Profunda¹² que además de promover el “Valor Intrínseco” (de todos los componentes biosféricos), se funda en el principio de la “imagen del

campo-total relacional” y el de la “equidad biosférica” (Naess, 1995:151). Lo que señala, en su lenguaje, la Ecología Profunda, es que para trascender la crisis ambiental que padecemos, se requiere trascender el esquema dual de la cultura occidental que incluye el carácter único e independiente del ser humano. No es casual que los seguidores de la Teoría de Gaia, de Lovelock y de la Trama de la vida de Capra sean adeptos a la Ecosofía de Naess.

Desde la antropología semiótica y su concepto de cultura como una red de significados, Geertz reflexiona sobre la noción absoluta de la naturaleza humana tan aceptada en la ciencia occidental: “Llegar a ser humano es llegar a ser un individuo y llegamos a ser individuos guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas” (Geertz 2000:57). No existe la naturaleza humana como un atributo innato. La cualidad del ser humano se adquiere en el seno de la cultura, que dentro de un acuerdo colectivo consensuado va dando las pautas de cómo debe actuar una persona en relación a la sociedad y en relación a su ecosistema. Cada cultura determina la forma de ejercicio de “humanidad”. De manera absoluta, como los occidentales o de manera flexible, como parece que sucede con los pueblos indígenas. Es el contexto de reflexión para que Maturana y Varela, en la exposición de su biología del conocimiento narran:

“... el caso dramático, de dos niñas hindúes, que en 1922 en una aldea bengalí, al norte de la India, fueron rescatadas (o arrancadas) del seno de una familia de lobos que las habían criado en completo aislamiento de todo contacto humano. Las niñas tenían, una unos ocho años, la otra cinco; la menor falleció al poco tiempo de ser encontrada, en tanto que la mayor sobrevivió por unos diez años junto a otros huérfanos con quienes fue criada. Al ser encontradas, las niñas no sabían caminar en dos pies, y se movían con rapidez en cuatro. Desde luego, no hablaban y tenían rostros inexpresivos. Sólo querían comer carne cruda y eran de hábitos nocturnos, rechazaban el contacto humano y preferían la compañía de perros o lobos. Al ser rescatadas estaban perfectamente sanas, y no presentaban ningún síntoma de debilidad mental o idiocia por desnutrición y su separación de seno de la familia loba produjo en ellas una profunda depresión que las llevó al borde de la muerte, con el fallecimiento de una de ellas” (Maturana-Varela, 1984:85-86).

Por otro lado, dentro de la física moderna, el dualismo ha perdido su valor

como fuente de verdad absoluta. Como ya fue planteado en párrafos anteriores, el pensamiento de la física newtoniana mecánica tiene como base la disyunción cartesiana de sujeto-objeto que generó el conocimiento de la revolución industrial. La concepción conlleva la noción del tiempo y el espacio como entidades independientes y absolutas, junto con la concepción simétrica del tiempo, es decir, lo que sucede hoy, sucederá mañana, que alentó uno de los ideales favoritos de la ciencia: la predecibilidad. Esta verdad fue profundamente trastocada por la física de la relatividad de Einstein: "... Al convertir las coordenadas del tiempo-espacio en inseparables se modificó la estructura empleada hasta entonces para describir la naturaleza. Sin embargo la relatividad no se desligó del determinismo temporal..."(Lasky, 2002:79), implícito en la física mecánica.

Con la física termodinámica, de los procesos de no equilibrio, basada en la ley de la entropía, se introdujo la distinción de los procesos reversibles e irreversibles, lo que planteó la existencia de la flecha del tiempo o asimetría temporal. La aspiración científica del conocimiento generado a partir de las "certezas" del universo es abandonada a favor de las "posibilidades". Los físicos retaron entonces, los fundamentos dualistas y mecanicistas de la ciencia occidental y declararon "el fin de las certidumbres" (Prigogine,1996).

La concepción del tiempo no es sólo un dilema científico tiene una clara matriz cultural, cuya diversidad ha sido poco analizada. Los estudiosos de la antigua Mesoamérica constantemente se refieren al enigma sobre la relación integrada de tiempo y espacio:

" (...) "Los mesoamericanos imaginaron el tiempo como las fuerzas que fluían por el interior de los tubos que separaban la Tierra de los cielos".(Lopez Austin, 1995 en Lasky, 2002:49) Los tiempos circulaban por el interior de sus troncos y desembocaban por turnos como fuerzas distintas en pugna (...) los hombres se esforzaban por descubrir los misterios de los ciclos. La secuencia era el calendario" (Lasky, *op.cit.*).

Cabe señalar que, de manera enigmática para los ojos occidentales, el término *Hant* de la lengua *cmiique iitom* (de los comcáac), se utiliza simultáneamente para hacer descripciones temporales y espaciales, por ejemplo: *Hant comcáac* (el territorio de los comcáac), *Hant iix ipot inohcö* (lugar del litoral de la Isla Tiburón); *Hant cmpacö heque* (Lugar, en el mar, ubicado en el Canal del Infiernillo); *Hantx mocat* (los antepasados); *Hant iha cöacomx* (los ancianos

que tienen la voz del pasado); *hant yail iháat iizax* (mes de agosto); *hant ihíipe* (tiempo bueno).

Lo que se pretende es asentar la manera en que el dualismo ontológico de occidente va reproduciendo categorías binarias absolutas como la del tiempo y espacio, noción central de la cultura occidental que, no obstante, producto del desarrollo de la física, de la antropología y de otras disciplinas, no se niega la existencia del tiempo mecanicista, sino que se relativiza y se procede a aceptar la “coexistencia” de “diversas” concepciones del tiempo, que son válidas en coherencia al contexto en el que son planteadas. Mientras que el tiempo sucede de manera predecible e independiente de lo que suceda en el espacio, en la sociedad industrial, para las comunidades de físicos (del caos), astrónomos e indígenas, asunto enigmático, una especie de fluido que se relaciona con el espacio de manera recursiva e ineluctable.

Desde la biología del conocimiento, Maturana y Varela encontraron que “al estudiar de cerca el fenómeno del conocimiento y nuestras acciones surgidas de él, es que toda experiencia cognoscitiva involucra al que conoce de una manera personal, enraizada en su estructura biológica, donde toda experiencia de certidumbre es un fenómeno individual ciego al acto cognoscitivo del otro (...) (Maturana-Varela, 1996:5). En este sentido, los autores después de describir el funcionamiento del sistema visual humano, concluyen que estas experiencias, junto con muchas otras: “...nos están mostrando de qué manera nuestra experiencia está amarrada a nuestra estructura de una forma indisoluble. No vemos el “espacio” del mundo, vivimos nuestro campo visual; no vemos los “colores” del mundo, vivimos nuestro espacio cromático” (*op. cit.*: 10). Todo esto puede encapsularse en el aforismo “Todo hacer es conocer”, lo que lleva a cuestionar la certidumbre del “mundo independiente” y en su lugar se sugiere que el mundo es “puesto en obra” o “traído a la mano” en el hacer.

El enfoque en el cual la realidad emerge en el hacer ha sido llamado enfoque *enactivo* “...para enfatizar la creciente convicción de que la cognición no es la representación de un mundo pre-dado por una mente pre-dada sino más bien la puesta en obra de un mundo y una mente a partir de una historia de la variedad de acciones que un ser realiza en el mundo. El enfoque enactivo toma seriamente, pues, la crítica filosófica de la idea que la mente es un espejo de la naturaleza, e incluso aborda este problema desde el corazón de la ciencia (Thompson-Varela, 1997:33).

Desde este enfoque la cultura, como red de significados, queda vinculada,

en un “acoplamiento estructural” a la estructura biológica, más no de manera lineal y secuencial, sino en un entramado, operando en la unidad-totalidad de la humanidad-comunidad. Es decir, el ser humano es puesto en obra, emerge en el hacer, en el hacer-emerger con su comunidad social-bio-cósmica. En su emerger el ser humano pone en obra a su comunidad social, que a su vez le transmite todo un código de significados que guiaran sus pasos en el hacer emerger a su comunidad bio-cósmica.

“...esta actitud hacia el sentido común comienza afectar el campo de las ciencias cognitivas (...) la fuente filosófica de esta actitud se halla principalmente en la filosofía europea reciente, especialmente en la escuela hermenéutica basada en la obra temprana de Heidegger y su discípulo Gadamer (...) ahora denota todo el fenómeno de la interpretación, entendido como “enactuar” o “hacer emerger” el sentido a partir de un transfondo de comprensión (...) mostrando que el conocimiento depende de estar en un mundo inseparable de nuestro cuerpo, nuestro lenguaje y nuestra historia social, en síntesis de nuestra corporización” (Thompson-Varela, *op. cit.*: 176).

3.4. ¿Qué camino seguir?

Recapitulando un poco, se tiene el reto de hacer “ver” el saber comcáac con el fin de entablar un diálogo de saberes en materia de manejo de los recursos naturales. El saber indígena se arraiga a su territorio y es expresión de un modo de relación cultura-naturaleza, que a su vez se halla inmersa en un contexto político interno y externo. El saber no es una propiedad colectiva homogénea, sino que varía según la estratificación y organización social. El saber comcáac, en el contexto de la modernidad, se ha hibridado con los saberes de la sociedad nacional a través de un proceso complejo y heterogéneo.

El reto puede tomar distintos caminos o perspectivas teóricas. El esfuerzo se ha planteado como una heurística basada en la crítica a los fundamentos de la epistemología occidental, es decir, el dualismo ontológico, por ser el dispositivo paradigmático relacionado con la crisis ambiental, que a su vez, suscita la política ambiental y su incapacidad de integrar los saberes indígenas contextuales.

Aún cuando el cuestionamiento al dualismo ontológico como fundamento del conocimiento occidental proviene de varias disciplinas, las propuestas se ciernen en torno a lo que Rorty propone, en cuanto a que “lo importante no

es conocer la verdad sino conservar el diálogo”. Lo anterior se extiende al tratamiento del mundo no-humano como al de otras sociedades. Lo que interesa es comprender como es vivido o habitado el mundo, qué significados posee. Por eso los autores retoman a la hermenéutica para descubrir los sentidos y entablar el diálogo.

La antropología ecológica en el intento por acercarse a la comprensión de estas sociedades en el manejo de sus recursos naturales acepta el concepto de la naturaleza como construcción social. A pesar de estas consideraciones la crítica al dualismo no ha sido abandonada. Según Hornborg, existen dos temas recurrentes en la antropología ecológica: “Uno es la polarización entre los enfoques “dualista” y “monista” en ecología humana. El otro es el problema de si las sociedades tradicionales y pre-industriales tienen o no algo que decirnos sobre como vivir en forma sustentable” (Hornborg, 2001:60). Los abogados del monismo ontológico argumentan que las sociedades indígenas “viven” en la unidad de sociedad-naturaleza, por lo que en su encuentro, trascender la epistemología dualista se vuelve un imperativo ya que supone la apertura de todo un escenario de comprensión y por lo tanto de consenso social. Según los ejemplos dados por los monistas, los *comcáac* entran en esta clasificación, basta recordar las palabras de Israel:

“... 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 Barnett, joven *cmiique*. Feb.2002. observaciones de campo).

El debate entre monismo y dualismo tiene fuertes desafíos sobre los que hay que reflexionar. En primera instancia cada perspectiva presenta oportunidades y desventajas. El dualismo por su parte tiene la capacidad de generar marcos conceptuales universalistas, pues tiene la cualidad de “fijar” una “realidad objetiva” o de identificar “un” terreno común sobre el cual colocar las luchas concretas sobre el acceso y usufructo de un territorio y desde ahí emprender el arduo camino de la construcción de una legalidad en mutuo acuerdo. La lucha por el territorio, que bien se sabe es la prioridad del movimiento indígena, se ha dado en el campo comprendido como una entidad

objetiva.

Por otro lado, el debate no es sólo entre dos tipos de ontologías de apariencia opuesta, el asunto es más complejo. Tan sólo Escobar (2001) reconoce que en el debate ambiental se da un concurso de, al menos, siete epistemologías distintas. Advirtiendo sobre 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.

La cualidad universalista del dualismo le ha dado ciertas victorias a las luchas indígenas, sin embargo, dicha legalidad hasta el momento no ha podido incorporar cabalmente los reclamos indígenas, pues ha sido incapaz de ver toda la diversidad de cosmovisiones, como ya ha sido planteado. Aquí entra la pertinencia de las perspectivas monistas, las cuales tampoco plantean un terreno claro de transitar. Por ejemplo, dentro de los obstáculos operativos se encuentra en primer término, el asunto que se refiere al lenguaje. Como ya se aclaró, el dualismo para occidente es más que un dispositivo paradigmático del conocimiento, es parte de la cosmovisión de la cultura, que se expresa de muy variadas maneras, entre ellas: el lenguaje. La cultura occidental conlleva un lenguaje dualista.

Carlos Lenkersdorf, después de convivir por veinte años con el grupo indígena maya-tojolabal y de aprender su lengua, realizó un minucioso análisis lingüístico del tojolabal a partir de la hipótesis de que la lengua expresa la cosmovisión de la cultura. Los idiomas son manifestaciones de las diferencias culturales. Es así que identifica que las lenguas indoeuropeas se desempeñan a partir de una relación sujeto-objeto (dualista), mientras que en el tojolabal, no se distingue al objeto, es decir, la lengua se realiza a través de relaciones inter-subjetivas, por lo que concluye que la cultura tojolabal es un cultura inter-subjetiva:

“Por cultura intersubjetiva entendemos la transformación de la naturaleza mediante acciones bidireccionales, porque en ellas participan los hombres agenciales y, de manera vivencial, los demás sujetos con corazón. La cultura también nos muestra cómo nos interrelacionamos los hombres con los demás cogestores de la transformación”. (Lenkersdorf, 1999:122)

La relación intersubjetiva es el modo en el que los tojolobales, no sólo se

relacionan socialmente (de ahí sus cualidades de equidad social), sino que esta característica se extiende en una “intersubjetividad bio-cósmica” (Lenkersdorf, 2003), como un modo de “habitar” el mundo (relación monista). Es así que para los tojolabales, los seres humanos no somos tan singulares y únicos sino nada más que una especie entre otras. El mundo no-humano es un bio-cosmos en donde todo está vivo, que se integra en una totalidad cuyos miembros comparten las cualidades humanas, es decir:

“La Tierra es nuestra Madre”

El dilema radica en qué estrategia seguir para describir el monismo ontológico, o la intersubjetividad bio-cósmica a partir del repertorio de palabras-conceptos de un lenguaje dualista. El hecho de tener una palabra “naturaleza”, cuyo significado nada tiene que ver con el significado de “sociedad”, nos subsume *ipso facto* en el mundo del dualismo. Tim Ingold, en el contexto de la antropología ecológica, ha cuestionado los análisis de las sociedades de cazadores y recolectores (como los comcáac) que se basan en el supuesto de que la naturaleza es una construcción social, pues argumenta que tal supuesto lleva implícito la epistemología dualista occidental, mediante la cual la naturaleza y la cultura son dos realidades independientes.

Lo anterior se transforma en operaciones lógicas que aún conciben una naturaleza “dada” y “objetiva” sobre la cual se “construyen” los sistemas “conceptuales” (en referencia a la dualidad mente-cuerpo) que dicha perspectiva dice que tienen estos grupos sociales. Argumenta que: “...los cazadores-recolectores, como regla, no se aproximan a su medio ambiente como un mundo externo de naturaleza que debe ser ‘aprehendido’ conceptualmente y apropiado simbólicamente dentro de los términos de un diseño cultural impuesto, como una precondition de una acción efectiva. (...) en verdad, la separación de mente y naturaleza no tiene lugar en su pensamiento ni en su práctica” (Ingold, 1996:120).

“Lo que quiero sugerir es que revirtamos este orden de primacía y sigamos la guía de los cazadores-recolectores, y tomemos la condición humana como aquella inmersa desde el principio, como otras criaturas, en un “acoplamiento” perceptual, activo y práctico, con sus constituyentes de un habitar-en-el-mundo. Esta ontología del habitar, creo que nos provee de un mejor camino para concordar con la naturaleza de la existencia humana que la ontología occiden-

tal cuyo punto de partida es la separación de una mente del mundo (...) El contraste, repito, no es entre visiones alternativas del mundo: más bien, es entre dos formas de aprehenderlo, y que uno de ellos (el occidental) se caracteriza como la construcción de una visión, esto es, como un proceso de representación mental. Mientras que el otro, aprehender el mundo no es un asunto de construcción sino de acoplamiento, no de construcción sino de habitar, no de hacer una visión *del* mundo sino de tomar una visión *en él*” (Ingold, 1996:120-121).

El otro punto sobre el que la propuesta monista debe reflexionar es lo concerniente a su pertinencia. Por ejemplo, Descola, quien aboga por la disolución de la epistemología naturaleza vs cultura, señala que:

“...el hecho de que la naturaleza sea socialmente construida plantea una cuestión impresionante: ¿debemos limitarnos a describir lo mejor posible las concepciones de la naturaleza que diferentes culturas han producido en diferentes momentos, o debemos buscar principios generales de orden que nos permitan comparar la diversidad empírica aparentemente infinita de los complejos de naturaleza y cultura? Yo rehuyo adoptar la posición relativista porque, entre otras razones, presupone la existencia de lo que es necesario establecer (...) entonces no sólo queda sin cuestionar la causa misma de la división entre naturaleza y culturas, sino que, a pesar de las declaraciones en contrario, no puede haber escape del privilegio epistemológico otorgado a la cultura occidental, la única cuya definición de la naturaleza sirve como medida para todas las demás” (Descola, *op. cit.*:104).

Al parecer en el debate interno del monismo, vuelven a surgir los demonios que vieron los positivistas científicos frente a las propuestas hermenéuticas, que es el temor del relativismo, en el cual todo lenguaje es válido y el peligro es estar construyendo una torre de Babel. Este dilema también fue planteado por Maturana y Varela al evaluar las repercusiones del enfoque enactivo en la reflexión filosófica, ya que revive el antiguo debate clásico entre solipsismo (enactivismo: la realidad como construcción socio-biológica/diversidad de realidades) y representacionismo (positivismo: una realidad objetiva).

Esa reflexión es sumamente relevante en estos momentos en que la globalización y hegemonía del pensamiento occidental es inminente; en estos momentos en que el discurso ambiental convierte a la naturaleza local en un asunto de seguridad planetaria. Por ello la propuesta de Rorty aún tiene sen-

tido: “La epistemología ve a los participantes unidos (...) por intereses mutuos en la consecución de un fin común. La hermenéutica ve (...) personas cuyos caminos por la vida se han juntado, unidas por la urbanidad más que por un objetivo común, y mucho menos por un terreno común” (*op. cit.*:290).

En el contexto hegemónico de occidente ¿Es posible la urbanidad hacia “el otro” *per se*? Desgraciadamente la urbanidad sólo será aceptada, si es posible legitimar en el lenguaje de los detentadores del poder, es decir, científico, no sólo la diversidad de los modos de relación sociedad-naturaleza, sino su efectividad en el manejo de los recursos naturales en el contexto político y económico actual. Es el objetivo central del presente trabajo de investigación.

4. LA PROPUESTA: EL SISTEMA ÉTNICO DE SOCIALIZACIÓN DE LA NATURALEZA (SESN-COMCÁAC)

Esta heurística, en su acercamiento al modo actual de relación cultura-naturaleza comcáac, con el fin de tender los puentes del diálogo de saberes, en el marco de la construcción de una sustentabilidad ambiental que integre la diversidad cultural, propone:

1. Mostrar de manera enfática las diferencias culturales que conlleva la forma en que los comcáac se relacionan con la naturaleza a través de una estructura analítica que sea capaz de mostrar las continuidades, que se realizan en la *praxis*, entre unidades y totalidades de, cuerpo-naturaleza-cosmos, a través de la descripción de procesos y relaciones que ocurren en la socialización de la naturaleza comcáac, actualmente. Dado que la subsistencia comcáac es mediada parcialmente, por relaciones con el Estado nacional y el mercado, se propone la existencia del “Sistema Étnico¹³ de Socialización de la Naturaleza”¹⁴ (SESN). Esta estructura analítica es la expresión matizada de “el modo de enactuar el bio-cosmos comcáac”. El SESN, a su vez, se integra por dos componentes, que operan como una totalidad y que en la *praxis* moderna pueden operar de manera independiente y simultáneamente, pueden entretenerse en expresiones complejas de manejo de los recursos naturales. El componente endógeno del SESN se integra por un conjunto de prácticas-saberes inmersos en el proceso de socialización de la naturaleza generadas en el seno de la tradición, usos y costumbres de la subsistencia

comcáac. Mientras que el componente híbrido¹⁵ es un tejido de prácticas de socialización de la naturaleza, endógenas y exógenas, en el contexto histórico de las relaciones del Estado-nación y el mercado e implica procesos de innovación y re-simbolización de las categorías sociedad y naturaleza.

2. El SESN es un sistema abierto que opera dentro de un contexto histórico, político y económico, tanto en los niveles locales como en el global. Por ello, en el capítulo II se planteará la problemática indígena y su relación con la crisis ambiental. Así, el SESN se propone como parte de la dinámica de construcción social de la Región del Golfo de California, lo cual será tratado en el capítulo III. La construcción histórica del SESN se tratará en el capítulo IV.
3. Para describir el SESN comcáac se propone utilizar tres esquemas analíticos: “los modos de relación socioterritoriales”; el *Schemata* de *Praxis*¹⁶; y las formas de regulación de los recursos naturales. Esto es con el fin de mostrar la complejidad y el contexto en el que se desempeña el SESN, pues si bien es cierto que de manera general se puede hablar de culturas monistas o intersubjetivas, como dice Lenkersdorf, en la *praxis* existe una variedad relacional, que se complejiza con la aculturación nacional. El análisis se presentará en el capítulo V.
4. El MSVC (Mapa de los Sitios de Valor Cultural) es una “veta” del saber comcáac, que da luz sobre el modo de relación cultura-naturaleza. El MSVC representa un sistema complejo y especializado de ordenamiento del territorio que está presente en el Sistema Étnico de Socialización de la Naturaleza. El MSVC muestra la matriz de organización del saber comcáac, la cual se funda en el territorio. El MSVC es un saber del componente endógeno que opera actualmente en el componente híbrido del SESN comcáac. El análisis del MSVC como una veta del SESN será expuesto en el capítulo VI.
5. Incorporar al objetivo heurístico, una “estrategia del lenguaje” con el fin de dar cabida a las perspectivas teóricas más cercanas al monismo ontológico, como el enfoque enactivo. El SESN es la expresión matizada del “modo de enactuar el bio-cosmos comcáac”. Desde este enfoque no hay “sistemas conceptuales”, porque esto alude al dualismo de mente-cuerpo. Desde este enfoque, existe un proceso relacional al que llaman “corporización”. Por ello, se propone incluir un lenguaje matizado que haga ver que el SESN de los comcáac, no es una representación no-real, producto

de la imaginación de los comcáac. Por el contrario, se trata de expresarlo de tal manera que muestre la forma en que ellos “habitan” su territorio, como lo señala Ingold.

La estrategia del lenguaje que se propone es la que utilizan los comcáac para relacionarse con el “otro”, la cual se basa en el uso del “préstamo lingüístico”.¹⁷ Ellos integran a su lengua aquellos términos del español que es muy difícil traducir literalmente. En este texto se integrarán algunos préstamos lingüísticos provenientes del lenguaje actual de la comunidad. Los préstamos son categorías clave para el acercamiento al modo de relación cultura-naturaleza comcáac. Esto se hará tanto en la descripción del contexto, cómo en el análisis del SESN y del MSVC. Dichas categorías locales son de corte socioterritorial y muestran las formas en que los comcáac actualmente perciben su problemática. Son conceptos analíticos y no sólo vienen de la lengua del *cmique iitom*, sino también de los términos en español que los comcáac utilizan para expresar su realidad a la gente que no es comcáac, a los *yoris*. De esta manera se retoman los conceptos de:

- Comcáac (la comunidad)
- *Hant comcáac* (el territorio)
- *Cmique* (persona de la comunidad)
- *Hantx mocat* (los antepasados)
- *Hant iha cöacomx* (los ancianos o maestros)
- *Haaco caama* (personas de conocimiento revelado)
- *Xica quistox* (grupo o banda de la comunidad)
- *Icaheme* (campamento viejo)
- *Heeme* (familia)
- *Ihizitim* (porción del territorio asignado a una familia, susceptible de heredarse)
- La “gente nueva” (las nuevas generaciones comcáac)
- Los *yoris*, *coksar* o blancos (la sociedad mexicana)

De esta manera se puede incorporar lo que propone Rorty: “Para la hermenéutica, ser racional es estar dispuesto a abstenerse de la epistemología –de pensar que haya un conjunto especial de términos en que deben ponerse todas las aportaciones a la conversación y estar dispuesto a adquirir la jerga del interlocutor en vez de traducirla a la suya propia”. La única forma de acercarse

al monismo es utilizando el lenguaje de las sociedades que han enactuado universos monistas.

En el caso de los comcáac habrá que aceptar que lo que hacemos sólo son “intentos de acercamiento” y que “nunca” sabremos con “certeza” que significa ser un “*cmique*”. Habrá que aceptar también que “persona” o “individuo” no es la traducción literal de “*cmique*”, que decir, “persona”, es sólo un intento de acercamiento. Habrá que aceptar “la diferencia del otro”. Solamente un “*cmique*” es capaz de transformarse en cirios, cardones, sahuaros y caballitos del mar, para una “persona” es imposible. Sólo un *Haaco camaa* (*cmique* de conocimiento) puede transmutar en criaturas impredecibles, trastocar el sentido y la fuerza de corrientes y marejadas y “sanar” a su comunidad con cantos y danzas. Para un “científico”, esto, es imposible.

En este contexto, la sociedad se define como “comcáac”, es decir, como ellos mismos lo traducen al español: “*la gente*”. ¿Acaso es aceptado en la ciencia occidental, que los antepasados de la “sociedad” eran gigantes (los *xica cosyatoj*)? Entonces el universo que enactúan los comcáac, el territorio o la naturaleza o el ecosistema o la biodiversidad, vendría a ser “*Hant comcáac*”. Como ya se sabe que “*hant*” es una palabra, que de manera muy enigmática para los occidentales, la utilizan simultáneamente para descripciones temporales y espaciales, desde la raíz occidental, es prácticamente imposible saber a ciencia cierta cómo los comcáac experimentan, habitan o enactúan “*Hant comcáac*”. Sin embargo ahí está, existe.

¿Por qué no aceptar que el “otro” siempre será un enigma y desde ahí intentar, simplemente, convivir? Desde una visión occidental, la Isla del Tiburón es un pedazo de roca puesta a la mitad del mar. Solamente a través de los comcáac se puede intentar enactuar a *Taheöjc*. Únicamente con ellos se puede intentar entrar al bio-cosmos de *Hant comcáac* y participar de la respiración de *Hant comcáac*, o sea, habitarlo. En *Hant comcáac* todo parece vibrar en una expresión de diversidad y vitalidad.

Es así que el “inhóspito” desierto, compuesto de algunas ramas secas, se transforma en una gran variedad de criaturas, voces, cantos, leyendas y narraciones con las que se comparte este espacio en “comunidad”. Sólo entonces se puede comprender por que *Hant comcáac* (el territorio) es “*como una papá o una mamá*”; por que es “*como un almacén de comidas*”; por que *Taheöjc* (Isla Tiburón) es “*nuestro cuerpo*” y “*nuestro corazón*” y *Xepe Cossot* (Canal del Infiernillo) es “*la sangre que corre por nuestras venas*”.

ANEXO. PRÉSTAMOS LINGÜÍSTICOS COMCÁAC

La siguiente es una lista de palabras en español que fueron captadas, durante conversaciones que tenían entre ellos (los *comcáac*) exclusivamente. Cuando están entre ellos hablan únicamente su lengua el *cmique iitom*. A esta lista se incluye sus nombres personales en español. Se sabe que tienen sus nombres en lengua, que los consideran “secretos” y que son imposibles de captar para los ignorantes del *cmique iitom*.

NOTAS

No.	Fecha m/a	Término	No.	Fecha m/a	Término
1	01.02	Lunes			Buena voluntad
2		Martes			Problema
3		Miércoles			Casa de campaña
4		Jueves			Guía turística
5		Viernes			Economía
6		Sábado			Historiador
7		Domingo			Asociación civil
8		Cemento			Conocimiento
9	10.02	Demanda			Información
10		Fundación			Motorista
11		Mapa			Gratificación
12		Cultura			Sueldo
13		Grabadora			Gasto
14		Video			Renta
15		Año nuevo			Motor
16		Estudio			Trabajo
17		Manguera			Responsabilidad
18	10.02	Compositor			Canoa
18		Consejo de ancianos			Autonomía
20	10.02	Coyote	05.02		Lugar
		Técnica			Sagrado
		Ciencia			Pueblo
		Enseñanza			Aparato
		Conocimiento			Cámara de video
		Internacional			Sacrificio
		Carretera			Poder
		Computadora			Letra
		Cámara	08.00		Secreto

No.	Fecha m/a	Término	No.	Fecha m/a	Término
		Fuerza			Egoista
		Bíblico			envidioso
		Perla			Confianza
		Información			Reconocimiento
		Constitución política			Público
		Imposición			Monopolio
		A la fuerza			Manipular
		Respeto			Delitos
		Naturaleza			Alimento ancestral
		Pobreza			Decreto
		Costumbre			Ley
		Científico			Especie
		Libro			Ideología
		Minoría			Corriente
		Migrante			de pensamiento
		Estudiante			Aplastado
		Plástico			Indígena
		Eléctrico			Modernización
		Postería			Conservación
		Otra forma de			Conocimiento
		exterminio		08.03	Estudios
		Ambientalismo			Censo
		Centro izquierda			

- 1 La definición conceptual de conocimiento occidental y tradicional ha sido tratada de manera general en la Introducción de este documento y será ampliada en este capítulo.
- 2 El pensamiento positivista también ha sido clasificado como representacionista y realista. En el presente texto se utilizarán dichos términos simultáneamente y se abundará sobre el mismo en párrafos posteriores.
- 3 Para diferenciar la significación contextualista del territorio indígena, se utiliza como una sola palabra “territorio-sociedad-naturaleza”, para tratar de mostrar que estos elementos (fragmentados por la ciencia) conforman una unidad en la

racionalidad del saber tradicional. La palabra “territorio-sociedad-naturaleza”, en la lengua *cmique iitom* viene a ser, sin pretender ser una traducción literal, “*hant comcáac*”.

- 4 Antonio Robles, Presidente del Consejo de Ancianos *Comcáac* (Observaciones de campo, Punta Chueca, 2002).
- 5 En relación al “saber *comcáac*”, en el transcurso de la redacción de este documento, también se utilizarán las palabras “conocimiento tradicional *comcáac*”, por ser los términos incorporados por los *comcáac*, como préstamos lingüísticos, para defender su identidad cultural.
- 6 La medicina holística o alternativa, reúne diversos enfoques terapéuticos como la homeopatía, la acupuntura, la herbolaria entre otros tratamientos. ,Aunque la acupuntura es de origen chino, la forma de llegar a los *comcáac* es en su relación con occidente. Algunos *comcáac* cristianos no aceptan la acupuntura pues la consideran una práctica satánica.
- 7 En el capítulo V se dará una explicación amplia de los *haaco camas*.
- 8 La palabra *comcáac* de la lengua *cmique iitom*, ha sido traducida como “gente”, lo cual a parecer es una manera de diferenciarse del mundo no-humano en el que habitan.
- 9 La palabra “*ziix*” de la lengua *cmique iitom*, cosa; “*ziix caam*”, cosa viva.
- 10 La palabra “*hant*” de la lengua *cmique iitom*, los *comcáac* la utilizan tanto para descripciones temporales como espaciales.
- 11 La palabra naturaleza no tiene traducción en el *cmique iitom* y cuando los *comcáac* la utilizan lo hacen como un préstamo lingüístico del español.
- 12 La Ecología Profunda (*Deep Ecology*), es uno de los discursos de gran influencia en ciertos sectores del ecologismo los países industrializados. Uno de los pilares más importantes de este movimiento es el filósofo noruego, Arne Naess, quien propone los siguientes fundamentos de la Ecología Profunda, en su “Ecosofía” de esta manera: 1. Rechazo de la imagen del hombre-en-el-ambiente, a favor de la imagen del campo-total relacional. 2. Equidad biosférica. 3. Principios de diversidad y simbiosis. 4. Postura anti-clase. 5. Lucha contra la polución y la depletación de los recursos. 6.Complejidad, no complicación. 7. Autonomía local y descentralización (Naess, 1995:151).
- 13 Se utiliza el término étnico por su capacidad de mostrar las aspiraciones políticas del pueblo *comcáac*: “...Al resaltar la existencia cultural local estamos introduciendo en el análisis el término étnico como parte sustancial de la cultura, en el nivel de la alternancia y, consecuentemente, la noción de diversidad se convierte en parte de procesos discontinuos que ayudan a mantener las diferencias inter-

- grupales” (Lopez Taylor, 2001: 733).
- 14 “Socialización de la naturaleza”, como ya se aclaró en el capítulo anterior, es un concepto que en el análisis de la relación sociedad-naturaleza: “(...) trata de no separar las modalidades de utilización del medio de sus formas de representación. Solamente con esta condición se puede explicar por que procedimientos la práctica social de la naturaleza está al mismo tiempo en la idea que una sociedad tiene de sí misma, en la idea que ella tiene de su medio ambiente y en la idea que tiene de su intervención sobre este medio ambiente. (...) En realidad las técnicas de utilización del cuerpo, de la naturaleza y del espacio, muchas veces contienen un simbolismo muy rico, pero que no asoma necesariamente en las producciones ideológicas normativas que de ordinario tienen por vocación explicarlas (...) Un sistema de socialización de la naturaleza es un conjunto de fenómenos en los que se mezclan estrechamente la eficacia técnica y la eficacia simbólica”.(Descola, 1996: 9)
 - 15 Se retoma el concepto de hibridación de Sandoval (2003): “...una interacción de prácticas, modelos, procesos o fuerzas sociales de naturaleza y trayectoria distintas. Contiene principios de novedad, transición, adaptación, resimbolización, mejoramiento y rendimiento, expresados mediante instrumentos, mecanismos, lenguajes y demás recursos de creación, innovación, experimentación y aprendizaje...”
 - 16 Según Descola, existe un “proceso de objetificación del mundo no-humano”, común a todas las sociedades, el cual genera patrones significativos que a su vez están “(...)representados como lineamientos para guiar la acción en la mente de las personas (...) y que parecen organizar las relaciones entre los humanos, así como las relaciones entre humanos y no-humanos (...)”. A esos patrones significativos, el autor prefiere llamarlos *schemata* de *praxis* y en su opinión no son “(...) estructuras universales de la mente que operen con independencia de los contextos históricos y culturales”. Los *schemata* de *praxis* son “ (...) simplemente propiedades de objetificación de las prácticas sociales, diagramas cognitivos o representaciones intermediarias que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto básico de categorías de relación” (2001:106-107).
 - 17 Ver anexo de préstamos lingüísticos comcáac, en las páginas siguientes.

CAPÍTULO II

DIVERSIDAD CULTURAL: ESTRATEGIA Y RETO DE LA SUSTENTABILIDAD AMBIENTAL

1. INTRODUCCIÓN

Las problemáticas ambiental e indígena, generalmente, han sido tratadas de manera independiente. Con los avances de los movimientos ambientales y de reivindicación indígena cada vez es más evidente que comparten la misma raíz y por ende su alianza se torna estratégica para ambos. Por un lado, el ambientalismo crítico ha señalado que las luchas ambientales no son únicamente movimientos sociales modernos de las sociedades industriales, cuyas denuncias se enfocan en los procesos de contaminación industrial. Las luchas ambientales también están relacionadas con la sobreexplotación de los recursos naturales, pérdida de hábitat y pérdida de biodiversidad. Los procesos de degradación ambiental se vinculan con el avance de sistemas productivos de carácter colonial y posteriormente, de carácter capitalista. Estos sistemas, también exterminaron y desplazaron a los pobladores originales de aquellos territorios colonizados. O bien, los pueblos nativos fueron obligados a convertirse en la fuerza de trabajo de los nuevos desarrollos coloniales.

Los pobladores nativos eran campesinos mestizos e indígenas, cuyos sistemas de subsistencia tradicional fueron destruidos y terminaron sobreviviendo en condiciones de pobreza y marginación extrema. Razón por la cual, la lucha por “la tierra” estaba asociada a la recuperación de la subsistencia tradicional fundada en la cultura, en la biodiversidad del territorio y en la apropiación simbólica de la naturaleza. Ahora se reconocen estos movimientos como los precursores del ambientalismo moderno (Martínez Alier, 1993).

Por otro lado, los análisis de la relación cultura y naturaleza no son temas nuevos, especialmente dentro del ámbito de reflexión de la antropología. Tanto en proyectos académicos como en propuestas políticas indígenas, ya se había planteado que la sobrevivencia de las culturas indígenas se basaba en su capacidad de mantener una autonomía política, bienestar económico y en la conservación de sus territorios y la salud de sus recursos naturales.

Las problemáticas indígena y ambiental, en su expresión moderna, de manera independiente, han conseguido un espacio político en las agendas internacionales y locales, es por esto que se consideran fenómenos globales. Sin embargo, la naturaleza de dichas problemáticas genera un espacio de convergencia que se integra desde distintos ángulos: por una parte, se sabe que la ampliación de los espacios de ejercicio de la política ambiental ha tocado la territorialidad indígena y en no pocas ocasiones de manera conflictiva. Por la otra parte, la lucha por el territorio y la conservación de los recursos naturales continúa siendo una demanda, cada vez de mayor peso, de la agenda indígena.

Por último, existe una vertiente ambientalista que reconoce a la cultura como la instancia mediadora entre sociedad y naturaleza, la cual ha identificado innumerables prácticas en el manejo de los recursos naturales que pertenecen a los sistemas de subsistencia indígenas, que son ambientalmente sustentables. También se ha observado que generalmente las zonas de mayor concentración de biodiversidad se encuentran habitadas por pueblos indígenas y que los endemismos lingüísticos, se pueden vincular a los endemismos biológicos (Boege, 2004) y éstos a los conocimientos tradicionales endémicos (Nabhan, 2003). Mientras que la desaparición de las lenguas indígenas se relaciona con la extinción de especies y destrucción de hábitat.

Por lo anterior se afirma que los indígenas son “gentes de ecosistemas”, sus territorios, zonas tanto de origen de la biodiversidad (maíz en México) como de reservorio fitogenético “cultural”, únicos en el mundo (Boege, *op. cit.*) Los pueblos indígenas, generalmente son activos gestores de la conservación de la naturaleza, tal vez por eso se explica la rápida incorporación de proyectos sustentables en su dinámica de etno-desarrollo. Por eso la defensa de la diversidad cultural es, simultáneamente, estrategia y reto de la sustentabilidad ambiental.

El contexto es la arena de debate en el que se desarrolla el proyecto del ordenamiento ecológico del territorio de los comcáac, que como ya se explicó en el primer capítulo, derivó en la propuesta del Mapa de los Sitios de Valor

Cultural Comcáac (MSVC). La vinculación estratégica de la diversidad cultural y la sustentabilidad ambiental, tiene un sinfín de retos. Uno de ellos radica en lo novedoso del campo de reflexión ya que la investigación académica y las políticas públicas tradicionalmente se habían desempeñado de manera aislada. Abordaremos aquí los rasgos generales de cómo se integran las agendas ambiental e indígena y cuáles son sus puntos de convergencia, de conflicto y sus posibilidades.

2. EL SENTIDO DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

La defensa de la diversidad cultural es un movimiento que ocurre en prácticamente todos los países del mundo. Grupos minoritarios, generalmente con una raíz étnica, luchan por ser reconocidos por los Estados nacionales, como colectividades con cierto grado de independencia de la política general de la nación. Sin embargo, la diversidad cultural ha cobrado sentido más allá de las luchas de los grupos étnicos que se sienten amenazados por las inercias modernas del mercado global y de los Estados nacionales. Ésta nutre un espacio filosófico que cuestiona profundamente el actual proyecto civilizatorio guiado por las sociedades urbanas e industriales; cuando se es capaz de escuchar y entablar un “diálogo”, es considerada como una oportunidad de enriquecimiento ético, filosófico, político e incluso, epistemológico.

Para explicar el profundo sentido que adquiere la diversidad cultural como una oportunidad de aprendizaje y de re-significación del conjunto simbólico que orienta la praxis social, Geertz retoma una frase de Rorty:

“... los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”, y añade que “... lo que implica no es que el alcance de nuestras mentes, de lo que podemos decir, pensar, apreciar y juzgar está atrapado dentro de las fronteras de nuestra sociedad, nuestro país, nuestra clase, o nuestro tiempo, sino que el alcance de nuestras mentes, el espectro de signos que podemos, mas o menos, interpretar, es lo que define el espacio intelectual, emocional y moral en el que vivimos. (...) Mientras más grande es ese espacio, más oportunidades tenemos de comprender a otros grupos, a otras personas. Y mientras comprendemos que se siente ser “como ellos”, más claros nos volvemos ante nosotros mismos, tanto en términos de lo que nos parece remoto, como de lo que vemos que parecen reminiscencias, qué es atractivo y qué repelente, qué es sensible y qué absurdo” (Geertz, 2001:77).

Actualmente, permanecer en “colectividad” puede significar una gran variedad de posibilidades, que van desde el simple agrupamiento en torno a ciertas celebraciones, creencias religiosas o hasta la integración de una comunidad como un pueblo que comparte una raíz histórica, territorial, lingüística, artística y hasta ciertas características fenotípicas.

Más allá del sentido filosófico, la diversidad cultural es un componente de la trama de la vida. La diversidad está arraigada como un principio que mantiene vivo al planeta Tierra. En este proceso, la diversidad cultural es parte de un complejo interrelacional que se nutre de y promueve la biodiversidad.

Aún cuando el destino del universo sea la entropía, sabemos que la Madre Tierra ha re-significado los residuos letales solares y los ha transformado en un impulso creador, que se le conoce como la neguentropía, esto es, que “niega” la fatalidad entrópica. Es precisamente el fenómeno neguentrópico el que nos tiene hoy reunidos aquí, en un planeta vivo, la Tierra. Lo maravilloso es que este impulso creador de la vida genera, de manera ineluctable, diversidad, como un eje para conservar la vida misma. La diversidad es la naturaleza de la vida, es uno de sus principios fundamentales.

La vida se originó en la Tierra hace alrededor de 4500 millones de años y desde entonces habita el planeta de manera ininterrumpida. Por más catástrofes planetarias que hayan puesto en crisis al fenómeno biológico, esta vuelve a resurgir y vuelve a generar biodiversidad. La ciencia moderna reconoce que el fenómeno biológico existe en cuanto que es una “trama” de interrelaciones entre entidades y procesos, pero que en su conjunto conforman la “unidad” de la vida. Además, somos nosotros, la unidad biótica, los que a su vez generamos las condiciones, (vgr. la temperatura) para mantener “vivo” al planeta, a Gaia, como ya lo explicó el biólogo James Lovelock. Estas condiciones se fundan en la diversidad como una estrategia para reducir la vulnerabilidad de la vida.

La interdependencia de los elementos de la unidad biótica, es una de las explicaciones básicas a la problemática ambiental que experimentamos actualmente. La infraestructura tecnológica, que hizo posible el avance del sistema económico de mercado de las sociedades urbanas e industriales, ignoró la trama relacional del fenómeno biológico. Por ello, en su desarrollo, los impactos ambientales comenzaron a evidenciarse hasta alcanzar los niveles globales que hoy padecemos.

Sin embargo, el concepto de Fritjof Capra de “trama de la vida” (2002), es más complejo que la simple interdependencia sistémica. Es el diálogo entre

el sol y la tierra el que genera el proceso neguentrópico y que finalmente da a luz a la vida. Así como la neguentropía es posible a través de su contraria, la entropía (solar), la diversidad es el principio que realiza la necesaria unidad de la trama biótica de la Tierra. De esta manera, el principio de la diversidad que habita el proceso neguentrópico, se va construyendo en la unidad. Es decir, la unidad es posible a través de su principio opuesto: la diversidad. El encuentro de las fuerzas contrarias, inmersos en el enigma, es lo que sostiene el movimiento fundamental de la vida. Cómo ya lo dijo Heráclito: “Vivir de muerte y morir de vida”.

La humanidad, como parte de esta red biocósmica, se realiza bajo el principio de la diversidad-unidad de la vida. Mientras que la humanidad sólo es posible en comunidad, el principio de la diversidad, aparece como un principio relacional entre sociedad y naturaleza. La instancia mediadora de esta relación es la cultura. Ese contexto cultural al que Geertz ha definido como una “red de significados”, para explicar que el mundo biofísico es apropiado de manera “diferenciada” por las diversas culturas a partir de los significados, que las comunidades humanas le otorgan a las entidades de dicho mundo biofísico.

Las comunidades humanas emergen dentro de ecosistemas diferenciados biológicamente, y en ese realizar su subsistencia van construyendo sistemas relacionales, que si bien se nutren de la flora y fauna inmediata, no están determinados por estos. Un mismo ecosistema puede ser “apropiado” de manera diversa por distintas comunidades humanas. Es decir, la “red de significados” que la cultura elabora para realizar su subsistencia en la naturaleza, varía de cultura en cultura, aún cuando el componente biótico sea el mismo. De esta manera, la biodiversidad se entreteje y es promovida por la diversidad cultural. Bajo esta lógica operativa, la comunidad humana se enlaza como un estimulante de los procesos esenciales de la trama de la vida.

En este sentido, la diversidad cultural viene a ser una expresión de la complejización del proceso neguentrópico que va desplegando diversidad en unidad y comunidad. La diversidad cultural deviene del “diálogo primordial” entre el sol y la tierra al nivel de sociedad-naturaleza. Es la diversidad cultural y su red de significados la que se encarga de interpretar, darle sentido, y mantener la vitalidad de las distintas manifestaciones de la diversidad social y de la biodiversidad. Es la diversidad cultural la que operando en comunidad con la biodiversidad, se encarga de complejizar-conservar la diversidad en unidad del macro-biocosmos.

La diversidad como principio fundamental de la vida, le es inmanente a lo humano, así como le es inmanente la comunidad. El individuo humano como parte de la red biótica, identifica como su enlace primigenio a la comunidad humana, cuya unidad se impulsa por el principio de la diversidad en su relación “intersubjetiva” dentro del ámbito inmediato, que es el social. Si bien es posible diferenciar los roles de los individuos y componentes de la comunidad, la “equidad relacional” es un principio para mantener la vitalidad del conjunto.

El término “intersubjetividad” es más profundo y complejo que el de la equidad social. Intersubjetividad, según Carlos Lenkersdorf (1999), implica el “diálogo de sujeto a sujeto” y excluye la relación de sujeto-objeto que impera actualmente. Es decir, el sujeto social reconoce al “otro” como un sujeto, con el cual habrá que dialogar y establecer una relación política de equidad. Además, el término invoca a la comunicación entre humanos y la extiende al universo biótico con el cual comparte este planeta, reconociéndole su calidad de sujeto. Por ello, cuando se quebranta la intersubjetividad, se invoca a la vulnerabilidad del sistema social y de su metasistema biótico.

La comunidad humana opera como una micro-unidad de la macro-unidad biocósmica. Hasta este nivel de conocimiento, no es posible extender la intersubjetividad como un principio generalizado de la vida. Sin embargo, en la escala humana, es evidente que el empoderamiento excesivo de algún grupo social, deviene en la degradación de la diversidad cultural y de la biodiversidad. Tal vez por esto, los sistemas políticos totalitarios operan de manera sistemática en la destrucción de cualquier tipo de manifestación de la diversidad, porque esta contiene el principio fundamental de la vida.

El totalitarismo se expresa en la homogeneización de lo social, de lo cultural y de lo biológico, simultáneamente. El exterminio colectivo cultural, así como los monocultivos son manifestaciones del quebrantamiento de la intersubjetividad biocósmica. Es la presencia del totalitarismo, de un grupo social sobre otro y de los humanos sobre la naturaleza. Los sistemas industriales que operan en la homogeneización de la producción y de los sistemas tecnológicos y sus respectivos sistemas de conocimiento, no pueden más que ser totalitarios y terminan por violentar la diversidad. Por ello, la intersubjetividad es un principio que opera en la escala humana, pero que está enlazado a los principios de diversidad-unidad de la trama de la vida. De aquí que, intersubjetividad social, biodiversidad y diversidad cultural compartan raíz y destino.

Para finalizar la reflexión sobre el sentido de la diversidad cultural en el contexto de la sustentabilidad ambiental, escuchemos la voz de un representante de la diversidad cultural y de la diversidad de los saberes:

“Dentro de lo cósmico hablamos de energía. A esto es difícil ponerle un nombre. Es también hablar de la persona. Si no hay agua, se acaba todo. Ni los millonarios toman en cuenta los diferentes elementos. Por eso le llamamos sagrado, porque tiene vida. Y si hay vida, hay lo que da vida. Si es sagrado él que dio vida, es sagrado todo lo que tiene vida, y se tiene que respetar” (Castillo, Federico. Guía espiritual maya).¹

3. ANTECEDENTES DEL DISCURSO DEL DESARROLLO SOSTENIBLE²

La historia ambiental ha documentado que el surgimiento de la vida sedentaria, la concentración, aumento y permanencia de población humana, generalmente se vincula a ciertos sistemas de subsistencia basados en la agricultura y al surgimiento de jerarquías políticas, división del trabajo social y que, a su vez, se asocia con procesos locales de degradación ambiental (vgr. sobreexplotación de bosques y fuentes de agua dulce). La degradación ambiental también ha sido relacionada con la puesta en crisis de sistemas políticos de la vida sedentaria. Quiere decir que la degradación ambiental no es parte de la “naturaleza humana”, ni tampoco es un fenómeno nuevo. La degradación ambiental es un fenómeno que aparece cuando una sociedad ha hecho uso de sus recursos naturales de tal manera que pierde capacidad de reproducirse socialmente, por lo tanto es un fenómeno de escala humana que encuentra sus raíces en el contexto cultural, es decir, en el modo en que se realiza la relación sociedad-naturaleza.

Lo que define a la crisis ambiental como un fenómeno moderno es su carácter global y su origen implícito en el avance del colonialismo europeo en todo el mundo, plataforma de la sociedad capitalista-urbana-industrial. Actualmente no hay un sólo lugar en el planeta que no manifieste problemas ambientales relacionados con el avance de este tipo de sociedad. En este mismo proceso, en todos los países, incluso en Europa, se advierte una rápida erosión de la diversidad cultural indígena, de sus lenguas y sus sistemas de conocimiento.

Aún cuando el proceso de colonización europea lleva 500 años en curso y la sociedad capitalista industrial alrededor de 200, que desde entonces se registran constantes denuncias de procesos de degradación ambiental, así como de esfuerzos para proteger la “vida silvestre”, la alarma global empezó a sonar apenas hace 40 años. Esta incursión del “medio ambiente” tiene como origen los reportes realizados por científicos de los países industrializados que documentaron la extinción de especies y la contaminación industrial de cuerpos de agua y atmósfera urbana; procesos que fueron relacionados con serias afecciones en la salud humana. De aquí surgieron los precursores del “ecologismo” que colocaron la problemática ambiental en las agendas de desarrollo de las Naciones Unidas y el problema ambiental fue identificado como una crisis planetaria.

A partir de entonces el ecologismo se ha infiltrado prácticamente en todos los sectores del quehacer occidental, como se muestra en el surgimiento de las tecnologías limpias, el enverdecimiento de filosofías y teologías, la sorprendente aparición de programas educativos en todos los niveles y un sinnúmero de proyectos de investigación, desde gran variedad de disciplinas y perspectivas teóricas orientadas a la cuestión ambiental que han impactado la estructura y organización de la administración pública de casi todos los países del mundo.

3.1. La versión hegemónica del desarrollo sostenible

En el contexto ambiental se elaboró el discurso del desarrollo sustentable. La definición de desarrollo sustentable dada en 1987, por la Comisión Brundtland en *Nuestro Futuro Común*³ en la Conferencia de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y Desarrollo (CNUMAD), tuvo múltiples críticas, entre ellas su etnocentrismo y su ambigüedad conceptual, a pesar de ello, ha servido de estímulo para realizar inmensos esfuerzos dentro de un amplio espectro de propuestas que, inclusive, indujeron a que el desarrollo sustentable fuera declarado “paradigma universal de la humanidad” en el documento de la Agenda 21, producto de la Cumbre de Río de Janeiro organizada por las Naciones Unidas en 1992.

El discurso del desarrollo sustentable, debido a los canales institucionales por los que se filtró aparenta ser un discurso homogéneo. Contra sus más severas críticas, la noción de sustentabilidad ambiental ha fecundado gran variedad de territorios y saberes dando a luz a una gran cantidad de propuestas

con marcadas diferencias cualitativas, discursivas y pragmáticas.

Los discursos de la sustentabilidad hegemónicos surgen dentro del contexto de la racionalidad⁴ económica dominante que se considera un conjunto de procesos que articulan las condiciones ideológicas, teóricas, políticas y materiales que subyacen en la exacerbación de la degradación socio-ambiental.

El corazón de la racionalidad económica dominante se considera la economía de mercado, no sólo como una teoría económica sino como una estructura epistemológica particular de la misma. Dentro de una concepción evolucionista del orden social, considera a la economía de mercado como una fase de progreso, destino ineluctable de la sociedad y sistema productivo “natural” de la humanidad. De aquí su incapacidad intrínseca de reflexión sobre su naturaleza, su lógica y sus estructuras. Sus esfuerzos están dirigidos a la identificación de los instrumentos que harán más eficiente su desempeño considerando a la naturaleza como un conjunto de insumos, diferenciados en cuánto al valor que el mercado mismo les ha otorgado. La problemática ambiental se considera una “externalidad” que requiere ser incorporada dentro de su lógica productiva para ser resuelta.

Es importante señalar que la problematización del medio ambiente sucede en el contexto del desarrollo, no sólo como una práctica de subsistencia sino como un discurso político que se construye en la lógica de la racionalidad económica dominante. De aquí que la respuesta hegemónica a la problemática ambiental, le sea imposible deslindarse de su contexto y de manera irremediable dé a luz al “desarrollo sostenible”. El desarrollo es un discurso de la posguerra, cuando el mundo occidental sufría el declive de las relaciones coloniales que deviene en una reestructuración a la economía política global, en donde Estados Unidos se convierte en el centro de poder, mientras que el bloque soviético se posiciona como su contraparte en medio de la famosa “guerra fría”.

El desarrollo es la respuesta al descubrimiento de la pobreza por los países capitalistas centrales, definida a partir de la carencia, la deficiencia y la sobrepoblación de los países capitalistas periféricos. El proceso va acompañado del avance del conocimiento científico que define a lo social como un campo de intervención y que decodifica a los países periféricos a través de “cifras”, describiendo su situación en miles de millones de desnutridos y analfabetas incapacitados para sobrevivir por sí mismos, subyugados por sus propias creencias culturales. De manera repentina se descubre que las dos terceras partes de la población mundial vive en el atraso, que son subdesarrollados y

se “inventa” el “Tercer mundo” (Escobar, 1998).

Desde la base de la racionalidad económica dominante han surgido estrategias de asimilación de lo ambiental a los procesos de desarrollo, elaborando “múltiples métodos para la evaluación ambiental y en el desarrollo de sistemas de cuentas aplicados a la contabilización del *stock* de recursos naturales y los flujos de materia y energía” (Allen, 1996). Surge así, la versión más ampliamente conocida del desarrollo sustentable que es la que dio el Informe Brundtland.⁵ La propuesta quedó enmarcada dentro de los instrumentos de eficientización económica, al proponer como plataforma del desarrollo sustentable, la economía de mercado. En el mismo sentido, el desarrollo sustentable se convierte en el abrazo apologético en la conquista de nuevos espacios realizada por la racionalidad dominante.

El fortalecimiento de la racionalidad dominante a través del discurso del desarrollo sustentable ha sido documentado en cuanto que aún se sostiene en la lógica de crecimiento económico y de maximización de la ganancia, ya que “...tiende a valorizar los recursos naturales y los servicios ambientales por su contribución a la maximización de beneficios a corto plazo, ya que toda tasa de descuento atractiva para las inversiones de capital (por encima de las tasa de interés del mercado de dinero), tiende a hacer insignificantes los procesos ecológicos de mediano y largo plazo de los que dependen los equilibrios ecológicos globales y la regeneración de recursos naturales renovables” (Leff, 1996). La tendencia se hace evidente al observar cómo las políticas ambientales han apoyado la reactivación económica con la aparición de la industria de la descontaminación y de la producción limpia, cuyos sistemas en ocasiones quedan paralizados, a pesar de los complejos métodos de valoración ambiental a los que se ven sometidos en todos aquellos espacios en donde la rentabilidad no es posible.

Uno de los puntos álgidos del debate sobre el discurso del desarrollo sustentable, es el amplio cuestionamiento de la necesidad de fraternizar el crecimiento económico con los procesos de regeneración de los recursos naturales. La puesta en escena del debate del crecimiento *vs.* naturaleza es anterior al discurso del desarrollo sustentable, versión Brundtland. Esta versión trata de suavizar su contradicción con la propuesta de un cambio cualitativo, pero como ya se comprobó, hasta la fecha no existen ni la infraestructura teórica, ni política, para llevarlo a cabo.

El dilema de crecimiento económico *vs.* naturaleza es fundamental y no ha sido cabalmente aclarado. Aún están vivas las críticas energetistas del sistema

económico que lo caracterizaron como un sistema esencialmente entrópico.⁶ A ellas se suman las reflexiones que señalan a la naturaleza y al crecimiento económico como los opuestos dialécticos (Leff, 1998:19). Las perspectivas aún son vigentes, aunque de momento hayan sido acalladas por el ruido avasallante del carro globalizador del productivismo, al que también se ha montado el desarrollo sustentable.

El sistema productivo de la racionalidad dominante es la base de despliegue del desarrollo sustentable, utilizando la infraestructura institucional como vía de articulación. Es así que los problemas de escasez y de contaminación que el ambiente le opone a la lógica productiva, son internalizados, mediante la etiquetación monetaria, en los costos finales de la producción.⁷ En este terreno, existen ciertos avances y en ocasiones se han logrado revertir procesos de degradación, aunque subyace el conflicto político debido a las inercias estructurales⁸ y por la constante arbitrariedad en la medición del ambiente ya que se enfrenta a la complejidad ecosistémica, esto es, a la inconmensurabilidad de la naturaleza.⁹

Dentro de este proceso de re-etiquetación de la naturaleza, se ha intentado trasladar la concepción científica de la naturaleza al análisis económico, ello presenta serias debilidades ya que “las políticas ambientales no pueden basarse únicamente en una pretendida racionalidad ecológica en términos, por ejemplo, de pautas de capacidad de sustentación, ya que la ecología, como ciencia, no puede explicar las diferencias de consumo exosomático de energía y materiales en la especie humana ni tampoco puede explicar la distribución territorial de la especie humana (...) no explica la “distribución ecológica”, esto es, las asimetrías y desigualdades sociales, espaciales y temporales en el uso de los servicios y recursos de la naturaleza” (Martínez Alier, 1995).

En el avance de la racionalidad dominante a través de la ampliación de los ámbitos sociales, el discurso del desarrollo sustentable viene a darle un nuevo impulso a la racionalidad económica. Baudrillard (1996) opina que:

“En el mundo capitalista se produjo una revolución (...). Esa mutación concierne al paso de la forma/mercancía a la forma/signo, de la abstracción del intercambio de productos materiales bajo la ley de la equivalencia general, a la operativización de todos los intercambios bajo la ley del código. Este paso a la economía política del signo no equivale a una simple “prostitución mercantil” de todos los valores (...). Es el paso de todos los valores al valor de cambio/signo bajo la hegemonía del código, es decir, de una estructura de control y poder

mucho más sutil y totalitaria que la explotación (...)”.

M. O'Connor (1994:21) ubica dentro de la mutación a los mecanismos liberales de la sustentabilidad. Identifica este proceso como la “fase ecológica del capital”.¹⁰ Ahora la Naturaleza (también la naturaleza humana) ya no es vista como una realidad externa a ser explotada como materia prima del proceso productivo, como sucedía en la etapa anterior del capitalismo, sino que queda como una reserva de valor para ser liberada para el capital a través del conocimiento científico de las biotecnologías. Así se explica que en este discurso, “las comunidades autóctonas son invitadas a ser guardianes de los capitales natural y social, cuyo manejo sustentable es tanto su responsabilidad como una cuestión de la economía global” (Escobar, 1995:16).

3.2. Proliferación de los discursos ecologistas y ambientales

La expansión ideológica de la crisis ambiental, muy pronto hizo evidente las profundas divergencias en el manejo de la misma, en donde la versión hegemónica del desarrollo sustentable, en algunas ocasiones continuó siendo el foco de debate, tanto de sus fieles seguidores como de los que lo utilizaron como referente crítico. En otras ocasiones, aún cuando era fuente obligada, perdió importancia o su relación con el mismo cayó en la ambigüedad y en otros casos sirvió para marcar un deslinde político e ideológico. Actualmente, el término desarrollo sustentable, puede significar más de mil cosas: desde ser parte de la mercadotecnia empresarial, de la demagogia política o aparecer en programas académicos totalmente divergentes. A pesar de esto, el desarrollo sustentable es prioridad de cientos de organizaciones civiles en el mundo, así como de fundaciones conservacionistas, es parte de la currícula de un alto porcentaje de programas académicas (en algunos casos es el foco de interés) y de instituciones internacionales como las Naciones Unidas y el Banco Mundial.

La entrada de lo ambiental en casi todos los campos ideológicos derivó en un sinfín de propuestas, de distintos niveles de operación. Por ejemplo, mientras que para los promotores del desarrollo industrial, la problemática ambiental era meramente un asunto tecnológico, para los neoliberales era un problema que había que resolverse dentro de la lógica economicista del mercado, apoyarse en el sistema tecnológico, en la planeación del desarrollo y el derecho positivo. Para otros, había que buscar las raíces políticas y culturales de la degradación ambiental, por lo que recurrieron a la reflexión filosófica,

ética y paradigmática.

Destaca la Ecología Profunda (Naess en Sessions, 1995) que critica las soluciones tecnológicas y las califica de ser “ecología superficial”. Asimismo señala que el carácter antropocéntrico del cristianismo está en el corazón de la crisis ambiental. Argumenta la necesidad de un re-planteamiento filosófico ecocéntrico del mundo natural, en el cual la naturaleza abraza un “valor intrínseco” más allá de la utilidad que le presten al sistema económico. Naess, dentro de la Ecología Profunda, señala la necesidad de vincular el ecocentrismo con sistemas políticos y económicos des-centralizados que no generen desigualdad social. La propuesta del “valor intrínseco”, al no reconocer que es la cultura la que imprime los significados del mundo natural, se presta a variadas interpretaciones, un ejemplo es el conservacionismo del Norte, que ha tenido un serio impacto en la organización del espacio (11% de la superficie terrestre, ha sido declarado área natural protegida), por defender el valor de la naturaleza salvaje, como una expresión más de colonialismo, imponen sistemas de protección ambiental, en zonas pobladas por comunidades indígenas y campesinas, obligándolos a restringir el uso tradicional de sus recursos naturales y en ocasiones a desalojar sus territorios.

Aún cuando es difícil clasificar las propuestas ambientales críticas en bloques ideológicos, debido a que impera el eclecticismo, según su matriz teórica dominante se puede hablar de la existencia de ecosocialismos¹¹ (O'Connor, James), ecoanarquismos¹² (Bookchin, Eckersley) e incluso de ecoteologías¹³ (Boff, 1993) y eco-espiritualidad¹⁴ (Fukuoka). En general, estos enfoques comparten la crítica a la economía de mercado, por ser un sistema de expoliación humana y de la naturaleza. El “enverdecimiento” del pensamiento crítico promovió rápidas alianzas con las fuerzas oprimidas: los del Sur, los trabajadores, los marginados urbanos, los campesinos, las mujeres, los indígenas. De esta manera emergieron conceptos como, “justicia ambiental”, “la naturaleza como construcción social”, “racionalidad ambiental”, “diálogo de saberes”, “democratización del conocimiento”, “etno-desarrollo sustentable”, “democracia ecológica social”, “salud ambiental laboral”, “deuda ecológica”, etc.

La problemática ambiental se ha planteado como una crisis de civilización, lo cual cuestiona los fundamentos dualistas del pensamiento occidental: “de la “determinación metafísica” que al pensar el ser como ente, abrió la vía a la racionalidad científica e instrumental que produjo la modernidad como un orden cosificado y fragmentado, como formas de dominio y control sobre el mundo. Por ello, la crisis ambiental es sobre todo un problema del conoci-

miento” (Leff, 2000:7).

La crítica al pensamiento científico positivista, ha llegado de diversos enfoques, como el ecofeminismo de la hindú Vandana Shiva, quien señala que la ciencia es de carácter patriarcal y de manera implícita conlleva una lógica de dominación; o el filósofo budista Sen, Masanobu Fukuoka: “Plantas, animales, suelos y todo está conectado, hermanos, hermanas y parientes. Pero los humanos no podemos ver que todos estamos conectados por el amor. (...) He escrito seis libros y aún no sé cómo describir que es la naturaleza” (1995).

A las diversas corrientes se ha sumado la lucha de género, haciendo surgir feminismos ambientalistas, dentro de los cuales el ecofeminismo destaca por su carácter culturalista y animista. Ha surgido la propuesta de la “democratización del conocimiento” (Shiva, 1998:304), lo cual conlleva un reivindicación cultural conjunta de género y naturaleza.

Entonces, el pensamiento indígena se enlaza a la crítica profunda, pues relaciona la degradación ambiental con la cosmovisión de la cultura occidental, es decir, con la de-sacralización y des-humanización de la naturaleza. Los “culturalistas” consideran a la naturaleza como una construcción social (Haraway, 1991; Escobar, 1995; Descola, 2001) dentro de un contexto histórico y cultural. Argumentan que el ambientalismo debe considerar: “(...) el valor de la naturaleza como ente autónomo, fuente de vida no sólo material sino espiritual” (Escobar, 1995:12). Por ello es que el desarrollo sustentable de Brundtland, creó una fuerte reacción en los países del Sur que se resisten a su occidentalización, por encontrar al mundo Brundtland como “(...) un cosmos desencantado. (y que) constituye una renovación del contrato entre la ciencia moderna y el Estado que resulta en una visión empobrecida del futuro” (*Visvanathan* en Escobar, *op.cit.*). Cobra así sentido la revaloración de los saberes tradicionales¹⁵ (Fogel, 1993; PNUMA, 1999; Gómez, 2000; Pulido-Bocco, 2003; Luque-H. Doode, 2003) y la propuesta del “diálogo de saberes” (Leff, 1998, 2000). Estos enfoques, en su conjunto integran el espacio de reflexión de la ecología política.

4. LA CUESTIÓN INDÍGENA Y EL MEDIO AMBIENTE

4.1. *El re-posicionamiento de los movimientos indígenas*

Los estudios relacionados con las cuestiones étnicas han adquirido relevancia

en cuanto que expresan el resurgimiento de movimientos sociales que centran su lucha en la demanda de derechos colectivos. Expresan el deseo de un grupo de personas de conservarse en colectividad que se identifica como diferente a otros grupos, ya sea porque sus miembros comparten una cultura o algún elemento de la misma, como una religión, una lengua, un origen, una historia, un territorio y/o porque simplemente sus integrantes comparten ciertas características biológicas.

Este tipo de estudios habían quedado al margen de una racionalidad centrada, tanto en el avance como en la crítica, del progreso y de la modernidad. El resurgimiento de conflictos (incluso guerras) de carácter étnico y el fracaso de gran variedad de acciones encaminadas a “desarrollar” a los grupos culturalmente diferentes a la cultura capitalista-urbana-industrial, de hegemonía global, obligaron a re-tomar los análisis de carácter cultural:

“Los derechos colectivos que exigen las minorías étnicas en todo el mundo están relacionados con la supervivencia del grupo étnico como tal, la preservación de su cultura, la reproducción del grupo como entidad independiente, la identidad cultural vinculada con la vida del grupo y la organización social. Esto va mucho más allá de la no discriminación y la igualdad ante la ley; se relaciona con el uso de la lengua, la escolaridad y las instituciones educativas y culturales, incluyendo las religiosas, y con frecuencia con el autogobierno y la autonomía política” (Stavenhagen, 2001:93).

Touraine ha caracterizado a la modernidad como un proceso que disocia a la economía de la cultura y que “conduce o bien a la reducción del actor a la lógica de la economía globalizada, lo que corresponde al triunfo de la cultura global (...) o bien a la reconstrucción de identidades no sociales, fundadas sobre pertenencias culturales y ya no sobre roles sociales” (1997:39). Esta disociación de cultura y economía, hace emerger nuevas formas de re-creación identitaria, o de articulación del sujeto a la colectividad, a través del repliegue cultural. El proceso, al parecer inédito ya que está relacionado con la globalización del capital, ha obligado a reflexionar sobre lo que en estas modalidades vendría a ser una cultura: “(...) Una cultura no es una visión del mundo, una ideología o un libro sagrado; es la asociación de técnicas de utilización de recursos naturales, modos de integración a una colectividad y referencias a una concepción del Sujeto, religiosa o humanista. No es un bloque de creencias y prácticas, y por lo tanto puede transformarse cuando se modifica uno de sus

tres componentes principales” (Touraine *op. cit.*: 42).

Otros autores insisten en que la lucha indígena es una lucha étnica viva desde hace 500 años, sólo que operaba de distinta manera, mediante la resistencia silenciosa y secreta y en ocasiones como lucha armada. Ahora ha tomado los canales del debate político público, lo que le da la apariencia de re-surgimiento. Este fenómeno social encuentra sus raíces básicamente en el proceso de colonización europea en América, pero en su versión actual se refiere a dos tendencias: el avance del Estado-nación y el avance de la sociedad “moderna”, capitalista-urbana-industrial. Tendencias que a su vez, están relacionadas.

La globalización es mucho más que un fenómeno de expansión de la economía del mercado, ya que también muestra una plataforma sin precedente de vinculación y por lo mismo de fortalecimiento, de movimientos sociales al interior de los estados nacionales. Es el caso del movimiento indígena que desde sus voces marginadas y pauperizadas han logrado constituirse en poderoso bastión internacional y declarar el presente decenio, como el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (1994-2003).

El impulso de este movimiento va encaminado a la construcción de una “nueva relación” de los pueblos indígenas con sus respectivos Estados nacionales. Por ello, buscan su reconocimiento jurídico como “pueblos” con derecho a la libre determinación y autonomía. Y en los hechos, buscan equidad de los beneficios del desarrollo, para que a su vez logren 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 un orden jurídico de un modelo de Nación, cuyo ideal ha sido la homogeneización 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)¹⁶ que a su vez sentó el precedente de la primera reforma constitucional en materia indígena de 1992.¹⁷

El zapatismo y su levantamiento armado de 1994, dio lugar a la mesa de diálogo en materia de derechos y cultura indígenas, que finalmente condujo 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 el conjunto de la sociedad.

4.2. Los vínculos de los movimientos indígenas y ambientales

Es cierto que la lucha indígena en México tiene antecedentes históricos pero, las condiciones actuales en las que se encuentra el país, le imponen retos particulares a la construcción de una nación pluricultural. Estas nuevas condiciones se refieren al crecimiento demográfico, la polarización socio-económica, las inercias políticas y económicas de la globalización del mercado. Otro reto muy particular es el que deviene de la crisis ambiental global, pues somete al país a la tensión entre la economía del mercado y una base de recursos naturales bajo una fuerte inercia de deterioro, que los esfuerzos por revertirla, aún no logran detenerla, ni siquiera disminuir su velocidad.

La problemática ambiental es un asunto crucial en la construcción de un México pluricultural. El punto se refiere a que la pluriculturalidad mexicana se funda en sus pueblos indígenas, los cuales tienen como una de sus principales características, el hecho de que sus culturas están arraigadas al territorio, incluyendo los recursos naturales, cuestión ampliamente tratada en el capítulo I. La degradación ambiental erosiona, de manera irreversible, culturas, saberes y biodiversidad, por lo que la política de la pluriculturalidad tendrá que basarse en la protección ecosistémica.

El particular vínculo con el territorio de los pueblos indígenas ha puesto en relieve los diferentes puntos de encuentro y desencuentro entre la política ambiental y los derechos indígenas. En primera instancia, lo anterior refiere al conflicto inminente a nivel nacional entre pueblos indígenas y política ambiental, de manera particular cuando los territorios indígenas quedan incluidos en la jurisdicción de una área natural protegida, siendo el caso de la Reserva de los Montes Azules, su expresión más crítica. El conflicto surge al imponer de manera unilateral, medidas de control en cuanto al aprovechamiento de los recursos naturales.

Los controles ambientales en los territorios indígenas pueden ir desde vedas totales o temporales, hasta la prohibición en el acceso a zonas específicas, que en ocasiones son territorios indígenas e incluso, zonas sagradas, como sucede con los o'otham, en la reserva del Pinacate, Sonora. Otro caso significativo es el de la comunidad Cucapá, habitantes del Delta del Río Colorado, en donde confluyen los estados americanos de California y Arizona, con los mexicanos de Sonora y California Norte. Los Cucapá interpusieron una denuncia ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos (8/2002), alegando

que sus derechos humanos habían sido conculcados por autoridades federales (la PROFEPA), pues les impiden pescar en la Reserva de la Biósfera del Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado, que incluye una zona marina (Concha, 2002).

La problemática trae de fondo las demandas de los movimientos indígenas, no sólo en cuanto a su derecho de un nivel de bienestar dignos (en el caso de los pueblos indígenas que se caracterizan por una generalizada situación de marginación y pobreza, en ocasiones, la regulación tradicional en el manejo de los recursos naturales se ve debilitada y se ven 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.¹⁸

El conflicto entre pueblos indígenas y política de conservación ambiental alcanza niveles internacionales y ha merecido la organización de diferentes grupos para hacer valer sus derechos, en distintos foros mundiales. Un ejemplo es el Congreso Mundial de Parques, organizado por la UICN (Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza) en Durban, los pueblos indígenas tuvieron un foro independiente e hicieron una declaración. Entre sus demandas resalta:

“4.- Los derechos ancestrales y consuetudinarios de los Pueblos Indígenas a sus Tierras, territorios y recursos naturales deben ser reconocidos, respetados y protegidos. En los casos en que nuestras tierras hayan sido expropiadas para crear áreas protegidas, éstas deben ser restituidas y se debe proporcionar una compensación rápida, justa y significativa, acordada de manera totalmente transparente, participativa y culturalmente apropiada” (Declaración de los Pueblos Indígenas, Congreso Mundial de Parques, Durban, Sudáfrica, sept. 2003).

Ante el inminente proceso de degradación ambiental que amenaza a todos los territorios indígenas del país, el movimiento indígena ha levantado su voz de manera determinante. Señala que la conservación de sus culturas requieren de un territorio, que incluye la integralidad de su biodiversidad. Es obvio que en las condiciones actuales, no todas 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, esta petición se presenta en básicamente todos las declaratorias y documentos de la última década (Proyecto de Declaración Americana de los

Derechos de los Pueblos Indígenas¹⁹ Proyecto de Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, ONU-1994; OEA-1995; Acuerdos de San Andrés Sacamch'en de los pobres entre el gobierno federal y el movimiento indígena (1996); Iniciativa de Reforma Constitucional en materia de Derecho y Culturas Indígenas, Iniciativa COCOPA (1996); Declaración del CNI, Nurio, abril 2001.

En el nuevo pensamiento indio, la conservación de los recursos naturales va ligada al derecho de la libre autodeterminación:

“Los derechos indígenas, según Floriberto (Díaz), son eminentemente históricos y colectivos y tienen un carácter universal. No se refieren a individuos y no han sido inventados de la noche a la mañana. Cinco son los que forman su columna vertebral: 1) el derecho al territorio, 2) a ser pueblo, 3) a la libre determinación, 4) a la cultura y 5) a un sistema jurídico propio.

La matriz de todos los demás derechos es la tierra, en el sentido de territorio. La tierra no es para los pueblos indios, solamente el suelo, sino también, los animales y las plantas, los ríos, las piedras, el aire, las aves y los seres humanos. La tierra tiene vida. La noción occidental de territorio, aunque de manera imperfecta, es la que mejor expresa este concepto integral de lo que significa tierra” (Hernández, L. 2005).

Por último, el tercer punto que refiere la vinculación de diversidad cultural y biodiversidad, está en el constante reconocimiento de la aportación que realizan y han realizado los pueblos indígenas en la conservación de la biodiversidad. Este punto no solamente se halla presente en las declaratorias del movimiento indígena²⁰ sino que se observa en la emergencia de una vertiente ambientalista que enlaza la sustentabilidad ambiental con el fortalecimiento de la diversidad cultural. En esa corriente se discute sobre la importancia de que los recursos naturales sean manejados por las comunidades locales con base en su conocimiento tradicional, y que se debe garantizar el acceso legal a sus territorios y procurar el fortalecimiento de las organizaciones políticas tradicionales (Lazos-Paré 2000, Convenio de la Biodiversidad, CBD-1992). De esta manera se afirma 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, 1995:19).

El conocimiento tradicional indígena también está 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. 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, M. 2001).

En los párrafos anteriores se ha tratado de exponer los retos implícitos en el objetivo de un desarrollo sustentable en el marco de una diversidad cultural en proceso de construcción. El debate sobre como crear las condiciones de la demanda indígena de una “nueva relación”, sin duda alguna nos lleva a la dimensión conceptual de las culturas y a los procesos organizativos políticos, sociales y económicos que subyacen en 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.

Las demandas indígenas han 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, 1996:261).

Es preciso vincular el mundo conceptual indígena con los procesos organizativos que conlleva la socialización de la naturaleza, lo cual se pretende abordar en los siguientes capítulos. Lo anterior pone énfasis en el concepto de “territorio”, ya que junto con el concepto de “pueblo”, que a su vez, se enlazan jurídicamente con la “autodeterminación”, tienden a convertirse en el nudo de la confrontación entre pueblos y Estados Nacionales (IIA-Documento Paipa-Colombia, 1996:260).

Las demandas indígenas a sus derechos colectivos al territorio, se enmarcan en el espacio de reflexión de la ecología política. Dicho espacio recreado por el ambientalismo crítico, que se deslinda de las versiones hegemónicas del desarrollo sostenible, anda en la búsqueda de nuevos paradigmas que den luz a un nuevo proyecto civilizatorio. Desde aquí la diversidad cultural, no

sólo es un imperativo humanista, sino que se vuelve parte fundamental de un proyecto amplio de resignificación de los ámbitos relacionales de sociedad-naturaleza.

NOTAS

- 1 Castillo, Federico. Guía espiritual maya. Intervención realizada en el taller “Conservación de Sitios Sagrados Ricos en Biodiversidad”, organizado por UICN (Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza), Fundación Rigoberta Menchú y Culturas Vivas. México, sept. 2004.
- 2 Se utiliza el término “desarrollo sostenible” para diferenciar la propuesta hegemónica que surge a partir de la racionalidad económica hegemónica, del término “desarrollo sustentable”, el cual se identifica en el contexto de una Racionalidad Ambiental (ver introducción) y se funda en la diversidad cultural.
- 3 Dentro de la Conferencia de la Comisión Brundtland (lleva el apellido de su presidenta, Gro Harlem Brundtland), integrada por representantes de diversos sectores, incluso de diversos países, quienes concluyeron su trabajo en un documento conocido como “Nuestro las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y Desarrollo, celebrada en 1987, se formó “Futuro Común”. Es precisamente en este documento que se plantea al desarrollo sustentable como una vía para trascender la crisis ambiental. Lo siguiente es su definición: “Satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer el derecho de las generaciones futuras a satisfacer sus propias necesidades” (WCDE, 1987).
- 4 “Max Weber introduce el concepto de racionalidad para definir la forma de la actividad económica capitalista, del tráfico social regido por el derecho privado burgués, y de la dominación burocrática. “Racionalización, significa en primer lugar la ampliación de los ámbitos sociales que quedan sometidos a los criterios de la decisión racional. Paralelamente a esto corre, en segundo lugar, la industrialización del trabajo social, con la consecuencia de que los criterios de la acción instrumental penetran también en otros ámbitos de la vida (urbanización de las formas de existencia, tecnificación del tráfico social y de la comunicación).(...) La Planificación puede ser concebida como una modalidad de orden superior de la acción racional con respecto a fines: tiende a la instauración, mejora o ampliación de los sistemas de acción racional de los mismos. La progresiva “racionalización de la sociedad depende de la institucionalización del progreso científico y técnico. (...) La secularización y el desencantamiento de las cosmovisiones, con la pérdida que ello implica de su capacidad de orientar la

acción, y de la tradición cultural en su conjunto, son la otra cara de la creciente “racionalidad” de la acción social...” En *Ciencia y Técnica como Ideología* (Habermas, J. 1996:54-53).

- 5 La definición de desarrollo sustentable, dada por la Comisión Brundtland, aún cuando ha tenido gran influencia en el ámbito ecologista también ha sido sujeto de críticas, como lo señala Giddens: “Brundtland ofreció una definición engañosamente simple de desarrollo sostenible, como la capacidad de la generación actual “para asegurar la satisfacción de las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades”. Ya que no sabemos cuáles serán las necesidades de las generaciones futuras, o cómo se verá afectada la utilización de los recursos por el cambio tecnológico, la noción de desarrollo sostenible no puede ser precisada —no sorprende que se hayan contabilizado hasta cuarenta definiciones diferentes de ella” (Giddens, A. 1999:71). En el contexto latinoamericano la crítica señaló que era una propuesta etnocéntrica, pero que poseía potencial de aplicación, siempre y cuando se contextualizara en las problemáticas regionales.
- 6 Tanto Daly como Georgescu-Roegen descalifican las soluciones tecnológicas, como las propuestas por Harold Barnett y Chandler Morse (*Scarcity and growth*, 1963), quienes señalan que: “la naturaleza nos impone escasezes particulares, no una escasez general ineludible (...) los progresos de la ciencia fundamental han hecho posible aprovecharse de la uniformidad de la materia y energía, uniformidad que hace factible, sin un límite predeterminado, escapar de las limitaciones cuantitativas impuestas por el carácter de la corteza terrestre (...) la ciencia, al homogeneizar la base de los recursos, elimina las restricciones que antaño se pensaba residían en una falta de homogeneidad. En un mundo neoricardiano, parece ser, los recursos particulares con que se comienza, cada vez más tienen menos importancia. La reserva de ciertos recursos para su uso posterior, en consecuencia, quizá contribuya poco al bienestar de las generaciones futuras”. Georgescu-Roegen, responde, que incluso ese proceso de transformación de la materia conlleva un desgaste entrópico ineludible. Por su parte Daly responde: “...no es la uniformidad de la materia-energía lo que conforma su utilidad, sino precisamente lo contrario. Si todos los materiales y toda la energía se distribuyen de manera uniforme en un equilibrio termodinámico, la “base de recursos homogéneos” resultante no sería un recurso en absoluto. Es la no uniformidad -las diferencias en concentración y temperatura- lo que da cuenta de la utilidad. (...) la naturaleza si impone una “escasez general ineludible” y es una grave ilusión pensar lo contrario (Daly, 1989).
- 7 La vertiente liberal del desarrollo sustentable insiste en que la única salida a la problemática ambiental es a través del diseño de instrumentos teóricos que sean ca-

paces de incorporar las externalidades ambientales al sistema productivo. De esta manera se han aplicado el PPP (*Poluters Pay Principle*, el principio del que contamina paga), el precio completo verde, venta de derechos de contaminación, certificados de uso del ambiente (Dales, 1968 en Pearce, 1985). Asimismo se afirma que la economía del mercado puede arruinar al medio ambiente y así misma también, si a los precios no se les es permitido decir la verdad ecológica, esto es, incluir los costos por descontaminación y daños a la salud en el costo final de los productos.

- 8 Las inercias estructurales se refieren a aquellos casos, tan comunes en los países del Sur, en donde a pesar de que se aprueba una legislación y/o normatividad, para multar a los contaminadores, estos se ven imposibilitados de cambiar su planta tecnológica, debido a que no pueden absorber los costos, y el cierre de la industria generaría mayor desempleo. Lo anterior se hace extensivo a los castigos contra los municipios, por ejemplo, por no tratar sus aguas residuales, pero los municipios en general llevan la carga de la deuda pública, trabajan solucionando “los focos rojos”, además de la poca sensibilidad ambiental de las autoridades en turno. Asimismo, la normatividad en el control de la sobreexplotación de los recursos, se ve severamente diluida debido a conflictos de corrupción en todos los niveles gubernamentales y en todos los sectores sociales, así como situaciones ligadas a problemas de pobreza extrema. Otro tipo de inercia estructural se refiere a la plataforma institucional sobre las que se despliegan las políticas ambientales, en donde claramente se ve un tipo de desarrollo que niega el conflicto ambiental, y que es promovido con mucho mayor fuerza, en donde lo ambiental queda como el pequeño obstáculo, que de “alguna manera” habrá que sobreponerse. Así como el diseño de las institución ambiental en sí, junto con los paradigmas que conllevan sus sistemas de planeación, con el poder centralizado, que subyace en la estructura nacional.
- 9 La tesis de la “inconmensurabilidad de la naturaleza”, ha surgido en respuesta a la tendencia neoclásica de la internalización monetaria de las externalidades ambientales. Esta se refiere a que por un lado el ecosistema terrestre es un sistema complejo dentro de una complejidad cósmica, lo que prácticamente inhabilita la posibilidad de conocer con exactitud los efectos reales del impacto de la actividad humana sobre la naturaleza, como es el caso del calentamiento global o del enrarecimiento de la capa de ozono. Otro punto es, como valorar los procesos irreversibles, como la pérdida de la biodiversidad o la desestructuración de las culturas tradicionales que está en relación directa con la degradación ambiental, como valorar los efectos en la salud por radiaciones nucleares. También se estaría ante una desigualdad en la distribución de los costos ecológicos, pues ante una economía cada vez más interdependiente y globalizante, quien los pagaría, los pobladores de

los países productores en donde se ocasiona el daño o los consumidores finales. Por otro lado, la puesta en el mercado de los derechos de contaminación, puede incrementar aún más el deterioro ambiental, al querer igualar los países menos contaminadores a los que están ejerciendo mayor presión sobre los recursos.

- 10 La fase ecológica del capital que identifica M. O'Connor, no sólo consiste en la capitalización de la Naturaleza y la naturaleza humana, en donde éstas pasan a formar parte de las reservas del capital en espera de ser liberadas, sino que también deja claro como las políticas ambientales generan procesos de "desposeimiento" (1994:27) en las comunidades locales (o de fortalecimiento de la racionalidad), al sobreponer una legalidad ambiental de control en la explotación de los recursos, sobre la legalidad comunitaria, que generalmente no está constituida con meros fines comerciales, sino que es parte de sus tradiciones, en donde los recursos se protegen para los usuarios del poder mercantil, "desposeyendo" a los actores locales del acceso a sus recursos. Este conflicto es cada vez más común y de cierta manera está presente en el caso de la comunidad indígena *comcáac*
- 11 La segunda contradicción del capitalismo
- 12 Comunidades autogestionarias
- 13 Teología de la creación ligada a la teología de liberación.
- 14 Filosofía verde y la teoría del Mu.
- 15 El rescate del conocimiento tradicional se está convirtiendo en un espacio central y convergente en la búsqueda de la sustentabilidad a través de la hibridación de culturas. La crisis ambiental ha puesto de manifiesto la violencia implícita en los paradigmas científicos, corresponsables de la degradación ambiental, esto ha llevado a la búsqueda de formas de conocimiento que orienten prácticas productivas que estimulen los procesos esenciales de la vida, encontrando en los conocimientos tradicionales una riqueza milenaria invaluable. Esta intención se conjunta con los deseos de las comunidades locales en conservar su conocimiento tradicional, como una forma de asegurar su identidad y sobrevivencia (Fogel, 1993:48, Gomez, 2000:253, PNUMA: 1999).
- 16 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 los pueblos indígenas y a proveer las condiciones de su óptimo desarrollo. De los logros más importantes de la legislación internacional, está el que reconoce los derechos colectivos, afirmando la autoridad del grupo.
- 17 El reconocimiento de México como una nación pluricultural, quedó asentado en el artículo 4° constitucional, que es el 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).

- 18 El conflicto entre política conservacionista y pueblos indígenas tiene alcances globales (Colchester, 1995).
- 19 Un ejemplo de las peticiones del movimiento indígena en cuanto las condiciones del medio ambiente se reflejan en el artículo XIII, del Proyecto de Declaración Americana de los Derechos, sobre el Derecho a la protección del medioambiente, 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 medioambiente, y la capacidad productiva de sus tierras, territorios y recursos. 4. Los pueblos indígenas deberán participar plenamente en al formulación y aplicación de programas gubernamentales para la conservación de sus tierras, territorios y recursos. 5. Los pueblos indígenas tendrán derecho a asistencia de sus Estados con el propósito de proteger el medioambiente, y podrán requerir asistencia de organizaciones internacionales” (borrador, OEA, 1995).
- 20 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

CAPÍTULO III

EL CONTEXTO: LA REGIÓN DEL GOLFO DE CALIFORNIA

Los comcáac son gentes de mar y de desierto. Si bien es cierto que la flora y fauna del Desierto de Sonora han sido cruciales en el desarrollo de este pueblo, también es cierto que desde sus albores, su relación con el Golfo de California (GC) ha sido determinante en su destino como pueblo indígena. En este sentido, a pesar de que el tratamiento científico y administrativo del Golfo de California (jurisdicción federal) y del Desierto de Sonora (jurisdicción estatal) han sido independientes, desde una perspectiva cultural, el mar y el desierto forman una unidad ecosistémica que es el hábitat de los comcáac. El territorio comcáac se componía de la conocida Costa Central del Desierto de Sonora y de la Región de las “Grandes Islas¹” del Golfo de California.

1. EL GC COMO REGIÓN Y SUS CUALIDADES ECOLÓGICAS

Según Doode y Wong (2001), El Golfo de California está entrando a una nueva etapa marcada por el redimensionamiento de la zona marítima y del noroeste costero. Lo anterior induce un proceso de mayor cohesión regional a partir del ecosistema marino, en el cual el ambientalismo regional tiene un papel determinante. Implica que los procesos de degradación ambiental que caracterizan a la sociedad global han sido identificados como parte de la dinámica actual de la región. Los autores afirman que el GC se transforma en una región construida socialmente y transita de ser un espacio que “separaba” a los estados nortños del país a una “zona de integración” y de administración con base en criterios ambientales. La nueva regionalización incluye a los estados

de Baja California Sur, Baja California, Sonora, Sinaloa, Nayarit y una parte de Jalisco (mpio. Vallarta), junto con el cuerpo marino y territorio insular, que dichos estados bordean.²

Tradicionalmente, en la región del GC, las descripciones de las características físico-biológicas de las zonas terrestres, se elaboraban de manera independiente a las descripciones de las zonas marinas. En la actualidad, como parte del nuevo proceso de construcción social regional, se puede encontrar un nuevo marco conceptual regional, en el cual la zona marina es el eje de integración y análisis. De esta manera las zonas terrestres como los desiertos de Sonora y Baja California se incluyen como parte del GC. En el nuevo contexto de integración regional y descripción analítica se desenvuelve el pueblo indígena comcáac y por lo tanto su referencia es fundamental en este proyecto de investigación. Ejemplo de ello es la siguiente descripción de las cualidades bióticas del golfo, en el cual señala como sus componentes las zonas terrestres e insulares junto con la zona marina del golfo. Fue elaborada por el grupo conservacionista La Coalición del Golfo de California:³

“La región del Golfo de California contiene uno de los grandes ecosistemas costero-marino con mayor productividad, diversidad biológica y endemismos en el mundo, así como dos de los ecosistemas terrestres más amenazados del planeta, como son selva seca y la provincia florística de California. También posee lo desiertos de Baja California y Sonora, los cuales están considerados entre las cinco áreas silvestres más importantes del planeta por su buen estado de conservación. Para la protección y conservación de esta gran región, el gobierno mexicano ha establecido en las últimas décadas 6 reservas de la biosfera y 4 parques marinos” (CGC, 2003).

El GC es una cuenca marina alargada, limitada al oeste por la Península de Baja California, al oeste por el macizo continental y al norte por la desembocadura del Río Colorado. Su límite se extiende desde Cabo Corrientes, Jalisco, hasta el borde extremo sur de Baja California Sur. La longitud de Golfo es de 1600 km. con una anchura máxima de 205 km. Aproximadamente. La superficie marina, incluyendo las islas es de 283 000 km² (la cifra varía según autor). En algunos sitios, alcanza profundidades mayores a los 3000 m. Cuenta con 898 islas de las cuales sólo 309 tienen nombre. Las áreas insulares del GC (islas, islotes, rocas e isletas) representan 50% (aprox.) del territorio insular de México. Son reconocidas por la comunidad científica como uno de los

ecosistemas insulares ecológicamente más intactos del mundo y de los pocos laboratorios naturales aún existentes (Conanp, 2000).

Pocos lugares del mundo tienen la extraordinaria heterogeneidad ambiental del GC y de sus ecosistemas terrestres de alrededor. Los climas regionales varían desde las lluvias de invierno tipo mediterráneo a las lluvias de verano tipo monzón (Ezcurra 2001). Las temperaturas pueden variar desde los grados de congelamiento hasta los 48°C, en el verano del Desierto de Sonora, aunque la generalidad se considera como clima cálido-seco. La diversidad escénica de la cuenca marina del golfo, consiste en desiertos, bosques secos bajos, dunas, isletas, islas, deltas (Río Colorado, Río Yaqui, Río Mayo, Río Fuerte) playas arenosas, arrecifes de coral y de roca, así como vientos hidrotermales y humedales costeros.

En el noroeste mexicano y suroeste americano hay un amplio cinturón de ecosistemas áridos, que son especialmente ricos en endemismos y, por lo tanto, son muy vulnerables a la extinción biológica (Sarukhan, 2001:19). En Baja California existen alrededor de 3500 especies conocidas de las que alrededor de 30% son endémicas a la península. Así mismo, de las 180 especies de reptiles, 60 son endémicos, en particular a las islas de golfo. De los 109 mamíferos, 25 son endémicos. La razón de este alto nivel de endemismo es el grado de aislamiento de la región y de su historia de evolución. La región de Baja California es un caso raro en el planeta por varias razones. Tiene un mar que es propiedad exclusiva de un solo país. Tiene varios ecosistemas que van desde el tipo mediterráneo hasta la vegetación que se encuentra en zonas tropicales. Sus variaciones topográficas permiten la presencia del sistema de dunas al nivel del mar, así como de bosques de coníferas en la Sierra de San Pedro Mártir, que alcanza una altura de 3000 m. sobre el nivel del mar.

El GC es una región caracterizada por la especialización, riqueza biológica y endemismos. En el océano, debido a su gran cantidad de recursos marinos y a su aislamiento relativo, la fauna local ha desarrollado un alto grado de rareza y endemismo. Es el hogar de 4500 especies conocidas de invertebrados marinos, de los cuales un gran porcentaje es endémico. De las 271 especies de peces del arrecife coralino, 20% es endémico y de las 28 especies de cetáceos, la vaquita marina es endémica del Alto Golfo. Tenemos que endemismo, rareza, fragilidad y riqueza biológica exuberante son los atributos particulares de la cuenca del Golfo de California (Sarukhan, *op. cit.*).

El GC es el hogar de 30 especies de mamíferos marinos (75% de las especies de México y aproximadamente el 25% de todas las especies conocidas)

cinco especies de tortugas marinas, 875 de peces, 4500 de invertebrados y 450 de macroalgas. No hay datos sobre el número de especies de bacterias marinas y de virus, sin embargo, es muy probable, que éstos ocurran en magnitudes mucho mayores que las de los organismos pluricelulares. Además, como sólo una parte del número total de especies del mundo han sido descritas, la riqueza biológica del GC puede ser mucho mayor que la que actualmente se ha estimado. La diversidad del GC no se limita al número de especies que la habitan, sino que incluye distintas comunidades biológicas en las cuales diferentes especies están interrelacionadas por el comportamiento predatorio y el de cooperación, conformando complejas cadenas alimenticias (Sala, 2001:165).

En el territorio insular comcáac, la Isla Tiburón (*Taheöjc*) forma parte de un archipiélago junto con la isla San Esteban (*Cofetecöl*), Turner o Dátil (*Hast Acoj*), Cholludo (*Hast isil*), Patos (*Hast o ipa*). El tipo de clima predominante en el archipiélago, es el seco, en el cual la evaporación excede la precipitación (García, 1988, en Conanp, 2000b). La temperatura media anual es de 20° a 22°C en las partes bajas. Durante los meses de junio a septiembre la precipitación pluvial va de 75 a 200 mm. En los meses secos de abril y mayo con una precipitación de 0.2 y 0 mm. *Taheöjc* tiene una superficie de 110 000 has. (aprox.) y una longitud de 52 km. de sur a norte, y una anchura de 25 km. (aprox.). Cuenta con tres cuencas hidrográficas abiertas y la mayor parte de sus arroyos son intermitentes. Aquí se encuentran agujajes permanentes (6) e intermitentes.

Las islas del GC, desde una perspectiva biogeográfica, forman parte del desierto sonorenses; están incluidas en el área fitogeográfica denominada “Desierto Sarcocauléscente”. Se calcula que en México existen alrededor de 25 000 especies de plantas, de las cuales 27 00 ocurren en el Desierto de Sonora. En las Islas del Golfo se han identificado 654 plantas, de las cuales 28 son endémicas. En el archipiélago de la Isla Tiburón se encuentran 330 especies, de las cuales tres son endémicas. Destacan en el paisaje los bosques de cactáceas columnares. De todas las islas las que tienen mayor diversidad de plantas son la Isla San Esteban con 117 especies y la Isla Tiburón con 298. En esta zona, la NOM-059-ECOL-1994, ha clasificado dos especies bajo protección especial: el mangle negro (*Avicennia germinans*) y el palofierro (*Olneya tesota*); mientras que el mangle rojo (*Rhizophora mangle*), se encuentra dentro de la categoría de raras y endémicas de México (Conanp, 2000b).

La Conabio (2000) identificó 24 Áreas de Importancia para la Conservación de Aves, en la región noroeste, incluyendo la Isla Tiburón. En la isla se

encuentra una gran diversidad de insectos con 13 órdenes y alrededor de 80 familias. En las islas del GC existen alrededor 117 especies y subespecies de reptiles, de ellos 40% son endémicas. En el archipiélago de la Isla Tiburón se encuentran 42 especies de reptiles, de los cuales nueve son endémicos. Cinco de estas especies se hallan dentro de la NOM-059-ECOL-1994: la lagartija de San Esteban (rara), dos especies de víboras de cascabel de Tiburón (protección especial); así como la tortuga del desierto y la lagartija de Tiburón que están clasificadas como amenazadas (Conanp, 2000b).

En el archipiélago Tiburón-San Esteban, se encuentran 108 especies de aves terrestres. El GC es ruta de muchas aves migratorias, que en el archipiélago alcanzan 35%. Alrededor de 67% de las 106 especies de mamíferos de las islas del GC son endémicas. En el archipiélago se han registrado 26 especies y subespecies de mamíferos terrestres, de los cuales 15 son endémicos. Entre ellos se encuentran los roedores tales como ardillas, liebres, coyotes y el venado bura, que sólo se encuentra en Tiburón. Recientemente fue introducido a la isla el borrego cimarrón dentro de un programa de reproducción (Conanp, 2000b).

El Canal del Infiernillo (*Xepe cossot*) es una estrecha franja de mar que corre entre el lado este de la Isla Tiburón y el macizo continental. Abarca aproximadamente 30 000 has. y mide 41 km. de longitud. En la boca sur mide 1.8 km. de ancho y en la norte 10 km. Es parte del territorio ancestral comcaac y desde 1970 el gobierno federal lo concesionó al grupo como zona de exclusividad pesquera. El canal es considerado un ecosistema altamente productivo por varias razones: cuenta con nueve esteros, cinco del lado continental y cuatro en la isla⁴ de gran importancia ecológica, ya que funcionan como criaderos de organismos marinos en sus primeras etapas de desarrollo; asimismo, cuenta con grandes extensiones cubiertas de pastos marinos y algas; tiene áreas importantes de florecimiento de fitoplancton. Por último, hay continuas corrientes marinas que traen nutrientes y oxígeno (Basurto, 2001).

En un inventario de especies del Canal del Infiernillo realizado por Torre-Cosío y Bourillón (Basurto, *op. cit.*:31), encontraron más de 598 especies de organismos marinos: registraron más de 208 especies de moluscos, 62 equinodermos, 214 tipos de tiburones, rayas y peces, 106 aves marinas y playeras, ocho especies de mamíferos marinos y cinco especies de tortugas marinas. La alta productividad y rica macrofauna evidencian la productividad primaria alta de las formas planctónicas.

2. ACTIVIDADES ECONÓMICAS DEL GC

Como ya ha sido planteado, la ocupación del GC tiene orígenes prehispánicos, que con la llegada de los europeos fue modificado el patrón de organización para siempre, a favor de las relaciones coloniales de la corona española y posteriormente con la incipiente nación mexicana enmarcada en relaciones con las naciones capitalistas hegemónicas, en especial Estados Unidos. Según Doode y Wong (*op. cit.*) en el GC se pueden distinguir tres micro-regiones litorales socio-históricas: 1) Una que comprendería Sinaloa y el centro-sur de Sonora, que cuenta con la mayor densidad demográfica y que está relacionada con la actividad mercante y pesquera desde el Siglo XVIII de la región. Es una zona de humedales asociados a su vez con zonas deltáicas de grandes ríos. 2) La región abarca la zona norte de Sonora y los litorales de Baja California, incluyendo la zona de las Grandes Islas. Posee densidad demográfica menor y su desarrollo se refiere al despunte de la pesca comercial en el siglo XX, a excepción de los grupos prehispánicos (seris). Por último, la región 3) comprendería la Baja California Sur, con menor densidad de población y un puerto mercante de antigüedad, La Paz y pequeños asentamientos ligados a la pesca comercial del siglo XX.

Cabe señalar que no existen análisis socio-económicos y culturales regionales ni una historia ambiental que pueda dar luz a la problemática del GC como región. Esto se debe probablemente a que su construcción social como región es un proceso reciente y que emerge a raíz de su representación desde la perspectiva científica de la ecología, la biología y la oceanología. La intervención de las ciencias económicas y sociales se ha dado a partir de la decisión de los científicos “naturales” de reorientar los procesos sociales y las políticas de desarrollo para disminuir el impacto de las actividades humanas en la biodiversidad del GC.

Actualmente, el Golfo de California tiene una relevancia económica nacional en especial en materia de pesca y recientemente en materia de acuicultura y turismo. La Región del GC se conforma de 44 municipios correspondientes a los cinco estados costeros; la población total de los estados es de casi 9 millones, que se concentra en dichos municipios costeros, con casi 8 millones de personas. La población se concentra en zonas urbanas no costeras como Tijuana, Mexicali, Hermosillo, Ciudad Obregón y Culiacán. Existen importantes puertos como La Paz, Puerto Peñasco, Guaymas y Mazatlán. El crecimiento demográfico del noroeste es mayor a la media nacional, que a su vez

es rebasado por el crecimiento de las localidades costeras (INE-COLMEX, 2002). El crecimiento demográfico de sus costas tiene que ver, con excepción de los pueblos indígenas de origen prehispánico, con la búsqueda de alternativas económicas derivadas del agotamiento de fuentes de ingresos en el sector agropecuario. Es decir, su población es de reciente migración con orígenes culturales muy variados (Doode-Wong, *op. cit.*).

“En los estados del noroeste que conforman la Región del GC que existe una especialización regional: pesca de escama y sal en la península de Baja California; captura y cultivo de camarón en Sonora y Sinaloa; agricultura (trigo, sorgo, caña de azúcar, arroz, legumbres) en el sur de Sonora y Norte de Sinaloa, y en algunas porciones de la Península; Ganadería en el norte de Sonora, y tabaco en Nayarit. Este sistema de especialización regional tiene una estrecha dependencia con el mercado de los Estados Unidos y en menor proporción con el resto del país” (Sánchez Carmona, 2003).

En la zona costera se realizan diversas actividades económicas como la pesca industrial, la pesca ribereña, pesca deportiva, turismo y acuicultura. De las 850 especies de peces y 700 especies de crustáceos, alrededor de 200 son de interés comercial. Es el cuerpo de agua más importante en términos económicos pesqueros del país y cuenta con alrededor de 4000 km. de costa. Para el año de 1995 casi 50% de las descargas pesqueras nacionales se realizaron en el GC. Cabe señalar que la pesca es la única actividad primaria que carece de subsidio, tal vez sea debido a que su contribución al PIB sea de sólo 1% (Cisneros, 2001).

En el GC hay 605 lugares de desembarque de productos pesqueros, sin embargo, 90% se realiza en los estados de Sonora y Sinaloa (Cisneros, *op. cit.*). La actividad pesquera da empleo a 50 000 personas y ha generado la construcción de 250 plantas procesadoras junto con 60% de la infraestructura instalada para el procesamiento y comercialización pesquera, así como la construcción de 18 puertos de altura y cabotaje (Doode-Wong, *op. cit.*). Dos pesquerías han sido las más importantes: el camarón y los pequeños clupeidos (sardinas y anchoas). 60% de la producción de la sardina nacional y cerca de 50% de toda la producción nacional vienen del GC. 90% del camarón cultivado se produce en Sonora, Sinaloa y Nayarit. El GC concentra 57% de las embarcaciones camaroneras, 72% de las destinadas a la pesca del atún y cerca del 100% de las utilizadas en la pesca de la sardina y de la

anchoveta. Cuenta con cerca de 26 000 embarcaciones de las cuales 1400 son de altura y 24 300 de ribera (Doode-Wong, *op. cit.*).

El turismo es una actividad que va en rápido crecimiento en el GC. Cuenta con ocho centros náutico-turísticos y 21 marinas, que ofrecen más de 3600 espacios. Recibe alrededor de 1.7 millones de turistas al año que son el 8% del total nacional. Cabe señalar que más de la mitad de los turistas son extranjeros. El GC es foco de la política federal de turismo desde el inicio del presente sexenio, al revivir y replantear el proyecto de la Escalera Náutica, el cual se propone impulsar la actividad náutica en toda la cuenca marina a través de la implementación de infraestructura básica de marinas en puntos estratégicos.

3. PROBLEMÁTICA AMBIENTAL Y CONSERVACIÓN DEL GC

La problemática ambiental, como parte de la crisis ambiental global, ha sido reconocida en la cuenca del GC y es uno de los detonadores de la construcción social de la Región del GC. Dicha problemática se relaciona estrechamente con los procesos históricos, políticos, económicos y culturales de los estados que la integran; es una manifestación más de todo el deterioro ambiental que ocurre en el Noroeste de México y Suroeste de los Estados Unidos.

La sobreexplotación de algunos recursos naturales es un proceso que viene gestándose desde hace siglos, cómo la recolección intensiva de perlas, guano y huevos de las aves de la Isla Rasa, lo cual data desde mediados del siglo XIX y la explotación de la perla, incluso desde el siglo XVII, pero en menor escala. La pesca intensiva capitalista de la ballena gris data de 1850, lo cual significó una disminución severa de su población y que gracias a que dejó de ser rentable su grasa al ser sustituida por el petróleo, se salvó de una probable extinción. Los leones marinos fueron cazados indiscriminadamente, mientras que los elefantes marinos en veinte años de explotación casi se extinguieron (Bowen, *op. cit.*)

En el noroeste del país se identifican 22 regiones hidrológicas a las que se adiciona San Blas, las cuales se agrupan bajo los siguientes criterios diagnósticos: 12 se consideran de alta biodiversidad, 13 son áreas con uso de recursos por los diferentes sectores productivos, nueve están amenazadas, cuatro requieren de mayor información científica y 13 se encuentran en más de una categoría. Las actividades antropogénicas ocurren en más de 83% de las regiones hidrológicas prioritarias (Conabio, 2000). También se identifican problemas por la acumulación de agroquímicos principalmente en las zonas cercanas a

las zonas de riego en los valles agrícolas cercanos a las costas de Nayarit, Sinaloa y Sonora y de la península. En algunos casos la contaminación aumenta debido a la disposición de desechos industriales y urbanos sin tratamiento.

En la región del Mar de Cortés las costas de los estados de Nayarit, Sinaloa y Sonora hasta el límite con la desembocadura del Río Colorado presentan severos problemas de degradación, mientras que en la Península, el problema es puntual y se presenta en los sitios agrícolas (San Quintín, Santo Domingo, Valle de Guadalupe) o en las zonas de gran expansión de los asentamientos humanos en la zona litoral (La Paz, Cabo San Lucas y Ensenada)

Las actividades humanas de mayor impacto sobre la fauna silvestre son: la modificación del hábitat, la sobreexplotación y artes de pesca inadecuados, la cacería furtiva, la expansión de las zonas agrícolas, ganaderas y campos de acuacultura, la desecación de humedales, la deforestación, el vertido de desechos, el desarrollo de obras de infraestructura como caminos y obras hidráulicas, las actividades turísticas no controladas y la pesca incidental.

Las dinámicas estructurales, sociales, políticas y económicas relacionadas con el deterioro ambiental del GC no han sido estudiadas aún, por lo que en los siguientes párrafos se dará una semblanza general de los procesos que influyen en el estado ambiental general del GC. En primera instancia destaca la alteración de hábitats costeros y humedales debido a la disminución del flujo de agua dulce, proveniente de prácticamente todas las cuencas hidrológicas que desembocan en el GC; este impacto en algunos casos es muy grave, como el caso del Río Colorado, en el cual el desarrollo americano ha construido veinte presas (de las más grandes del mundo), que se encargan de desviar el agua hacia las zonas urbanas y agrícolas, incluyendo en menor medida a Mexicali en México. Esto deriva no sólo en una disminución de cerca de 60% del flujo, sino también en su calidad ya que arrastra agroquímicos y residuos urbanos e industriales hacia la región del Delta y Alto Golfo (Barrera-Campoy, 1993). Situaciones similares ocurren en las cuencas de los ríos Sonora, Yaqui, Mayo, en Sonora y Fuerte en Sinaloa.

El mal manejo de aguas residuales municipales e industriales, de zonas urbanas, ha contaminado, en mayor o menor grado, esteros y bahías, como son los casos de Guaymas, Yavaros, en Sonora, Topolobampo y Mazatlán, en Sinaloa y La Paz en Baja California. La sobreexplotación de los recursos pesqueros, ya se ha dejado sentir, en especies comerciales como la sardina y el camarón. Las tecnologías pesqueras de arrastre han resultado altamente nocivas, pues por cada kg. de camarón, se saca alrededor de 10 kg. de fauna de

acompañamiento, que es devuelta al mar sin vida. Según Cisneros (*op. cit.*) se debe al desinterés gubernamental en este sector derivado de su poca participación económica y por considerarlo un sector conflictivo, junto al aumento de la presión sobre los recursos que no ha sido posible regular.

El reciente, pero acelerado y poco regulado, desarrollo acuícola está teniendo un impacto ambiental, que aún no ha sido evaluado en su totalidad, de manera especial en humedales y sus respectivos bosques de manglar. En el estado de Sonora son contados los esteros que no hayan sido impactados, tanto por la acuicultura, como por los procesos de disminución de flujos de agua dulce, asolvamiento y contaminación por drenajes agrícolas, urbanos e industriales. Tan sólo en el sistema de humedales del Tóbari, ubicado entre las zonas deltáicas de los Ríos Yaqui y Mayo (mpios. Benito Juárez, Etchoja y Cajeme, Sonora), la camaricultura ha sido relacionada como el detonador de los siguientes procesos, pero que además son fácilmente generalizables a este tipo de desarrollos:

- Acumulación de basura
- Eutroficación
- Erosión
- Desertificación
- Asolvamiento
- Ocupación y destrucción de áreas de humedal, principalmente manglares
- Succión y destrucción de postlarvas por actividades de bombeo
- Contaminación de lagunas costeras con aguas residuales, con contenidos de plaguicidas
- Contaminación de mantos acuíferos con plaguicidas
- Desmonte de manglar
- Desmonte de pitahayal
- Tendencia a desmontar masivamente e iniciar construcción e incluso operación sin tener concluidos los trámites legales
- Problemas derivados de los trabajos de dragado de mantenimiento
- Salinización de suelos
- Generación de desechos sólidos
- Introducción de especies exóticas
- Introducción de enfermedades a las poblaciones silvestres
- Desplazamiento o competencia con actividades tradicionales
- Conflictos relacionados a tenencia de la tierra

- Problemas económicos de la población local derivados del deterioro de sus recursos naturales (Muñoz, M. *et al.* 2001).

En la opinión de los expertos, el delicado equilibrio del GC se ha mantenido a pesar de perturbaciones naturales como los huracanes o el fenómeno de El Niño. Sin embargo la pesca es una perturbación crónica a la que el sistema no ha podido responder. Aunque el número de especies marinas extintas en los océanos aún es baja, las poblaciones de ciertas especies se pueden reducir a tal extremo que sea imposible recuperarse. Algunas especies marinas han sido dramáticamente afectadas por la actividad humana. La vaquita marina es un pequeño delfín, endémico del Alto Golfo, que ha sido diezmado por redes agalleras como pesca incidental; se estima que apenas quedan unos 800 individuos. Es el mamífero marino más amenazado del planeta (Sala, 2001:77). La totoaba, que es un pez de grandes dimensiones, ha entrado a la lista de especies en peligro de extinción, después de pasar por una pesca intensiva en las últimas décadas y de alterar la salinidad de su zona de reproducción en el Alto Golfo, debido a la disminución dramática del flujo de agua dulce del Río Colorado (Barrera-Campoy, *op. cit.*).

Las tortugas marinas eran abundantes en la historia del golfo y ocurrían en muchas playas para anidar. Se calcula que en los pasados diez años el número de lugares de anidación ha decrecido en cerca de 90%. Aunque son especies protegidas desde 1990, las tortugas aún son cazadas y los huevos siguen siendo recolectados. En algunas zonas del GC las tortugas prácticamente se han extinguido, como sucede con la tortuga siete filos o laúd, la cual ya no alcanza a llegar al Canal del Infiernillo. Sin embargo, en este lugar, la población de tortugas prietas ha aumentado visiblemente, como resultado de la veda federal en la opinión de los pescadores comcáac.

Otras especies como la lobina están bajo extrema presión. Algunas especies de ostiones y almejas actúan como filtros del agua marina, operan como eficientes bombas limpiadoras del exceso de nutrientes. Son como los riñones y el hígado del océano. Estas han sido eliminadas de muchas bahías en cantidades millonarias y como también son receptores de contaminantes tóxicos de agroquímicos y son consumidas por otras especies marinas, esto puede tener consecuencias impredecibles para los ecosistemas submarinos. Mantarrayas y tiburones han sufrido de abusos debido a la gran demanda de sus aletas que hay en el mercado Asiático (Sala, *op. cit.*).

La entrada de la economía de mercado a la región y los cambios tecnológicos aplicados a la pesca, que posibilitaron el ir más lejos, más profundo y por

más, desde la década de los treinta marcaron un hito de la historia ambiental del GC. Entre los pescadores ribereños abundan las anécdotas que describen la riqueza y versatilidad de las pesquerías del GC, lo cual contrasta de manera alarmante con la situación actual; ahora la pesca es más difícil, señalan, pues tienen que ir más lejos por el producto, que cada vez sale menos, lo cual implica mayores inversiones en equipo, tiempo y combustible, además de que el número de pescadores ha crecido considerablemente: “Antes el mar estaba llenito. En unos años ya no va a haber nada, y entonces quien nos va ayudar” (Don Antonio Robles).⁵ Estas son pruebas que la biodiversidad del GC está amenazada seriamente y con ello formas de subsistencia tradicionales que a cambio dejan procesos de pauperización, que aún no han sido evaluados cabalmente.

Las acciones de conservación en los territorios insulares del Golfo de California iniciaron en 1963 cuando la Isla Tiburón fue decretada Zona de Reserva Natural y Refugio para la Fauna Silvestre Nacional (D.O.F. 15/03/1963). Sin embargo, existen referencias sobre el intento del gobierno mexicano por controlar la caza excesiva de los leones marinos en 1856, a través de una concesión a un particular (Bowen, *op. cit.*: 103). En 1964, la Isla Rasa quedó bajo protección por decreto oficial; en 1978 todas las islas⁶ del GC fueron decretadas Zona de Reserva y Refugio de Aves Migratorias y de la fauna silvestre (en las costas de los cuatro estados del GC, excepto Nayarit). Para 1980 la Isla Isabel es declarada Parque Nacional. En 1993 se declara Reserva de la Biósfera del Alto Golfo y Delta del Río Colorado, siendo el primer antecedente en que se incluye una zona marina.

En el año 2000, el decreto de 1978 de las islas se amplía y la zona entra a la categoría de Área de Protección de Flora y Fauna “Islas del Golfo de California (D.O.F.7/06/00) (Conanp, 2000). En esta misma fecha se publica su Programa de Manejo.

Actualmente el GC cuenta con cuatro áreas de protección de flora y fauna; cuatro reservas de la biósfera; dos santuarios y dos parques nacionales. Se protegen desde ecosistemas enteros del desierto, como marinos y estuarinos; así como especies particulares como la ballena y la tortuga marina. La tendencia sigue en marcha y ahora es la zona marina la que se está protegiendo, como es el caso del área contigua a la Isla de San Lorenzo, recientemente decretada. El 14 de julio de 2005, las Islas del Mar de Cortés y las áreas protegidas que están en el GC, son declaradas por la UNESCO, como Patrimonio Mundial de la Humanidad en su categoría de bienes naturales.

Simultáneamente, el GC se ha convertido en una prioridad de conservación para grupos ambientalistas nacionales e internacionales. La apertura de centros de investigación en los cinco estados que conforman el golfo, junto con los estados fronterizos americanos, ha detonado una serie de investigaciones en la zona que han impulsado el proceso de construcción social de la región del GC. La región cuenta con al menos 15 centros académicos que tienen por tema los aspectos oceanográficos y ecológicos de la zona. Uno de los resultados de dichas investigaciones es la necesidad de abordar su problemática desde un enfoque más comprensivo como el de la cuenca marina, hecho que derivó en la creación de la Red de Investigadores del Golfo de California. Dicha red ha sido la responsable de dar cuenta sobre las cualidades *sui-generis* del golfo, así como de alertar sobre la creciente problemática ambiental.

Los atributos del GC han atraído la atención de las fundaciones conservacionistas internacionales más poderosas del mundo como Conservación Internacional (CI), Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF) y *The Nature Conservancy* (TNC), las cuales han definido al GC como prioridad. Tan sólo la WWF incluyó al GC como una de sus 233 ecoregiones⁷ a nivel global.

Para el ambientalismo nacional, el GC también es prioridad, como se manifiesta en la apertura del Programa Golfo de California y de la IMAC⁸-GC, los dos del FMCN (Fondo Mexicano para la Conservación de la Naturaleza; asimismo, la Conabio (Comisión Nacional para el Conocimiento y uso de la Biodiversidad) lo considera una prioridad. En los últimos 15 años, una serie de OSC (Organizaciones de la Sociedad Civil) han establecido como misión la conservación de los recursos naturales de la región. En suma, en el GC están trabajando alrededor de 15 instituciones académicas nacionales, 15 OSC⁹, y nueve organizaciones internacionales, tanto académicas como fundaciones (Robles *et al.* 2001) al lado de las instituciones públicas estatales y federales como el INE, Semarnat, Conanp, Profepa, CNA, Conafor, Cecadesu, FMCN y Conabio.

La conservación de la biodiversidad del GC bajo un enfoque de cuenca impulsó la creación de organizaciones de amplio espectro, reuniendo los esfuerzos locales y microrregionales que laboraran en este sentido. Así surgieron la Coalición para la Sustentabilidad del Golfo de California y la Alianza para la Sustentabilidad del Noroeste Costero Mexicano. Con agendas similares, dirigidas a influir en la política ambiental regional, la Coalición se constituye en 1997, mientras que la Alianza en 1998. La primera está más centrada en la

zona marina y línea costera y está conformada por algunas instancias públicas, así como centros académicos y ONGs; mientras que la segunda, incluye la zona marina y terrestre de los estados del noroeste y está formada exclusivamente por ONGs.

Los grupos ambientalistas se organizaron, a raíz del anuncio del proyecto turístico de la Escalera Náutica, de Fonatur, el cual se proponía a impulsar el turismo náutico en la región del GC, a través de la construcción de infraestructura básica en 27 localidades de los municipios del golfo. La movilización si bien no pretendía detener el proyecto, si actuó para formular recomendaciones dentro del marco del desarrollo sustentable. Lo anterior derivó en una respuesta del INE, el cual coordinó el Programa de Ordenamiento del Mar de Cortéz (INE-COLMEX, 2002), proceso que fue obstruido por la Canainpes (Camara Nacional de la Industria Pesquera), la cual consideró al programa mal fundamentado, imposición del sector ambiental y finalmente, como un obstáculo al desarrollo pesquero del GC.

Actualmente, bajo convenio de los cinco gobiernos estatales que integran la región y en coordinación del INE-Semarnat, se está llevando a cabo el Ordenamiento Ecológico Marino del Golfo de California (OEMGC). En dicho estudio, para proteger los intereses de los acuacultores, el Gobierno de Sonora se negó a incluir la franja costera en esta iniciativa, acordando que sería la línea de la ZOFEMAT (zona federal marítima), el límite del ordenamiento. Este proceso, tuvo el cuidado de construir una plataforma de consulta desde su inicio y reconoció como sectores involucrados en la dinámica actual del GC a: pesca industrial, pesca ribereña, acuacultura, turismo, conservación, académico, grupos indígenas y sector gubernamental.

Este espectro de actores sociales del GC muestra que el destino de los recursos naturales de la región se encuentra bajo una fuerte lucha de intereses. El conservacionismo de la región ha entrado en franco conflicto con los intereses de la pesca industrial. Los empresarios han calificado a las agencias internacionales (CI, WWF, TNC) como los nuevos filibusteros y consideran que en el fondo sus objetivos van en demérito de la soberanía nacional. En el año 2004, la Profepa se apoyó en la armada naval, para detener la entrada de barcos camaroneros a la zona marina de la Reserva de la Biósfera del Alto Golfo y Río Colorado, en protección de la vaquita marina, proyecto apoyado por ese tipo de agencias. Unos días después de que se publicara la noticia de la Declaración de la UNESCO sobre el GC como patrimonio de la humanidad, la CANAINPES protestó argumentando que la política ambiental de México

estaba respondiendo a los intereses de agencias internacionales y que esa medida podría afectar el desarrollo pesquero regional.

Días más tarde un grupo de pescadores ribereños advirtió que se están organizando, pues temen que la declaración de la UNESCO, afecte su desarrollo ya que sus zonas de pesca son las partes cercanas a las islas. Por otro lado, las Áreas Naturales Protegidas, apenas están en un proceso de incorporación de criterios sociales, económicos y culturales, después de una serie de desencuentros con las comunidades locales (Bracamonte y Moreno, 2001).

Por otro lado, la lucha por el “territorio marino”, entre los sectores de pesca industrial, ribereña, y acuicultura cada vez es más evidente. Por ejemplo, la contaminación de los humedales y la succión de larvas ha impactado la productividad del camarón que obtenían los ribereños; la pesca de altura del camarón con redes de arrastre, arrasa con muchas especies comerciales para los ribereños. En el caso de los comcáac, el ejercicio de su autonomía política en su territorio marino es frecuentemente amenazado por los pescadores ribereños, la pesca industrial, los empresarios del turismo, hasta por la fuerza armada naval. A estos actores sociales en conflicto, se suma la presencia de los poderosos grupos narcotraficantes que han tomado al GC como ruta de transporte hacia los Estados Unidos; dicha actividad está incidiendo en el desarrollo de las comunidades costeras, al incrementar las adicciones, impactar las economías locales e influir en las fuerzas políticas regionales.

4. LA PRESENCIA INDÍGENA EN EL GOLFO DE CALIFORNIA

Los grupos indígenas son los habitantes originales del Golfo de California. Los cinco estados que componen la región contaban con población indígena cuando llegaron los españoles. Debido al proceso de colonización europea su población fue drásticamente diezmada e incluso para algunos grupos, este periodo fue el fin de su historia, simplemente desaparecieron. En lo que ahora se llama estado de Nayarit, habitaban los grupos coras, huicholes y mexicaneros entre otros; en Sinaloa, estaban los grupos cahita, sinaloa, tehueco, zuaque, tahue, xixime, acaxee, los guasave, zoe, témoris y guazapares (Bealan, 1932). Así mismo, en Sonora habitaban también parte del grupo cahita (mayos y yaquis), guarijíos, seris, pima bajo, pima alto o pápagos, eudeve, jova y ópatas (Muñoz 1991). Mientras que la Península de California estaba poblada por los pericú, guaycura, monqui, cochimí sureño, cochimi, cochimi norteño, kiliwa, paipai, kwatl, huerte, cucapá y tipai.

Actualmente, todos los estados que conforman el GC aún son habitados por pueblos indígenas como se puede apreciar en el mapa 1. Aún cuando en Baja California Sur no se tienen grupos registrados oficialmente, habría que hacer una indagación más cuidadosa para afirmar la inexistencia de algún grupo indígena. Sin embargo, el proceso de colonización, la constitución del Estado mexicano y la entrada de la economía de mercado han trastocado profundamente su composición demográfica (cuadro 1), su territorio y por ende, su cultura.

Su relación política con la sociedad mestiza de origen europeo, es decir, los actuales mexicanos, es de inequidad y se refleja prácticamente en todos los ámbitos de intervención de la política pública nacional como la referente al territorio, a la educación, la salud, los servicios básicos, la vivienda y el medio ambiente; generalmente ocupan una posición de marginación social y económica, y el respeto a la cultura es mínimo.

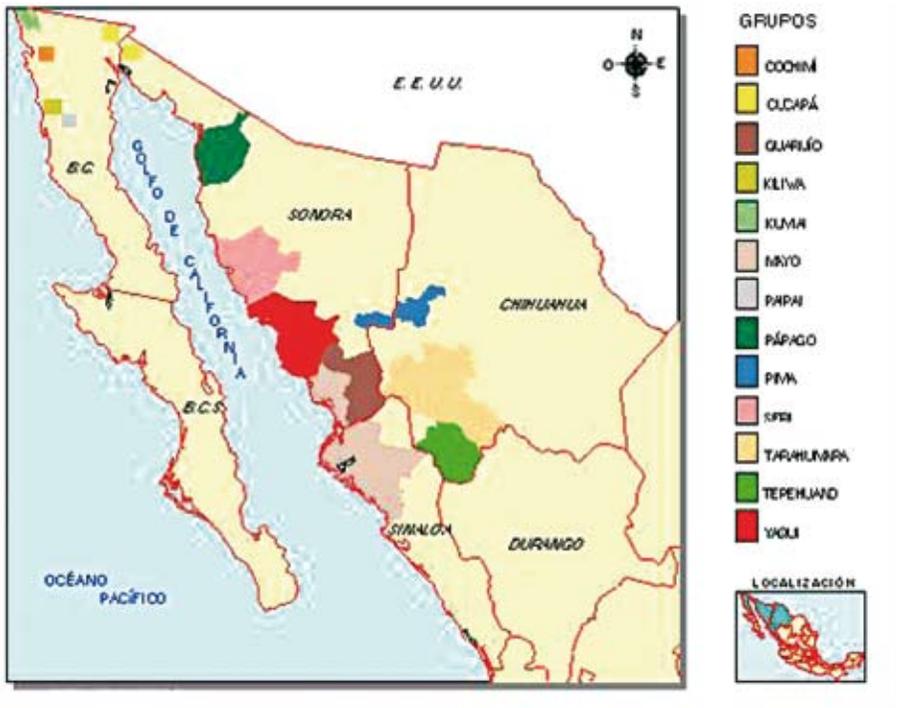
Los grupos indígenas que actualmente tienen presencia en el Golfo de California son: cucapá (Baja California); o'otham¹⁰ (pápagos en Sonora); comcáac (seri, en Sonora); yoreme (yaqui en Sonora); yoreme-mayo (mayo de Sonora); yoreme-mayo (mayo de Sinaloa) y wixarika (huichol de Nayarit). Cada grupo tiene una presencia distinta en el GC, pero en general comparten la problemática indígena nacional de inequidad cultural, política, social y económica.

Como se puede apreciar en el mapa 2 únicamente los comcáac (seri) y los yoreme (yaqui) lograron conservar parte de su territorio costero original, reconocido por la legalidad constitucional. Los dos grupos cuentan con zonas marinas legales de exclusividad pesquera, lo que les garantiza cierto control en el acceso y aprovechamiento de los recursos pesqueros. Estas zonas en su momento fueron definidas siguiendo la línea costera del territorio continental que les fue restituído, sin precisar las colindancias marinas. Actualmente sus fronteras son muy conflictivas, pues se ven asediadas por pescadores externos; los acuerdos para el ingreso y respeto son ambiguos y por ende constantemente quebrantados, exponiendo la zona a una sobreexplotación de los recursos marinos.

Tanto los seris como los yaquis y mayos cuentan con localidades costeras inmediatas a sus zonas de uso pesquero. En el caso seri y yaqui, los asentamientos están dentro de su territorio legal, así como sus zonas de uso pesquero, se registran dentro de su zona legal de exclusividad. Por su parte los mayos, aún cuando es el grupo con mayor población, su territorio fue atomizado y repartido entre particulares y ejidatarios, quedando fragmentos en manos de algunas personas de origen mayo.

Por ello, la presencia de los mayos en el GC es variada, pues en ocasiones

MAPA 1



Fuente: Wong G. (2003)

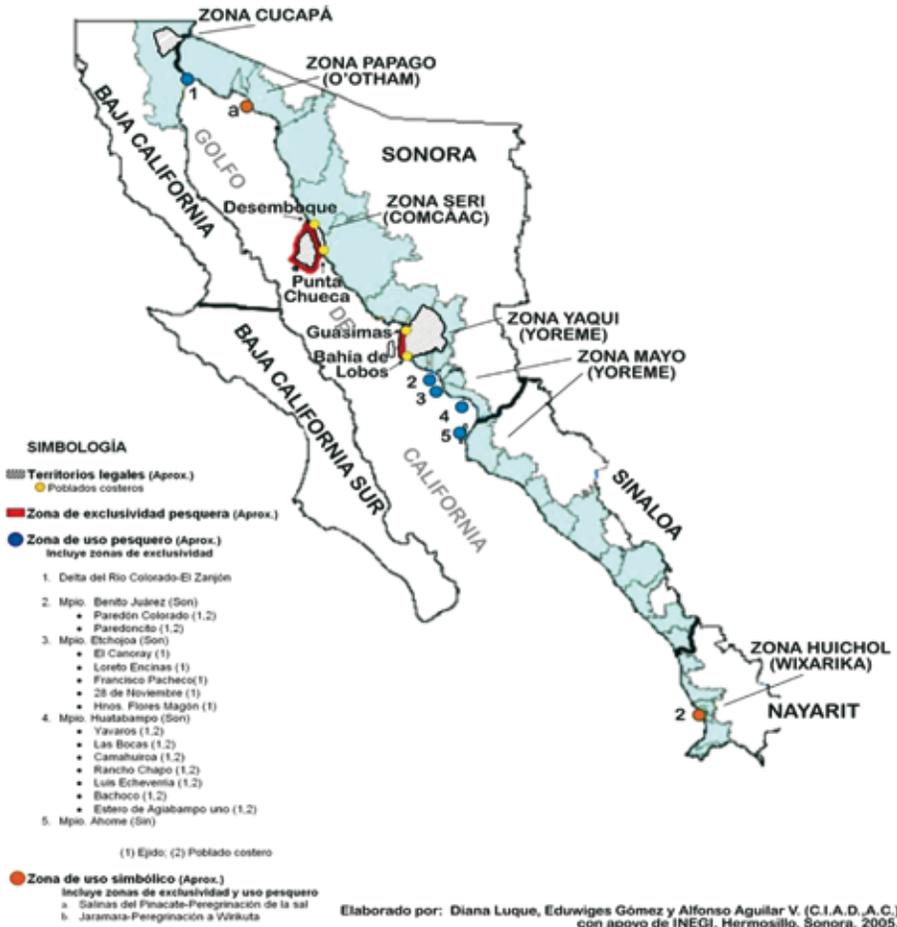
CUADRO 1. POBLACIÓN DE GRUPOS ÉTNICOS
EN LA REGIÓN GOLFO DE CALIFORNIA

Estado/Grupos Étnicos	Población	% de poblac. indígena respecto al total de la población por estado.
Nayarit		8.9
Coras	27,000	
Huicholes	55,000	
Total	82,000	
Sonora		4.4
Guarijíos	3,000	
Ópatas	4	
Yaquis	25,000	
Seris	910	
Pimas	1,600	
Pápagos	270	
Mayos	66,977	
<i>Total</i>	98,170	
Sinaloa		0.4
Mayos	11,023	
B. California		0.044
Cochimí	240	
Kiliwa	80	
Kumiai	360	
Pai Pai	410	
<i>Total</i>	1,097	

Fuente: SEP y Dirección General de Culturas Populares, 1997 en Wong G. (2003)

Nota: Se toma como referencia esta fuente y no la de INEGI, ya que esta última institución toma como único criterio el uso de la lengua para definir la etnicidad. Por su parte, tanto el INI como la DGCP conjuntan una serie de criterios culturales para ampliar el espectro de medición de lo que se considera un grupo étnico.

MAPA 2



se les encuentra organizados en cooperativas pesqueras; la mayoría de ellas incluyen personas no mayos. En otros casos se les puede ver trabajando como familias pescadoras o como empleados del sector.

Los cucapás, por su parte, es un grupo que fue diezmado casi al punto de su extinción. Su territorio original abarcaba la parte baja del Delta del Río Colorado, el cual sufrió la fragmentación de las fronteras entre Estados Unidos y México y entre cuatro estados, California (EUA), Arizona (EUA), Baja California (México) y Sonora (México). Esta zona, en términos ambientales, fue impactada severamente al disminuir casi en su totalidad el flujo del Río Colorado y ser lugar de desarrollos agrícolas de capital intensivo. Los cucapás cuentan con dos localidades en un territorio legal no costero. La pesca sigue siendo parte de su subsistencia, la cual ha entrado en conflicto con la nueva legalidad de la Reserva de la Biósfera Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado.

La importancia del GC para los grupos indígenas va más allá del mero aprovechamiento de sus recursos naturales. Esto tiene que ver con el “significado” o “uso simbólico” que *Xepe*¹¹ tiene para ellos. Todos los grupos indígenas tienen una “apropiación simbólica” del Golfo de California que se inscribe en su cosmovisión o manera de concebir el universo. La apropiación simbólica no es una dimensión independiente de la *praxis* de subsistencia. Por lo contrario, está inmersa en el modo que los indígenas hacen uso de su espacio, su territorio y sus recursos naturales. Es la base de todo un sistema de organización y ordenamiento de su territorio, que repercute en la conservación ambiental del mismo. Por esto, se podría decir que el uso simbólico, es fundamento del ordenamiento ecológico del territorio indígena, incluyendo los recursos marinos.

Las peregrinaciones a lo largo del Delta del Río Colorado de los cucapás; la peregrinación de la sal de los o’otham; la vida nómada de los comcáac; la peregrinación a Wirikuta de los wixarika, no son mecánicas adaptaciones a las cualidades ambientales de su territorio. Por supuesto que tienen que ver con prácticas de subsistencia, pero también tienen una profunda dimensión simbólica. Dichas prácticas han sido resignificadas en el contexto de la modernidad, es decir, de su relación con el Estado nación y con el mercado global.

La presencia indígena en el Golfo de California se puede resumir como sigue, lo cual se puede apreciar en el mapa anterior:

1. Grupo con territorio costero legal (seri y yaqui)

2. Grupo con zona legal marina de exclusividad pesquera (seri, yoreme)
3. Grupo con localidades costeras y actividades productivas y de subsistencia relacionadas al GC (pesca, artesanías, turismo, acuicultura) (seri, yaqui, mayo)
4. Grupo con localidades no costeras pero con actividades productivas y de subsistencia, relacionadas al GC (cucapá)
5. Grupo con rituales (vivos o apagados) es decir, con “uso” simbólico del GC (cucapá, hiac’ed o’otham, seri, yaqui, mayo y huichol)
6. Grupo migrante con actividades productivas relacionadas al GC (pesca, artesanías, turismo, acuicultura).¹²

En términos cuantitativos demográficos y económicos la presencia indígena es mínima en la dinámica actual del Golfo de California. Debido a su actividad económica predominante en el GC, se podrían sumar al sector de la pesca ribereña. Reconocer la presencia indígena es un asunto de justicia social y ambiental. La social se deriva de que estos grupos son los habitantes originales del golfo, pero que tienen una historia de exterminio y despojo ya por todos conocida. Mientras que la ambiental se refiere a que sus territorios son las zonas mejor conservadas de la región y a pesar de esto, son los actores sociales que padecen mayor marginación política y económica.

En este sentido, las culturas indígenas tienen una presencia cualitativa contundente en el Golfo de California; conforman el “único” sector, dentro de todos los actores de la región, que desde su cultura ancestral pueden hacer aportaciones éticas y pragmáticas para reorientar el destino del golfo hacia un aprovechamiento sustentable (Luque-Gómez, 2005). Son los responsables de zonas terrestres y marinas estratégicas para la conservación de la región como la Isla Tiburón y el Canal del Infiernillo, junto con la zona costera entre Bahía las Guásimas y Bahía de Lobos (Conabio, 2000; CGC, 2003). La relevancia de los territorios indígenas se basa en que son áreas de concentración de biodiversidad, endemismo y productividad biológica, que han sido reconocidas por su buen estado ambiental (Conanp, 2000); pero sobretodo, son reservorios de conocimientos tradicionales endémicos, en el uso y manejo de los recursos naturales, así como de una ética de la sustentabilidad fundada en su cultura:

“(…) De las especies endémicas de la región (del Golfo de California), 42.8%

son conocidas, utilizadas y nombradas por la comunidad comcáac (Felger y Moser, 1985; notas de campo de Nabhan). He investigado literatura biológica y lingüística de los conocimientos de las culturas vecinas sobre los mismos organismos y he encontrado que hasta el 15% de estas especies son nombradas en otra lengua. Evidentemente, los nombres son apenas el punto de entrada al dominio de conocimiento cultural que una comunidad puede compartir. Y aún así, si una cultura no tiene el nombre de un organismo, mientras que otra, no sólo la nombra, sino que también tiene términos para describir su morfología o anatomía, es muy probable que esta cultura tenga un conocimiento único de la ecología y comportamiento del organismo en cuestión. Los comcáac, sí poseen un conocimiento cultural acerca de ciertas especies restringidas geográficamente, sobre como viven, cuando se reproducen y para que sirven. Este conocimiento, es muy probable que no se encuentre entre las comunidades vecinas, sí es que los comcáac algún día lo pierden o lo abandonan, por cualquier razón” (Nabhan, 2003:23).

De esta manera se ha tratado de exponer el vínculo entre las zonas de concentración de la diversidad biológica del Golfo de California y la riqueza de conocimientos indígenas en el manejo, no sólo desde una perspectiva pragmática, sino que se trata de dar cuenta de una vinculación compleja que se extiende al dominio de lo simbólico. Es así que las comunidades bióticas se recrean en su relación con la comunidad humana, más allá de su sentido predatorio que tiene el ser humano para la ciencia occidental. Por ello, en el Ordenamiento Marino del Golfo de California, se propuso que los territorios indígenas fueran reconocidos como “Sitios Sagrados”.

En los siguientes capítulos se verá de manera detallada como los saberes tradicionales del pueblo comcáac, se entretujan con una *praxis* de la naturaleza *sui generis*. Se tratará como otras instituciones tradicionales entran en juego en el modo de socialización de la naturaleza y como se esta construyendo un proceso de hibridación que se genera a partir de la entrada de los comcáac a la modernidad. Dentro de la especificidad de la *praxis* de la naturaleza de este grupo, el Golfo de California es más que un contexto de subsistencia, es un contexto de significados.

NOTAS

- 1 “En el Golfo de California se reconocen cuatro áreas oceánográficas generales (Case y Cody, 1983; de la Lanza, 1991): El Golfo Norte o Alto Golfo. Es la región entre el Delta del Río Colorado hasta la región de las grandes islas (...) La Región de las Grandes Islas (...) se extiende desde el norte de la Isla Ángel de la Guarda, hasta la Isla San Pedro Mártir, incluyendo además de la citadas islas, a Salsipuedes, San Esteban, San Lorenzo, San Luis, Las Ánimas, Mejía, Partida y Turner’s, entre otras islas e islotes (es evidente un error del texto pues omitió la Isla Tiburón) (...) Región del Golfo Central, que va del sur de las Grandes Islas hasta las Bahías de Topolobampo, en el este, y la de La Paz, en el oeste. (...) La Región Sur (...) está en comunicación abierta con el Océano Pacífico Tropical Oriental (...)” (Conanp, 2000:29).
- 2 Según Doode y Wong (2000), la definición del GC como región, se ha realizado a partir de varios criterios: 1. Físico-biológicos; 2. Planeación socio-económica regional; 3. Planeación sectorial; 4. la del INE-Semarnap, que considera la zona marina como eje de ordenamiento; 5. La de los conservacionistas (WWG, Alcosta y CGC). Aquí se considera la del INE-Semarnat, por ser la que por el momento está teniendo mayor impacto en la dinámica comcáac.
- 3 La Coalición del Golfo de California fue constituida en el año 1997, con la misión de “Lograr la sustentabilidad de largo plazo para la región del GC”. Está integrada por 52 miembros, representando a 32 instituciones; 14 de ellas son organizaciones civiles conservacionistas regionales, nacionales e internacionales, tres áreas naturales protegidas, tres representantes de los gobiernos estatales y federales, y 12 instituciones académicas.
- 4 Los esteros del Canal del Infiernillo del territorio comcáac son los siguientes: los primeros cinco se encuentran en el macizo continental y los otros cuatro en la isla Tiburón: 1. *Xtasi hant lijcö tazo iti com* (Estero Sargento); 2. *Tacsen xtasi* (Norte Campo Egipto); 3. *Zipxöjlifa xtasi* (Sur Campo Egipto); 4. *Xtasi It* (Punta Ona). 5. *Iti xtasi* (Santa Rosa); 6. *Haan xtasi* (San Miguel); 7. *Xefe xtasi* (Sur Punta Tormenta); 8. *Xtasi yeen cöjj* (Sur Punta Mala); 9. *Conic xtasi* (Cerca de Zozni)
- 5 Palabras de Don Antonio Robles T. Presidente del Consejo de Ancianos Comcáac en la mesa redonda “Interdisciplinarietàad, complejidad y sustentabilidad en la Región Kino-Isla Tiburón” CIAD, 2004.
- 6 “Conforme a la Ley Federal del Mar, las islas son extensiones naturales de tierra,

- que están rodeadas por agua y sobresalen de ésta durante la pleamar, y que se pueden clasificar, por su ubicación geográfica, como continentales, oceánicas e interiores (Conanp, 2000:11).
- 7 La WWF (Fondo mundial para la naturaleza) señala que el GC es una de las regiones del mundo con mayor diversidad biológica y variedad de hábitats y que su valor va mucho más allá del económico por lo que simplemente no puede ser cuantificado por ningún mercado, que es la suma de las interacciones entre especies y sus hábitats (WWF, 2001)
 - 8 IMAC (Iniciativa Mexicana de Aprendizaje para la Conservación)
 - 9 Este dato se derivó del texto Robles Gil-Ezcurra-Mellink (eds.) (2001) *“The Gulf of California. A World Apart”*. Toppan printing Co. Japan. CIMEX (2000) en Doo-de-Wong (2001) afirma que son 40 organizaciones ambientalistas las que trabajan en la zona.
 - 10 Generalmente los pueblos indígenas son conocidos en la cultura nacional por nombres distintos con los que ellos mismos se autodenominan. En respeto a sus culturas se utilizarán ambos. Vgr. los pápagos son oõtham; los seris, comcáac; los yaquis, yoremes; los mayos, yoremes; los huicholes, wixarika.
 - 11 Xepe significa “mar” en la lengua *cmique iitom*, de los comcáac (seri)
 - 12 Se sabe que dentro de los pescadores que andan en la región y que vienen de otros estados, algunos de ellos pertenecen a grupos indígenas de estados como Michoacán, Guerrero, Oaxaca. En Bahía de Kino, Son. se encuentra una familia de artesanos mixtecos (originarios de Oaxaca), que traen sus artesanías a vender, pero también elaboran figuras de palo-ferro. En esta localidad existe una cooperativa pesquera integrada por miembros del grupo Mayo (originarios del Valle del Río Mayo). Este fenómeno no ha sido estudiado, no por ello se debe soslayar su presencia.

CAPÍTULO IV

DE LOS “ANTEPASADOS HISTÓRICOS” A LA “GENTE NUEVA”

“Los comcáac¹ llevan en este territorio miles, pero miles de miles, estoy hablando de... más de diez mil años o más; y eran miles y miles de millones los comcáac antepasados. Había muchísima gente de la comunidad por aquí, de los antepasados, y andaban por todas partes. Hasta allá arriba por San Luis Río Colorado... hasta abajo por Guaymas y hasta Hermosillo, aquí todo esto era nuestro. Y también en la Isla Tiburón y la San Esteban, pero también llegaban por allá por las islas San Lorenzo y Ángel de la Guarda y el Canal del Infiernillo. Por todos lados andaban los antepasados comcáac. No había ningún blanco, ni comida de blancos, puro comcáac. Andaban libres en su territorio y eran muy buenos para pelear, por eso lo cuidaban. Por eso tenemos ahora territorio y la gente nueva lo tiene que cuidar” (tradición oral comcáac, en la voz del presidente del Consejo de Ancianos, Don Antonio Robles).

Los comcáac habitan la Costa Central del Desierto de Sonora, desde al menos los siglos II y III D.C. Es cuando por primera vez aparece la cerámica en la región (Bowen, 1983). Esa cerámica muestra continuidad con la cerámica actual de los seris, lo que junto con otras variables como los sitios de asentamiento y la dieta, indica que la región ha sido de manera continua el hábitat de la cultura comcáac. Según Bowen (1976), el contacto con los españoles significó cambios en la cerámica “cáscara de huevo” de los comcáac (*Tiburón Plain*), introduciendo materia orgánica en su manufactura y a la que se le denominó “Seri histórica”, pues a la par se inician las descripciones escritas en español del grupo indígena (Bowen, 1976).

El capítulo ofrece una semblanza histórica general de los comcáac con el fin de mostrar los elementos que contribuyan a la comprensión del proceso histórico que subyace en la construcción del Sistema Étnico de Socialización de la Naturaleza Comcáac, el cual será tratado ampliamente en el capítulo V. Aquí se mostrarán los rasgos generales de la vida anterior a las generaciones comcáac actuales, a quienes los comcáac llaman los “antepasados”. Se presenta una descripción de cómo se fue transformando la comunidad hasta llegar a la actualidad, protagonizados, como dice Don Antonio, por la “gente nueva”. La primera parte se basa en los pocos documentos escritos en el siglo XX, que a su vez retoman los escasos y prejuiciados escritos primero, los españoles y, posteriormente, los mexicanos. Los documentos nos dan una referencia general de lo que pasaba en el territorio comcáac desde los tiempos de la llegada de los españoles. Se trata de una visión desde afuera. Es por esto que también se intitula “históricos”, retomando a Bowen en su definición de la cerámica influenciada por los españoles, cuyo periodo concluye con la aparición de la cerámica moderna a principios del siglo XX.

Según Bowen, el año de 1930 marca un punto de inflexión en la elaboración de la cerámica seri, pues su manufactura y función en el sistema de subsistencia cambia totalmente. Deja de ser empleada como un utensilio de almacenamiento de agua y alimento; también pierde calidad en su manufactura y los seris comienzan a elaborarla con fines exclusivamente comerciales. Actualmente, las mujeres comcáac, aunque de manera escasa, siguen elaborando cerámica, la cual se ha venido transformando en función del mercado. Lo asombroso es que dichos artefactos muestran rasgos de continuidad cultural.

Lo anterior no implica ignorar la vida de los comcáac antes de la llegada de los españoles sólo que por no haber referencias escritas y no contar con un buen análisis de la tradición oral, salvo algunas conclusiones arqueológicas, no es posible referirse a ese periodo. Es posible indicar que de las primeras descripciones escritas se infiere la forma de vida tradicional de los comcáac, ya que ésta permaneció casi inalterada, hasta principios del siglo XX. Se pretende avanzar hacia una descripción de las características principales de la comunidad actual, es decir, de la “gente nueva”, según les llaman los ancianos a las nuevas generaciones. El apelativo representa una apreciación de que la vida tradicional ha cambiado, aunque para ellos sigan siendo los mismos comcáac en su mismo territorio.

1. LOS ANTEPASADOS HISTÓRICOS: NÓMADAS DE LA COSTA

La Costa Central del Desierto de Sonora se ubica en la porción noreste de la región del Golfo de California. Comprende una franja costera que va desde el norte de la ciudad de Guaymas hasta el norte de El Desemboque de los Seris e incluye la Isla Tiburón y la Isla San Esteban (ver mapa 1, capítulo I). Por ello, la región de la Costa Central está definida por criterios culturales más que ambientales (Bowen, 1976:14). La zona corresponde aproximadamente a la subdivisión de Shreve de la Costa Central del Desierto de Sonora (Shreve, 1964 en Bowen, *op. cit*), elaborada con base en criterios climáticos y biológicos.

A la llegada de los españoles a la región de Sonora pronto cayeron en cuenta de la existencia de otra “nación de indios”:

“Hay noticias de gran gentío de otra nación que llaman heris: es sobremanera bozal, sin pueblos, sin casas ni sementeras. No tienen ríos, ni arroyos y beben de algunas lagunillas, y charcos de agua, sustentándose de caza, aunque al tiempo de cosecha de maíz, con cueros de venados y sal que recogen de la mar, van a rescatarlo a otras naciones. Los más cercanos destos a la mar, en isla, se dice que habitan otros de la misma nación, cuya lengua se tiene por difícilísima sobre manera” (Padre Andrés Pérez de Ribas 1645. Historia de los Triunfos de Nuestra Santa Fe entre Gentes las más Bárbaras y Fieras del Nuevo Orbe, Tomo I, Libro I, Capítulo II, pp, 127-29; en Sheridan, 1999).

Los españoles sabían que los seris vivían en las costas y en las islas y que se les podía ver por grupos en diversos lugares. Pronto cayeron en cuenta que entre ellos y los seris había grandes diferencias. Los españoles pertenecían a una sociedad altamente jerárquica, en el sentido administrativo, militar y religioso. Se consideraban súbditos de Dios y del rey. Su forma de vida sedentaria se fundaba en la agricultura, además que tenían por ser civilizado a la tradición romana urbana, es decir, grandes concentraciones de personas en un sitio. Los seris en cambio eran nómadas, “sin pueblos, casas ni sementeras”. Llevaban una vida trashumante, de campo en campo y se organizaban en subgrupos no-jerárquicos unidos por el parentesco. No reconocían jefe alguno, salvo en caso de guerra, y las decisiones las tomaban por consenso, no por coerción (Sheridan, 1999). Era un grupo endogámico y sólo entre estos subgrupos estaba permitida la exogamia. No practicaban la agricultura, ni acumulaban riquezas y a pesar de recorrer grandes distancias para pescar, cazar, recolectar o defenderse, siempre regresaban, en pequeños grupos, a la costa. En perio-

dos de lluvia o frío extremo, los seris se guarecían en las cuevas para después regresar a la costa. En esta zona se les podía ver en pequeños grupos diseminados, en donde construían sus efímeras viviendas tradicionales, elaboradas con materiales orgánicos, aptas para la ocupación estacional cíclica. La zona corresponde al lugar de los *icaheme* o “campamentos viejos”,² que también es llamada “zona de residencia” (Bowen, 1976). Las playas arenosas eran realmente su hábitat.³

1.1. Una nación formada por grupos de indios

Los españoles no siempre estuvieron seguros de que los grupos de la costa pertenecían a una misma nación y, al parecer, nunca pudieron saber realmente cómo se organizaban, ni su localización precisa. Su descripción es confusa y nombran la existencia de tres y, en ocasiones, hasta de siete grupos (Bahre, 1967). Según Sheridan (*op. cit.*), a principios del siglo XVIII los europeos identificaban a varios grupos seris: los tepocas, que habitaban en la parte norte del territorio costero; los salineros, que se ubicaban en la costa del Canal del Infiernillo y los Guaymas, en la zona sur de la Costa Central (cerca de la actual ciudad de Guaymas). Años después identificarían a los tiburones de la Isla Tiburón.

En 1950, E. Moser (1963), con base en la tradición oral, identificó que el grupo *comcáac* era endogámico y estuvo compuesto por seis bandas con territorios bien definidos. Compartían la misma lengua, aunque se podían identificar al menos tres ligeras diferenciaciones dialectales. El autor determinó que agrupaban mediante el parentesco de manera patrilocal, eran relativamente independientes, pero existía el intercambio matrimonial entre ellos. En el norte, en la Región Libertad, estaban los *Xica Hai Ic Cooi* (los que viven donde sopla el viento verdadero), conocidos como Tepocas por los españoles.

En la Región Tiburón estaban los *Tahéöjc Comcáac*, que en la literatura son referidos como los tiburones. Los *Heno Comcáac* (la gente del desierto) ocuparon la parte interior de la Isla Tiburón; al Región Sargento ocupada por los *Xnaa Motat* (los que vienen en dirección del viento del sur), que se ubica en los alrededores del Estero Sargento; la Isla San Esteban ocupada por los *Xica hast ano coii* (los que viven en las montañas); por último, el sexto grupo, los *Xica Xnai Ic Cooi* (los que viven del lado del viento del sur), o tasioteños, son referidos por los españoles como los Guaymas y ocupaban la franja costera que corre desde Bahía de Kino hasta la zona del actual San Carlos-Guaymas

(Moser, 1963). Era el límite sur del territorio comcáac. Se dice que el famoso cerro Tetakawi era reconocido, mutuamente, como la frontera entre los seris y los yaquis (Felger-Moser, 1985).

Griffen (1959) en su visita a Desemboque en 1955, encontró que la gente comcáac recordaba las bandas en los mismos términos que menciona Moser, pero que registró siete. No obstante, tanto Bahre (1967) como Sheridan (1977, 1999) y Bowen (2000), insisten en que la organización social de los comcáac estaba ligada a los factores territoriales y las líneas de descendencia patrilineales y patrilocales, como afirma Moser y que la organización en seis bandas, probablemente eran los recuerdos de lo que sucedió a finales del siglo XIX. Según Sheridan (*op. cit.*:10), Moser aplicó un modelo desarrollado en la antropología de esa época para describir a las sociedades cazadoras-recolectoras, pero que pronto fue sustituido por otro modelo que decía que estas sociedades tendían a ser “abiertas, bilaterales, no-territoriales⁴ y de composición flexible”.

Por otro lado, Bowen (2000) en su análisis etnohistórico y arqueológico de la Isla San Esteban, afirma que sus habitantes, originalmente vivieron en la Isla Tiburón, pero fueron desplazados por otros grupos seris, más agresivos, que huían de los colonizadores. Al parecer la Isla San Esteban sólo estuvo ocupada alrededor de cien años por este pacífico grupo que tuvo casi nulo contacto con los españoles. Los autores concluyen que la composición de las bandas y de su influencia geográfica, siempre fue fluida y muy permeable; que era determinado por factores políticos internos y externos, incluyendo los factores ambientales; que según los seris actuales la descendencia es bilateral y que no hay ninguna evidencia de que jamás haya sido patrilineal ni patrilocal. Por ello los grupos sufrían cambios constantes, de manera especial en el periodo de la colonia.

La trashumancia y la organización en grupos abiertos y flexibles, coincide con las descripciones de un cazador americano llamado Sheldon, quien estuvo con los comcáac, cazando en la Isla Tiburón, poco más de un mes, en diciembre de 1920 (Carmony-Brown, 1979). Cabe señalar que fue el periodo más crítico, en términos demográficos, del pueblo comcáac, pero la aculturación aún era mínima. Sheldon afirma que los seris se componían de alrededor de 27 familias y a su vez se agrupaban en dos “bandas”. Una de ellas estaba en la costa de la Isla Tiburón, frente al Canal del Infiernillo, y reunía a unas 15 o 18 familias; el resto de las familias conformaba la banda de Pozo Coyote (cerca del actual Desemboque). El cazador al iniciar su travesía en búsqueda del borrego cimarrón se detiene en un rancho, atrás de la Sierra Seri, cerca de Bahía de Kino, llamado Li-

bertad, en donde acampaban cuatro familias seris, quienes se disponían a partir hacia la Isla para reunirse con la banda de aquel lugar.

1.2. Eran más del mar y más de los humedales

En los documentos analizados es muy frecuente la conclusión de que los seris no desarrollaron la agricultura debido a la aridez de su territorio. Esta afirmación parece cuestionable, ya que por un lado, deja ver ciertos prejuicios etnocentristas en el sentido de que se propone a la agricultura como parte de la “evolución natural humana”, como una forma de mostrar el “avance” de una sociedad. Es cierto que la mayoría del territorio no contaba con fuentes permanentes de agua dulce, ni con la precipitación pluvial suficiente para mantener cierto tipo de cultivos, habrá que recordar que los seris tenían el control de la cuenca baja del Río Sonora, con avenidas de agua de temporal, como lo que sucedía río arriba, ocupado por pimas y ópatas, quienes cultivaban la tierra temporalmente. La fertilidad de las tierras se comprobó hasta mediados del siglo XX con los desarrollos de agricultura intensiva. En 1772, los seris de la Isla Tiburón le solicitaron a Fray Crisóstomo Gil de Bernabé, la fundación de una misión cristiana en las playas contiguas al Estero de las Tres Cruces. El fraile al solicitar apoyo a la corona para la misión, propuso cultivar una zona a unas 12 leguas de ahí, ya que ese terreno era arenoso y salitroso (Sheridan, 1999:414). Lo anterior implica que cerca de un campamento viejo había buenas tierras para el cultivo.

Es probable que en la cuenca baja del Río Sonora cierto tipo de agricultura, sí fuera factible, con la tecnología que utilizaban los pueblos indios cuenca arriba. Sin pretender negar de manera categórica el argumento presentado sobre el no-desarrollo de la agricultura por los comcáac, se sugiere que, más bien parece que los comcáac eran una cultura nómada del mar, y se complementaban con la caza y recolección del desierto contiguo. Y que el nomadismo no era una simple adaptación a los ciclos estacionales de los recursos naturales, sino que intervenían factores simbólicos y de organización social y política interna.

Según estudios lingüísticos, etnobotánicos (Felger-Moser, 1987) y arqueológicos (Bowen, 1976,1983), los comcáac eran un grupo bastante aislado cuyo origen está más relacionado con los grupos nativos de la Baja California, que con los grupos agricultores de Sonora. De manera especial con los cochimíes que también eran nómadas del mar y del desierto y su territorio se ubica en la

misma latitud que el seri.

El aislamiento comcáac se manifiesta en su lengua, el *cmique iitom*, conocida como “seri” está clasificada como parte de la familia lingüística Ocán, pero el seri moderno no tiene una afinidad cercana con otras lenguas Hokan, por lo que se considera una familia en sí misma. Al parecer la familia más cercana es la de los grupos Yumanos, del Noroeste de México (Baja California) y Sureste de Estados Unidos, que incluye lenguas como la cocopa, diegueño, havasupai, kiliwa, maricopa, mojave, paipai, quechan (yuma), yavapai y walapi (Felger-Moser, 1987).

Según Felger y Moser (1987), el conocimiento tradicional de los seris en el manejo de la flora del desierto, además de ser muy vasto, era auténtico de la comunidad, lo que sugería que ellos se habían mantenido en un relativo aislamiento. Varios autores señalan que el conocimiento sobre los recursos marinos era muy variado y que parecía ser que junto con algunos indios de Sinaloa, eran los únicos grupos del mundo que se alimentaron del trigo marino. La alimentación de los antepasados era básicamente de origen marino, según exploraciones arqueológicas de 59 sitios de la Costa Central del Desierto de Sonora (Bowen, 1976) y según las descripciones de los primeros misioneros. Además, se sabe que intercambiaban sal y pieles de venado por maíz. Efectuaban así su subsistencia de manera satisfactoria, pues según sus descripciones no mostraban señales de desnutrición o enfermedad:

“...sustentándose (...) los marítimos de su pesca de mar y a veces de langostas, culebras y otros animales, teniendo para comer el pescado fresco, otro que tienen seco y salado. Y aunque es verdad que los unos y los otros a tiempo de cosecha de maíz, suben a los pueblos amigos labradores a rescatarlo, y permutar por él algún pescado, y otro tiempo del año cogen una semilleja de hierba, que nace debajo del agua en el mar, que también les sirve de pan. (...) Y es caso muy digno de reparo, que con tener tan poca y regalada comida, son las más corpulentas (...) y de más alta estatura de todas las naciones de Nueva España, y aún de las de Europa, y muy sueltas y ligeras con ese corto y parco sustento y ajeno de regalo, viven muchos años, hasta la edad decrépita. (...) Este tan peregrino genero de gente es mucho menor en número que las labradoras, y con tal modo de vivir están más contentos que si tuvieran los haberes y palacios del mundo” (Pérez de Ribas, 1645, en Sheridan, 1999:23,24).⁵

Aunque no se tiene aún la información suficiente se sugiere que los comcáac

era una cultura costera, pero con mayor orientación al uso de los recursos marinos y en ellos a aquéllos de los humedales. Sin perder de vista el amplio contexto de los comcáac que se ha estado planteando, se sugiere que son una cultura de “humedal”. En la zona de residencia del grupo se encuentran una variedad de humedales, desde la zona de Guaymas, donde se encuentra el actual Estero del Soldado y más al norte, el Tastiota, y el Tres Cruces (Bahía de Kino), que por lo menos de este último, se sabe que tuvo una ocupación antigua (Bowen, 1976). En el actual territorio aún quedan nueve esteros cuyos nombres son: 1. *Xtasi hant lijöc tazo iti coom* (Esteros Sargento); 2. *Tacsen xtasi* (Norte Campo Egipto); 3. *Zipxöl ifa xtasi* (Sur Campo Egipto); 4. *Xtasi it* (Punta Ona) 5. *Iti xtasi* (Santa Rosa); 6. *Haan xtasi* (San Miguel); 7. *Xefe xtasi* (Sur Punta Tormenta); 8. *Xtasi yeen cöij* (Sur Punta Mala); 9. *Conic xtasi* (Cerca de Zozni)

Se sabe que en las áreas contiguas de los humedales de la zona de residencia, siempre había un *icaheme* (campamento viejo) y que además los esteros operaban bajo la figura del *ihizitim*, dentro de su sistema de organización socio-espacial. Este sistema será más ampliamente discutido en el capítulo V de este documento. Felger y Moser (1987:24) señalan que los manglares jugaron un papel importante en la cultura seri.

1.3. La territorialidad trashumante

En la territorialidad comcáac tradicional se pueden reconocer dos zonas, dinámicas y versátiles: una “residencia” y otra de “desplazamiento”. En la zona de residencia construían sus efímeros campamentos (*icaheme*) y era el sitio donde permanecía la familia completa; aquí también practicaban la pesca, la cacería y la recolección de flora alimenticia y medicinal. Imbricadas en estas actividades estaban ciertas prácticas de rituales y defensa. Todas estas actividades frecuentemente se extendían a otros espacios, más allá de aquellos dedicados a la residencia, en donde el control comcáac es probable que fuera más laxo y que también incluían las rutas de intercambio con otros grupos nativos.⁶ Esto se puede apreciar en la forma de apropiación de la Región de las Grandes Islas del Golfo de California como la zona marina. Mientras que por zona terrestre, incluye el lugar donde confluyen el Río San Miguel y el Río Sonora,⁷ que aunque Radding (1995:33) lo identifica como territorio pima, se sabe que era una zona intercultural de los seris, los ópatas y los pimas⁸ y probablemente eudeves también.

Los grupos o bandas seris respondieron de manera distinta a la coloniza-

ción europea. Durante el periodo de las misiones jesuitas (1662-1750), la vida cristiana sedentaria y agrícola de las misiones fue aceptada por algunos integrantes comcáac, en contadas ocasiones. Según los reportes de frailes jesuitas y posteriormente de franciscanos, los seris recibieron con alegría la propuesta cristiana, incluso señalan que hubo bautizos en Bahía de Kino, en las misiones de Pópulo, Magdalena y Pitic y en una única ocasión en Tecomate, en la Isla Tiburón. Sin embargo, la contradictoria relación de la Iglesia Católica con el ejército español, junto con la insistencia en transformarlos de nómadas costeros a sedentarios agricultores en las riberas de los ríos, los hacía huir de la cruz. En las misiones los sobrevivientes de las enfermedades y represalias pronto regresaban a su vida nómada costera. Para otros grupos seris, las misiones sólo significaron la posibilidad de ampliar su dieta a partir del robo del ganado; mientras que otros simplemente se replegaron para llevar su vida tradicional en mayor aislamiento.

Aún cuando los colonizadores europeos no se establecieron en la zona de residencia comcáac, la zona de desplazamiento de los comcáac, a la altura del Pitic, fue cuna de misiones y un presidio. Esto marcó “Una nueva etapa en el manejo de los recursos naturales y del agua (que) se dio en el último tercio del siglo XVII con la llegada de los jesuitas y la edificación de misiones, lo cual significó el primer proyecto para incorporar al cultivo la zona de desplazamientos de los seris” (Moreno, en Wong, 1999). Así, el robo de ganado de sus rancherías y el ataque a los viejos enemigos pimas que ya vivían en las misiones, fue el inicio de una guerra intermitente, que comienza en 1540 (según Fortunato Hernández en 1902, o en 1662 según Bowen, 2000) y termina en 1904.

1.4. La población india

El número de pobladores seris, a la llegada de los colonizadores es bastante incierto, pues algunos señalan que eran alrededor de 10 000 mientras que otros afirman que eran unos 3000 (Bowen, 1983). En lo que si hay acuerdo es que desde sus primeros contactos con la gente blanca, la población comcáac disminuyó sistemáticamente. Se calcula que en el primer siglo un tercio de la población murió por enfermedades, asesinada o deportada, mientras que los niños sobrevivientes fueron colocados en hogares españoles.

La baja demográfica entre los seris se incrementó en la medida que las políticas de la colonia avanzaban y se volvían mas agresivas. Esto se debía en parte a que la evangelización resultó un fracaso en su objetivo de conversión a la

vida cristiana-sedentaria-agrícola-ganadera-súbditos de la corona, aún cuando hubo algunos efímeros intentos. Hubo algunos esfuerzos por parte de los colonizadores por reducirlos a fuerza de trabajo, que también fracasaron. Los seris se embarcaron en una relación de robos, venganzas y asesinatos mutuos. Todo lo anterior dio por resultado una serie de intervenciones militares en su territorio, (incluso en la Isla Tiburón), con el fin de rodearlos, relocalizarlos, deportarlos o exterminarlos.

A pesar de la colonización europea y de la disminución demográfica de los seris, la Costa Central del Desierto de Sonora (la zona de residencia), no estuvo ocupada por ningún otro grupo indígena, ni por los españoles. Después de la expulsión de los jesuitas en 1767, hubo un nuevo intento por evangelizar a los comcáac. En 1772, la orden franciscana fundó la misión El Carrizal cerca del actual Bahía de Kino. Según su fundador, Gil de Bernabé los seris de la Isla Tiburón habían pedido la misión con la condición de que fuera en ese lugar. No querían que estuviera en la Isla y tampoco querían ir al Pitic. En menos de un año, por razones desconocidas, un pequeño grupo de seris de la Isla, en contra de su propia gente, mataron al Padre Bernabé. Este parece ser el único intento de colonizar la “zona de residencia”.

1.5. Del fracaso al exterminio

Los principales inhibidores de la invasión del territorio comcáac fueron: la defensa agresiva, la aridez y escasez de agua dulce y el hecho de que los colonizadores no encontraron lo que más buscaban: ciudades míticas, oro y esclavos (Radding, 1995). El territorio era muy inhóspito para la forma de vida que imponía la colonia e iglesia española, sedentaria-agrícola-ganadera. Mientras que los seris tenían gran variedad de formas de proveerse de agua dulce, en la mayoría de los casos subterránea y temporal, los colonizadores demandaban mucho más consumo de agua que los seris y no contaban ni con el conocimiento ni la tecnología para proveerse de ella.⁹ Los seris sabían como aprovechar los recursos del mar y del desierto y para los españoles estas tierras no significaban más que páramos ociosos.

Pero sobretodo, lo que más pesaba era el etnocentrismo español, ya que ellos se consideraban superiores a los indios, además su vida salvaje, vagabunda y que no trabajaban para conseguir el sustento, para los misioneros, era considerado producto del pecado, lo más lejano a Dios:

“Dije que estas naciones, que ordinariamente habitan a las riberas y orillas

de los ríos, porque hay otras (y son las más bárbaras que se han visto, ni descubierta en el orbe) que ni labran las tierras, ni siembran como las otras, ni tienen género de casa o vivienda, ni defensa de las inclemencias del cielo (...) El hombre que fue criado de Dios con honra y dominio de las bestias, se abatió por el pecado a vida de brutos animales; y éstos, unos viven en espesuras de breñas, montes y arcabucos; otros en las marinas y médanos de arena del mar...” (Pérez de Ribas, 1645, en Sheridan, 1999:23).

De aquí se derivaba la urgencia de transformarlos. La impredecible vida trashumante de los comcáac y su dispersión en subgrupos fue lo que más desquició a los españoles, pues no había manera de sitiarlos y tenerlos bajo control, ni para cristianizarlos ni para esclavizarlos. Es por esto que finalmente optan por el exterminio.

El proceso de despojo del territorio comcáac en su “zona de residencia”, inició hasta mediados del siglo XIX, que es cuando aparecen los primeros desarrollos o “ranchos” de lo que posteriormente sería el desarrollo agrícola capitalista de la Costa de Hermosillo. Para ese entonces la población seri había sido drásticamente diezmada, pues apenas alcanzaban los 550 individuos (Bowen, 1983:233) lo cual les impidió defender esta invasión. En la parte sur, el desarrollo del Puerto de Guaymas era un hecho contundente, mientras que en el norte había exploraciones para convertirlo en ranchos. Este periodo también marca un hito en la historia ambiental de una parte del territorio ancestral comcáac:

“Fue un día del otoño de mil ochocientos cuarenta y cuatro, cuando una carreta de bueyes cargada de herramientas y víveres hollaba por primera vez en la historia, la selva virgen del «Kess que-nex» (lugar de tésotas) situado en medio de territorio seri; la seguía otra con barriles de agua, y por delante de ambas, hombres con hachas y zapapicos abriendo brecha; hombres armados a caballo formaban la vanguardia a cuyo frente iban dos de porte distinguido: los hermanos Encinas: Don Pascual y Don Ignacio María.”

“A una indicación de Don Pascual la caravana hizo alto: “Aquí es”, dijo, “dónde y con el favor de Dios, formaremos la hacienda que un día se convertirá en el centro de una región agrícola próspera y de renombre; a nosotros nos tocó pues, dar el primer “pujido” (primer esfuerzo)...pongámonos en obra...” y pintando en el suelo una cruz a la mitad de un círculo, indicó a los hombres que empezaran a cavar el pozo de la hacienda, a la que dio por nombre San

Francisco de la Costa Rica” (Thompson, 1989:29 en Wong, 2000).

Esta zona corresponde a la cuenca baja del Río Sonora, que inicia en donde confluye el Río San Miguel, lugar de la actual Ciudad de Hermosillo (capital del estado de Sonora). El río se dirige al poniente y se transforma en una zona deltáica que iba a desembocar¹⁰ de manera subterránea al Golfo de California a la altura del Estero de las Tres Cruces. En la parte norte inmediata al estero se encuentra actualmente Bahía de Kino. El Estero de las Tres Cruces fue sitio de campamentos viejos (Bowen, 1976). Y según lo señala la tradición oral también había un panteón seri.

No obstante, los seris atacaron y robaron ganado del Rancho Costa Rica lo cual desató el último periodo de exterminio oficial de los seris.¹¹ Estaba encabezado por el Sr. Pascual Encinas, quien armó a sus vaqueros y fueron tras ellos. Lo anterior fue apoyado por el gobernador de Sonora, Izabal, quien envía una incursión militar a la Isla Tiburón en 1904, con lo que termina el periodo del exterminio. Las esperanzas de evangelizarlos, civilizarlos y convertirlos en fuerza de trabajo, habían sido abandonadas desde mediados del siglo XVIII. Para este periodo, los seris eran considerados una “raza satánica” y serían, después de los apaches, la principal amenaza al proyecto colonial y después al nacional capitalista de Sonora.

A principios del siglo XX tan sólo quedaban unos 200 seris, que prácticamente estaban refugiados en la Isla. Los grupos de los guaymas y los tepocas se habían extinguido, por guerras, enfermedades, deportación y asimilación; mientras que los habitantes de San Esteban, quienes tuvieron mínimo contacto con los colonizadores, fueron sitiados, deportados y la mayoría, exterminados en un sólo operativo militar, a finales del siglo XIX (Bowen, 2000).

2. LA TRANSICIÓN A MEXICANOS

En el inicio del siglo XX, México ya se había constituido como una nación independiente que trataba de beneficiarse del proyecto capitalista-industrial del mundo europeo del cual formaba parte de manera marginal. La transferencia tecnológica era la base de la entrada de las relaciones comerciales. Lo cual empezó a tener impacto en los sistemas productivos tradicionales y se manifestó de muy diversas formas.

El Estado de Sonora contaba con grupos en el poder con miras de explotar

los recursos naturales con fines mercantiles. El territorio comcáac estaba incluido en estos planes, en especial lo que correspondía al Delta del Río Sonora y la Isla Tiburón. Como ya se vio en párrafos anteriores, los “ranchos” con fines de agricultura comercial, hicieron su aparición desde mediados del siglo XIX, utilizando nuevas tecnologías de explotación como la excavación de pozos para riego, así como el uso de maquinaria para la sustitución de amplias zonas de vegetación nativa del desierto. En este mismo periodo, el Gobierno del Estado de Sonora otorga en propiedad, a la Isla Tiburón, a dos mexicanos.¹² Desde el año 1870, los mexicanos ya tenían iniciativas para desarrollar la Isla Tiburón y la Isla San Esteban (Bowen, 2000).

El periodo también coincide con los primeros intentos de explotación de los recursos marinos de carácter comercial intensivo impulsado por las nuevas tecnologías de pesca y de transporte marino. De esta manera, la zona de residencia comcáac, junto al Estero de las Tres Cruces, empieza a ser el punto de reunión de pescadores, tanto para salir a pescar como para su venta a los mercados regionales como Hermosillo. Se conjuga el interés norteamericano en este sitio, como centro turístico, al cual llegaban en avionetas.

Mientras tanto, los seris pasaban por el peor momento de su historia. Para 1941 la población disminuyó a la alarmante cifra de 160 personas (Hayden, 1942 en Bowen, 1983). A la intervención militar de exterminio se le sumaron las epidemias de enfermedades de los blancos, en contra de las cuales la medicina tradicional no podía hacer mucho. Los distintos grupos comcáac se refugiaron en la Isla Tiburón. Sin embargo, la vida nómada costera, organizada en pequeños grupos familiares, no sólo persistió, sino que seguramente, la continua dispersión impredecible de los comcáac, les defendió del total exterminio oficial. Es decir, lo inhóspito del territorio, su arraigo, su vida trashumante, su resistencia física y su complejo conocimiento en el aprovechamiento de los recursos del mar y del desierto, fueron los factores determinantes de la sobrevivencia de los últimos comcáac.

En tales condiciones los seris tuvieron que enfrentar las inercias del desarrollo de la agricultura, la pesca y el turismo, pero ahora bajo el manto del Estado nacional mexicano. Así, se aislaron en la Isla Tiburón cuando las circunstancias apremiaban, pero cuando no, tomaron buen provecho de las productos innovadores que les ofrecían los mexicanos a cambio de cierta producción pesquera.

2.1. Del exterminio a las relaciones con el mercado y la nación

El periodo alrededor de la década de 1930 marca un parteaguas de la historia del pueblo comcáac. La guerra del exterminio había cesado y el Gobierno de Sonora mostraba una actitud más sensible hacia ellos, aunque esto no los libraba de todas las hostilidades y abusos por parte de los mexicanos interesados en la zona. Después de la debacle demográfica sistemática durante 400 años, se inicia un periodo de recuperación de los comcáac que hasta la fecha no se ha detenido. Se puede decir que alrededor de 1930 comienza el “renacimiento comcáac”.

Este es el periodo de interés para la investigación, pues el Sistema Étnico de Socialización de la Naturaleza (SESN) se construye a partir del encuentro de la cultura tradicional de los comcáac con el sistema del Estado nacional mexicano, que a su vez está inmerso en un sistema económico capitalista dependiente de los países industriales, otrora coloniales e imperialistas. A esta intervención se suma la de la Iglesia Cristiana, la cual se plantea como una institución que incide directamente en la cosmovisión comcáac. El SESN se enfoca en el manejo de los recursos naturales y del territorio y se deslinda de las visiones esencialistas en el que la modernidad capitalista es interpretada como un proceso de destrucción absoluta y homogénea de los sistemas tradicionales de subsistencia. Esta es una visión muy persistente en los autores que han descrito la realidad comcáac en los últimos años. Desde estas perspectivas los comcáac se encuentran en un proceso de aculturación veloz, descomposición y desintegración cultural irreversible. Por ello en los siguientes párrafos se dará una semblanza de aquellos eventos críticos en la conformación del SESN.

El impacto de la transferencia tecnológica y de la ideología mercantil e industrial pronto se dejó sentir en la vida tradicional comcáac. Un cambio tecnológico importante se refiere a la sustitución de su balsa de caña por pangas de madera con vela, impulsadas con remos, lo que amplió su espacio de navegación y posibilidades de pesca. La última vez que se retrató una balsa tradicional fue en 1922, frente a Bahía de Kino (Felger-Moser, *op.cit.*:14). El Gobierno de Sonora, en 1928, les donó unas pangas y madera para su construcción como apoyo al grupo (Bourillón, 2002:34), pues ya se sabía que comerciantes de Bahía de Kino les estaban intercambiando su “producto” por ropa, alimentos y en algunas ocasiones por dinero. Obviamente, el objetivo era hacer más eficiente su incipiente actividad comercial pesquera, es decir, incrementar la producción para obtener mejores rendimientos. Es el inicio del

intercambio mercantil a su sistema tradicional de autosubsistencia.

En la literatura sobre este periodo, generalmente los seris son tratados como un grupo homogéneo en el cual sus pocos miembros siempre se encontraban juntos y enfrentaban los cambios de la modernidad de manera conjunta. Es importante tener claro que esto no sucedió así, pues en la composición actual de los comcáac aún se puede apreciar la heterogeneidad de este patrón. Como ya se aclaró, su organización social en grupos familiares trashumantes y costeros, predominó por sobre cualquier cambio. Las relaciones con el Estado y los comerciantes se daban con ciertos grupos de la comunidad, o con ciertas personas de una familia, generalmente hombres adultos, por lo que los cambios en las costumbres comcáac se daban de manera diferenciada. Por ejemplo, para finales del siglo XIX y principios del XX, se tienen referencias de que algunos comcáac se seguían vistiendo con trajes de pieles de pelicano, cazaban venados con arco y flecha, lobos marinos a pedradas y caguamas con arpones de mezquite. Mientras que otros se les podía ver con atuendos europeos de algodón y utilizando rifles.¹³

Cerca de los años treinta Bahía de Kino era un pequeño centro del intercambio pesquero comercial en el cual los comcáac participaban temporalmente. La pesca se centraba en la totoaba, sin embargo, existen registros fotográficos y documentales de que algunos grupos de la comunidad se les podía encontrar en la Isla y en la costa continental. A pesar de estar involucrados en la pesca comercial, la subsistencia tradicional, la trashumancia, los grupos familiares eran la forma dominante de sobrevivir de los seris.

En su visita a la Isla Tiburón en 1930 el antropólogo Kroeber, encontró a todos los seris viviendo en la isla, quienes hacían visitas ocasionales a la tierra firme (Griffen, 1959). Para entonces, parte del territorio continental ya lo habían perdido. La frontera sur era Kino y la norte Puerto Libertad. Y en cuanto a las islas, la única ocupada era Tiburón. Los ancianos actuales (mayores de 60 años) afirman haber nacido en diferentes campos de la isla, como en *Zoznicmipla*, Tecomate y *xnelcam* y en algunos campos continentales como Punta Ona, Pozo Coyote, Desemboque y Kino. Los ancianos como Don Antonio Robles y Francisco Barnett, narran que pasaron su infancia y los primeros años de su juventud en la isla y que no conocían a ningún blanco y a veces ni entre ellos se conocían. Amalia Astorga comenta que de niña creía que su familia eran las únicas personas del mundo y que poco a poco se fueron yendo a tierra firme. Además que el español lo aprendieron hasta cuando tenían más de veinte años.

Simultáneamente, en 1928 fundan en Kino la primera escuela federal,

que es una de las instituciones aculturizantes de mayor peso, pues es una plataforma clave de la ideología de la nación. En la escuela algunos seris aprendieron a leer el español y comenzó a ser una forma de comunicación con el sistema mexicano. Para mostrar cómo se pueden hibridar estos incipientes procesos de aculturación con la tradición, veamos lo siguiente: los seris cuentan con símbolos gráficos para distinguir a alguna persona o a su familia. La forma de utilizarlos no ha sido estudiado a profundidad, pero al menos Don Antonio menciona que sirven por si alguien anda sólo y siente que va a morir, deja su marca en un árbol, para que cuando encuentren el cuerpo puedan identificarlo. Según Sheldon, en 1920 cada seri tenía su firma y la utilizaban para ir dejando un rastro cuando salían de cacería o por algún otro motivo (Carmony-Brown, 1979). Los símbolos siguen en uso, ahora son utilizados como una especie de logotipo, por ejemplo, el sello utilizado para la firma de documentos del Consejo de Ancianos, está formado por cuatro símbolos, cada uno representa a cada miembro del consejo (ver figura1). Este también puede verse como distintivo de la Escuela Tradicional, pintado en los muros, en sus trajes tradicionales lo pueden llevar bordados con listones de colores.

En el interior de la Isla Tiburón, Don Alfredo López (2003), miembro del



FIGURA 1. Sello del Consejo de Ancianos de la Nación Comcáac. La marca familiar de arriba a la izquierda es de Don Genaro Herrera, quien fue el presidente anterior. Al morir su lugar lo ocupó Don Antonio Robles, su símbolo es el de arriba a la derecha. Abajo izquierda se encuentra el de Don Guadalupe López, quien murió en 2003 y fue sustituido por su hermano Don Alfredo, por acuerdo familiar. Le sigue el de Don José Juan Moreno, hermano de Don Antonio.

Consejo de Ancianos, identificó varios campamentos viejos. De ellos, algunos tenían grabado en el tronco de un árbol la marca familiar tradicional, como en *xpasni iis quinata* y *xpasni cpetij*. En otro campamento viejo, llamado *Simin hax hahot*, Don Alfredo explicó que:

“En este campamento la familia Torres venían (a vivir una temporada) siempre a este lugar en la zona de las montañas. En este sahuaro, un señor escribió su nombre en 1941, el nombre de José Torres. Aquí también se pueden ver las marcas de los años 1949, 1951 y hasta 1957. En esos años esta zona era habitada por los nativos comcáac de esa familia y de su descendencia” (Alfredo López, 2003).

De esta experiencia se puede inferir que la vida trashumante comcáac, organizada en pequeños grupos familiares, seguía viva hasta cerca de los años 60, por lo menos y que era evidente que al menos un miembro de la familia Torres, no sólo sabía escribir en español, sino que lo estaba aplicando a la costumbre de señalar, de manera gráfica, que ese campamento era ocupado por esa familia. Esto también es un indicador de la relación que ya se tenía con la comunidad mexicana y de cómo el aprendizaje de una expresión gráfica, como el de la tradición escrita del español, es resignificada e hibridada en un contexto de tradición, probablemente milenario.

Según Bowen, los seris dejan de utilizar el arco y la flecha en este periodo de los años treinta y los sustituyen por los rifles para cazar. Las ollas de cerámica son sustituidas por recipientes metálicos para cargar agua y cocinar, pero las mujeres siguen fabricándolas (de menor calidad) para su venta. Ya para entonces se había establecido el *Kino Bay Club*, para organizar la pesca deportiva de turistas americanos, quienes compraban las artesanías seris y les daban muchos obsequios. En 1920, Sheldon encontró que todos los seris hombres adultos tenían rifle, aunque poco tenían cartuchos y todavía no eran diestros en su manejo; ninguno de ellos tenían arco y flecha. Mientras que las ollas de cerámica para cocinar y acarrear agua eran utilizadas de manera cotidiana (Carmony-Brown 1979).

Sin duda alguna, el evento más significativo de este periodo, en cuanto a la relación con el Estado nacional, sucede en el año 1938, cuando bajo el mandato del Presidente Lázaro Cárdenas, con todo el espíritu revolucionario nacionalista característico de la época, se promueve la organización colectiva productiva en forma de cooperativas. Es también el periodo en el que se define

que la relación del Estado con los grupos indígenas, estaría determinada por la ideología del indigenismo, la cual trataba de “integrar” a los indios a un proyecto de nación homogénea en términos culturales. Por ello, surgieron apoyos para las actividades productivas y para la alfabetización de estos grupos. Paradójicamente, la mejor forma de defenderse de los abusos de los compradores mexicanos, era precisamente, aprendiendo su lenguaje. Así, por solicitud de Porfirio Díaz (líder comcáac)¹⁴ al gobierno, los seris son organizados por el Estado en la Sociedad Cooperativa de Pescadores de la Tribu Seri, S.C.L., la cual se formaba exclusivamente por socios comcáac, con el fin de protegerlos como etnia e impulsarlos como productores.

Los seris ya estaban embarcados en el comercio de aletas de tiburón para el mercado asiático y posteriormente en la del hígado de tiburón, para los americanos (Bowen, 1983:234). La actividad pesquera comercial les dio a los comcáac un beneficio económico mínimo, pero sin precedente, que les ayudó a proveerse de ciertos alimentos, ropa, cobijas y utensilios que les facilitaban su sobrevivencia. Este se vio opacado por una serie de eventos asociados al desencuentro de la tradición con la modernidad. Como el que los armadores (intermediarios) se quedaron con la mayoría de las ganancias; mal manejo de la administración de la cooperativa; como la pesca es una actividad tradicional del género masculino, la cooperativa excluía a las mujeres seris de sus beneficios directos; inestabilidad en las jornadas laborales requeridas para enfrentar la competencia del mercado; y porque los ingresos no eran repartidos con equidad y algunos eran invertidos en los vicios de los mexicanos, lo que afectaba su salud y las relaciones sociales internas y externas de la comunidad seri.

2.2. Pérdida del territorio y comienzo de la sedentarización

Alrededor de los años cincuenta sucedieron al menos nueve eventos que son paradigmáticos en el proceso histórico de los comcáac y que definen claramente la plataforma de tres inercias que han operado en todo el proceso de cambio y re-significación que son: el Estado Nacional, la economía de mercado y la religión occidental. Los eventos mencionados son: 1. El aumento de la población comcáac. 2. La pérdida del territorio continental de la zona de Bahía de Kino en el sur y Puerto Libertad en el norte. 3. La llegada de la Iglesia Cristiana. 4. la construcción de una escuela en Desemboque para la alfabetización de la etnia. 5. La aceptación de la medicina occidental. 6. La ampliación

de las relaciones comerciales, pesqueras, artesanales. 7. El inicio del proceso de sedentarización. 8. Inicio del mestizaje. 9. Lucha por el territorio a través de la legalidad nacional.

En 1947 los seris, alejándose de los vicios, abandonan Bahía de Kino y prefieren establecerse en el Desemboque, el centro de entrega de la producción pesquera, al que se suma el campo de Punta Chueca. Puerto Libertad era un campamento viejo que poco a poco fue abandonado y la gente se concentró en Desemboque. En estos años e introducen las pangas con motor fuera de borda (Bourillón, 2002) y con ello aumenta la dependencia en transacciones monetarias y en bienes del exterior. Dicha dependencia incluye los impactos por los altibajos del mercado, por ejemplo, la demanda por el aceite de hígado de tiburón cesa, pues se introduce en el mercado las vitaminas sintéticas, cuyos costos de producción son menores. La captura de la totoaba también disminuye pues su sobreexplotación en todo el Golfo, la llevó a los límites de la extinción. La pesca de la pinta y baya es más difícil de conseguir, por lo que se introducen las pesquerías de especies consideradas más corrientes que se despreciaban. El comercio de la tortuga marina, especie fundamental de la dieta y cultura comcáac, despliega en este periodo. Esto sucede alrededor de los años 1950 y 1960.

En 1961 se inicia el tallado de la figura del palo-ferro, como artesanía comercial. Según cuentan los familiares de Don José Astorga, él recibió de unos espíritus la idea y la manera de cómo se debían hacer las figuras. Entre los comcáac había un poco de tradición en el tallado de figuras de piedra, pero nunca habían explorado el tallado en madera de figuras de animales de la región y que, obviamente, no se hacían con fines de venta. La artesanía de palo-ferro fue muy bien recibida por los turistas americanos que visitaban los seris, que fueron conectados a través de los pescadores.

Es así que en la década de los sesenta la incipiente economía comcáac dio un giro, pues la mayoría de los hombres adultos comenzaron el tallado de figuras a mano. En este periodo el principal ingreso económico provenía de esta actividad, desplazando a la pesca a segundo término. La belleza de la artesanía de palo-ferro les dio fama nacional e internacional. Una figura comcáac ganó un concurso en Ámsterdam; asimismo una colección de figuras se expuso en Palacio Nacional (Santillán, 1993). La artesanía se acompañaba, en mucho menor grado de la elaboración de collares de concha y de cestería de un arbusto del desierto, los dos de origen tradicional.

Los cambios en las pesquerías y la rápida aceptación de las innovaciones

tecnológicas de esta actividad, junto con el veloz desarrollo comercial del tallado del palo-fierro son indicadores del aumento de la dependencia de las transacciones monetarias en la subsistencia comcáac. No obstante, existen contados casos en que los seris fueron contratados como fuerza de trabajo, es decir, como asalariado bajo las instrucciones de un patrón. Se tiene referencia de que los seris realizaron dichas actividades pagadas en el Rancho Costa Rica, alrededor del cambio del siglo XX. En el periodo de los cincuenta Griffen (1959) reportó que algunas mujeres seris se iban en la temporada de la pizca del maíz a trabajar como jornaleras, por semana, en los campos agrícolas de la Costa de Hermosillo. La temporalidad laboral tal vez se deba a que el sistema alimentario tradicional de autosubsistencia, aún era capaz de satisfacer las necesidades inmediatas de la comunidad.

Con el abandono de Kino, los seris pierden aún más territorio, pues esta zona y el Estero de las Tres Cruces quedan en manos de los pescadores mexicanos y posteriormente de los desarrolladores del turismo. Guaymas y Kino son los primeros asentamientos formales en territorio seri. Kino por su parte, se convierte en un centro de atracción de migrantes expulsados de la frontera agrícola de la Costa de Hermosillo que sin conocer el oficio venían a probar suerte como pescadores. Para 1960 se inicia su desarrollo turístico. El Estero de Santa Rosa, se vuelve la frontera sur del territorio continental, a unos 30 km. al norte de Kino.

El establecimiento de ranchos mexicanos amenaza diariamente la frontera oriental del territorio continental. Inician conflictos, pues los seris consideran que son sus territorios por lo que van a cazar o recolectar flora del desierto y es denunciado y castigado como “invasión a la propiedad privada”. En 1920, Sheldon ubica en su ruta de cazador, al Rancho de Costa Rica, en vecindad con otros dos ranchos más: La Libertad y Santa Ana. Los tres ranchos se encontraban en el territorio continental tradicional de los seris y según el cazador su principal usufructo provenía de ser fuentes de abastecimiento de leña de la ciudad de Hermosillo. En La Libertad encontró a cuatro familias seris acampando (Carmony-Brown, 1979). Estos eventos también señalan el inicio de un proceso, no sólo de pérdida del territorio, sino de la “apropiación privada” del mismo, con todas las implicaciones del manejo de los recursos naturales, que ya había surgido desde 1844 con el Rancho Costa Rica. Por otro lado, el territorio seri que queda fuera de su control entra a la categoría de terrenos nacionales, es decir, quedan bajo el control del Estado Mexicano.

Desemboque era un campamento viejo, que en 1930 lo utilizaban pescado-

res japoneses (Bourillón, 2002:37). Este se ubica dentro de la zona continental de residencia seri, al norte del Estero Sargento, como a 100 km. al norte de Bahía de Kino. Dicho lugar, eventualmente era ocupado por comcáac, de manera tradicional. Poco a poco se convirtió en el punto de concentración de los pescadores seris y algunos mestizos como los compradores, tanto mexicanos como americanos. En este lugar, la vivienda tradicional, *haaco aemza*, hecha con una estructura en arco de ramas de ocotillo y cubierta con matorral del desierto o del mar, efímeras y adecuadas para la trashumancia, comenzó a ser sustituida por viviendas más duraderas hechas de bajareque (estructura vertical con postes de mezquite, techo plano y cubiertas con adobe).

Pequeñas construcciones son destinadas a la venta de un mínimo de satisfactores. Estas tienditas eran propiedad de mestizos, generalmente pescadores, que se habían establecido en esta zona de manera temporal. Ello impacta en la introducción sistemática de productos de los blancos, tanto en su dieta como en su estilo de vida. En la dieta el consumo de azúcar, café, aceite y harina de trigo, se vuelven una necesidad diaria. Es por esto, que es factible decir que en este periodo surgió el contexto de un proceso paradigmático de la cultura comcáac: la sedentarización y la conglomeración de las bandas. Lo cual también implica cambios en los patrones de movilidad de recolección de flora del desierto, pues aumenta el consumo de productos adquiridos a través de la transacción monetaria.

La sedentarización inició únicamente en el poblado de Desemboque. Mientras tanto, otro campamento pesquero estaba adquiriendo importancia, Punta Chueca (*Socaix*), al cual, lentamente se fueron introduciendo las prácticas sedentarias como las viviendas más duraderas. El poblado se encuentra entre Kino y Desemboque, en la costa continental. No obstante, los campamentos pesqueros de tradición milenaria seguían ocupándose por familias completas, de manera estacional. Estos, se encontraban entre estos dos poblados y en las costas de la Isla Tiburón que dan al Canal del Infiernillo, así como al norte de la misma. Para el año 1955, la población había aumentado a un total de 242 personas, 188 residían en Desemboque y las restantes en Punta Chueca, aunque había mucha movilidad entre los dos poblados y los campos pesqueros. En todos estos sitios la vivienda tradicional se seguía utilizando, de manera predominante.

La entrada de la pesca comercial en el sistema de subsistencia comcáac incidió en una institución fundamental de los comcáac: la endogamia. Aunque no se cuentan con estudios a profundidad, se tienen referencias de que el

grupo comcáac era altamente endogámico y que sólo permitía los matrimonios entre las bandas (Moser, 1987; Sheridan, 1999). Su aislamiento geográfico, probablemente esté relacionado con esta práctica. No obstante existen registros de algunos intercambios con los pápagos del desierto, los pimas e incluso con los grupos de Baja California. En los periodos del exterminio y su disminución demográfica extrema, se permitió cierta exogamia pero al parecer sólo con grupos nativos. La endogamia va ligada a la identidad cultural y en ella, su vínculo con el territorio y el control de los recursos naturales. El orgullo de ser comcáac tiene muchas anécdotas, por ejemplo Fortunato Hernández, cuenta que los seris son “aún más engreídos que los ingleses...” (1904). El mestizaje con mexicanos se da en el contexto de la pesca comercial. Para el año de 1955, Griffen reporta la existencia de cuatro niños “ilegítimos”, dos de ellos son mestizos y dos son seri puros pero fuera del matrimonio.

La iglesia cristiana y la escuela llegaron casi al mismo tiempo al Desemboque, aunque los dos ya contaban con ciertos antecedentes. A principios de los años cincuenta llegó una pareja de lingüistas, los Moser, del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Venían con el objetivo de aprender la lengua *cmique iitom* y darle una estructura escrita para después traducir El Nuevo Testamento de la Biblia a la lengua local. Los Moser vivieron alrededor de veinte años en Desemboque y se ganaron el cariño y respeto de los seris. Les ayudaron a aprender el español, a rescatar sus historias tradicionales y constantemente les proveían con regalos y medicinas.

Los lingüistas del ILV realizaron investigaciones importantes sobre la cultura comcáac que han colaborado en el entendimiento de las características del grupo. Destaca el texto sobre etno-botánica, en el que también colaboró el biólogo Felger, que muestra el asombroso uso tradicional de los recursos naturales, en especial de la flora del desierto. Esto es de suma importancia, pues la información fue recolectada en un periodo en que los seris eran considerados, incluso por académicos, un grupo en proceso de extinción. Otra colaboración importante de este grupo de lingüistas, al que se unió posteriormente el lingüista S. Marlett, es el Diccionario de la Lengua Seri (*cmique iitom*). Este esfuerzo capacitó a algunos comcáac como lingüistas y ha sido clave en el tránsito a la tradición escrita, que apenas se está iniciando. Cabe señalar que, ante la complejidad y dinamismo de la lengua, el diccionario aún está en proceso.

Simultáneamente, llegó para quedarse la Iglesia Apostólica de Cristo Jesús. Los primeros “hermanos” eran mexicanos que ayudaban a los seris a sobreponerse de algunas enfermedades y sobretodo a superar los vicios. Por otro lado,

pronto instaron a la comunidad a dejar ciertos aspectos de su vida tradicional, como el cabello largo de los hombres, las pinturas faciales tradicionales de mujeres y hombres, los cantos y danzas tradicionales y hasta la música mexicana (Griffen, *op. cit.*).

La escuela fue promovida por un grupo de americanos que querían ayudar al grupo indígena. Para ello construyeron el local de la Escuela Rural Federal de los Seris, que con apoyo de los americanos, no del gobierno mexicano, funcionó de 1952-1957, a cargo del maestro mexicano Leo Sandoval. Esta persona es recordada con cariño, pues fue quien les enseñó a leer, escribir y hacer cuentas a alrededor de 60% de la población (Santillana, 1993:85); lo que les ayudó a hacer valer sus derechos ante la sociedad nacional. Sandoval además luchó para que su relación con los compradores de pescado fuera mas justa. La escuela fue el principal motivo para que la gente se quedara en Desemboque y no transitara de campo en campo. Los seris acostumbraban que la familia entera acompañara al papá a los campos de pesca, costumbre que comenzó a debilitarse, por el interés de ir a la escuela. La escuela planteó un dilema serio en la comunidad, pues querían que aprendieran lo de los blancos para poderse defender, sobretodo el español, pero al mismo tiempo no querían que sus hijos dejaran de ser seris.

Al parecer la relación con el Estado mexicano estaba marcada por una serie de ambigüedades y confusiones. Por un lado, los seris como grupo social quedaba fuera del interés y alcance de los gobiernos locales, por lo que su marginación política era lo que prevalecía, sin embargo, a partir del informe del Dr. Marroquín (1952), el Instituto Nacional Indigenista llega a apoyar a los seris. En este periodo ellos reciben pangas de fibra de vidrio y algunos apoyos en salud. La comunidad demanda al gobierno que les instale la infraestructura del agua potable (Sandoval, 2000). Así fue que el gobierno abrió un pozo cerca de Desemboque, cuyo funcionamiento duró muy poco, pues en varias ocasiones los rancheros robaban el motor de la bomba. Este evento es parte del proceso de sedentarización, pues el acceso al agua ya se había convertido en un problema para su nueva forma de vida.

En este periodo, Griffen observó que los comcáac transitaban por un proceso de aculturación y asimilación, debido a ello algunos sistemas de distribución comunitaria en ocasiones presentaban problemas de operación, como el *hamac*, y el *quimosim*. El autor menciona aspectos esenciales de la cultura que aún estaban vivos como su fuerte orientación marina; señala el resurgimiento de nuevas prácticas, que se relacionan con el mercado, pero cuyo referente

original se encuentra en la tradición: por ejemplo en la pesca comercial, la distribución de las pocas ganancias era equitativa, entre los tripulantes de la panga y que había surgido otro sistema de distribución que al que él llamó el “palanqueo”; éste consiste en que un par de niños, jóvenes o adultos que no pueden salir de pesca, esperan el regreso de una panga y se encargan del desviscerado de la captura para poderlo vender. El trabajo, que generalmente le rehuyen los pescadores, es pagado con dinero o con producto.

Para entonces los seris se encontraban en buenas condiciones de salud¹⁵ (Pozas, 1961) y la familia nuclear seguía siendo la unidad básica de organización social y productiva sobre la que se ampliaban las relaciones en función a la familia extensa de ambos lados. Con base en la familia se había organizado la pesca comercial; no había un jefe o líder formal en la comunidad, por lo que la familia era el centro de mayor poder sobre la conducta social. Griffen pudo presenciar varias celebraciones tradicionales importantes. Por último, el autor señala que la comprensión de los conceptos cristianos aún era mínima y que el chamanismo era una práctica frecuente y, seguramente, la influencia política comunitaria más importante dentro del grupo.

2.3. La transformación política a través del territorio

La administración pública de la nación mexicana fue complejizándose en la medida que el Estado se erigía como rector de los procesos económicos. Ello implicó la ampliación de espacios de intervención estatal en la vida social de los mexicanos. A la llegada de los colonizadores españoles, el territorio comcáac pasó a formar parte de la Provincia de Sonora y cuando el país se independiza, surge la República Mexicana y para 1830 el Estado de Occidente se divide en Sonora y Sinaloa. En 1905 quedan constituidos los Distritos de Hermosillo y de Altar, el cual incluía al actual municipio de Pitiquito.

De esta manera, el territorio comcáac queda fragmentado en varias jurisdicciones: la Isla Tiburón, por ser parte del territorio insular mexicano queda bajo el dominio federal; la parte norte del territorio continental, desde el Cerro Tepopa, pasó a formar parte del mpio. de Pitiquito; y de este cerro hacia el sur, quedó como parte del municipio de Hermosillo. De esta manera los dos poblados comcáac, Desemboque y Punta Chueca, pertenecen a dos distintas administraciones municipales, mientras que la Isla es federal. A lo anterior hay que añadir que el territorio marino comcáac estuvo, para bien o para mal, “navegando” en la ambigüedad, ya que es hasta el sexenio de Díaz Ordaz que

el Golfo de California es decretado mar patrimonial de México. Desde entonces, *Xepe* (mar) y *Xepe Cosot* (Canal del Infiernillo), hasta la línea costera de la Zofemat (Zona federal marítima), es administrada por autoridades federales marítimas, bajo otros códigos legales.

Para finales de la década de los sesenta toda la población seri hablaba su lengua materna, algunas personas se comunicaban en español y otras cuantas lo leían y escribían. Las transacciones monetarias internas no existían y las externas eran mínimas, aunque en rápido aumento (Bowen, 1983). En ese entonces, *Hant comcáac*, el territorio, quedó diezmado y fragmentado en la “legalidad nacional” mediado por cuatro jurisdicciones distintas, relativamente independientes. El proceso era completamente desconocido por la comunidad. Lentamente se fueron enterando de que *Hant comcáac* pertenecía a una nación, a un estado, a dos municipios; que los asuntos de la Isla se trataban con la “autoridades” del Distrito federal y que los del mar se veían en otra oficina, también en el D.F. al menos. Así cayeron en cuenta de que eran mexicanos, hermosillenses y pitiqueños.

Mientras tanto, los seris habían denunciado la cacería furtiva. Señalaban que en la zona continental no había control sobre los rancheros que cazaban el borrego cimarrón y el venado bura y debido a que ya estaba escaseando la amenaza se cernía sobre la Isla Tiburón, también.¹⁶ Esto coincidía con la aparición de una política de protección de los recursos naturales, en el Gobierno Federal. De esta manera, en el año de 1963 la Isla Tiburón queda declarada Zona de Reserva Natural y Refugio para la Fauna Silvestre Nacional (D.O.F. 15/03/1963). Es la primera intervención del Estado mexicano con el fin de proteger los recursos naturales del Golfo de California. Cabe señalar que esta acción era desconocida por el pueblo comcáac y propició que por primera vez en la historia de la Isla, se hicieran actividades, sobre las cuales los comcáac tenían muy poco control como la construcción de infraestructura para la vigilancia e investigación científica de la isla. A los comcáac, dichas acciones las veían con gran escepticismo, pues por un lado les aseguraba cierto control del furtivismo, pero por otro lado, la presencia de la armada naval de manera permanente, inhibió las actividades de la comunidad en la Isla.

Como se puede apreciar, el avance del Estado mexicano en la comunidad comcáac era un proceso que día a día se complejizaba. Por un lado, éste ofrecía apoyo al desarrollo de la comunidad, pero por otro, el control y vigilancia sobre sus actividades aumentaba, en especial la creciente injerencia en el manejo de sus recursos naturales. Las inspecciones militares,

decomiso de armas, identificación para entrar a la Isla, fueron en aumento (Sandoval, 2000).

Un evento que marcó la vida política de la comunidad, cargado de oportunidades y contradicciones es el que se refiere a la restitución legal del territorio. En 1969, durante la campaña política de Echeverría, quien fue a Kino, los comcáac le demandaron la restitución legal del territorio continental; llevaban veinte años en esta lucha. El candidato acordó el apoyo pero el Gobernador de Sonora traspapeló la propuesta y el ejido fue otorgado a otro grupo de personas (Cuellar, 1980:132). Los seris se movilizaron y recibieron apoyo de un grupo de hermosillenses interesados en crear un polo de desarrollo turístico en la zona. Para lograrlo, estos asesores se encargaron de que los seris fueran registrados, como mexicanos de nacimiento y casi simultáneamente como miembros del PRI y de la CNC (Confederación Nacional de Campesinos). De esta manera:

“por Resolución Presidencial con fecha del 12 de noviembre de 1970 se concedió por concepto de dotación de ejido al poblado denominado El Desemboque y su Anexo Punta Chueca, Municipio de Pitiquito, Estado de Sonora, una superficie de 91.322.00-00 has. de “agostadero”,¹⁷ afectándose para tal efecto “terrenos propiedad de la nación”; destinándose la superficie concedida a usos colectivos de 75 capacitados beneficiados cuyos nombre figuran en el texto de la resolución” (D.O.F.11.02.75).

Los intereses del grupo asesor se malograron, pues la dotación de tierras se tardó veinticinco años más. Los comcáac afirman que una vez teniendo el decreto del ejido en sus manos, les negaron la entrada a los desarrolladores, argumentando que después los iban a sacar de ahí, como sucedió en Kino (Santillán, 1993). Cabe señalar que al ejido le corresponden 100 km. de playa. El acto tuvo varias implicaciones: por un lado se delimitó legalmente y con exactitud la “propiedad” de los seris, con lo cual han podido hacer valer sus derechos y enfrentar las continuas invasiones. Pero por el otro, en ese mismo proceso, se legitimó la reducción de casi dos terceras partes del territorio a las cuales los seris no volvieron a tener ningún tipo de injerencia.

Aunado a lo anterior, la política agraria era la encargada de supervisar el funcionamiento del ejido, lo que abre otro espacio de operación del Estado en la vida comcáac.

Cinco años después, los comcáac, apoyados por la lidereza agrarista Rosa

Delia Amaya, gestionaron ante el presidente Luis Echeverría, la restitución legal de la Isla Tiburón y la exclusividad en el aprovechamiento del Canal Del Infiernillo. La Isla fue restituida como “propiedad en bienes comunales”, con 120 000 has. (D.O.F. 11/02/1975). La restitución del territorio, en especial de la Isla Tiburón, causó mucha inconformidad entre la oligarquía regional, quienes despreciaban a la comunidad y tenían otros intereses en la zona (ver mapa 3).

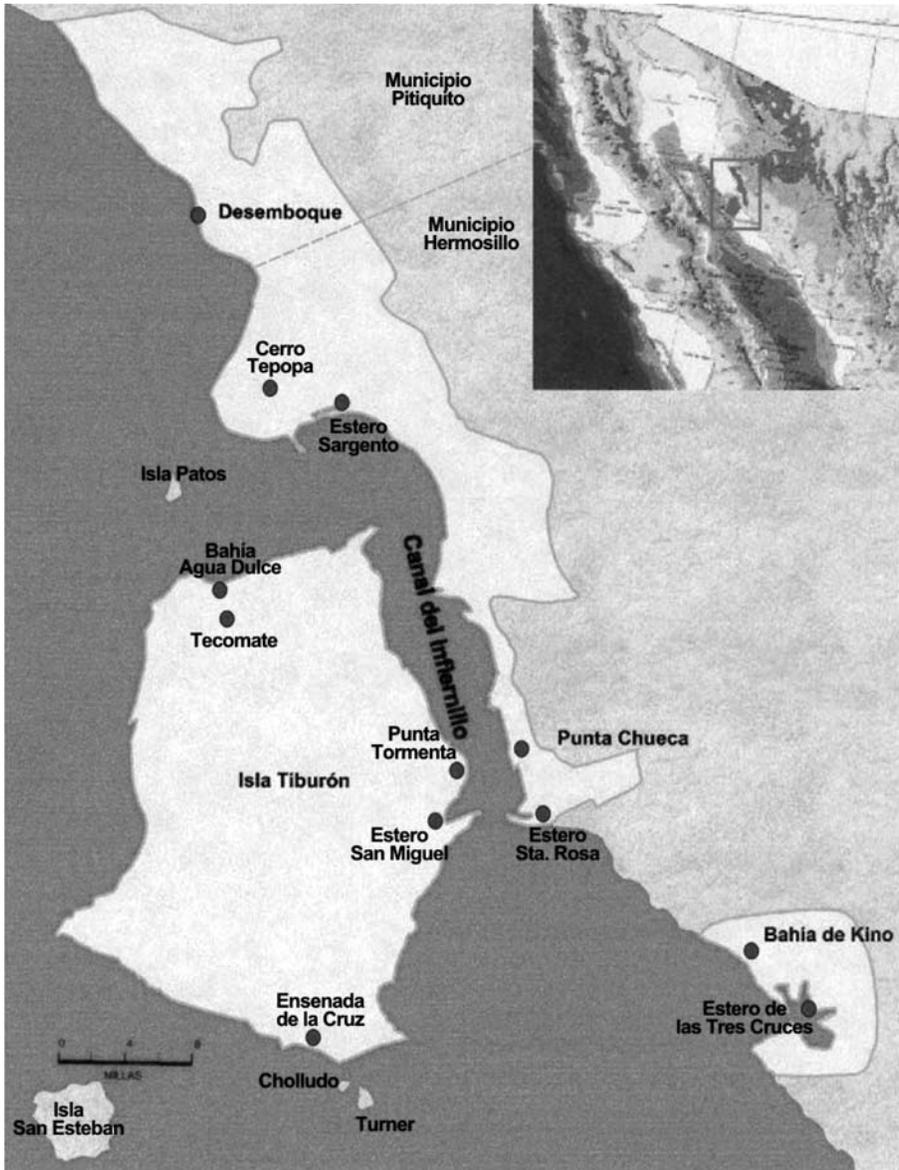
“Artículo primero.- única y exclusivamente los miembros de la Tribu Seri y los de la Sociedad Cooperativa de Producción Pesquera, S.C.L. podrán realizar actos de pesca, aquellos para especies no reservadas y los socios de la segunda también para las reservadas, en las aguas de los esteros y bahías a que se refiere el sexto. Considerando el presente decreto con excepción de la pesca deportiva”.

“Artículo Tercero.- La comunidad Seri, y la Sociedad Cooperativa de Producción Pesquera, S.C.L., “Comunidad Seri”, quedan obligados a permitir sin limitación alguna, el libre tránsito de embarcaciones, personas, animales o cosas sobre las aguas de los esteros y bahías, así como a respetar todas las disposiciones relativas al régimen de la Zona Federal de los litorales a que se refiere esta Resolución” (D.O.F. 11.02.75).

Lo anterior fue un logro histórico, que tuvo como contexto la constitución de una comisión de desarrollo del pueblo seri, en vista de su lamentable estado. Dicha comisión se integraba por funcionarios de la Secretaría de Recursos Hidráulicos, de la Reforma Agraria, de Turismo, de Fonart, de Salubridad, de la Dirección de Fauna, de la SEP que estaban coordinados por el INI, cuyo representante era el Lic. Conrado Santillán. Como presidente de la comisión estaba Carlos Armando Biebrich, Gobernador de Sonora. La comisión inició sus trabajos en 1974 y realizó el Plan de Desarrollo de la Tribu Seri. Al año siguiente se invirtieron recursos en la comunidad, como nunca antes había recibido otro pueblo indígena (Santillana, 1993). Fue así que se construyó, en los dos poblados, infraestructura de agua potable (pronto se dejó de funcionar), electricidad (sólo funcionó en Punta Chueca), vivienda (de block de cemento y techo de asbesto), escuela, casa de maestro, centro de salud y casa del médico. Y una sala de exhibiciones de artesanías en Bahía de Kino, de Fonart.

La restitución del territorio implicó la intensificación de las relaciones con el Estado mexicano. Ahora el territorio quedaba bajo la legalidad de la política agraria nacional. Dicha institución les exigía a los ejidatarios que nombraran

MAPA 3. Territorio Comcáac legal actual



Fuente: Gobierno Tradicional Seri. Modificado por Diana Luque A. 2005.

un “comisario ejidal”. A los comuneros de la Isla se les pide un “presidente de los bienes comunales”, quien queda reconocido como el Gobernador Tradicional, cuyo origen se deriva de la formación de los consejos supremos promovidos en el país por la CNC (Pérez Ruiz, 1995:393). De esta manera una comunidad nómada, organizada en bandas, que no reconocía jefes, sino representantes ocasionales, tuvo que elegir a un presidente y a un comisario, con la atenuante que debía elegirse de manera democrática. Estas autoridades se sumaban al representante de la cooperativa pesquera. Esta es la transformación política de mayor impacto en las relaciones internas de los comcáac y que además se dio a partir de la relación con el Estado con respecto al manejo del territorio. Ahora los comcáac serían mexicanos, sonorenses, hermosillenses, pitiqueños, ejidatarios, comuneros, priistas, cenecistas y entrarían a las prácticas electorales vía el sufragio.

Un evento que en su momento no parecía tener mayor repercusión en la cotidianidad comcáac, se refiere a la introducción del borrego cimarrón en la Isla Tiburón. Sucedió en 1975, cuando el gobierno mexicano, tratando de reproducir al borrego cimarrón en vías de extinción, decidió utilizar a la isla con estos fines. Por ello introdujo veinte ejemplares de esta especie exótica a la isla. Cabe señalar que los autores como Moser, Felger, Bowen, Sheridan, Santillana, Sandoval, Pozas y Cuellar, que son quienes han descrito la vida moderna de la comunidad, no mencionan este evento, ni el que la isla había sido declarada como área natural protegida desde 1963.

Para entonces la economía comcáac estaba fincada en las actividades de la pesca y la artesanía. La dependencia en el intercambio monetario iba en rápido ascenso. La venta de las figuras de palo-fierro habían decrecido, pues los kineños habían aprendido el oficio, sólo que ellos las elaboraban mediante un proceso industrial, apoyados en maquinaria eléctrica, así fueron sacando del mercado a los seris. La pesca, a pesar de estar organizada en una cooperativa, funcionaba de manera *sui generis*. Ya en dos ocasiones había sido suspendida y en esos días solo era facturera. Los armadores seguían siendo los más beneficiados. Por eso los seris demandaron la construcción de un cuarto frío, que al parecer nunca funcionó.

Según el Dr. Marroquín los seris de los años cincuenta habían transitado de la economía nómada a la economía de cambio, es decir, que el grupo había ingresado a las transacciones monetarias de la producción comercial; este proceso se basaba en varios factores: el auge pesquero en su territorio, el éxito de las artesanías de palo-fierro y el interés turístico en su territorio y el

interés que despertó el grupo en los círculos políticos de influencia (Santillán, 1993:101).

Por otro lado, Santillán plantea que para el periodo de finales de la década de los setenta los seris ya habían pasado de la economía de cambio a la economía de consumo. La dependencia de la comunidad comcáac en los insumos externos, por los que había que transaccionar con moneda, se había exacerbado. Esto indicaba que el sistema tradicional de autosubsistencia, se estaba debilitando rápidamente. Según Bowen (1983) este sistema, más o menos sobrevivió hasta los años ochenta. Aunque no del todo, los seris tenían que trabajar para conseguir el dinero para comprar sus satisfactores. A pesar de contar con relativos buenos ingresos, la dependencia era tal, y los víveres y medicinas tan caros en los poblados, que apenas podían satisfacer las mínimas necesidades familiares.

El caso comcáac es un buen ejemplo de la articulación de un sistema de autosubsistencia a la economía de mercado, de manera marginal. En los años de los ochenta, Cuellar encontró relaciones de explotación, típicas del modo de producción capitalista, entre armadores y seris, con respecto a la actividad pesquera (Cuellar, 1980). Según David Morales, joven político comcáac, cuando llega el dinero a la comunidad es cuando la gente se empieza a hacer pobre (comunicación personal, 2005).

La reproducción del borrego cimarrón en la Isla Tiburón tuvo mucho éxito. Para principios de los noventa había suficientes ejemplares como para iniciar un proyecto cinegético de aprovechamiento sustentable de la especie. En 1993, con autorización de la SEMARNAP, y de otras instituciones académicas y fundaciones conservacionistas, se creó un fideicomiso, mediante el cual la comunidad comcáac sería la única beneficiada por la venta de permisos de cacería del borrego y posteriormente de venta de pies de cría. Este beneficio, posteriormente, también aplicó al territorio continental y se sumaba la cacería de venado bura.

En 1996, la Isla Tiburón y el ejido continental, quedaron registrados como UMA (Unidad de manejo y aprovechamiento sustentable) ante la SEMARNAP, lo que les autorizaba a realizar el proyecto cinegético. La cacería del borrego cimarrón implicó la repentina entrada a la comunidad de fuertes sumas de dinero, sin precedente. Tan sólo un permiso lo llegaron a subastar en Estados Unidos a 200,000.00 (doscientos mil) dólares. La administración de estos recursos quedó bajo la responsabilidad del presidente de los bienes comunales y en menor medida, en el continente, con el comisario ejidal. Estos

eventos incidieron profundamente en las relaciones de poder internas, que hasta la fecha no han podido conseguir un cabal consenso comunitario, sobre el manejo de estos recursos.

Señalamos que en la década de los noventa se intensifica la política estatal de protección de los recursos naturales en el territorio comcáac. La cacería del venado bura y de la tortuga marina, alimentos tradicionales fundamentales de la cultura, quedan bajo veda total. Desde 1978 las islas del Golfo de California son declaradas áreas naturales protegidas y en el 2000 éstas pasan a la categoría de Área de Protección de Flora y Fauna, la cual incluye a la Isla Tiburón. Estas acciones son tomadas por la comunidad con cautela, pues además de lo que significan, para su dieta y sus costumbres, las vedas señaladas, la vigilancia y el control sobre el territorio, se incrementan.

3. LA “GENTE NUEVA”

La “gente nueva”, así les dicen los ancianos comcáac a las nuevas generaciones del grupo, con el fin de enfatizar sus diferencias generacionales. Los ancianos están se preocupan por su juventud, pues señalan que están olvidando sus tradiciones, pero que el mayor problema radica en que ya no saben sobrevivir como los “antepasados”. No tienen ni los conocimientos ni la fortaleza física para hacerlo. Pero la preocupación es más profunda, pues dicen que la gente nueva, tampoco sabe sobrevivir como los blancos: “...están en medio y es muy peligroso”. Esta es una buena manera de explicar la forma en que este grupo indígena se engrana cada vez más al sistema de producción del mercado y a la sociedad nacional en condiciones de desventaja.

Actualmente, los comcáac viven en dos poblados, Desemboque y Punta Chueca. Al primero se le reconoce ser como tradicional, pues es el más aislado y no tienen luz eléctrica. Contiene casi la misma población y hay bastante movilidad entre los dos pues todos son parientes. La juventud tiende a quedarse en Punta Chueca, hay luz eléctrica y está más cerca de Kino y Hermosillo, que son ciudades donde venden sus artesanías, compran víveres, realizan gestiones para la comunidad, asisten a algunas escuelas y se atienden problemas de salud. Los campos pesqueros los siguen utilizando, aunque ahora ya no van con sus familias y se quedan unos cuantos días o van y vuelven en el mismo día. Estos son: Sargento, Dos amigos, Egipto, Paredones, Víboras, Ona, que están en el continente. Mientras que los de la Isla son menos frecuentados.

Los comcáac siguen siendo gente del mar y del desierto. El principal ingre-

so económico proviene de la pesca, que actualmente se centra en dos pesquerías: la jaiba y el callo de hacha. Las pesquerías no son para el autoconsumo, más que una mínima porción, pues son muy caras, por lo que se colocan en el mercado diariamente. Sólo cuando sacan pescado, que es frecuente, reservan parte para la familia. La artesanía sigue muy activa, el tallado de palo-ferro ha sido prácticamente sustituido por el de la piedra; las mujeres realizan sus canastas de torote y los collares de concha marina. En los poblados hay varios comercios de abarrotes y también talleres de reparaciones mecánicas y venta de gasolina.

La venta de permisos de cacería, especialmente el borrego cimarrón y en menor medida de venado bura y otras especies, ha significado la entrada de fuertes sumas de dinero a la comunidad, que aún está en discusión la forma de distribución de dichos recursos. También hay venta de permisos para entrar a pescar a su zona de exclusividad, que guardadas las debidas proporciones, su distribución tampoco ha logrado el consenso comunitario.

Algunos comcáac tienen sueldo de instituciones públicas mexicanas como de Culturas Populares, SEP, SSA y de los municipios de Hermosillo y Pitiquito, pues tienen regidores indígenas. Las familias se han beneficiado últimamente de las becas escolares. Asimismo, ya se están dando incipientes ingresos por viajes de ecoturismo y acompañamiento de investigadores en la zona.

Casi todos los comcáac afirman ser cristianos, incluso los que practican los cantos y danzas tradicionales. Además están convencidos que esta religión no va en detrimento de la tradición. La lengua materna, el *cmique iitom*, es hablada por todos los comcáac y por algunos mestizos. La mayoría de los hombres hablan fluidamente el español, mientras que las mujeres casi todas la entienden aunque no la hablan tan bien.

3.1. De las señales de humo a la telefonía celular

En 1920, Charles Sheldon se impresionó con el excelente sistema de comunicación a distancia de los comcáac mediante señales de humo, las cuales se alcanzaban a ver por todo el territorio y era posible deducir al mensajero, su ubicación, precisar sus intenciones y calcular tiempos y distancias (Carmony-Brown, 1979). Para la gente nueva e inclusive algunos ancianos, el comunicarse vía telefonía celular, no sólo es un asunto cotidiano, sino que tiene que ver con su seguridad personal. Algunos jóvenes ya cuentan con dirección electrónica. Las computadoras son parte del mobiliario de contados hogares, es más, en la

escuela tradicional se han dado clases de computación impartida por jóvenes comcáac, en las cuales se pueden escuchar palabras como “*icon*”, “*windows*”, “*mouse*”, “*diskette*”, integrados a la lengua *cmique iitom*.

También es posible observar sistemas de aire acondicionado, abanicos eléctricos, televisores con antenas parabólicas, reproductores de música y una serie de electrodomésticos. Todo esto se da en un ambiente lleno de contrastes, pues se puede ver el cuarto de triplay que tiene aire acondicionado; la casita de lámina de cartón con televisión; la estufa de gas, sin usar pues no hay para pagar el tambo, junto a la hornilla de leña. Las *haaco aemza* (vivienda tradicional), han sido totalmente substituidas. Se ven algunos armazones que se elaboran para las fiestas tradicionales. En contraste la vivienda actual va desde humildes cuartos de lámina de cartón o madera, casas prefabricadas de concreto (donadas por el gobierno, que son las que más abundan), hasta primeros intentos de una abierta aceptación de las comodidades occidentales de una casa amplia, con techos de concreto, muros con acabados, instalaciones eléctricas, hidráulicas y sanitarias, un cerco delimitando “la propiedad privada” y un jardín con plantas exóticas. Y estacionado por fuera, un buen automóvil moderno adquirido en el mercado negro, en el que circulan jóvenes vestidos a la moda y escuchan música de rock y rap. Cabe señalar que este último caso es un extremo insólito.

A primera vista la herencia de los antepasados, los nómadas de la Costa Central del Desierto de Sonora y el Golfo de California, se ha ido para siempre, sin embargo, en el trato y la observación a mayor profundidad, rasgos genuinos de la cultura tradicional siguen determinando las relaciones sociales y la *praxis* de la naturaleza (este tema será tratado más ampliamente en el capítulo V de este documento). Los comcáac actualmente conforman todo un mosaico de posibilidades y aparentes contradicciones, pues esta integración a la modernidad se ha dado de manera diferencial desde muy distintos ángulos, que se refleja en proceso excluyentes que van dejando fuera a las personas que no hablan el español y que no tienen estudios, en el cual se concentran las mujeres adultas y se exacerba en las viudas.

Los comcáac quieren desarrollo; exigen a los ayuntamientos servicios públicos, en especial el del agua, cuya demanda los ha llevado a organizar manifestaciones en la ciudad de Hermosillo. Al estado de Sonora y a la Federación les solicitan apoyo para vivienda de ladrillo, block y concreto, así como para proyectos productivos, como pangas con motor para pesca y turismo, comercialización de artesanías y otros. Sin embargo, aún tienen reservas de cierto

tipo de proyectos que atente en contra del control de su territorio o que impacte más su cultura. Ejemplo de ello es la carretera costera, la cual es parte de un megaproyecto de turismo que se vincula al de la Escalera Náutica. Dicha carretera tendría que pasar por el territorio continental. El proyecto está bajo discusión dentro de la comunidad.

La educación escolar es una prioridad para la gente nueva, quienes exigen mejor calidad en las escuelas locales y quieren que les enseñen inglés y computación. Pocos casos salen de la comunidad a hacer el bachillerato con miras de irse a alguna licenciatura o van a Hermosillo a tomar cursos de computación. Los servicios de salud son parte de las principales demandas al gobierno. En los poblados hay pequeñas clínicas cuyos servicios son muy inestables. Las visitas a los hospitales públicos de Hermosillo son frecuentes, tanto para tener a sus hijos, como para cirugías y tratamientos más complicados. El pago de los servicios relacionados con la salud consume buena parte de los ingresos familiares.

3.2. El avance del desarrollo

Es difícil hacer una evaluación de las transformaciones que ha sufrido el pueblo comcáac, por ejemplo, en materia de salud no se puede hablar de un avance cabal, a pesar de haber transitado de las altas a las bajas tasas de mortalidad infantil. Aún cuando no existen estudios con los que se pueda afirmar con datos precisos, en los documentos que hacen referencia a la vida tradicional, es una constante la descripción de una población en excelentes condiciones físicas y que se expresaba en su belleza y buen humor. Todavía en el invierno de 1920 Sheldon encontró a una comunidad, que a pesar de carecer de cobijas y de ropa los menores de edad, “no había señales de enfermedad alguna, no oyó toser ni quejarse a nadie (...) su dentadura estaba en perfectas condiciones (...) no había personas con deformaciones o disfunciones mentales (...) su fortaleza física era extraordinaria, al punto que podían resistir varios días sin comer y sin beber agua (...) no había ancianos decrepitos, tampoco. La expresión artística en su cestería, cerámica, cantos, danzas y pinturas faciales, era muy refinada y cotidiana. También se apreciaba armonía en las relaciones familiares y comunitarias” (Carmony-Brown, 1979).

Actualmente, las epidemias como el sarampión, la viruela y la tuberculosis quedan prácticamente fuera de la comunidad; tampoco presentan desnutrición como una problemática de salud comunitaria, aunque ya se han regis-

trado algunos casos críticos, no obstante, la inversión en tiempo y dinero en cuestiones de salud es alta. Una nueva problemática de salud está aquejando a la comunidad que tiene que ver con el brutal cambio de dieta, el sedentarismo y sus condiciones de marginación política y económica, es decir, con la entrada a la modernidad y a la sociedad nacional en condiciones de desventaja.

Enfermedades como obesidad, diabetes, alta presión, cáncer, artritis, anemias, migrañas, problemas renales, son parte de las nuevas dolencias. Los problemas dentales y visuales son muy generalizados. Los partos se atienden en las clínicas estatales, fuera del territorio, desde hace más de treinta años. Prácticamente todas las familias tienen por lo menos un miembro que requiere tratamiento médico constante, por el cual tienen que pagar. Algunos de esos padecimientos tienen que ver con el consumo de estupefacientes. A lo anterior se suman los accidentes que suceden en el manejo de las nuevas tecnologías productivas, como las descompresiones del buceo del callo. Este es el común denominador de las familias comcáac, que muestra un nuevo patrón de morbilidad comunitario, el cual tiene un fuerte impacto en su economía doméstica (Gómez, 2005).

Según Gómez, el uso de la medicina tradicional, aunque muy utilizada en el seno doméstico y en algunos casos está en proceso de re-significación, la generalidad, al parecer, va en descenso, aún cuando pudiera despertar en otro contexto. Todavía en 1974, Felger y Moser habían registrado el uso de alrededor de 106 plantas, junto con 17 especies de fauna y un mineral. Gómez realizó una análisis del uso medicinal de las plantas tradicionales, en base a lo recopilado por Felger y Moser, y observó que la mayoría de sus usos estaban dirigidos a síntomas derivados de problemas en los ojos (infecciones, basura), dolores de cabeza, picaduras de animales ponzoñosos, y después, problemas de piel, tos, y diarreas. No sólo la morbilidad de los antepasados, sino la forma de morir, ha cambiado, pues la mayoría de los adultos morían en la guerra con los mexicanos o de accidentes. Los menos, de viejos, pero sin enfermedad, o para precisar, sin dolencia. Es por esto que se concluye que la medicina tradicional está perdiendo funcionalidad frente al nuevo patrón de morbilidad de la comunidad (Gómez, 2005).

En términos demográficos, el saldo está a su favor. Los comcáac son ahora 800 personas con una inercia de crecimiento constante. Aunque no se tienen estadísticas precisas se sabe que el tipo de sociedades como la de los antepasados, generalmente presentan altas tasas de mortalidad infantil, lo cual ha cambiado hacia un patrón bajo. Finalmente, los portadores de la cultura son

las personas. Viven en su territorio ancestral, reconocido por el Estado mexicano, con el que afirman, “ya hicieron las paces”. El territorio incluye 230 000 has. y una zona de exclusividad pesquera. Además tienen 100 km. de playa continental y como propiedad comunal, la isla más grande del país y tal vez, la más codiciada. El territorio en su conjunto, presenta cualidades ambientales envidiables, como ya se expresó en el capítulo III. Todos hablan la lengua materna, no han sido proletarizados y aunque hay conflictos internos, no hay violencia. Todo esto se refleja en la no emigración del territorio. Es por esto que de cierta manera se puede hablar de un “renacimiento comcáac”.

3.3. *La dinámica perversa de la pobreza*

En una conversación con David Morales, joven analista político comcáac, sobre la problemática económica de la comunidad, mencionó que “la pobreza comcáac empezó cuando entró el dinero”. Esta paradójica frase es muy ilustrativa de la complejidad de la subsistencia actual de los comcáac. Este proceso sistemático de pauperización, tiene sus orígenes en la pérdida de control y autonomía sobre el modo de subsistencia y sus recursos naturales locales.

En 1920, Sheldon narra un breve ejemplo que muestra los indicios de este proceso. El cazador señala que durante su convivencia con los comcáac pudo observar que ya habían perdido el arte de la cacería con arco y flecha, ya no tenían ninguno de estos artefactos, los cuales habían sido sustituidos por rifles. Sheldon observó que la mayoría de los adultos hombres tenían rifles, pero escasos cartuchos y que además no eran diestros en el manejo de la técnica. Días antes Sheldon había estado cazando borrego cimarrón en la Sierra Seri, acompañado por varios mexicanos y un seri quien reconoció las habilidades y recursos del cazador, lo que motivó el que fuera invitado por los seris a cazar en la Isla Tiburón. Era diciembre, una temporada en la cual la pesca se dificulta y la cacería del venado bura se vuelve una buena alternativa de sustento de la comunidad. De esta manera Sheldon tuvo el insólito privilegio, al parecer nunca antes permitido por los seris, de cazar tres venados bura, cuya carne fue entregada a las hambrientas familias que acampaban en la costa de la isla. Ya de regreso en el continente otro grupo de seris le solicitó que les cazara otro venado para comer, y así fue.

Este es un claro ejemplo, tal vez inicial, de un proceso sistemático de pérdida de capacidad en el acceso a los recursos naturales que “sí” tienen. Es probable que los seris hayan sustituido el arco y la flecha por los rifles durante

el periodo de la guerra del exterminio, para poder hacerle frente al enemigo en las décadas anteriores. Esto los lanzó de inmediato a la dependencia en la sociedad mexicana para la adquisición de una tecnología clave para su subsistencia y su defensa que, sin embargo, la adquisición de parque era muy difícil para ellos, lo mismo que el manejo de dicha tecnología. Este modelo de sustitución “irregular” de conocimientos, técnicas y tecnologías invadió rápidamente todas las actividades de subsistencia, tanto para conseguir alimento como en sus prácticas terapéuticas como se puede apreciar en la pesca y en el uso de las plantas medicinales, respectivamente.

En esta dinámica en la cual se hace imprescindible cierto tipo de tecnologías exógenas, se desencadena toda una serie de eventos que van en detrimento de la autonomía y dignidad del pueblo comcáac. Se requiere de intercambio en especie o monetario, lo cual se consigue por la venta de ciertos productos o de la fuerza de trabajo (a lo cual se han resistido heroicamente). Todas estas transacciones se ven obligadas a realizarse con sus mismos exterminadores: los blancos, por lo que su aceptación genera mucha resistencia. Aún más, cuando esta dinámica se complejiza se requiere de la entrada al territorio del mismo enemigo.

De lo poco que se escribió durante el periodo colonial sobre los comcáac, se puede inferir que a la llegada de los españoles al territorio, estos fueron bien recibidos, incluso en la Isla Tiburón. Mientras que las relaciones se fueron descomponiendo, la defensa del territorio se dificultó, quedando la isla como el reservorio más sagrado y defendido por la comunidad. Por ello, el que a Sheldon se le haya permitido cazar en la Isla, debió haber sido un evento paradigmático de la historia comcáac y que da señales de las dificultades de sobrevivencia en este periodo. Dos décadas antes, un par de americanos habían tratado de cazar en la isla, sin permiso de los comcáac y fueron asesinados de inmediato.

Lo anterior muestra un indicio de la dinámica perversa de la pobreza que se fue construyendo sistemáticamente en la subsistencia comcáac. Como ya se señaló en párrafos anteriores, Sheldon encontró a los seris en excelente estado de salud, entre otros aspectos que mostraban una comunidad con bienestar. Los comcáac tenían “otra” cultura y por ende “otro” modo de subsistencia, que a juzgar por las referencias a sus características físicas, les proveía de todos los nutrientes y además les dejaba el tiempo suficiente para un sinnúmero de actividades lúdicas y artísticas. Es decir, los antepasados no eran pobres.

La exacerbación de la dependencia en el intercambio monetario y en la tec-

nología exógena, esta dinámica se ha profundizado y complejizado, al punto de afectar el estado de salud comunitaria. Un ejemplo, la principal fuente de ingreso actual proviene de la pesca, ésta depende de la compra de tecnología exógena completamente: las pangas de fibras de vidrio, los motores de fuera de borda, el combustible y las artes de pesca, como las redes para sacar pescado, el equipo de buceo para sacar callo de hacha y las jaulas para atrapar las jaibas. Se requiere pues, de una fuerte inversión, que puede ser subsidiada por alguna institución pública, cómo las pangas y los motores y complementada con inversiones privadas externas, como las jaulas y algunos instrumentos de buceo. Sin embargo los seris no se escapan de invertir en algo, por lo menos la gasolina, los chinchorros, piezas del motor de la panga y del equipo de buceo.

La perversidad empieza hacerse presente cuando el subsidio de pangas no alcanza para todas las familias. A lo anterior le sigue el que frecuentemente los motores se descomponen y los comcáac no siempre tienen el conocimiento para arreglarlos, por lo que tienen que pagar mecánicos externos. Esta reparación puede significar la reposición de piezas que además de ser caras, pueden tardar semanas o meses en conseguirlas, ya sea porque no las hay en el mercado regional, ya sea porque los comcáac no tienen con que pagarlas. Por otro lado, en las localidades no existen gasolineras, por lo que se tiene que transportar en carros privados, lo que encarece, casi al doble, el valor del combustible, lo cual puede resultar inaccesible al bolsillo comcáac. Los recursos marinos se hacen inaccesibles cuando al no poder ir a pescar en ese tipo de pangas, no pueden sustituirla con remos, pues tampoco tienen, y las pangas son muy pesadas, y la sobreexplotación de las pesquerías ha hecho que tengan que ir más lejos, lo cual es imposible sin un motor.

La tendencia del mercado y el encarecimiento de los costos de producción, ha obligado a la especialización de las pesquerías, que se centran básicamente en dos, que son el callo y la jaiba, las especies, por el momento, más rentables. Dicha especialización también tiene como factor el que cada vez se tenga que ir más lejos para pescar, debido a la sobreexplotación de los recursos pesqueros regionales. La inversión en el equipo es tan grande y la inercia de la especialización tan fuerte, que otras artes de pesca son completamente desplazadas.

La inercia de la perversidad da el golpe, cuando en algún día bajan demasiado los precios de los productos o empiezan a escasear o el equipo se descompone o los compradores encuentran oferta más barata o la marejada impide la pesca. Entonces el cambio a otra pesquería comercial, es muy difícil de realizar, pues ya no se cuenta con las artes de pesca para sacar otras

pesquerías y si éstas no son tradicionales, no se cuenta con el conocimiento para efectuar la captura comercial. Toda la dinámica incide en una pérdida de acceso a los recursos naturales del territorio.

El proceso de especialización de la pesca comercial incide en el patrón alimenticio y en la salud comunitaria. La alta rentabilidad de las especies y las pocas alternativas de ser sustituidas, obligan a los pescadores a ser más selectivos con sus prácticas tradicionales de autoconsumo. Por lo que prácticamente toda la producción se vende para comprar comida con alto contenido en carbohidratos para alimentar a la familia. Cuando las ganancias son altas, entonces si se invierte en proteína de origen animal, de lo contrario, se quitan el hambre con alimentos ricos en carbohidratos (arroz, pastas, frijoles, tortillas) y chatarra barata, que siempre hay en las tiendas de abarrotes. A corto plazo, los problemas de salud como anemias, migrañas, obesidad y diabetes, hacen su aparición, inhibiendo los días laborales y aumentando la inversión en tratamientos terapéuticos.

La dinámica perversa de la pobreza se profundiza aún más cuando las circunstancias anteriores se enlazan con algunas características tradicionales de los comcáac, por ejemplo, la pesca es una actividad tradicional masculina, que la misma tradición se encargaba de su distribución equitativa comunitaria, pero el encarecimiento de los costos de producción han cribado relativamente dichas prácticas, por lo que las familias sin hombres o con enfermos son las primeras afectadas; es decir, el sector femenino de la comunidad es el que tiene menor acceso a los recursos económicos derivados de las relaciones productivas mercantiles. La radical división del trabajo tradicional, obliga a las mujeres a concentrarse en la elaboración de las artesanías como la cestería y los collares de concha, mientras que el tallado de piedra se mantiene en manos de los hombres. La comercialización de las artesanías está acotada por diversos factores, entre ellos el adverso contexto político (se tratará en párrafos posteriores), el cual inhibe la llegada de turistas o compradores de artesanía a la comunidad, lo cual también incide negativamente en dicha dinámica.

La tradición de la compra de la novia y de la endogamia, en muchos casos inhibe el matrimonio de los jóvenes comcáac, sin embargo, si las mujeres se quedan solteras, no les es posible acceder directamente a los beneficios de la pesca comercial, por la tradición ya señalada. Su pobre manejo del español, su relativo bajo nivel escolar (en relación a los hombres) y el temor del manejo de los mexicanos limita las iniciativas para generar algún proyecto alternativo. La venta de comida hecha en casa, como una alternativa económica de las

mujeres, depende de la estancia de personas de fuera en los poblados, que es muy escasa, pues la tradición de la distribución comunitaria de los alimentos, no permite estos proyectos. Cabe señalar, que a su vez, de no estar viva esta tradición comunitaria, el destino de las mujeres, es muy probable que fuera mucho peor.

Otra característica tradicional, que se explicará más ampliamente en el siguiente capítulo, se refiere al sentido lúdico de los comcáac, que se manifiesta en pocas horas de trabajo y menos días laborales, por lo que si se presenta alguno de los problemas anteriores su solución puede tardar mucho más de lo pensado. Su tradicional resistencia al ayuno de varios días, puede influir en la lenta solución de los problemas productivos, pero el riesgo en la salud actual es mayor, pues el alto contenido proteínico de la dieta tradicional ha sido sustituido por la dieta de la modernidad con un alto consumo de carbohidratos.

La herencia de la trashumancia que prevenía la acumulación de objetos materiales, actualmente inhibe la aceptación a la administración programada de los recursos económicos y sobretodo el ahorro, elementos fundamentales en la nueva subsistencia sedentaria y mercantil de los comcáac.¹⁸ En muy variadas ocasiones los comcáac han tenido relativamente, fuertes ingresos, los cuales desaparecen en cuestión de días. Lo mismo sucede con los recursos provenientes del manejo cinegético del cimarrón, los cuales aún no se ha podido generar un eficiente sistema de administración y distribución.

David Morales también sugiere que en esta dinámica ha intervenido un cambio en la espiritualidad y los valores tradicionales. El proceso se fue dando al entrar a la sociedad de consumo, entonces apareció una mayor codicia por los bienes materiales y un mayor individualismo. Para ser más explícito, David recoge el pensamiento de un antropólogo zapoteco, José Luna, quien señala que la forma tradicional de subsistencia de su pueblo, se le podría llamar “comunalidad” (no es el comunismo europeo), el cual consiste en la prevalencia de una fuerte cohesión social y de sentido comunitario en la distribución de los alimentos. Este sistema difiere del comunismo, pues incluye la espiritualidad como un factor que genera armonía social. En su opinión, la entrada al consumismo del mercado ha debilitado esta tradición tan importante, y ha contribuido a la pauperización y a la exacerbación de los conflictos sociales.

El nuevo patrón de morbilidad comcáac, frente al cual la medicina tradicional ha caído en el descrédito y ha sido relativamente sustituida por la medicina moderna, implica costos, que han ido en rápido ascenso. Parte de la inhibición del tratamiento tradicional tiene que ver con la pérdida de la

trashumancia, pues la sedentarización hace que la recolección de las plantas dependa en gran parte del uso del automóvil; es decir, las medicinas están ahí, y el conocimiento también, pero la dinámica cultural que las hacía accesibles, ya no está. Por ello, es claro que hay un factor de accesibilidad en el cambio de tratamiento médico.

Ciertas prácticas rituales terapéuticas han sido prohibidas por la Iglesia Cristiana, aunque ella ha proveído otras, como la oración y los cantos. Su condición de marginación política y económica encarecen aún más los tratamientos terapéuticos, pues hay que viajar y pagar transporte, comida y hospedaje para recibir el tratamiento en las clínicas urbanas. En estos viajes, la adversidad política obliga a los enfermos a ser protegidos por varios miembros de la familia y a sufragar todos sus gastos. En ocasiones viajan hasta con los niños, quienes terminan por perder su formación escolar.

El caso de una familia comcáac, puede mostrar más claramente la dinámica perversa de la pauperización de los comcáac. Los padres, aunque viven, ya son ancianos, por lo que no resisten ya las jornadas de la pesca ni todos los trámites de gestión de la infraestructura moderna, ni las operaciones de su comercialización. Además, tienen cargos comunitarios que les exigen mucha dedicación, por lo que en su tiempo restante, realizan un poco de tallado de piedra, y de confección de cestería, que si la llegan a vender, apenas alcanza para sacar el día. Tienen ocho hijos, seis hombres y dos mujeres; todos los hombres están casados, excepto uno y tienen hijos; las dos mujeres están solteras por motivos tradicionales, aunque sí tienen hijos. De los hombres, dos padecen enfermedades crónicas graves, que no sólo les impide trabajar, sino que sus familias deben sufragar sus gastos terapéuticos o gestionar permanentemente, apoyo de las instituciones públicas. Uno de ellos era pescador de jaiba y buen tallador de figura.

Otro de los hijos tuvo un periodo de bonanza económica en la pesca comercial, era muy eficiente en las pesquerías de escama. Cuando el mercado se especializó en el callo y la jaiba, se resistió a los cambios tecnológicos, por lo que su medio de subsistencia, lentamente ha ido minando. Otros dos padecen las secuelas de las adicciones, que pudieron superar gracias a su conversión cristiana, pero aún se les dificulta entrar a la dinámica laboral de una manera estable, por motivos de salud; uno de ellos se descompresionó en el buceo y quedó lesionado de por vida. Una vez que sucede este accidente quedan inhabilitados para regresar a esta actividad productiva.

Otro de los hijos, un joven, está acotado por su fuerte sentido lúdico: per-

tenece a un innovador grupo rockero que acompaña los cantos tradicionales con instrumentos modernos, quienes reciben apoyo a cuentagotas. Permanece excluido de ciertos beneficios de la comunidad, por cometer un agravio a la tradición endogámica al unirse a una mujer blanca. El joven estuvo trabajando de buzo en el callo, pero se descompresionó y lesionó la columna vertebral; unos tres años después, finalmente pudo conseguir apoyo para un motor y rentar panga para dedicarse a las pesquerías de escama, pero el tipo de redes que pudo comprar, son muy selectivas, entonces tiene que esperar a la migración de las especies adecuadas; en estos momento se encuentra sin trabajar pues el motor se descompuso y la pieza nueva tiene el inaccesible costo de \$5000.00 pesos. Mientras que las mujeres solteras, sobreviven del intercambio familiar y comunitario, y de los mínimos recursos generados por la artesanía. Cabe señalar, que esta familia cuenta con un eficiente sistema de distribución de alimentos.

Algunos gastos médicos y compra de equipo, son apoyados por las ganancias del manejo cinegético del cimarrón. El problema de esta fuente de financiamiento es que depende de una serie de circunstancias, muchas veces de un manejo discrecional del recurso, por lo que no siempre se puede contar con el apoyo.

Los párrafos anteriores muestran algunos ejemplos que tratan de exponer la manera en que opera la dinámica perversa de la pobreza, como un proceso de carácter multidimensional en el que intervienen desde factores culturales de raíz milenaria (la no acumulación de la trashumancia), hasta factores meramente modernos de la lógica del mercado (sustitución tecnológica para ser competitivo en el mercado). Pero sobretodo muestra que la pobreza no es un “estado” de carencias materiales, sino que es una “dinámica relacional”, en el sentido que se desencadena a partir de relaciones sociales-interculturales en condiciones de inequidad. Lo relacional está presente pues la tradición en ciertos momentos opera como inhibidor del desarrollo económico, pero en otros, es el gran escudo de protección de un mayor impacto en el bienestar comunitario.

La relación pauperizante, se vincula totalmente con el contexto político generado por el etnocentrismo de la sociedad nacional (se verá en los párrafos siguientes). La fluidez en la distribución de los alimentos que, a pesar de todo ha logrado sobrevivir, se mantiene a través de los sistemas tradicionales (se verán en el siguiente capítulo) tanto al interior de las familias extensas, como entre ellas, lo cual ha sido, no sólo el gran amortiguador del embate pauperi-

zante de las relaciones mercantiles, sino lo que ha prevenido la polarización social y por ende la violencia interna.

En este sentido, la pobreza es un fenómeno relacional, en el contexto del encuentro de una sociedad nómada de autosubsistencia con la aplastante figura del Estado y de la Nación, que no sólo implica un fuerte choque cultural en su operación, sino que la grave marginalidad y dramática inequidad política, promueve que los comcáac vayan perdiendo capacidad en el acceso a los recursos naturales que sí tienen y que finalmente impacta sus condiciones de salud y esto a su vez profundiza el impacto negativo en el acceso a los recursos naturales. Es decir, va perdiendo autonomía en la autogestión de sus recursos naturales. Por ello, los antepasados “no” eran pobres, pues a pesar de su aparente carencia material, habían construido toda un aparato cultural que les aseguraba la subsistencia en condiciones de bienestar.

La opinión de los ancianos con respecto a su actual situación económica es contradictoria y divergente. Unos días Don Antonio afirma que antes era muy duro, pero mejor, pues había mucha comida para todos y era más fácil de conseguir, a pesar de que tenían que andar en sus pangas a puro remo y caminar largas jornadas por el agua; en cambio ahora se tenía que trabajar todos los días y muchas horas, para conseguir dinero suficiente para poder comer y que no alcanzaba para todos. Además que antes, no había enfermedad, ni cansancio, ni diabetes ni colesterol, y cuando a la larga alguien se enfermaba, las medicinas las tomaban del mismo monte.

Otros ancianos señalan que a pesar de todo ahora están mejor, pues a ellos les tocó el periodo de transición en el cual la comida del mar y del monte empezó a hacerse inaccesible, la dieta comenzó a cambiar, muchas enfermedades aparecieron y no tenían ni una cobija con que cubrirse. Era muy duro, pero muy duro, advierten. Los ancianos, unos dicen una cosa y otros otra; y unos días el mismo anciano dice algo y al poco tiempo ya cambió de opinión. Tal vez se hallan consternados con los profundos y rápidos cambios en la comunidad. En lo que si concuerdan todos los ancianos es que antes había mucho menos conflictos internos. Los cambios de valores, la sedentarización que conglomeró a todas las familias en un mismo sitio, el crecimiento demográfico, el mestizaje, la dinámica de la pobreza y su vínculo con el contexto político, ha creado un ambiente un tanto conflictivo dentro de la comunidad.

En estos días, los comcáac se reconocen como gente muy pobre y trascenderla es su prioridad, aunque no a cualquier costo. Se preguntan por las causas de su situación y se lamentan enormemente. Algunas personas

de la gente nueva relaciona la tradición y la vida de los antepasados con la pobreza, dicen que de ahí viene ese problema, por eso ya no quieren saber nada de la tradición. Los ancianos cuentan una historia para darle una cabal explicación:

“Uno de los profetas de los comcáac les advirtió a los antepasados que vendría otra persona en un tiempo, quien les diría donde encontrar la riqueza. También les dijo que serían güeros, en lugar de ser morenos, como ahora lo son. Cuando llegó esta persona a su territorio, estaba en el mar, por el rumbo de la Isla San Esteban, los llamó con señales de humo. Llamó primero a los comcáac... pero los antepasados no fueron y así perdieron su oportunidad. Los que llegaron fueron los gringos, por eso son tan güeros y tan ricos. Se quedaron con todo” (Antonio Robles, 2003; David Morales, 2005).¹⁹

El dilema de fondo es que la complejización de la dinámica de la pobreza es tal, que a estas alturas, tienen que avanzar buscando el franco desarrollo económico, pues las implicaciones de la pobreza les impiden conservar la tradición. No conservar la tradición los coloca en riesgo de desintegración como pueblo e incluso de pérdida del territorio. Pero si avanzan hacia la modernidad, pierden la tradición. Paradójicamente, es precisamente la pérdida de la tradición lo que ha influido en su pauperización. Y también, es la tradición lo que inhibe, en parte, su cabal integración al desarrollo. Por último, la tradición que a pesar de todo, aún conservan, es lo que los ha prevenido (y seguramente, así seguirá siendo) de una mayor fatalidad. La pobreza, como bien dice David, les llegó con el dinero.

3.4. *El contexto político*

El periodo del Renacimiento comcáac, en el contexto político, se caracteriza por una sistemática ampliación de los espacios de intervención del Estado mexicano. Todavía en 1920, Sheldon escribiría que los seris controlaban su territorio (insular y continental) de manera tradicional, fuera del alcance de las leyes mexicanas (Carmony-Brown, 1979:113). La relación con el Estado desde el periodo posrevolucionario se ha visto cargada de ambigüedades y contradicciones, pero finalmente, la pérdida de la autonomía en el manejo del territorio y de sus recursos naturales ha ido en constante aumento.

Actualmente la relación del pueblo comcáac con el Estado es bastante

compleja. Por un lado, es un mal necesario, debido, principalmente, a la dinámica perversa de la pobreza. De esta manera, la presencia de la asistencia pública, es fundamental para el desarrollo comunitario, en diversos rubros, como actividades productivas, salud, educación, vivienda, infraestructura y vialidad.

El Estado ha sido ciego a la autonomía política de los comcáac. Su aparato de vigilancia trasgrede diariamente los derechos políticos colectivos de esta comunidad. La más violenta de estas transgresiones consiste en que un destacamento de la Secretaria de Marina opera en la Isla Tiburón, desde mediados de la década de los setenta. En ese entonces, la justificación de la instalación de este aparato de vigilancia fue el acompañamiento de actividades de protección de los recursos naturales. Tres posiciones ocuparon: la sur de la isla (Ensenada la cruces), la parte oriental, frente a Punta Chueca (Punta Tormenta), y la parte norte (Tecomate). Las actividades de protección se suspendieron ya, y las estaciones sur y norte fueron abandonadas, mientras que el destacamento de Punta Tormenta sigue operando, bajo la justificación de la seguridad nacional, para hacerle frente al narcotráfico, principalmente. Dicha posición les impide observar el paso de embarcaciones por la parte occidental, que sería más eficiente si conservaran sus posiciones sur o norte.

Evidentemente, los que están bajo vigilancia son los comcáac. Cada vez que ellos atracan en la isla, son abordados por elementos de la marina, fuertemente armados y los obligan a identificarse. Para los comcáac, la presencia de este destacamento en la isla, es una señal que el gobierno mexicano todavía quiere exterminarlos.

La constante entrada al territorio de elementos del ejército y de judiciales, con motivos de “inspección rutinaria”, obligó a los comcáac a formar su propia guardia tradicional. Después de años de lucha la guardia finalmente fue reconocida, y se aceptó que ya no entraría ningún elemento de seguridad, sin la autorización de las autoridades tradicionales, pero éste aún es un asunto muy conflictivo, pues cuando la guardia tradicional ha actuado, por ejemplo en la detención de embarcaciones que entran a pescar a la zona de exclusividad sin autorización, los seris son acusados de portar armas del uso exclusivo del ejército, sin ningún control de las autoridades y los involucran como protagonistas “del caos” que impera en el Golfo de California (La Jornada, 2002). En respuesta, los comcáac piden la intervención estatal, la cual no opera. De esta manera no se logra ningún control eficiente a los pescadores furtivos.

La PROFEPA, reconoció a la guardia tradicional como parte de su equipo

de vigilancia, cuya misión es evitar la pesca y caza furtiva y la tala ilegal de los árboles de mezquite y palo-fierro en el territorio que se venden como carbón. El mezquite se puede cortar sólo que con permiso, mientras que el palo-fierro está completamente vedado, sin embargo, no les provee de ningún apoyo para ejercer su misión.

Otro ejemplo que muestra la ampliación de espacios de intervención del Estado mexicano en la vida de los comcáac, es el que genera la política ambiental. Las UMAs, por un lado, son una oportunidad de desarrollo de los comcáac. Por otro lado, la política ambiental significó la injerencia directa del Estado en el destino de los recursos naturales, justificada constitucionalmente. Lo anterior, como consecuencia, debilita la autonomía política comcáac y la autogestión de su territorio. Los casos más críticos son las vedas indiferenciadas de la tortuga marina y el venado bura, porque se enfrentan abiertamente, no sólo con sus sistemas tradicionales de manejo y regulación de las especies, sino que va directo al corazón de la cosmovisión, como el caso de la tortuga marina.

“Antes no había leyes mexicanas. Éramos libres. Comíamos caguama muy seguido. Había muchísima” (Antonio Robles, 2003).

La veda indiferenciada de la tortuga marina no sólo pone en riesgo la cultura y el bienestar de los comcáac, sino que atenta en contra de un reservorio de conocimiento tradicional milenario, en el manejo ambiental de estas especies. Es decir, atenta contra el patrimonio intelectual de la humanidad. Ya que al prohibir su pesca, se inicia un proceso de erosión de este saber contextual, que se transmite únicamente mediante su *praxis*, en la tradición oral y no cuenta con el privilegio de haber sido sistematizado en la tradición escrita. Esto quedará más claro en el capítulo VI, que versa sobre el Mapa de los Sitios de Valor Cultural Comcáac.

La defensa del territorio junto con sus recursos naturales, tanto continental como insular y marino, es el foco de los conflictos políticos de los comcáac, con la sociedad nacional. El territorio continental ha estado amenazado por los rancheros, desde hace siglo y medio, como ya ha sido expuesto. Actualmente, el ejido tiene varias invasiones, que aunque los tribunales agrarios ya han resuelto a favor de los comcáac, los “dueños” de los ranchos se han amparado y no terminan de entregar las áreas. Esas invasiones han sido registradas ante la SEMARNAT como UMAs y a pesar de estar empleitadas y dicha institución

les ha otorgado permisos de cacería del borrego cimarrón y de venado bura, lo cual es ilegal. Es muy probable que los dueños se hayan puesto de “acuerdo” con las autoridades tradicionales en turno, junto con otro tipo de autoridades de la Federación de la República Mexicana, y de esta manera haya sido factible proceder ilegalmente en contra de los derechos de la comunidad.

Los ranchos cinegéticos en la Costa Central del Desierto de Sonora se han convertido en una opción económica, mucho más rentable que los ganaderos, pues la falta de agua en la zona impide el cabal desarrollo agrícola intensivo. Además los costos de producción son mínimos, pues sólo invierten en los cercos, para que las especies carismáticas no se escapen de su propiedad, en algunos abrevaderos para los animales, y lo demás consiste en “repartir”, un mínimo de las ganancias, en todos los niveles del proceso, desde los encargados de la vigilancia, hasta los funcionarios en cargo. De esta manera ocurren “cosas” muy cuestionables, como el que una UMA de 4000 has. (la invasión) reciba dos permisos anuales de borrego cimarrón, mientras que la UMA del Ejido de Desemboque y su Anexo Punta Chueca, con 90 000 has. reciba tres permisos y la UMA Bienes Comunes Isla Tiburón, con 110 000 has. reciba cuatro permisos de cacería (Fuente, Dirección de vida silvestre, Semarnat, 2003). Es necesario indicar, que estas decisiones carecen de fundamento ecológico.

Los medios de comunicación, en especial los regionales, han colaborado en exacerbar la animadversión de la sociedad nacional hacia los seris, que es el caldo de cultivo que justifica una serie de barbaridades. Generalmente los comcáac ocupan dos secciones de la prensa: la del folklor, que son notas mínimas, y la de la delincuencia. Delitos que cometen diariamente uno que otro hermosillense, pasan inadvertidos en la prensa. Pero si lo comete algún comcáac, éste se vuelve noticia de primera plana, se exagera y tergiversa, además que se generaliza satanizando a “toda” la comunidad por igual. Noticias amarillistas, datos absurdos y conclusiones aberrantes plagan la prensa como una propuesta “humanista” de convertir a la Isla Tiburón en un reclusorio nacional de alta seguridad (El Imparcial, 2005).

En mayo del 2004, una periodista de La Crónica, realizó un reportaje de los seris. En las dos cuartillas que redactó, veinte falsedades componían su texto; entre ellas el que los comcáac sacaban 400 tortugas marinas a la semana (Patricia Huesca, 4 y 5 de mayo del 2004), cifra irrisoria en términos de productividad biológica de la zona marina. Todo parece indicar que existe una campaña de desprestigio en contra de la comunidad para, en su momento,

justificar el despojo del territorio de manera especial la Isla Tiburón.

El etnocentrismo, la discriminación y el racismo, dominan en la relación de la comunidad con la sociedad nacional. Los comcáac muchas veces han denunciado, que tan sólo por sus características físicas se vuelven sujetos sospechosos y delincuentes. Un joven comcáac un día confesó que para borrar ese estigma, se casó con una blanca para que sus hijos no padecieran lo que él.

Como se puede apreciar, los retos actuales del pueblo indígena comcáac son complejos y dramáticos. Éstos tienen que ver no sólo con la forma de trascender la dinámica de la pobreza. Los retos mayores, aunque a primera vista se diga que son de corte “interno”, en realidad son “relacionales” en el contexto de la modernidad, el Estado y la Nación. Uno de los mayores retos se refieren a la construcción de un nuevo ejercicio político interno, pues las instituciones tradicionales están rebasadas. Es decir, la organización de los tradicionales acuerdos inter-familiares, continúa operando en muchos casos, pero en otros, los comcáac muestran cierta dificultad en conservar el “orden” interno.

Los comcáac tienen el reto de generar una nueva legalidad interna, tomando como base su gran fortaleza de la equidad tradicional, que pueda hacer frente a la tendencia de abuso de poder de sus nuevos gobernantes, de una manera estable e institucional; así como de regulación ambiental interna en el aprovechamiento a los recursos naturales, de manera especial, los pesqueros; asegurar que el usufructo del territorio, no solamente alcance a todos por igual, sino que pueda canalizarse, de manera consensuada a proyectos prioritarios en especial el derivado del manejo cinegético y evitar la discrecionalidad de los gobernantes en turno en la distribución de los recursos. El reto más contundente se refiere a cómo van a enfrentar el embate del narcotráfico, tanto para evitar que su gente se llegue a involucrar en actividades ilícitas, como para que no caiga en la adicción a los estupefacientes.

En términos generales, se puede afirmar que el saldo de los comcáac está a su favor. Que efectivamente están viviendo un “renacimiento” como pueblo. A pesar de todas las contrariedades derivadas de la pobreza y la marginación política, los comcáac crecen demográficamente y se han podido conservar como pueblo, con una historia, lengua y territorio (legal) colectivo, así como una serie de formas de relación socioterritorial tradicional (próximo capítulo) que les da identidad y sentido étnico. En este contexto, los comcáac tendrán que luchar por hacer valer sus derechos colectivos y construir un México pluricultural.

NOTAS

- 1 En este capítulo se continuará utilizando la estrategia del lenguaje comcáac (planteada en el capítulo I), que es la inclusión de préstamos lingüísticos de categorías clave locales con el fin de matizar directamente el lenguaje dualista occidental y entrar en el discurso local. Dichas categorías, de corte socioterritorial, son: comcáac (la comunidad); *cmique* (persona de la comunidad); (*Hant comcáac* (el territorio); *Hantx mocat* (los antepasados); *Hant iha cöacomx* (los ancianos); *Xica quistox* (grupo o banda comcáac); *Icaheme* (campamento viejo); *Heeme* (familia); *Ihizitim* (porción del territorio asignado a una familia, susceptible de heredarse); la “gente nueva” (las nuevas generaciones comcáac); los *yoris*, *coksar* o blancos (la sociedad mexicana).
- 2 “Campamentos viejos” es la forma en que los comcáac actuales denominan a las zonas donde sus antepasados construían, en grupo, sus viviendas efímeras. Dichos campamentos tenían una ocupación estacional cíclica. Algunos campamentos viejos son ahora “campamentos nuevos” pues siguen siendo ocupados por los comcáac con motivos de la pesca comercial.
- 3 Se dice que seris es un vocablo del grupo yaqui que quiere decir “los que viven en la arena”.
- 4 Este concepto de no-territorialidad se refiere a la propuesta de territorialidad que hizo Moser, que consistía en que cada banda tenía su territorio, que ahí realizaban la subsistencia en la trashumancia. Este tipo de territorialidad ya se comprobó que es mucho más flexible, pero que además incluía un arraigo muy poderoso, que se realizaba en todo lo que se consideraba “el territorio”, *Hant comcáac*.
- 5 El texto de Pérez de Ribas se refiere a otros pueblos indígenas de la costa de Sinaloa, pero por guarda similitud con los seris, Sheridan lo incluyó en su texto.
- 6 A pesar de su relativo aislamiento, existen evidencias de que los comcáac ocasionalmente intercambiaban pieles de venado y pelícano, conchas y sal, por maíz principalmente junto con otros recursos, con otros grupos prehispánicos (Sheridan, 1999; Bowen, Schindler).
- 7 Esta zona es el actual asentamiento de la ciudad de Hermosillo, capital del estado de Sonora y se encuentra a 100 km. de la costa de Bahía de Kino. El anterior nombre de Hermosillo es Pitic, que es un término indígena, significa “entre dos ríos”.
- 8 Esta zona, en *cmiique iitom*, se llama *hazot xico*
- 9 McGee en su estudio realizado a finales del siglo XIX menciona que los rancharos mexicanos sólo eran capaces de ubicar seis fuentes de agua, tres de ellas eran efímeras. En 1980, los seris de mayor edad podían enumerar casi cien fuentes de

- agua del territorio, la mayoría eran efímeras (Bowen, 1983).
- 10 Desde el año 1948 con fines agrícolas, el caudal del Río Sonora fue detenido en la presa Abelardo Rodríguez, al oriente de la ciudad de Hermosillo. En épocas de lluvias el río volvía a inundar su cauce. Actualmente se ha construido la presa El Molinito, cauce arriba, con fines de protección de los hermosillenses; la presa A. Rodríguez lleva cinco años sin una gota de agua, incapaz de satisfacer las demandas urbanas.
 - 11 En el año de 1850, bajo el gobierno de José Aguilar, hartos de los ataques apaches, que tenían amagadas a los pueblos del norte y de que algunos de ellos habían caído en desolación y abandono, El Congreso Constitucional del Estado de Sonora, realiza el decreto No. 122, en cuyo artículo 1ro: “Se faculta al Gobierno para autorizar guerrillas nacionales o de extranjeros, en persecución de los Apaches que invaden el Estado”.
En el Art. 2do.: “Se concede a los jefes de guerrilla, o empresarios, un premio de ciento cincuenta pesos por cada indio de armas que presente muerto o prisionero; y cien pesos por cada mujer india prisionera, quedando los prisioneros de ambos sexos de catorce años para abajo, a beneficio de ellos, para que los eduquen en los principios sociales”. En el decreto No. 126 dichos artículos se hacen extensivos a los Seris.
 - 12 En el año de 1850, bajo el gobierno de José Aguilar, El Congreso Constitucional del Estado de Sonora, junto con los decretos de exterminio de seris y apaches, realiza el Decreto No.128, mediante el cual se concede a los ciudadanos Pablo Rubio y Jesús Moreno la Isla del Tiburón en posesión y propiedad.
 - 13 En 1880 un grupo de cinco hombres seris fueron retratados en una expedición de intercambio de pieles de pelicano. Están vestidos con ropa europea de algodón, mientras que uno de ellos trae un “sombbrero” de hojas tradicional. Van armados con arco y flecha y un rifle. En 1894 una familia que está acampando en el Rancho Costa Rica. La mujer y cuatro niños tienen el rostro pintado a la manera tradicional y están vestidos con ropa occidental. El hombre trae un sombrero de paja. Tienen una olla de cerámica para el agua y están a un lado de una vivienda efímera tradicional (Felger-Moser, *op. cit.*:15,16).
 - 14 Comunicación personal con Mary Beck Moser. Bahía de Kino, 2001.
 - 15 Pozas se refiere a una comisión que realizó una investigación (no da datos al respecto) la cual encontró que entre los seris: no había casos de sífilis, avitaminosis, desnutrición ni degeneración por consanguinidad. Las enfermedades comunes eran diarreicas y respiratorias; y la más grave la tuberculosis. La ceguera nocturna, entre la gente mayor, estaba muy generalizada (Pozas, 1961:16).

- 16 Periódico El Imparcial. 13.12.55, Hermosillo, Sonora.
- 17 Las comillas en agostadero y terrenos propiedad de la nación, son mías, ya que muestran el etnocentrismo de la política agraria nacional.
- 18 La subsistencia tradicional si contaba con algunas practicas de “ahorro” o preventivas, como el almacenamiento de pescado y tortuga marina seca, junto con semillas de las frutas de las cactáceas, así como el trigo marino. Estos alimentos eran guardados en ollas de cerámica o a veces, en grandes cestas, tapadas con ceras naturales (Felger-Moser, 1985).
- 19 “ ...las literaturas orales, deberían empezar por recordar que esas creaciones no reflejan ni las realidades exteriores (geografía, costumbre, instituciones, etc.) ni los acontecimientos históricos, sino los dramas, las tensiones y las esperanzas del hombre, sus valores y sus significaciones, en una palabra, la vida espiritual tal y como se realiza la cultura” (Roquet en Perez Taylor, 1996:26).

CAPÍTULO V

EL SISTEMA ÉTNICO DE SOCIALIZACIÓN DE LA NATURALEZA

INTRODUCCIÓN

El Sistema Étnico de Socialización de la Naturaleza (SESN) es una propuesta analítica cuyo objetivo es dar luz sobre las formas en que la cultura de los antepasados comcáac se ha entretejido con otros saberes, prácticas, normatividades y creencias, en el manejo actual de los recursos naturales del territorio. Se trata de ver cómo el modo de socialización de la naturaleza tradicional entró en un proceso de hibridación con las formas de la sociedad nacional; tejido que se ha constituido a raíz de la llegada de tres inercias exógenas que son: el Estado nacional, la economía de mercado y la religión cristiana, los cuales tienen por común antecedente al proceso de colonización hispánica. El sistema tiene como plataforma de articulación el periodo posrevolucionario de México, que es cuando se articulan los engranes que transformarán el modo de socialización tradicional o componente endógeno del SESN comcáac. El SESN es una configuración moderna, que coincide con el periodo del renacimiento comcáac. Por ello el SESN es de carácter histórico y se realiza en un contexto político y económico, tanto interno como externo.

El SESN, simultáneamente, integra distintas matrices de racionalidad. Construye un espacio de coexistencia y amalgamamiento de los saberes-creencias ancestrales trashumantes y los saberes-creencias que han construido la modernidad; incluye desde los sistemas de conocimiento en el uso de las tecnologías cibernéticas de vanguardia y formas de relación mercantil de la globalización, hasta concepciones del ser, de la sociedad y de la naturaleza. El SESN es una nueva configuración de formas de acceso, apropiación y orga-

nización de la naturaleza. A pesar de la composición heterogénea del SESN, este finalmente opera como una totalidad, en cuanto que se refiere al modo de subsistencia actual de los comcáac, y en cuanto que los saberes se entretienen de manera compleja con las prácticas de subsistencia, tanto tradicionales como mercantiles. Por ello, en ocasiones, difícilmente puede ser trazada la procedencia cultural de los componentes que lo integran, en la medida que el grupo etnolingüístico los ha reelaborado y apropiado históricamente. No significa que no existan conflictos entre prácticas, saberes y normatividades en el operar del SESN. Éste contiene las mismas relaciones contradictorias, interdependientes, dilemáticas y conflictivas del mundo indígena con la nación y de la dinámica interna, en sí misma. Es lo que genera el caldo de cultivo del proceso de hibridación y complejización de los modos de socialización de la naturaleza.

El proceso de hibridación de los modos de socialización de la naturaleza se da de una manera sumamente compleja y heterogénea. En dicho encuentro, las prácticas, los saberes, las normatividades y las creencias, pueden experimentar, a su vez, procesos de: sustitución total; coexistencia; hibernación; resurgimiento y resignificación. La heterogeneidad también se manifiesta en la forma diferenciada, por grupos, edades y género, en que los procesos mencionados ocurren. Este proceso de hibridación genera todo un mosaico de relaciones con la naturaleza, en las que se puede observar el amalgamamiento, la armonización, el conflicto, lo contradictorio y lo dilemático, como parte de la totalidad del SESN. Es la expresión del modo de relación cultura-naturaleza en el contexto moderno. Es la última palabra del gran diálogo histórico y milenario entre *Hant'* y los comcáac. ¿Quién dice esto?

El SESN es un sistema abierto que opera dentro de un contexto más amplio que el del manejo de los recursos naturales. Es por esto que la exposición del SESN se hará a través de tres esquemas: 1. Los Modos de Relación Socio-Territorial, que son la formas de relación social que tienen una matriz tradicional. Como una característica cultural, este tipo de relaciones se extienden al ejercicio de la territorialidad y por ende, posee un impacto en el modo de apropiación de la naturaleza. 2. El *Schemata de praxis*, el cual dará luz sobre el enlace de la *praxis* de la naturaleza y su trama simbólica. 3. Por último, en el marco del ordenamiento ecológico del territorio, se revisarán las actividades de subsistencia actuales y se trazarán las formas de regulación de los recursos naturales que rigen actualmente.

ESQUEMA DEL SISTEMA ÉTNICO DE SOCIALIZACIÓN DE LA NATURALEZA

- 1. Modos de relación socio-territorial**
 - a. Comunitario
 - a.1. La organización socio-territorial
 - a.2. La lengua
 - a.3. La endogamia
 - a.4. Las relaciones de género
 - a.5. Los acuerdos políticos
 - a.6. El consenso y el Consejo de Ancianos
 - a.7. La distribución
 - a.8. Lo lúdico-artístico
 - a.9. El exterminio
 - b. Intersubjetivo
 - c. Contextual/arraigo
 - c.1. Los sueños, los cantos y los antepasados
 - d. Flexible
- 2. *Schemata de Praxis***
 - a. Modos de identificación
 - Totemismo
 - Animismo
 - Naturalismo
 - b. Modos de relación
 - Reciprocidad
 - Rapacidad
 - Proteccionismo
 - c. Modos de categorización
 - Metafórico
 - Metonímico
- 3. Regulación de los recursos naturales**
 - a. Recursos marinos
 - a.1. Prácticas tradicionales
 - a.2. La artesanía de collares de concha
 - a.3. La pesca comercial
 - b. Recursos del desierto
 - b.1. Prácticas tradicionales-la herbolaria
 - b.2. La artesanía de cestería
 - b.3. El tallado de figuras de piedra
 - b.4. El manejo cinegético
 - c. Ordenamiento territorial

1. LOS MODOS DE RELACIÓN SOCIO-TERRITORIAL

En las descripciones de la vida moderna de los comcáac, constantemente se señalan los cambios culturales con base en el análisis de las instituciones, los sistemas productivos y las costumbres tradicionales. De aquí que se llegue a conclusiones como “el derrumbe del comunismo nomádico” (Cuellar, 1980), o que “la religión seri como un sistema funcional, está muerta” (Bowen, 1983). En la literatura de las últimas décadas, los autores se concentran en señalar todo lo que se está erosionando de la cultura “original”. Se ha escrito sobre “el último seri”, “el último chaman”, “el último santo”, o “el último *vision quest*”. Ciertamente hay prácticas que difícilmente se verán de nuevo, o si llega a suceder, tal vez será en el contexto de alguna exhibición turística o de un museo. No es posible imaginarse a la “gente nueva” vestidos con pieles de pelícano o venado.

La tradición no es sólo un asunto formal, sino que también tiene una matriz relacional. Si bien es cierto que la entrada de los comcáac a las relaciones con el mercado, el Estado nacional y el cristianismo, implicó la transformación de ciertos elementos de la cultura, también lo es el que existe un núcleo de la cultura que permanece. Una especie de “esencia del ser comcáac”, que se expresa de variadas maneras, entre ellas en un conjunto de “Modos de Relación Socio-Territorial” que son capaces de resignificar y manifestarse en nuevos contextos políticos y de subsistencia.

Los aspectos materiales de la cultura son más visibles para las concepciones teóricas etnocéntricas. Así la sustitución de la vestimenta, la vivienda y la panga de carrizo se consideran indicadores de pérdida de la cultura tradicional. Si se observa desde otra perspectiva, las conclusiones son muy distintas, por ejemplo, a pesar de que la medicina tradicional ha sido declarada como inexistente, en el espacio doméstico sigue muy activa. En otros casos se está resignificando, dando solución a padecimientos nuevos como la diabetes y las enfermedades renales. Y en muchos casos, coexiste con la medicina moderna, con las sanaciones de la oración cristiana y con los cantos tradicionales, como parte de una totalidad terapéutica (Gómez, 2005).

A los ojos académicos, la concepción cristiana del cuerpo y de la naturaleza está en total confrontación con el sistema terapéutico tradicional. Los comcáac los encuentran muy parecidos y afirman que los antepasados ya conocían muchas cosas de la palabra de Dios, pues eran muy buenas gentes. No por ello, no dejan de existir momentos de conflicto, como cuando se realizan las fiestas

tradicionales, a las cuales los hermanos han calificado como “mundanas”, por lo que no se debe asistir, pero a esto ni el mismo pastor seri se puede resistir. Es a través de la matriz relacional que se puede explicar lo que bien señala Guillermo Bonfil Batalla:

“En este momento, se da un doble movimiento a escala mundial. Por una parte, la globalización de la economía y de las decisiones políticas...y simultáneamente surgen identidades colectivas, étnicas, regionales, nacionales que, de acuerdo con lo que nos enseñaron a pensar hace 20 o 30 años, deberían haberse debilitado y en algunos casos desaparecido o haberse subsumido en las identidades mayores que representaban los estados nacionales. Lo que vemos en realidad es exactamente otra cosa: pueblos que parecían ocultos y disfrazados, aparecen de nuevo con su propio rostro, su propia voz y reclaman el derecho de ser tomados en cuenta con sus particularidades, es decir su particularidad. Esto hace que también en este terreno los estados nacionales presenten una imagen disminuida y empobrecida, frente a las sociedades históricas que tienen una fuerza de organización de vida social mucho más firme que la que alcanzaron los estados nacionales, los cuales son estados multiétnicos y pluriculturales” (Bonfil, 2002).

Cuando los comcáac se refugiaron en la Isla Tiburón en el periodo del exterminio, fueron capaces de sobrevivir, pero lo más sorprendente es que lo hayan hecho como pueblo. Lo lograron gracias a varios factores: sus excelentes condiciones físicas, con una resistencia a realizar largos recorridos, a pasar sed y hambre, excepcional; sus formas internas de relación, sociales y con el territorio; el modo en que se reconocen en colectividad y en el que habitan su territorio; comparten una matriz de identidad, con una lengua, historia y costumbres comunes, la cual refleja un fuerte sentido comunitario. Mostraron un arraigo inquebrantable, no abandonaron su territorio. La precisión de su conocimiento sobre su territorio, incluyendo la zona marina, en el cual podían ubicar los sitios estratégicos de defensa, de resguardo y alimentación, es otra forma de relación socioterritorial que caracteriza a los comcáac.

Es por esto que se propone un análisis de los “modos de relación socioterritorial”, pues están vinculados a su modo de subsistencia de nómadas-recolectores-pescadores-cazadores, e incidieron, fundamentalmente, en transformar la inercia exógena en la construcción de la modernidad comcáac.

Los modos de relación son: 1. Comunitario; 2. Contextual/arraigo; 3. Inter-

subjetivo; y 4. Flexible. Exploraremos dicha matriz relacional de los antepasados, pues al parecer estos modos de relación, lejos de desaparecer han tomado un sendero más complejo y siguen activos en la cotidianeidad comcáac.

a. Modo de Relación Socio-Territorial Comunitario

La construcción de la comunidad en la cultura comcáac ha sido poco analizada, ha recibido más atención la forma en que se “dividían” en grupos o bandas, que en los elementos que los hacían identificarse como una nación. Claramente, este proceso difiere de las culturas agrícolas sedentarias, pues su organización social en grupos unidos por el parentesco y sus desplazamientos cíclicos, forzosamente tienen que repercutir en la manera en que se articula la comunidad. Es su orientación al mar, sus asentamientos efímeros costeros, su dieta, y toda su subsistencia trashumante de recolectores pescadores y cazadores, junto con la apropiación simbólica del territorio lo que les dan capacidad de establecer un lenguaje e identidad común.

a.1. La organización socio-territorial

En el capítulo IV se comentó ya, que los comcáac se organizaban en subgrupos que controlaban ciertas zonas y recursos del territorio. Dichos grupos son los *xicaquistox* que operaban dentro de su modo de territorialidad trashumante; estaban ligados por el parentesco. Su configuración era bastante flexible, teniendo como base a la familia unida por consanguinidad. No eran endogámicos, cómo sucede con la totalidad del grupo comcáac. Así, iban peregrinando, realizando el ser y la subsistencia, siguiendo la migración de las especies, la flora estacional, junto con el abastecimiento del agua y de otros recursos vitales a la cultura.

Al llegar al lugar seleccionado por el grupo las mujeres construían sus *haaco aemza*. Son las viviendas efímeras y las construyen con una estructura en bóveda de ramas del desierto, como el ocotillo, y cubiertas por capas de algas marinas y arbustos del desierto.² Estas viviendas daban cobijo nocturno a las familias nucleares. Un conjunto de *haaco aemza* conformaba un *icaheeme*; los sitios ocupados por éstos, la gente nueva les llama “campamentos viejos”. El campamento era abandonado cuando el tiempo lo indicaba, y tal vez en unos meses más, se ocuparía de nuevo, volviendo a construir sus viviendas. *Heeme* quiere decir familia, por lo que *icaheeme* es un término que designa

simultáneamente a la organización del territorio y a la sociedad. En ocasiones, por motivos de defensa o por condiciones climáticas desfavorables las *haaco* eran sustituidas por cuevas, pero aquellas consideradas sagradas nunca eran ocupadas. Cuando el calor apremiaba y se podían encontrar buenos árboles, simplemente se guarecían bajo su sombra y construían de cualquier manera un *icaheme*.

Los territorios de los *xicaquistox*, también se organizaban bajo otra figura socio-territorial, que ha sido vagamente estudiado: el *ihizitim*. Era una especie de parcela o rancho ubicado dentro de *Hant*, en el cual podían obtener recursos naturales y que era controlado por una familia extensa o por un *xicaquistox*. Cada grupo podía tener varios *ihizitam*³ a donde migrar. Sin embargo, los *icaheme*, en ocasiones estaban en un *ihizitim*, pero en otras no. Los comcaac utilizan el término *icaheme* para referirse al *ihizitim* de otra familia, pero para mencionar al propio se dice *hihizitim*. Se llama *icaheme* (campamento viejo) al *ihizitim* que ya no está habitado.

Tanto la Isla San Esteban (*Cofetécöl*) como el grupo que la habitó, los *Xica hast ano coii*, estaban organizados en cuatro *ihizitim*. Los nombres de esta región son: *Pajji*, *Xnitom*, *Coiij*, *Cofetécöl Iifa*. (Bowen, 2000:16). Según Bowen, los grupos de San Esteban normalmente vivían en su *ihizitim*, pero que podían transitar por la isla libremente e incluso compartir los recursos naturales, cuando estuvieran escasos en su área. Al parecer eran formas de regulación social y también de los recursos, pues al *ihizitim* no se podía entrar sin permiso.

En la Isla tiburón que es de mayor extensión y llegó albergar a varios *xicaquistox* simultáneamente, el *ihizitim* constituía una forma de control estricto, cuya trasgresión podía ser pagada hasta con la muerte. Éstos eran zonas fijas que se heredaban vía parentesco, es decir, la familia resguardaba esa parte del territorio; la tenía que cuidar y aún cuando tuviera que salir por alimentos, siempre regresaría a su *ihizitim*.

Un grupo reducido de *ihizitim*, cercanos unos de otros y con relación de parentesco, llegaban a conformar un *ihizitam*. No había jefes (en el sentido del ejercicio de la autoridad occidental) ni en el *ihizitim*, ni en el *ihizitam* y aunque la obtención de los recursos estaba diferenciada por edad y género, el acceso a ellos era de carácter colectivo, así como su distribución. No todo el territorio se hallaba dividido en *ihizitim*, como el caso de San Esteban, al parecer eran lugares estratégicos, tanto por la existencia de ciertos recursos naturales, como por sus cualidades de defensa y habitación. Todos los esteros

operaban bajo el estricto resguardo de un *ihizitim*. Tanto los *icaheme* como los *ihizitim* son considerados sitios sagrados, pues fueron ocupados por los antepasados.

Otros sitios sagrados, como los abastecimientos de agua, aunque regulado su uso por otro tipo de prácticas, no podían quedar incluidos como parte de los *ihizitim*. Los recursos quedaban abiertos al uso colectivo de toda la comunidad, incluso entre distintos *xicaquistox*. Si alguien se apoderaba de una fuente de agua, lo podría pagar con su vida. Lo mismo sucede con las *zaaj*, las cuevas sagradas para ciertos rituales y con otro tipo de recursos.

A pesar de que un grupo o familia podía tener varios *ihizitim*, el lugar de nacimiento de una persona se consideraba su *ihizitim*. Los ancianos aún pueden identificar su *ihizitim*, muchos se encuentran en las costas y el corazón de la Isla Tiburón y otros en la zona continental (*Zoznicmipla*, *xnelcam*, Pozo Coyote). La identificación territorial es relevante para los comcáac, pues al nacer realizaban el ritual de enterrar la placenta en las raíces de un cardón o un sahuaro, con el fin de identificar al recién nacido con un ser de larga vida. Algunas personas de la gente nueva que todavía les tocó nacer en el territorio, casi todos nacieron en Desemboque, y lo reconocen como su *ihizitim*. Con el tiempo, por motivos de salud, los partos empezaron a realizarse en la ciudad de Hermosillo y fue cuando esta práctica se comenzó a apagar. Pese a ello, la mayoría de la gente nueva sabe del nombre y ubicación del *ihizitim* familiar, aunque no lo revelen por considerarla información sagrada.

Las instituciones de los *xicaquistox*, *heeme*, *haaco aemza*, *icaheeme*, *ihizitim* e *ihizitam*, se encuentran completamente relacionadas entre sí y son parte del ordenamiento socioterritorial del modo de subsistencia de la trashumanicia. Por lo tanto, dichas instituciones también regulaban el acceso y distribución de los recursos naturales. Estas se mencionan vagamente en la literatura consultada y no se relacionan unas con otras, por lo que merecen ser estudiadas en conjunto.

La figura de organización socioterritorial del *ihizitim*, perduró al menos hasta la década de 1960, periodo en el cual inicia el proceso de sedentarización, así como los nacimientos fuera del territorio. A pesar de la sedentarización y conglomeración de las familias comcáac, el *ihizitim* de alguna manera sigue vivo, pues se ha re-significado en el nuevo contexto de hibridación cultural. Don Antonio Robles señala que ahora Desemboque y Punta Chueca son *ihizitam*, es decir son un conjunto de *ihizitim* y que aún forman parte de la memoria colectiva, así que pueden despertar de su hibernación resignificados

en la modernidad. Entonces, no se puede afirmar que el sistema de “bandas” (*xicaquistox*) haya colapsado, más bien parece que entró en un proceso de reconfiguración, resignificación e hibernación simultáneos.

Como ya ha sido expuesto, la organización socioterritorial de los comcáac se fundaba en el parentesco. Dicho esquema sobrevivió hasta más allá de los años de 1960. Según Griffen en los años cincuenta, la familia seguía siendo el centro de la organización social y de definición de comportamientos lo cual explicaba la compleja trama lingüística que se tejía en torno a la familia. Mientras que no existían estructuras políticas formales.

Actualmente los seris cuentan con un gobernador tradicional (que también es el presidente de Bienes Comunales de Isla tiburón), un comisario ejidal, un presidente de la cooperativa pesquera, dos regidores municipales y un Consejo de Ancianos. Las autoridades, con excepción del Consejo de Ancianos, son elegidos vía sufragio y fungen más bien como “representantes” de la comunidad ante el gobierno mexicano, y no poseen tanto poder como sucede en la sociedad nacional. A pesar de que tienen a su cargo responsabilidades concretas de gestión, estas instituciones políticas operan dentro de la organización socioterritorial tradicional de los *xicaquistox* (grupos) y los *heeme* (familias). La familia formada a partir del parentesco, continúa siendo el principal eje de organización política de la comunidad.

En el ámbito de organización productiva de la pesca, la cooperativa que incluía a todos los pescadores comcáac, aún cuando sigue existiendo, se ha debilitado. A cambio se han registrado nuevas cooperativas que se organizan en torno a sus núcleos familiares. Hay familias cuyos miembros trabajan juntos, aún cuando no estén registrados como cooperativas. Asimismo, la producción artesanal, tanto el tallado de figuras de piedra, como la elaboración de cestería y collares de concha, se organiza en torno al núcleo familiar. La casa familiar, es el lugar de trabajo. El incipiente ecoturismo también se empieza a organizar en torno a las familias.

El núcleo familiar es el centro donde sigue operando la tradición de la autosubsistencia y se manifiesta especialmente en la actividad pesquera, ya que un poco del producto se lleva a la familia como la pesca incidental o partes de la producción que no son comerciales como cabezas y cola de peces grandes, o los holanes del callo de hacha. Y es en el ámbito doméstico donde más se práctica la medicina tradicional.

El modo de relación de la familia se manifiesta también en las prácticas electorales modernas, de manera que las elecciones de representantes pueden

ser predecibles, pues las familias votan por su miembro familiar sin importar su trayectoria. Es también la manera de asegurar el recibir beneficios de su pariente, ya que él está obligado a “reportarse” con sus parientes antes que nadie.

a.2. La lengua

La lengua *cmique iitom* es uno de los vínculos comunitarios más poderosos de los comcáac. La lengua es compartida por todos los descendientes. Es una estrategia política de diferenciación, que es visible desde los primeros contactos con ellos. Cuando se dirigen a un yori lo hacen en español, pero si hay un grupo mixto de comcáac y yoris y se quieren comunicar entre ellos, sin ninguna pena lo hacen en su lengua, para marcar de raíz, la diferencia. En las mesas de debates y acuerdos, especialmente con funcionarios públicos, la lengua es el gran recurso, para reflexionar sobre la toma de decisiones. Es una manifestación de la endogamia, por lo que los mestizos que se han emparentado con ellos, tendrán que aprender para mostrar su integración. El *cmique iitom*, aún cuando ya fue sistematizada de manera escrita, es básicamente de tradición oral.

En este contexto, los modos de relación que han sido planteados como las características del grupo, son los que le dan ese sentido comunitario, de manera tal, que según las circunstancias, dichos grupos pueden subdividirse aún más o, por el contrario, son capaces de conglomerarse en un solo asentamiento, como lo hacen actualmente. Aún cuando los desplazamientos nomádicos se han apaciguado, la zona de residencia continúa siendo la costa y su subsistencia sigue ligada al mar y al desierto.

a.3. La endogamia

El modo de relación comunitario también se construye a través de la endogamia. Se refiere a que a los miembros de un grupo étnico, sólo les es permitido conseguir pareja dentro de su mismo grupo. Más que un capricho racial, se origina en un sentido de identidad colectiva, junto con sistemas de creencias. La endogamia está relacionada con el acceso al territorio y a los recursos naturales, que son de uso exclusivo de la comunidad. Esta una ley tradicional muy estricta, pues además asegura y regula otra expresión comunitaria que es el acceso colectivo a los recursos naturales. Aunque no hay referencias precisas al respecto en el periodo de la colonia, se puede inferir que éste es un sistema

tradicional, debido al aislamiento de los comcáac.

El sistema se mantuvo como tal hasta prácticamente los años sesenta, cuando se presentan los primeros casos de mestizaje con gente blanca. Se dice que el mestizaje empezó a ocurrir por las dificultades de conseguir pareja dentro de la comunidad, debido a la severa tradición de la compra de la novia. El sistema de distribución, para entonces ya operaba con intercambio monetario, por lo que la dificultad de llegarle al precio de la novia aumentó. En cierto periodo la restricción se relajó y se permitió la entrada de gente de afuera a trabajar que terminaban emparentándose con las comcáac.

Como los hombres son los que tienen que hacer el pago, muchas veces prefieren conseguir novia en Kino o en el Poblado Miguel Alemán. Las blancas son más baratas, dicen los jóvenes comcáac. Los pescadores de afuera se “roban” a las mujeres comcáac y como los padres de ellas no tienen manera de cobrarle a la familia de él, y si es buen muchacho, pues ya, se queda en la comunidad. Esta tradición, tan defendida por los abogados de los sistemas de distribución comunitaria y de la tradición, para la juventud actual, es un lastre verdadero, contra el que se están revelando.

Al incrementarse el fenómeno de gente de fuera trabajando o casándose con los de la comunidad, el reforzamiento endogámico resurgió. Tenía que ver prácticamente con el control del territorio, la distribución de los recursos naturales y de las ganancias en las transacciones monetarias. Entonces los ancianos advirtieron a sus jóvenes que si ellos no querían casarse con alguien de adentro, significaba que tenían muy poco amor por la comunidad, por lo que era mejor que se marcharan de ahí. Si traían a vivir a los de afuera, ellos no tenían el mismo sentimiento por el territorio, no tenían “arraigo”, por lo que no iban a defender el territorio, no iban a entender porqué habría que hacerlo y lo iban a querer vender luego, luego.

El debe conservar el linaje del seri puro. Dos hijos del actual presidente del consejo se casaron con *yoris*. Perdieron derechos del territorio y no pueden ocupar cargos políticos. La comunidad, si se decide, puede remover al presidente por no cumplir con esta ley tradicional. Otro miembro del se encuentra en las mismas condiciones.

En la actualidad, prácticamente todas las familias extensas, cuentan, al menos, con un miembro externo y los nietos ya son mestizos. Varias acciones, de perfil endogámico, han tomado al respecto: aunque se casen con uno de afuera, se quedan a vivir en la comunidad y los hijos los crían ahí, por lo que aprenden las costumbres tradicionales; los jóvenes comcáac que se casan

con gente de afuera, pierden derechos como ejidatarios y comuneros, tanto en el usufructo como en la toma de decisiones, además no pueden ocupar cargos políticos; los hijos mestizos tienen todavía menos derechos ejidatarios y comuneros, aunque se quedan en la comunidad, siempre son tratados como ciudadanos de otro tipo.

La gente de afuera que quiere trabajar en el territorio, tiene que estar bajo el resguardo de un *comcáac*, al menos que ya tenga hijos mestizos; en cinco años han organizado dos “purgas” de gente de afuera, pues argumentan que están usando los recursos que son de la comunidad y que son los que causan los problemas. De todas maneras vuelven, pues en muchos casos son necesarios para la economía familiar y en otros tienen relaciones amorosas y amistosas. Para una purga, que no se tenía el consenso de toda la comunidad, se organizó un referendo, cuyo resultado autorizó la purga, mucha gente estaba en contra, por las relaciones con estas personas, pero tuvo miedo de ser tachada de traidora. El asunto del mestizaje promete ser uno de los puntos críticos en la construcción de la comunidad *comcáac* y en el acceso colectivo de los recursos naturales, en un futuro próximo.

a.4. Relaciones de género

Sin pretender realizar un análisis de género, en las siguientes líneas nos referiremos a aquellos rasgos que distinguen a la comunidad en relación a las diferencias en el ejercicio del ser *cmam* (mujer) o *ctam* (hombre). Varias cuestiones saltan a la vista, como la división del trabajo. La pesca y la caza, que son las principales actividades de la subsistencia tradicional y actual, no sólo son completamente masculinas, sino que queda prohibido que las mujeres se involucren, a no ser que nada más como elementos de apoyo. El tallado de la figura de palo-fierro, que ha sido sustituido por la piedra, pertenece principalmente al sector masculino, aunque de manera más diferida, pues las mujeres en ocasiones también tallan figuras, pero en general sólo realizan tareas menores como el pulido.

Por el contrario, la elaboración de la cestería y de la joyería de conchas, son actividades exclusivas de las mujeres. La recolección de la flora del desierto, ya sea para alimento o para medicina, era y es una actividad guiada por mujeres, que se hacían acompañar de algunos hombres y niños de su familia. De esta manera, los hombres se organizaban para ir a la pesca o la caza, mientras que las mujeres se quedaban en los *icahemes*, cuidando a los niños, cocinando, o elaborando sus artesanías. Cabe señalar que la construcción de las *haaco ae-*

mza (viviendas tradicionales) era una responsabilidad femenina.

Es posible afirmar que el manejo de los recursos naturales del territorio tiene una relativa matriz de género: los recursos marinos y la fauna terrestre están en manos masculinas, con excepción de aquellos que son recolectados, como los bivalvos y las conchas de la joyería; mientras que la flora del desierto quedan bajo el resguardo femenino.

Difícilmente se puede hablar de inequidad de género en el sentido que tiene en la sociedad occidental, pero es evidente el predominio masculino, que se refleja en que siempre son los representantes o líderes del grupo. Actualmente los varones ocupan todos los cargos políticos que tienen. También se expresa en un relativo rezago en materia de capacidades modernas, como el hablar el español, la alfabetización o los niveles de educación. Dicho rezago se expresa en el ámbito económico, pues son las viudas o solteras las que más padecen la severidad de la dinámica de la pobreza.

a.5. El pacto de no violencia y el ejercicio de la justicia

El sentido comunitario se expresa actualmente de varias maneras. Una de ellas se refiere al acuerdo político tácito de no-violencia interna. Los comcáac resuelven sus conflictos a través de la política, no usan la fuerza armada entre ellos; es uno de los acuerdos comunitarios más estrictos y que pasa por encima de todo agravio interno. Los agravios se resuelven por vía de la persuasión antes que de los castigos.

Otra expresión comunitaria consiste en que no permiten que las leyes mexicanas sancionen a alguno de su comunidad. Sólo en casos extremos los entregan a las autoridades judiciales. Cuando alguno de sus gobernantes comete abusos en el manejo de los recursos económicos, ellos, como comuneros o ejidatarios, pudieran denunciarlo ante la procuraduría agraria, sin embargo y a pesar de todo, lo protegen porque es un comcáac. No lo entregan, lo retiran de su cargo y esperan a que entre en razón.

a.6. El consenso comunitario y el consejo de ancianos

Otra manifestación del sentido comunitario se refiere a la forma de adquisición de consenso. En estos días, frecuentemente los comcáac reciben propuestas de desarrollo de inversionistas *yori*, pero ninguna persona, ni grupo, tiene la fuerza política suficiente como para operar sin el consenso total de la

comunidad. Cada vez que surge algún asunto que afectará el destino de los recursos naturales del territorio, se ven obligados a crear formas de discusión y debate para poder decidir al respecto. Las asambleas de ejidatarios y comuneros, funcionan para ciertos casos, pero no son suficientes, aún cuando sean legítimas para la Procuraduría Agraria, pues las generaciones jóvenes no tienen voto en ese escenario.

Por ejemplo, un proyecto de camaronicultura en el Estero Sargento, aún cuando contaba con las firmas de la mayoría de los ejidatarios viejos, a más de año y medio de discusión, el proyecto no cuenta con el consenso comunitario y por lo tanto no ha procedido. Lo interesante es que los comcáac se valen de variados recursos para detener algo en lo que no llegan a acuerdo, no sólo los reconocidos por las leyes mexicanas. El último intento que iban a hacer los promotores de la camaronicultura era un referéndum incluyente. Este debate al interior tiene que ver con una institución muy sólida y fundamentalmente comunitaria, que es el acceso colectivo a los recursos naturales.

Otro caso que muestra el sentido comunitario y la flexibilidad del modo de relacionarse de los comcáac, en el escenario en que deben enfrentar a las figuras agrarias comcáac como autoridades máximas, ante las leyes mexicanas, es el siguiente: un joven gobernador estaba cometiendo abusos graves en contra de su pueblo; como tenía el apoyo de las autoridades mexicanas agrarias, de nada sirvió la asamblea de comuneros que pedía el retiro del cargo. Como los comcáac decidieron que el presidente de bienes comunales ocuparía simultáneamente el cargo de gobernador tradicional, al no poder retirarlo de su cargo, los comcáac acordaron que el gobernador tradicional sería una tercer figura política, elegido, independientemente de las autoridades agrarias. De esta manera entró a la escena una tercera figura⁴ con más poder en cuanto que tenía el apoyo de su gente. Entonces, el agravante, que era reconocido por las autoridades mexicanas pero no por su pueblo, en cuestión de semanas, se vio obligado a dimitir del cargo.

Los términos *Hantx mocat* y *Hant iha cöacomx* (“los antepasados” y el “Consejo de Ancianos”) se hallan relacionados en el *cmique iitom*. El significa, “aquellos que hablan a lo largo del tiempo” o “la voz del pasado”. Es una institución ancestral que estuvo apagada desde el siglo XIX, debido al exterminio oficial de los comcáac, y volvió a despertar hasta hace quince años aproximadamente y se encuentra en proceso de resignificación. Según su presidente, Don Antonio Robles, no cualquiera puede pertenecer al consejo. Únicamente ciertos linajes familiares pueden heredar este cargo. Sus últimos líderes fue-

ron asesinados en la guerra contra los mexicanos y como muchas familias murieron también, se perdió el rastro del linaje. Actualmente las familias Robles (Antonio y José Juan), Herrera (Genarito) y López (Alfredo), conforman el consejo. Si alguno de ellos muere, la familia nombrará a su nuevo representante.

Becky Moser afirma que en el periodo de 1950-1970 cuando ella y su esposo trabajaban como lingüistas con los comcáac, no había Consejo de Ancianos, pero que frecuentemente se reunían los más viejos del poblado de Desemboque a discutir sobre el destino de la comunidad (com. pers. 2000). Es muy probable que los ancianos del grupo nunca hayan dejado de tener cierto liderazgo en la política interna y que su reconocimiento “formal”, tenga que ver, tanto con un despertar de ciertas prácticas apoyadas por la política indigenista, como con una emergente necesidad comunitaria de hacerle frente a las nuevas figuras agrarias internas que tienden, evidentemente, a abusar de su poder.

Dentro de este proceso de resignificación, el presidente del Consejo de Ancianos, además de pertenecer al linaje familiar heredero, debe de ser reconocido por la comunidad como una persona de conocimiento, por sus cualidades para generar consenso y su capacidad de gestión ante el gobierno mexicano.⁵ Una de sus principales funciones es regular las fuerzas políticas internas, para conseguir el equilibrio y evitar el abuso de poder de una persona o grupo o familia. Un ejemplo de lo anterior es la forma de enfrentar a algún político comcáac agravante, es mediante el constante retiro del cargo, de manera que el gobernador tradicional en turno, no pueda acumular el poder suficiente como para imponer su voluntad en algún asunto vital o hacer uso de la guardia tradicional a su favor. Se evitan así los cacicazgos, ejemplo: existe un acuerdo de que el gobernador tradicional durará en su cargo tres años. Tenemos que del año 2000 al 2005, ha habido cinco gobernadores tradicionales. Los cinco han sido acusados de abuso de poder.

El presidente del consejo no es quien decide si se retira el gobernador tradicional o no; él únicamente escucha la opinión de la gente y aunque ya se cuente con el acta de ejidatarios y comuneros con las firmas de la mayoría, el anciano se espera hasta que el último comcáac esté de acuerdo, entonces se señala que proceda el retiro. Incluso se responsabiliza del cierre de las oficinas del gobierno tradicional, hasta que no entre un nuevo gobernador. Sin su veredicto, el retiro no procede. El consejo funda su poder en la legitimidad que le concede el pueblo. No impone su parecer a nadie, pero si aconseja a sus jó-

venes políticos y se encarga de organizar y legitimar el consenso comunitario. Por ello, a los ojos externos, “nadie le hace caso a los ancianos”, es decir, no impone su voluntad a nadie.

El presidente del también se encarga de entregar el bastón de mando, entre un sinnúmero de responsabilidades más. Esto tiene gran simbolismo, pues se elabora con la rama de un árbol especial, de la Isla Tiburón. En una ceremonia comunitaria, convocada por el Consejo de Ancianos, dedicada exclusivamente a la entrega del bastón de mando y a la presentación del nuevo gobernador y su equipo de trabajo (secretario, tesorero, jefe la guardia tradicional y otras comisiones) el presidente del consejo habla con este nuevo equipo y les señala sus deberes. En una ocasión en el que un gobernador retirado de su cargo, no quiso devolver el bastón de mando, algunos fueron a la isla para traer la rama con la que se hace dicho bastón. Este último evento, junto con el despertar del Consejo de Ancianos, muestran la flexibilidad institucional de la cultura comcáac, herencia de sus antepasados.

A los ojos mexicanos, lo anterior no es más que un caos político, que debilita el desarrollo de la población. Pero de fondo a todo esto, están los “modos de relación comunitario e intersubjetivo”, que son más poderosos, pues son ancestrales. Para los comcáac es más importante el que no se engendren cacicazgos, que puedan imponer vía la coerción, los intereses particulares de una persona o grupo. Saben que en el momento que se engendre un cacique, se quebrantaría de inmediato la institución comunitaria del acceso colectivo a los recursos naturales. Se espera que los comcáac vayan construyendo los mecanismos para generar mayor estabilidad política, pero suficientemente acotada por otros poderes. El puesto de gobernador tradicional es muy codiciado, pues tiene acceso directo a los recursos generados por la cacería del borrego cimarrón.

El consejo tiene más responsabilidades comunitarias. Cuando hay algún conflicto muy generalizado, debe estar presente de tiempo completo, no puede salir del poblado y está obligado a escuchar a toda persona que quiera comentar algo y él actúa como mediador del conflicto. Cuando hay algún conflicto más específico como entre dos personas, dependiendo de su gravedad e impacto en la vida comunitaria, se les reúne para que aclaren y hagan las paces. Es también el organizador de un evento político comunitario, que es la Fiesta Tradicional del Año Nuevo. Dicha celebración llevaba alrededor de veinte años apagada, y con el apoyo de Culturas Populares⁶ ha despertado con gran vigor. Por último, es el encargado de “la cultura”, es decir, tiene la encomienda

del resguardo del conocimiento tradicional y de su transmisión.

a.7. Los sistemas de distribución

En la literatura que versa sobre los cambios de la cultura comcáac, uno de los puntos que más se lamenta es la destrucción de sus sistemas comunitarios, especialmente los de distribución de alimentos. Señalan que el *hamac*, el *oyazi*, el *quimosim*, la compra de la novia, o el *kanoaa anan koit*, costumbres de distribución de los alimentos prácticamente han desaparecido en la actualidad. En la literatura revisada hasta hoy, no existe ningún estudio de profundidad que ofrezca una explicación coherente sobre en qué consistían y cómo operaban dichos sistemas, tanto en la cotidianidad como en los momentos críticos. Es posible señalar que estos comentarios están matizados de prejuicios en que lo tradicional es comunitario y, por lo tanto, siempre es mejor que el individualismo que engendra el capital.

El *quimosim*, es una práctica que consiste en que si una persona que no tiene comida, porque es viejo, o enfermo o es una viuda que no puede ir a pescar, se acerca a una familia que sí tiene alimentos y les ruega para que se los proporcionen. Tal práctica no es dentro de la misma familia, es una persona comcáac que cuando ve que otra familia está por comer se acerca. Algunos autores señalan que ahora la gente se esconde para comer para que nadie le pida. Los comcáac afirman que sí existe el *quimosim* sólo que ahora es diferente: se comparten los alimentos aunque hayan sido comprados, no necesariamente los de la pesca o la caza de autoconsumo.

Durante el desarrollo de nuestra investigación, se vivió de cerca el caso de una muchacha *yori* casada con un joven comcáac, muy desobligado. Ella ya tenía tres hijos y estaba esperando el cuarto. En su desesperación trató de huir de Punta Chueca, pero los comcáac reclamaron que estaba secuestrando a gente de la comunidad (los niños); por lo que se vio obligada a regresar, además era su mejor opción porque durante dos años, en los que su marido se desentendió, ella pudo sobrevivir junto con sus 4 hijos, en buenas condiciones, tomando un día de una familia y otro de otra; a veces con su familia política y a veces con sus compañeras de la iglesia cristiana. Ella reconoce que en la ciudad de Hermosillo, esto no hubiera sido posible.

Una tradición que nunca se apagó es la fiesta de la pubertad. En ella la comunidad celebra el que una niña se convierta en mujer. Cuando ella recibe su primera menstruación se invita a un *hamac*, que es un tipo de padrino de la jovencita, el cual asume los gastos de la celebración. Evidentemente que

con la entrada del intercambio monetario, algunos aspectos han cambiado, sin embargo, durante cinco años de investigación, la celebración fue muy común y siempre contaba con su *hamac*. Cuando una persona muere, también se nombra un *hamac* actualmente. En cuanto a la tradición de la compra de la novia, es una tradición cuestionada por los mismos jóvenes, y es recordada con resentimiento por las mujeres, pero aún constituye una práctica común.

El *kanoaa anan koit* es la persona (mujeres, ancianos, niños, enfermos) que tiene el derecho de acercarse a una panga que viene de pescar y solicitar un poco de la captura, aún se practica cuando se trata de pescado. Cuando el producto es callo de hacha (su precio de venta es muy elevado y la pesca diaria, no pasa de los 15 kg. promedio) el *kanoaa anan koit* puede pedir dos o tres kilogramos, ya sea para vender o comer, aunque esto sucede rara vez; lo mismo se da con la pesquería de la jaiba.

El *oyazi* se refiere a que cuando un *cmique* cazaba una caguama, pero otro la quería, este último gritaba ¡*oyazi!* Cuando esto sucedía, el cazador estaba obligado a entregarla. Dicen que ya no se usa, pues ya no cazan caguamas. Las leyes mexicanas prohíben a los comcáac cazarlas. Cuando salían por las caguamas, al regreso las dejaban para que las prepararan para todos. Esta práctica no está del todo desaparecida, pues durante la Fiesta del Año Nuevo, la Semarnat “otorga” un permiso para cazar dos o tres ejemplares, para que esta tradición no se pierda. Fue un logro de la comunidad a raíz de que se impuso la veda indiferenciada. No se sabe que vaya a pasar con el manejo de la tortuga marina, pues el monitoreo del Canal del Infiernillo señala que se ha recuperado bastante la población de esta especie. Tal vez el *oyazi* vuelva a despertar. El *oyazi* también se usaba en la cacería del venado bura, vedado también.

Tal vez el sistema de distribución de alimentos más poderoso es el que ocurre al interior de la familia extensa. Actualmente, para un observador externo, la práctica es muy irregular e impredecible, pero está muy activa de manera cotidiana. Las familias nucleares emparentadas viven muy cerca unas de otras y a menudo comparten la misma vivienda, se impulsa así este tipo de intercambio, el cual se da, no sin uno que otro conflicto. Como ya se expuso, no se cuenta con estudios a profundidad que señalen cómo operaban estos sistemas tradicionales de distribución de alimentos, pero en la literatura reciente es muy común el señalamiento de que se tienen problemas de operación desde hace cuarenta años. David Morales (joven comcáac) comentó alarmado que a sus hermanas, un seri mayor que estaba “palanqueando”, les había negado

el *Kanoa anan coii* (octubre, 2005). David dio el ejemplo como un indicador de debilitamiento del compromiso comunitario, aunque hay mucha evidencia que el intercambio familiar funciona bastante bien.

a.8. Lo lúdico artístico

El sentido estético de los comcáac, resalta como una cualidad diferencial cultural del grupo. La belleza del territorio y la belleza de “la gente”, es muy apreciada y se manifiesta en su expresión artística artesanal. La importancia de la belleza personal, a los ojos occidentales, raya en la vanidad. Así vemos a los seris hombres ancianos con sus largas trenzas, mientras que los modernos, los que traen largo el cabello, también lo trenzan y los de corto lo pueden llevar rizado con base de permanente; mientras que las mujeres lo dejan crecer lo mas largo posible, lo sueltan y lo lucen con todo el resplandor del desierto.

El término de *caziim* (bonito), es muy utilizado para describir las cualidades subjetivas de una persona o un objeto. Lo *caziim*, es encontrado desde, en un pequeño caracol, belleza que se expresa en su cestería, hasta en un *cmique* (persona), en una criatura del mar, en un ramo de hierbas medicinales, en el viento, en la luz, o en un paisaje. *Caziim* es esencial a los comcáac.

El término lúdico es la forma elegante de calificar ciertas características de la comunidad comcáac que, generalmente en occidente, son nominadas con términos peyorativos. Se dice que todos los comcáac son muy perezosos. Este calificativo ya había sido utilizado por Adamo Gilg en 1695 y recurrentemente, hasta la fecha, es una manera de describirlos. Al parecer también tiene que ver con el tipo de sociedad nómada recolectora, pues según Clastres (2001) estos grupos con unas tres o cinco horas de trabajo diario (promedio, pues no lo hacen diario) satisfacen sus necesidades de subsistencia. El resto del día, duermen, aman, juegan, conversan, ríen, cantan y bailan. Esta es la forma de ser lúdico, que es una característica cultural, por lo que no hay motivo para describirla peyorativamente.

Es en la comparación de los comcáac con las culturas agrícolas sedentarias europeas que ellos aparecen como perezosos, incluso Fray Andrés Pérez de Ribas considera, que por designio divino se debe trabajar para conseguir “el pan de cada día” y como, según él, los seris sólo toman lo que les da la naturaleza, eso los tiene alejados de Dios y cerca de las bestias. Esta forma de pensar es muy funcional al desarrollo de la economía de mercado, la cual requiere de que la gente se ponga a trabajar para producir. Por ello el carácter lúdico de

los comcáac desquiciaba a los que querían explotarlos como fuerza de trabajo, pues dicho modo de ser no le es funcional al sistema del mercado y, ante su poca productividad, los describen peyorativamente.

a.9. El exterminio

La experiencia del exterminio como pueblo, dirigido por el Estado mexicano, es el hecho histórico que gobierna, con mayor profundidad, las relaciones de los comcáac con la sociedad nacional. La experiencia vive en la memoria colectiva comunitaria y es constantemente referida en una gran variedad de contextos. En las narraciones del Mapa (MSVC), los sitios relacionados con los actos heroicos comcáac, con los rituales de guerra, con zonas en donde fueron apresados, torturados, cremados, deportados y asesinados, se refieren en su totalidad a la experiencia del exterminio. Todos cuentan con una plena identificación.

En los primeros encuentros con Don Antonio Robles, él solicitó una copia de los decretos oficiales que legitimaban el exterminio del pueblo comcáac en el siglo XIX (Punta Chueca, 1999). Dicha solicitud se debía al temor de que aún estuvieran vigentes. Gran variedad de actos del Estado mexicano, son interpretados como signos de la vigencia de la política del exterminio, como la presencia de la Armada naval en la Isla Tiburón, en frente de Punta Chueca, entre un sinnúmero de constantes conflictos con el aparato judicial.

El contexto del exterminio induce a los comcáac a “cerrar filas”, como nación, en los momentos de mayor conflicto y tensión con la sociedad nacional; los obligan a identificarse como comunidad independiente del Estado mexicano.

b. El Modo de Relación Socio-Territorial Intersubjetivo

La intersubjetividad⁷ como modo de relación socio-territorial también es una herencia de los antepasados. Se refiere a que el sistema tradicional social no genera relaciones de subordinación social, pues no reconocen a jefe alguno o “todos son jefes”; sólo en ocasiones reconocen representantes o líderes de guerra. Se sabe que no había jerarquías sociales, “no tienen ni ley, ni rey”, decían los españoles y por lo mismo tampoco había súbditos ni esclavos (ver capítulo IV). Al no tener la tradición de la subordinación, la relación en condiciones de equidad era (y es) un asunto prioritario, en todo tipo de relaciones internas y con los yoris,

ya fueran rancheros, armadores, cristianos, maestros o políticos.

Aún cuando haya habido abusos por parte de los armadores, resalta el hecho que los comcáac no han sido proletarizados, es decir, no han vendido su fuerza de trabajo a un patrón, como una forma de subsistencia dominante y se debe, en parte, a que permanecieron en su territorio y por ello, podían realizar su subsistencia. Pero también se debe a la característica cultural de la intersubjetividad. De esta manera cuando es preciso relacionarse con las autoridades, ante su nueva condición de mexicanos, lo hacen desde la plataforma de la no-subordinación.

Otra expresión moderna de intersubjetividad como modo de relación de los comcáac, es la que se refiere a la problemática de sus representantes ante las autoridades mexicanas, que ya ha sido tratado, parcialmente, en la exposición del modo de relación comunitario. Al respecto son constantes las muestras en que este modo de relación está presente en la cotidianeidad de los comcáac, un ejemplo: además de las figuras del presidente de los bienes comunales, del comisario ejidal, que son los más importantes, existe un cargo nuevo, que es el de regidor indígena.

La figura de regidor étnico tiene poco tiempo en funciones. Es una iniciativa del cabildo municipal con apenas tres periodos en vigor. Es así que se reconoció que era necesario un regidor étnico, que representara a los pueblos indígenas en el cabildo. De esta manera, dos regidores representan a los comcáac, tanto en el municipio de Hermosillo, como en el de Pitiquito. Es una posición codiciada porque representa uno de los ingresos más alto del pueblo durante tres años. Además, el puesto les da acceso a otro tipo de oportunidades políticas. Cuando inició esta práctica, el gobernador tradicional en turno quiso apoderarse del cargo de regidor también, pero los comcáac organizaron elecciones y votaron por otro representante.

En otra ocasión el gobernador tradicional en turno, logró colocar a un pariente en el puesto de regidor, así como a su padre en el comisariado ejidal. Significaba que “una” familia estaba recibiendo los beneficios de los cargos, mediante la concentración del poder. La tercia no duró, al poco tiempo, el gobernador y el comisario fueron retirados de sus cargos, a pesar de que tenían las cuentas en orden.

Existen variados factores que influyeron en la adopción del cristianismo por los comcáac. Entre ellos, el poder enfrentar enfermedades nuevas como las epidemias o los vicios. El sentido comunitario, la intersubjetividad junto con la flexibilidad, probablemente, son los modos de relación que hicieron

posible la cristianización de la comunidad. Aún cuando el cristianismo tiene su propio sistema de sanciones, este es presentado libre del aparato coercitivo de la colonización, independiente de posibles sanciones del Estado o de la economía del mercado, con apoyos económicos y una propuesta de equidad comunitaria, pues “todos son hijos de Dios”, entonces les es posible ejercer la flexibilidad y adoptar el nuevo credo, rápidamente, en toda la comunidad.

En el ejercicio del principio de la inter-subjetividad como esencial a la cultura, el territorio no les era inhóspito y a juzgar por la impresionante versatilidad en el uso de sus recursos, por sus características físicas⁸ y por las narraciones de los ancianos, más bien parecen habitar el mundo de la abundancia. Lo inhóspito del territorio y la dificultad de la vida de recolectores emerge como una circunstancia derivada de la tremenda violencia externa, ejercida en forma de exterminio, de enfermedades nuevas, del despojo de sus territorios y de la disrupción de sus redes de intercambio con las otras etnias prehispánicas, que en su conjunto deviene en una desarticulación de las posibilidades de reproducción de su cultura y por tanto de su modo de subsistencia tradicional.

Parece que el modo de socializar la naturaleza del tipo de los recolectores, era el más propicio para la manutención y permanencia de su modo de relación intersubjetivo, como fundamento relacional, no sólo social, sino bio-cósmico. Es precisamente el principio de la inter-subjetividad lo que los previno de todo tipo de relación subordinada, tanto con la iglesia católica como con la corona española y posteriormente, con el capital y la nación. Y en tanto que la relación intersubjetiva sólo era posible en el ejercicio de la intersubjetividad bio-cósmica, la permanencia en el territorio se volvía, más que fundamental, era un asunto “esencial”. Los comcáac prefirieron morir que subordinarse o abandonar el territorio.

Actualmente, en los poblados de Punta Chueca y Desemboque ya es visible el que a unas familias les esté yendo mejor en términos económicos que a otras. La mayoría de las familias vive en casas de muros de block y techo de asbesto o prefabricado, que les donó el gobierno mexicano. Ya hay casos en los que se han construido su casa de material, más grande y acondicionada, con recursos propios, (que son los menos) mientras que muchos otros casos viven de “arriados” con los parientes, en cuartos de lámina de cartón. No todas las familias cuentan con pangas equipadas mientras que algunas tienen varias. Algo parecido sucede con los carros que son comprados muy baratos en el mercado negro. Las familias que les ha ido mejor, el hombre de la casa, generalmente, ha tenido

un cargo en el gobierno tradicional. Parece un poco prematuro interpretar lo anterior como indicadores de desigualdad social, tal vez, poco a poco los comcáac van a ir alcanzando ciertos niveles de bienestar.

Por otro lado, la intersubjetividad en el contexto de la modernidad no siempre obtiene resultados positivos. Este modo de relación inhibe el surgimiento de francos líderes comunitarios, que en las circunstancias actuales, se vuelven imprescindibles. Los comcáac tienen dificultades para controlar los actos delictivos internos, que dada la dinámica de la pobreza y la emergencia de cierto ambiente conflictivo, resulta urgente, pues además su sentido endo-gámico-comunitario, no acepta la intervención de las autoridades mexicanas, salvo en casos muy extremos.

c. Modo de Relación Socio-Territorial Contextual⁹/arraigo

La problemática actual comcáac con respecto a su relación con el Estado y el mercado, se cierne sobre la defensa del territorio y por ende sobre el acceso y control de los recursos naturales. Esto tiene por antecedente cuatrocientos años de lucha continua. Aunque los nómadas se desplazan cíclicamente y dan la apariencia que no tienen arraigo a su tierra, las migraciones las realizan dentro de un ámbito espacial-temporal; no es cualquier sitio, ni cualquier momento. Este es el territorio. El territorio es un asunto que va más allá de considerarlo fuente de subsistencia, se vincula con la apropiación simbólica del mismo, es decir, la identidad del pueblo comcáac se arraiga al territorio.

El modo de relación de arraigo se liga al modo de relación comunitario e intersubjetivo. Los comcáac prefirieron morir que ser sometidos y prefirieron morir que dejar su territorio: *Hant comcáac* (el territorio) es “como una papá o una mamá”; “como un almacén de comidas” y “como una universidad, ahí se revela el conocimiento” afirma Don Antonio. Asimismo, los jóvenes comcáac dicen que *Taheöjc* (Isla Tiburón) es “nuestro cuerpo”; *Xepe Cossot* (Canal del Infiernillo) “nuestro corazón” y “*la sangre que corre por nuestras venas*”.

Hant comcáac, el territorio, implica un modo específico de habitar o de ejercer la territorialidad. En *Hant*, “las tierras”, “los recursos naturales” y la “sociedad”, están inmersos en una unidad. Son ámbitos que no solamente coexisten en continuidad, sino que se requieren para poder ser. Para describir el proceso de socialización de la naturaleza, se requiere incorporar la categoría de territorio, como una *praxis* en sí misma. En este sentido es que se puede

hablar de la existencia de una “etnoterritorialidad”:

“La etnoterritorialidad es un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre naturaleza y sociedad en contextos de interacción específicos, tanto en la dimensión *local* (comunal), que es la más frecuentemente reconocida, como en la *global* (étnica) que supone cierto nivel de abstracción, ya que no se trata de territorios de lo cotidiano. Desde mi perspectiva los etnoterritorios pueden comenzar a entenderse a partir de la singular conjunción de las categorías de tiempo, espacio y sociedad que se concretan en la *historia de un pueblo en un lugar*” (Barabás, 2003:23).

El ser comcáac, “la gente”, sólo es posible en su territorio comprendido como una unidad de tierras, agua, mar, mareas, aire, vientos, cosmos, biodiversidad. Sin esa unidad ya no es posible ser uno de ellos. Esto re-crea el arraigo, el no poder ser más que en la comunidad, con la gente, con la tierra y con la naturaleza. Por eso es que los antepasados murieron defendiendo su territorio, su única vía de ser. Es lo que tienen que comprender los jóvenes *comcáac*, para que tengan el orgullo y sigan defendiendo a su comunidad. La comunidad existe en la comunidad territorial, en la comunidad con la biodiversidad. Por esto “la gente” no puede vivir lejos, no se va nadie, todos regresan. Los párrafos siguientes contienen la voz comcáac sobre su territorio:

“Flora y fauna: las considero como fortaleza para la comunidad porque desde hace varios años, muchos años, en el territorio del 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 pues, todavía, y eso ha convertido una fuerza para ellos, una fortaleza para que ahí no solamente se está haciendo estudio de la biología, sino también la medicina tradicional que ellos usan hasta la fecha, todavía. Eso es para una fortaleza de ellos, la 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 ven su conveniencia, está en su mano, y eso es una fortaleza para la comunidad” (David Morales, Kino, 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 co-

munidad, 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” (David Morales, Kino, 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 son 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 es lo que comen, lo que viven 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” (Antonio Robles, Kino 04.02.02).

(¿Qué pasaría si los comcáac ya no estuvieran en su territorio?)

“Puede que no le van a gustar esa, se lo van a llevar y se van a estar en otra parte. Es la sobrevivencia, a donde está 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” (Antonio Robles, Kino 04.02.02).

“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, sin territorio, es un riesgo muy grande de perdernos de todo. La dignidad como etnia, estaríamos perdiendo todas las fuerzas que tenemos, de identidad y todo eso. Sin territorio, sin tierra, y eso es lo que... no existiríamos” (David Morales, Kino, 04.02.02).

“Mira usted, lo que está 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 la

papá o la mamá de ellos, es la sobre-vivencia de ellos. Todo lo que has hablado es lo importante, no hay otra cosa mas 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” (Antonio Robles, Kino 04.02.02).

“La Isla Tiburón viene siendo como la madre, la familia. Así como la madre cuida las criaturas, andamos trabajando y cuidando al territorio de la comunidad comcáac. La Isla Tiburón es como un sitio sagrado, pues todo de la Isla Tiburón, sí es la vida de los antepasados de la Isla del Tiburón, ahí nacieron, ahí crecieron, ahí andaban los comcáac. Que buena onda, ¿verdad? Por esa razón no queremos que entren nadie que no sea de la comunidad, no los permitimos. Ahí están la vida de ellos, ahí están las medicinas tradicionales, (los antepasados) no conocieron los médicos, ni enfermeras, sólo los conocimientos tradicionales y las plantas medicinales, toda la herbolaria, son la vida de la comunidad de los antepasados y las culturas y la tradición es la base constitutiva, el conocimiento tradicional y las leyes tradicionales son la vida de la comunidad” (Antonio Robles, Bahía de Kino, 24.10.01).

“Nosotros, el espíritu de la comunidad es muy fuerte, por eso todos hablamos. (...) los que salen a estudiar o trabajar no aguantan y se regresan. Todos regresan, no hay emigración. Por eso hemos crecido tanto, pues la espiritualidad de la cultura es muy fuerte. Cuando está uno afuera (hace gestos como si todo fuera un caos en la mente) todo se desordena” (David Morales, Bahía de Kino, 04.02.02).

“El territorio significa, que somos una tierra que aún vivimos, que nos heredaron los antepasados, eso es territorio. Es lo que ahorita estamos viviendo. Gracias a los ancestros, porque lucharon. (En muchas ocasiones) encontraron momentos de hostilidad con su medio ambiente y social, pero no se dieron por vencidos. Si no fuera por ellos, (no estuviéramos aquí). Ahora vamos a luchar por el medio natural, nos toca cuidar mas, debemos proteger los mismos territorios, comprenden todo lo que es la Isla y el ejido del macizo continental, eso significa el territorio, es lo que tenemos que trabajar mucho, continuar protegiendo. Los antepasados que vivieron tantos años y que no hicieron deterioro ecológico, nosotros tenemos que seguir el ejemplo” (David Morales, Bahía de Kino, 24.10.01).

Las manifestaciones actuales del modo de relación del arraigo se reflejan en la lucha por la restitución legal del territorio continental, de la Isla Tiburón. En el escenario tan adverso en que ocurrió esto, se considera verdaderamente

un milagro que los comcáac lo hayan conseguido. Su tenacidad refleja este arraigo. Es necesario resaltar que a pesar de las restricciones económicas en las que viven, no hay emigración. No pueden vivir fuera del territorio, pues éste es parte de su familia.

La defensa de la gente implica la defensa del mismo territorio. Actualmente éste se expresa en la lucha legal por recuperar zonas invadidas por rancheros mexicanos, en la zona del ejido. Así como el usufructo de los recursos pesqueros de la zona de exclusividad, por trabajadores de fuera de la comunidad. Otro punto de conflicto, es el allanamiento del territorio por elementos de seguridad nacional como la armada naval, la policía federal preventiva y los demás cuerpos policíacos. Por ello, el “arraigo” es un modo de relación del pueblo, herencia de los antepasados. Su historia se vincula completamente a lo que sucedió en el territorio, a toda los de la comunidad comcáac que dieron su vida por conservarlo, por esto el territorio es sagrado. El arraigo tiene un eslabón con el sentido de sacralidad comcáac. Este asunto y sus manifestaciones modernas, serán abordadas ampliamente más adelante.

Fortunato Hernández (1902) describe un pasaje de las luchas entre españoles y seris que nos da cuenta de lo que acabamos de exponer. El gobernador interino, D. Francisco Ponce de León, se lamenta de una matanza de once hombres, mujeres e inocentes seris y decide ir a aprisionar a toda la tribu, viva, para reubicarla y mantenerla bajo control en el Pueblo de Seris (al lado del actual Hermosillo) en donde todavía quedaban algunas familias de esta raza. En 1844, con 160 hombres de infantería, 60 de caballería y un cuerpo de voluntarios al mando del Coronel Francisco Andrade, se lanza rumbo a la Isla Tiburón para cumplir su cometido:

“Andrade salió de Hermosillo el 13 de agosto, llegó al Carrizal (Bahía de Kino) el 16 y mandó un destacamento a la costa para encontrar a los que venían por mar; se encontraron a la mañana siguiente; Spencer (piloto naval al mando) con algunos soldados y algún guía indio entró a la isla en busca de agua. Una vez allí sucedió lo que sucede casi siempre, que el guía los había engañado y no quiso mostrarles los aguajes.

A pesar de todo Spencer permaneció en tierra, izó la bandera mexicana y tomó posesión de la isla en nombre del Supremo Gobierno, como la primera persona civilizada que pisara aquel suelo.

Después dividió su tropa en dos partidas que gastaron el día entero en buscar agua sin encontrarla (...) entre tanto algunos soldados que habían caminado

como 2 leguas encontraron en Punta Narrangansett una tinaja, probablemente temporal, pero estaba rodeada de indios que inmediatamente libraron batalla: era tal la sed de los soldados, que unos bebían mientras otros peleaban” (Hernández, F. 1904:23).

Cuando los comcáac entran en relación con el Estado, el mercado y la iglesia, lo realizan desde el modo de ser comcáac; dicha relación se realiza en el mismo territorio que según Sheridan (1977)¹⁰ y Bowen (1983)¹¹ desde el punto de vista ecológico ha permanecido inalterado desde la época colonial. Los comcáac se relacionan desde la misma base socio-territorial que la de los antepasados, sólo que ahora lo hacen en el contexto de la modernidad.

La endogamia actual se refleja en el convencimiento de que el territorio es para el uso exclusivo de los miembros de la comunidad. La defensa del mismo, tanto terrestre como marino es la prioridad de lo comunidad comcáac. Por ello han constituido a la guardia tradicional, en donde prestan sus servicios, de manera voluntaria, la mayoría de los jóvenes hombres. La guardia tradicional cuida que no entre algún forastero a hacer daño; actúa en la defensa del usufructo interno de los recursos naturales, de manera especial los marinos, por los que tienen conflictos serios constantes con los pescadores ribereños vecinos y la pesca comercial del camarón. La guardia tradicional también vigila que no se dé el furtivismo, en especial del borrego cimarrón.

Por último cabe señalar que la combinación del arraigo y del sentido lúdico comcáac, tiene consecuencias inmediatas muy festivas, pero a largo plazo y en perspectiva, también esta afectando ciertos procesos que son urgentes para la comunidad. El ejemplo mas claro se refiere a que los comcáac “no aguantan” estar fuera del territorio, extrañan a su familia, su gente y su mar. Por ello, la comunidad no cuenta con ningún profesionista, a pesar de varios intentos, pues tienen que vivir en Hermosillo y otros lugares universitarios. La ventaja es que no hay emigración.

c.1. Los sueños, los cantos y los antepasados: vínculos con el territorio

“Cuando corto el torote los espíritus de los antepasados entran en mi; es como si ellos estuvieran cortando el torote. Todos andan por ahí, todos los que vivieron y murieron aquí” Ramona y María dijeron que también sentían lo mis-

mo” (Chapo Barnett, Ramona Barnett, María Morales, Mayo, 2005).

Los *hantx moaat*¹² (antepasados) están presentes en el modo de relación de los comcáac con su territorio. Es a través de esta figura que ellos recrean no sólo su identidad como etnia, sino la *praxis* de la naturaleza heredada. Los espíritus de los antepasados son percibidos en todas las prácticas productivas actuales. Acompañan a las mujeres cuando recolectan el torote de la cestería; alertan a los pescadores de temporales y marejadas. Asustan a los paraecólogos cuando andan en la cacería del borrego cimarrón; entran en sus sueños y no les permiten andar por los sitios sagrados.

Los antepasados les recuerdan que el territorio es de ellos, que es *Hant comcáac*. Por este motivo, ellos murieron y sus huesos forman parte de esta tierra. En honor a los antepasados, la gente nueva, no debe permitir que el territorio quede en manos de otro grupo. Por ello, al entrar en la Isla Tiburón, si uno no es de la comunidad, los ancianos aconsejan que se debe de colocar dos ramitas, una de *xescl* y otra de *xoop*, de manera que los antepasados lo identifiquen como gente de ellos y no le hagan daño. Lo más práctico es usar un collar con bolsitas de tela rellenas de estas plantas sagradas, que venden las mujeres comcáac y así evitar confrontaciones con los antepasados una vez que se está en el territorio, en especial en la isla.

La gente nueva, en sus sueños recibe mensajes sobre las decisiones que hay que tomar en su subsistencia mercantil. Don José Astorga, en un sueño viajó con unos espíritus que le enseñaron como hacer las figuras de palo-fierro, lo que ha tenido un éxito comercial contundente. La Chepa Ibarra, al vender una figura de una voluptuosa y estilizada sirena, tallada en piedra, llamada *Xpacao*, relató que había soñado que andaba en un “campo viejo” en *Socpatix*, allá en la isla y que *Xpacao*, andaba ahí en la “orillita” del mar y se le acercó y le dijo el nombre de todos los caracolitos y de todas las cosas que viven en el mar. Los antepasados, en los sueños, sancionan a los comcáac que tienen mal comportamiento, ya sea con la gente o con el uso de los recursos naturales. Pesadillas angustiantes pueden venir al que toma recursos de más. Son avisos de que algo anda mal en la vida de uno. En el manejo actual de los recursos naturales y del territorio comcáac, no se nota ninguna influencia del cristianismo. El ámbito trascendental del modo de relación tradicional con el territorio está arraigado a la tradición. Son los antepasados los que siguen creando una atmósfera que influye en el comportamiento de

la comunidad.

d. Modo de Relación Socio-Territorial Flexible

La flexibilidad se refiere a la habilidad de los comcáac de saber aprovechar cada circunstancia; cualidad mencionada en algunos textos como parte de la identidad colectiva, que al parecer es una herencia de su forma de subsistencia de recolectores y pescadores, o sea, de su vida nómada. Consiste en estar al pendiente de los cambios del medio ambiente para actuar con rapidez y precisión. Por ello su vivienda y dieta, eran diversas y flexibles.

La flexibilidad de su organización social se refleja en su capacidad de reconfiguración constante de sus bandas, dependiendo de las circunstancias. El que ahora estén juntos, asentados en dos localidades, no significa que el sistema de bandas haya colapsado. Lo que está operando es el modo de relación de la flexibilidad el cual les permite generar otra configuración social ante sus nuevas circunstancias. Según Don Antonio, Punta Chueca y Desemboque (a pesar de ser formas de asentamiento sin precedente en la historia comcáac), ahora son *ihizitam*, es decir, los poblados comcáac, están habitados por los *xica quistox* y ahí cada quien hace su *icaheeme* y sus *haaco aemza*. Por ello, no se puede afirmar que el “sistema de bandas” colapsó, más bien, se reconfiguró ante las nuevas condicionantes de subsistencia, del mercado y de la nación. El colapso hubiera sucedido si ellos hubieran abandonado el territorio o si hubieran perdido el derecho de exclusividad al mismo.

El modo de relación de la flexibilidad se manifiesta en la capacidad de “cambiar de giro”, de dar el salto de recolectores-pescadores a pescadores comerciales, con otras tecnologías. O incorporarse en unos cuantos años al mercado de las artesanías, asimilar a sus representantes ante las autoridades mexicanas, despertar instituciones que en un cierto momento tienen que jugar otro papel, como el Consejo de Ancianos, jugar al priismo y cenecismo, desarrollar el manejo cinegético del territorio, con especies que no eran importantes para la tradición, convertirse al cristianismo, incursionar en las tecnologías cibernéticas. Si se sigue el esquema lineal de la evolución humana, se dice que los comcáac están dando un salto mortal, al pasar de la vida nómada, directamente, a la economía de mercado. Desde una visión compleja, este grupo no requiere haber pasado por el feudalismo para entrar al periodo del capital industrial o financiero, de hecho, parece que la flexibilidad de los nómadas los hace más aptos para sobrevivir en el mundo global regido por la incertidumbre. Lo único que los puede detener es que la inercia de la moder-

nidad quebrante las relaciones comunitarias, intersubjetivas y contextuales.

La flexibilidad es una característica de la organización social. Como ya se ha expuesto en capítulos anteriores y párrafos arriba, la comunidad comcáac se organizaba en subgrupos, sin embargo, era muy flexible y se adaptaba tanto a las circunstancias internas como a las medioambientales y la situación política externa. Por ello se afirma que esta forma de organización social aún es vigente, sólo que presenta otra configuración.

Como se ha podido apreciar en líneas anteriores, todos los “modos de relación socio-territorial”, el comunitario, el intersubjetivo, el contextual y el flexible comparten algunas características específicas: 1. Son herencia de los *Hantx mocaat* (los antepasados); 2. La misma relación que se establece entre los comcáac (la gente) se extiende a *Hant comcáac* (el territorio); 3. Los modos de relación sólo son posible entre los comcáac y con *Hant comcáac*; 4. Los modos de relación socio-territorial aún se encuentran vivos en la subsistencia actual y en el manejo de los recursos naturales. Son un activo componente del SESN comcáac (Sistema Étnico de Socialización de la Naturaleza), pero ope-

ran enlazados con otros componentes que se tratarán más tarde.

2. SCHEMATA DE PRAXIS

En este apartado sobre el Sistema Étnico de Socialización de la Naturaleza (SESN), como una forma muy específica de aprovechamiento de los recursos naturales, el cual está mediado por gran variedad de expresiones tradicionales, pero que sobretodo se encuentran en un proceso de “hibridación” con las formas de apropiación de la naturaleza occidentales, que en su versión moderna, se fincan en las instituciones del Estado nacional y de la economía del mercado. Como parte de la tradición se presenta el *Schemata de praxis*, con el fin de mostrar el vínculo simbólico de la cultura comcáac con su *praxis* de la naturaleza.

El *schemata de praxis*, es una propuesta de Descola (2001), que trata de identificar una estructura común a las culturas que dé cuenta sobre la diversidad de los modos de relación sociedad-naturaleza. Tiene por objetivo la relativización de la cultura occidental, ya que está definiendo la política ambiental global a través de un referente que haga posible la comparación. El problema estriba en que el sistema occidental se impone sobre las formas de manejo de los recursos naturales locales y entra en conflicto abierto. Por ello, esta propuesta analítica tiene por objetivo el contribuir a la plataforma del diálogo de saberes.

El esquema se basa en la premisa de que todas las sociedades desarrollan un “proceso de objetificación del mundo no-humano”, pero que lo realizan a través de esquemas relacionales concretos y variados. La cualidad del *schemata de praxis*, es que ordena las prácticas del uso de los recursos naturales mediante una estructura conceptual que les da sentido y coherencia en el marco amplio de la cultura.

Dicho esquema, permite identificar los relieves diferenciales de la totalidad del modo de relación cultura-naturaleza. En el debate indígena-ambiental es frecuente la afirmación de que las culturas indígenas consideran a la naturaleza como parte de la sociedad humana en contraste con la occidental. En el tejido fino de la relación, ésta se manifiesta de muy variadas maneras, que a veces parecen contradictorias. Es pertinente, entonces, tener un esquema comprensivo, que a su vez, dé luz acerca de la filigrana de la *praxis*.

El *schemata de praxis* intenta ir más allá del debate entre el universalismo y relativismo. En el contexto de la globalización de la política de protección de

la naturaleza, relativiza las concepciones occidentales hegemónicas mediante una estrategia aplicable a todas las culturas. Para ello, realiza un planteamiento que trasciende la epistemología dualista al centrar el análisis en los procesos y relaciones de los humanos con los no-humanos, más que en las taxonomías de la flora y fauna: “...son simplemente propiedades de objetificación de las prácticas sociales, diagramas cognitivos o representaciones intermediarias que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto básico de categorías de relación” (Descola, 2001:106).

a. Modos de identificación

En el mismo orden, el *schemata de praxis*, se integra a la descripción del SESN, pues muestra los esquemas conceptuales que subyacen en la socialización de la naturaleza, en su expresión actual del pueblo comcáac. Según Descola, estos “patrones significativos subyacentes” se componen de: 1. Modos de identificación, que a su vez pueden ser tipo totemismo, animismo y naturalismo; 2. Modos de relación, que pueden ser del tipo de reciprocidad, de rapacidad y de protección; y 3. Modos de categorización, que son metafóricos y metonímicos. De esta manera, a través de esta estructura analítica se irá explorando la relación cultura-naturaleza de los comcáac, en su expresión actual.

Descola define los modos de identificación como aquellos que “... definen las fronteras entre el propio ser y la otredad, tal como se expresan en el tratamiento de humanos y no-humanos, conformando así cosmografías y topografías sociales específicas” (Descola, 2001:107). Cabe señalar que esta exposición de basa en la observación participativa realizada durante la presente investigación, en el periodo de 1999-2005. En los casos que se retomen otras fuentes, se hará su respectiva referencia.

Comcáac en la lengua *cmique iitom*, quiere decir “gente”. Es la manera en que los comcáac se diferencian del mundo no-humano e identifican a sus semejantes, a su comunidad humana. Tal vez la necesidad de definirse así mismos, deslindándose de los “otros” seres vivos, se deba a que la relación con esos “otros” no sea tan contrastante a la manera en que se relacionan entre humanos. Esa relación de comunidad se extiende con el mundo no-humano. Los comcáac establecen vínculos profundos de comunicación con el universo no-humano, por ejemplo, se pueden comunicar con las plantas y corroborar que tienen poderes. No todas tienen el mismo poder; algunas les transmiten mensajes a través de canciones, que pueden ser enseñanzas prácticas de

uso de los recursos, ya sea con fines terapéuticos o comestibles; o pueden ser mensajes claves para tomar decisiones en su vida. Tanto *xoop* como *xescl*, son plantas muy poderosas, que en primera instancia los protegen de la “mala suerte”, que puede llegar a una persona por algún daño que le manda otra de la misma comunidad o por una serie de eventos que se irán exponiendo en los siguientes párrafos y se puede manifestar como una enfermedad, muerte, miseria o desamor.

El mundo no-humano está en permanente comunicación con los comcáac: árbol de *hesen* (palo-fierro, *Olneya tesota*) es una criatura poderosa capaz de comunicarse mediante cantos muy particulares, descifrables al oído comcáac. El significado del mensaje no sólo se debe a la presencia de la criatura, sino en qué momento llega, qué orientación lleva su ruta, si pasa silenciosa, en grupo, o que edad tiene. Todo lleva un mensaje. Hay especies de mal augurio, como las chureras (correcaminos) o el pez vela. Hay otras que según ciertas características pueden inclinarse a favor o en contra de los comcáac. Dicha comunicación se extiende a lo que en occidente se considera lo “inorgánico” (sin vida), como los cerros, las cuevas, las nubes, el viento, la luna, las estrellas, las corrientes del mar. Todos estos elementos les comunican no sólo el estado del tiempo, sino que son indicadores certeros de su destino.

Según Felger y Moser (1985)¹³ los seris tienen un término general para cualquier animal: *ziix ccam* (cosa que-está-viva). “Un ser humano es *ziix quii-zax*, ‘cosa con-alma (o espíritu o respiración)’. Los humanos no se consideran un tipo de *ziix ccam*, aún cuando un humano tiene *icám* ‘vida’ y un *ziix ccam* tiene *ihíisax*¹⁴ ‘su respiración’” (*op.cit.*:59). Al parecer, los humanos extienden la cualidad del espíritu, diferenciado de la vida, con el mundo no-humano, al compartir ambos el *ihisax*. Esta semejanza fisiológica entre seres vivos también ocurre en occidente, la diferencia radica en el reconocimiento de otros atributos considerados “únicos” de la especie humana, como la conciencia, las emociones, la capacidad de decisión y de comunicación.

A pesar de que estos autores señalan que el humano no se considera un tipo de animal, afirman que comparten cualidades más allá, o de manera diferente a las que se podrían aceptar en la ciencia biológica o en la tradición cristiana, así como el que los antepasados de algunas plantas y animales fueron humanos y viceversa. Por ejemplo, gracias a *moosnipol* (tortuga marina siete filos) el mundo tiene tierra firme. Los sahuaros y los cardones fueron personas antes de ser cactáceas, así como el caballito del mar y las caguamas de cabeza gris. La tortuga marina siete filos entiende el *cmique iitom*, sin la lengua de

los comcáac no habría modo que estas criaturas se comunicaran con los humanos. Qué sería de los comcáac sin la protección que les brindan las plantas sagradas del desierto: *xoop* (torote prieto) y *xescl* (salvia).

El animismo se extiende al dominio de lo que la ciencia considera como lo inorgánico, al describir al mar o a la tierra con cualidades humanas. Los comcáac habitan el territorio como un vínculo de su cuerpo:

“...para ellos las montañas y las rocas son los huesos que forman sus cuerpos; el viento es la respiración y aire que entra en sus cuerpos y les da la vida, el suelo de su territorio es la piel de su cuerpo y el territorio en general es su cuerpo, siendo la Isla Tiburón, el corazón. (...) saben interpretar cuando la Isla tiburón está contenta o enojada, dependiendo de la forma que los azota el viento o los protege de alguna tormenta, o bien cuando existe lluvia o sequías, así como pesca y caza abundante como también tiempos de hambre, es por ello que los Conca’ac veneran y respetan todo lo que en su territorio se encuentra” (Grupo de trabajo comunidad Conca’ac, Subprograma de manejo del archipiélago Tiburón-San Esteban, 2000, versión preliminar).

Términos del cuerpo humano como cabeza (*ilit*), se encuentran en la toponimia del territorio, como es el caso de *Taxetel ilit*, que se refiere al nacimiento de un arroyo en el centro de la Isla Tiburón. Algo similar sucede con *Hast copol quih yeen* (cara del cerro negro) para ubicar un campamento viejo, que se encuentra en la parte de un cerro cortado de tajo, al norte de la isla. La personalidad de algunos animales la relacionan con las características humanas, así reciben el sobrenombre de ese animal. El animal puede ser un insecto, un cetáceo, un coyote (*ot*) o incluso una tortuga marina (*moosni*). Cualidades de algunos criaturas de la naturaleza, son utilizadas para describir las características humanas como corazón de palofierro (*hesen imoz*), para describir a una persona muy intransigente, muy dura.

Los comcáac son parte de los ciclos biológicos del mar y del desierto: *hant cacoj*, el camaleón del desierto fue una persona que las hormigas se comieron hace muchos años. De no ser por una *cmam* (mujer) los *hesen* (árboles de palofierro) no florecieran y no les dieran ni alimento, ni medicina, ni madera para la artesanía, ni sombra, ni buena suerte a la “gente nueva”. Qué fuera de los *xasj* (sahuaros) si los antepasados comcáac no hubieran alimentado sus raíces con las placentas de sus recién nacidos. Extienden su sentido de parentesco con la comunidad no-humana al referirse al territorio como un padre o una

madre. No identifican a “la naturaleza” como una categoría independiente del acontecer humano. El término “naturaleza” no ha sido identificado como parte del vocabulario del *cmique iitom* (Marlett-Moser, 2000).¹⁵

Todo indica que el modo de identificación del *schemata de praxis* del SESN comcáac vendría a ser del tipo del animismo, ya que es una forma de clasificación que “...dota a los seres naturales de disposiciones y atributos sociales. (...) (mientras que el totemismo) utiliza discontinuidades empíricamente observables entre especies naturales para organizar conceptualmente un orden segmentario que delimita unidades sociales (Lévi-Strauss, 1962)” Descola (2001:107-108).

El animismo no sólo implica relaciones con la biodiversidad, sino con el territorio, como se manifiesta en la organización socio-territorial del *icaheme* y del *ihizitim* (ya fue expuesta en párrafos anteriores). Este sistema muestra cómo las formas de organización social se extienden a la organización territorial. Esto, en occidente, equivaldría a denominar a la zona de vivienda como “familia”, en lugar de “colonia” o “vecindario”. El vínculo con la tierra es de parentesco humano. Esto a su vez deja ver que la frontera entre lo vivo y lo no-vivo, difiere de los criterios científicos.

Por otro lado, según las narraciones del Mapa de los Sitios de Valor Cultural (MSVC) los comcáac invocaban a ciertas especies, por ejemplo a los tiburones o a las ballenas, para adquirir su fortaleza y destreza. Asimismo se sabe que en ocasiones utilizan técnicas de pesca que las han aprendido de los delfines (Garibay, com.pers. 2004). Es probable que el “modo de identificación del tipo totémico” también esté presente en su cultura, en cuanto que en la continuidad relacional con el mundo no-humano, éste se convierte en el referente de ciertas prácticas sociales. Se observa la coexistencia de los tipos animista y totémico como modos de identificación del *schemata de praxis*, pero al parecer, el dominante es el animista.

b. Modo de relación

Ya se explicó en anteriores capítulos, los comcáac son gente del mar y del desierto, pero predominantemente es una cultura orientada al mar, en la cual los esteros juegan un papel importante. Según datos arqueológicos, los seris subsistían principalmente de las almejas, el pescado y la tortuga marina, así como de la recolección de plantas del desierto. Dichas prácticas de subsistencia continuaron, por lo menos, hasta 1980 (Bowen, 1983, *op.cit.*). Este mi-

lenario modo de subsistencia se confirma en las primeras referencias de los misioneros europeos. El primero de ellos que entra en contacto con los seris fue el jesuita Adamo Gilg, quien en 1692 redactó una carta que acompañó con un dibujo de los seris, en donde aparecen las frutas de los cactus, a las que nombra prácticamente de la misma manera que los seris actuales: “hima-mas”¹⁶ (Felger-Moser, 1987:13). Otra referencia que confirma lo anterior es la realizada por Fray Andrés Pérez de Ribas, expuesta en el capítulo IV.

De los moluscos que conformaban parte importante de su dieta tradicional se han identificado hasta 22 especies. Las conchas las empleaban como utensilios, herramientas, contenedores y para collares de ornato; también se utilizaban en cierto tipo de juegos y eran colocadas en árboles específicos como señal de buena suerte. Los crustáceos como la jaiba eran arponeados en los esteros y con sus caparazones se hacían muñecas. Las langostas eran uno de los platillos favoritos, sólo que no se podían encontrar en cualquier parte. El camarón como alimento casi no se acostumbraba (Felger-Moser, 1987).¹⁷

El pescado es sumamente importante en la dieta tradicional. Las técnicas pesqueras se basaban más en el estricto conocimiento de las costumbres de la especie (rutas y ciclos migratorios) que en su eficiencia letal. Utilizaban gran variedad de especies que cocinaban de múltiples maneras. Antes de la pesca comercial almacenaban grandes cantidades de pescado seco como la cabrilla, mero, lisas, lo hacían en ollas de cerámica selladas con gomas naturales. El seguimiento de las corridas de los peces y tortugas marinas, en sus rutas migratorias, era parte de los motivos de la territorialidad trashumante y por ende, del establecimiento de los *icaheeme* (“campos viejos”).

En *Hant comcáac* ocurrían las cinco especies de tortugas marinas que se encuentran en el Océano Pacífico. La tortuga marina, sin lugar a dudas, es la criatura más significativa para la cultura comcáac, tanto como fuente de alimento, como por su gran variedad de significados nodales de la cultura. La tortuga marina conocida como caguama prieta, (*moosni*, *chelonía mydas*, *green turtle*)¹⁸ era la más apreciada como alimento y tal vez era la fuente de proteínas más importante de la dieta tradicional. La cocinaban de muy variadas maneras, pero dentro de un ritual colectivo en donde sólo ciertas ancianas y ancianos dirigen la matanza del animal. La anatomía de la caguama cuenta con nombres en la lengua y la distribución de su carne era parte del ritual y daba preferencia a las ancianas y los ancianos participantes. La carne de la *moosni* también se laminaba, se secaba y se almacenaba; su grasa se guardaba para mezclarla con otros alimentos como el *xnoiz* (trigo marino) y para fines

terapéuticos. El caparazón era utilizado como utensilio y se colocaba encima de las *haaco aemza*, para la buena suerte. Los biólogos reconocen que los seris tienen un conocimiento mucho más extenso que ellos de los reptiles,¹⁹ en especial de las tortugas marinas (Nabham, 2002). Los comcáac distinguían las cinco especies de tortugas marinas,²⁰ pero de la *moosniáa* (caguama prieta), diferenciaban 10 micro-razas más.

A diferencia de la anterior, la tortuga marina laúd o siete filos (*Moosnipol*, *Dermochelys coriacea*, *Leatherback*)²¹ no es parte de la dieta tradicional. Le reconocen cualidades humanas, pues según la tradición oral, la siete filos comprende el *cmique iitom*, la lengua materna comcáac. Cuando aparecía²² una siete filos cerca de sus pangas, le hablaban y la invitaban a subir, a lo cual ella accedía contenta. Ya en tierra le brindaban una fiesta de cuatro días: la decoraban con dibujos tradicionales específicos, le cantaban, le bailaban y luego la regresaban al mar. No la comían, debido a su significado cultural. Y si alguien transgredía esta norma, le caía la “mala suerte”, como ya se explicó, en forma de enfermedad, miseria, desamor o incluso de la muerte²³ “La fiesta de la caguama siete filos está relacionada con los ritos ancestrales. Según la tradición, una niña comcáac, a la que iban a festejar su pubertad, falleció y reencarnó en la siete filos. La familia lloró tanto, que sus lágrimas se hicieron negras, por eso la tortuga es negra” (Espinoza, A. 2005).

La *moosnipol* es un ser sagrado, principal protagonista del origen del pueblo comcáac:

“Hace muchos siglos sólo existían el mar, el cielo y muchos animales marinos. En una ocasión los animales se reunieron para preguntarse porque no existía la tierra, y como podían ellos colaborar para que esto sucediera. El Señor del Viento les dijo que necesitaba un poco de arena. Así que decidieron sumergirse hasta el fondo del mar, para extraer arena y con eso lograr su deseo. Como el mar es demasiado profundo, pasaron días meses y años, sin que ninguno pudiera lograrlo. Finalmente tocó el turno a uno de los animales mas grandes, la caguama macho, que se sumergió en el mar para intentarlo. Los demás animales esperaron durante días la salida de la caguama, deseosa de saber si había corrido la misma suerte, que ellos. Después de un mes, la caguama había llegado al fondo, logrando obtener un puño de arena, la cual desafortunadamente fue perdiendo en sus esfuerzos por regresar a la superficie. Finalmente consiguió salir; no traía mucha arena, sólo la que quedaba en sus uñas, más con esta fue suficiente. Así fue como pudo existir la tierra (firme)” (Historias

de los comcáac, 1999:24).

Para la década de 1970 la mayoría de las tortugas marinas estaban amenazadas de extinción; algunas de las etno-especies seris se extinguieron del territorio a mediados del siglo XX. Para entonces, los comcáac seguían consumiendo la *moosni*, pero también se habían enlazado en la pesca comercial. Los comcáac no consumían los huevos, pues no anidan en el territorio, que se supone es la principal razón de su merma demográfica. Eran muy selectivos en la pesca de las caguamas, pues buscaban las más gordas, pero que no estuvieran viejas. También descartaban a las hembras, como una medida de conservación de la especie. Muchas veces cazaban de noche, pues el movimiento de las caguamas iba dejando una estela luminosa de fosfórea²⁴ y aún en la oscuridad podían diferenciar el sexo de la quelonia, por el tipo de graznidos y movimientos.

A partir de la veda total de la pesca de todas las especies de las tortugas marinas, en 1990, los comcáac reclamaron a la Semarnap una excepción en la veda, ya que era una especie fundamental para su cultura. Se les concedió un permiso anual para la celebración de la Fiesta del Año Nuevo, en la cual se sigue realizando el ritual comunitario de la pesca, la matanza, la repartición y la cocina tradicional de la *moosni*, lo cual es el eje medular de la fiesta y es acompañado de cantos y danzas tradicionales.

En el *Schemata de praxis*, Descola advierte sobre la pertinencia, no sólo de ubicar cómo se define a sí mismo el grupo social con respecto al mundo no-humano, sino finalmente, cómo se relaciona con ese mundo. Por ello, los modos de identificación animista, totemista y naturalista “... no son sino retículas topológicas abstractas que distribuyen identidades relacionales específicas dentro de la colectividad de humanos y no humanos. Esas identidades se vuelven diferenciadas, y en consecuencia antropológicamente significativas, cuando son mediadas por modos de relación, o esquemas de interacción, que reflejan la variedad de estilos y de valores que se encuentra en la *praxis* social” (Descola, *op. cit.*:110).

El autor identifica tres tipos de modos de relación: la reciprocidad, la rapacidad y el proteccionismo. El primero “...se basa en un principio de estricta equivalencia entre los humanos y los no humanos que comparten la biósfera, la cual es concebida como un circuito cerrado homeostático (...) La rapacidad, en cambio (...) los no humanos son considerados como personas (...) que comparten algunos de los atributos ontológicos de los humanos, (...) no participan en una red de intercambio con los humanos y no se ofrece ningún equivalente

por la vida que se les quita...” (Descola, *op.cit.*:110).

Ejemplos de reciprocidad entre los comcáac, están las relaciones que mantienen con las entidades trascendentales o “espíritus”. Cuando realizaban un ritual para la adquisición de poderes y conocimiento dentro de las cuevas sagradas, se tenían que someter a periodos de ayuno de agua, alimento y descanso, además de llevar ofrendas, como cantos, danzas y plantas sagradas. Estas ofrendas eran más bien para “abrir la puerta de las cuevas sagradas” y entrar en comunicación con dichos espíritus y asegurar su aceptación. Cabe señalar que en los recorridos del MSVC, se visitaron cuevas y en algunas de ellas, había restos de *xoop*, la planta sagrada, lo que indica cierta vigencia del rito. Al entrar en la “isla” o al cruzar el mar por zonas turbulentas había que cantar para que los espíritus calmaran los temporales y los dejaran trabajar en paz y pudieran regresar a sus casas. Otro ejemplo de reciprocidad se refiere a la anécdota de que en un periodo en que los comcáac se involucraron en la colecta comercial de la semilla de la jojoba, no tomaron toda la que estaba madura, pudiendo hacerlo, pues estaban obligados a dejarle comida a los venados bura.

Por otro lado, “la mala suerte”, como castigo que le cae a algún *cmique* que no respeta la tradición, se considera una expresión del modo de relación tipo rapacidad. Este modo de relación, aún cuándo indica que los no humanos comparten algunos atributos ontológicos con los humanos, los primeros se vengan de la gente que hace uso indebido del universo no humano. Estos castigos se previenen, pidiendo permiso a los seres que se toman para el provecho comcáac, dándoles una explicación del porqué se los llevan y se comprometen a no abusar de las circunstancias. Ejemplos de lo anterior abundan en la actualidad, como ya ha sido expuesto y como se manifiesta en la siguiente anécdota:

“No me lo vas a creer, pero hace unos años, yo corté mucha salvia, mucha, y también quemé un sahuaro, estaba un poco seco, y era para espantar los moscos, pues había muchos (lo decía avergonzada). Luego empecé a tener muchos sueños, muy feos, en donde la planta de la salvia me decía que le había cortados sus brazos y me enseñaba su cuerpo, muy triste, y me decía lo que estaba sufriendo. Y luego fíjate que mi hermano se enfermó de dolores de los brazos y de eso se murió. Por eso ahora sí les pido permiso y ya no agarro tanto para que no me pase nada. Ahorita les estoy hablando a los caracolitos, les digo que es para trabajar, sólo para trabajar, y que es un poquito, para que no se enojen conmigo. Es que todos tienen vida como nosotros y si los sacamos se enojan mucho. Ramona (Barnett) nunca le ha pasado nada pues no saca mucho. Tú

también les tienes que hablar y pedir permiso (Lidia les habla con el pensamiento)”. Después me acerqué a los nietos de Ramona, Ot (8 años), y Misael (10 años), y contaron que ellos si les hablan a los caracoles, pues si no luego tienen sueños muy raros” (Lidia Ibarra, Ramona Barnett, Ot Robles y Misael Robles. Estero Sargento, junio 2005).

Algo similar ocurre cuando cortan las varas del torote para la cestería tradicional que ahora comercializan las mujeres. Según explicó Ramona Barnett, se le tiene que hablar a la planta y pedirle permiso, explicitar los fines y no abusar. De lo contrario cae la mala suerte. Los antepasados son testigos de este ritual, pues se encuentran en este tipo de faenas. Ramona añade que toda su familia lo sabe. Así lo afirmó su hija Clementina (36 años) y lo demostró su pequeña nieta, Briseida, de siete años de edad, en una ocasión que estábamos en las faldas de *Comim* (al sur de Punta Chueca):

“Mientras los adultos se habían adelantado para cortar el torote, me quedé al cuidado de los niños debajo de un árbol de palo-fierro. Encontramos unas bolsitas (flores) secas que caían de un arbusto. Al abrirlas salían unas semillitas negras con un corazón marrón pintado, muy bonitas. Seguimos sacando. Llegó un momento que le pregunté a Briseida que si ella le hablaba a las plantas y dijo que sí, que eran sus amigas, que no le hacían daño. Levantando sus brazos y viendo hacia arriba, en su lengua (*cmique iitom*), le preguntó al *axquipoin* (nombre del arbusto) que si podía cortar bolsitas con semilla, pues las del piso ya se habían acabado. Me contó que decía que sí, que podíamos cortar mucho. Como me quedé sentada mientras Briseida recolectaba, ella me reclamó que fuera a cortar también. Le dije que yo no tenía permiso, que a lo mejor no me daba pues yo hablaba español y no iba a entender el arbusto. Ella le habló en español, e intercedió por mí, teniendo una respuesta afirmativa. De inmediato me levanté, defendiéndome: ¡nunca me imaginé que *axquipoin* fuera bilingüe y mucho menos que tuviera concesiones con los yoris!” (Observaciones de campo, mayo, 2005).

Anécdotas que reflejan el modo de relación de rapacidad del *Schemata de praxis* del SESN comcáac, abundan. Pesadillas, sustos, enfermedades, accidentes y todo tipo de calamidades se relacionan con la “mala suerte”, aún cuando no todo tenga que ver con los abusos a la naturaleza.

Todo indica que la rapacidad es el modo dominante de relación con los

recursos del desierto, mientras que los recursos marinos estaban más en función de la relativa abundancia de las especies. La rapacidad, como modo de relación, tiene su origen en la tradición, el cual todavía se halla activo, en el manejo actual de los recursos naturales. Dicha tradición se transmite a las nuevas generaciones y aún es un denominador comunitario, aunque se expresa de manera heterogénea entre los comcáac. Por otro lado, también se puede concluir que el modo de relación de la reciprocidad se presenta en ciertos acontecimientos, aunque no parece ser el dominante.

Por último, aún cuando Descola ha definido la estructura del *Schemata de praxis*, en términos de lo que para occidente es considerado como el mundo de los seres vivos u orgánico, la rapacidad se puede observar en la forma en que los comcáac se relacionan con el territorio. Por ejemplo, la rapacidad se manifiesta cuando *Taheöjc* (Isla Tiburón), rechaza a las personas que no la respetan y que generalmente son yoris. Si alguien entra a la isla con fines extraños, un castigo como la locura puede caer sobre él. Dicen que ya le sucedió a un biólogo del Distrito Federal hace pocos años. Lo anterior tiene que ver con la concepción comprensiva de *Hant* que implica el “territorio-sociedad-biodiversidad”.

c. *Modo de categorización*

Los modos de categorización son elementos de comprensión de los *Schemata de praxis* y por ende del SESN. Se refieren a la manera en que se distribuyen o clasifican los componentes de las formas o modos de conceptualizar el mundo de humanos y no humanos, de manera que puedan ser objetificados en categorías estables, socialmente reconocidas (Descola, 2001:112). Nuestro autor señala que es posible identificar dos esquemas generales clasificatorios, que son el metafórico, que se refiere a la agrupación de componentes con base en sus semejanzas, y el metonímico que reúne en función a los atributos. Estos modos de categorización se manifiestan en variadas combinaciones:

“Esos modos son bastante diversos: por ejemplo, el esquema metafórico puede clasificar por semejanza morfológica (como, por ejemplo, la corriente principal de la botánica desde Adanson), por analogía (de estructuras, de diseños, de facultades intelectuales o disposiciones morales), o por una matriz de rasgos contrastables (como en la fonología estructural, la cladística, o ciencias de las ramificaciones, o la antropología física racialista). En cuanto al esquema

metonímico, puede clasificar por propiedades o por usos (como por ejemplo la botánica occidental preclásica) de acuerdo a una contigüidad espacial (clasificación por hábitats en taxonomías etnobiológicas *folk* o por *topoi* o bien de acuerdo con una relación de contigüidad temporal (como el principio genealógico que opera en la biología evolucionista o en la clasificación *folk* de algunos grupos de descendencia)” (Descola, *op. cit.*:114).

Descola propone el estudio de las combinaciones metafóricas y metonímicas para dar salida a la polarización entre los universalismos y relativismos, que domina la descripción taxonómica de la etnociencia actual. La obra de etnobotánica de Felger y Moser es el intento más comprometido por mostrar la forma de clasificación de los seris del “mundo biológico”. En dicho texto advierten que los seris no estaban conscientes de algún sistema de clasificación de las plantas y animales; que denotaban algunos patrones generales pero que existían numerosas excepciones y que en ese ejercicio no era posible escapar de las perspectivas etnocéntricas, por lo que la información presentada, aunque contenía datos cuantitativos, debía de ser tomada como “valores relativos” (1985:59).

Felger y Moser identificaron un primer esquema de categorización que puede ser nominado como metafórico, en cuanto que los comcáac distinguen a los animales de las plantas con base en sus semejanzas, con nombres genéricos: *ziix ccam* (cosa que está viva), para los animales; y *hehe*, que es el nombre general para cualquier planta, sin importar su tamaño, que a su vez, designa la esencia vital de las plantas. Esto se abordó en líneas arriba. Los autores señalan que los seris no se reconocen como animales aunque comparten ese hábito vital, que puede ser la respiración. Aquí es donde los autores realizan un corte absoluto, de carácter etnocéntrico, pues no hacen ningún señalamiento de las atribuciones humanas que los comcáac reconocen en el mundo no humano.

Por otra parte, Felger y Moser se enfocan de manera etnocéntrica en el “mundo biológico” tal como es concebido en occidente. Los comcáac reconocen una especie de energía vital a los seres que en occidente se consideran como vivos. Así mientras que la ciencia excluye de manera absoluta al mundo “in-orgánico”, los comcáac le reconocen a todo este universo atributos de los seres vivos, como capacidad emocional (enojo, felicidad), capacidad de decisión (expulsa a los enemigos) de elementos como rocas, cerros, cuevas, mareas. Los autores colocan, toda esta relación sociocéntrica animista con el mundo no humano, parcialmente en el apartado de “lo sobrenatural”. De esta

manera se manifiesta la ontología dualista en este tipo de clasificación y todo aquello que queda fuera de la operación lógica de disyunción de “lo natural”, pasa a formar parte del mundo trascendental.

El modo de categorización metafórico también está presente en el *Schemata* de los comcáac. Se puede apreciar en la clasificación botánica que hacen Felger y Moser que le llaman los “etno-géneros” basándose en el análisis lingüístico. De esta manera identifican grupos de especies y señalan que: “Del total de los 427 nombres de la flora seri se pueden agrupar en 310 etno-géneros (géneros *folk*). 82% (255) de los etno-géneros son monotípicos; el restante 18% son politépicos (dos o más etno-especies) y contienen 127 etno-especies (...)” (1985:62). Es decir, al parecer, aún cuando se presenta el modo de categorización metafórico en la clasificación botánica, sólo opera en 18% de la flora analizable en términos lingüísticos. Resalta el caso de las algas marinas (*xpanáams*), género que agrupa, por semejanza (plantas del mar) a 17 etno-especies.

Algo similar sucede con las tortugas marinas. Como ya apuntamos, los comcáac tienen nombre para las cinco especies que ocurren en su territorio. Las tortugas terrestres del desierto no entran en esta clasificación. A todas las agrupan por semejanza morfológica en el etno-género *moosni*:²⁵

1. *moosni ilítcoj caacöl-caguama perica*
2. *moosnípol-caguama siete filos*
3. *moosni quipáalcalc-caguama carey*
4. *moosni ótac- tortuga golfina*
5. *moosniáa-caguama prieta*, que le llaman la tortuga marina real. Los comcáac sobrediferencian 10 variedades de esta especie, que son las siguientes:
6. *Moosnáapa*: Tortuga marina verdadera. Es la última *moosni* comida por los ancestros. No existe más en *Hant comcáac*, desde mediados del siglo XX.
7. *Moosniül*: Tortuga marina azul. Fue vista sólo por los ancestros.
8. *Moosni ictoj*: Tortuga marina roja. Probablemente un ejemplar albino poco común.
9. *Quiquí*. Es una tortuga muy delgada, pero no enferma. Es la reencarnación de una tortuga que murió.
10. *Cooyam*. Se refiere a la fase joven migratoria de la caguama prieta cuando viene del sur y entra a *Hant* primera vez.
11. *Cooyam caacöl*: Cuando ya crece la anterior.
12. *Iphom haquíma*. Tortuga grande y gorda. Es la anterior ya madura.

13. *Moosni quimoja*. Quimoja es una palabra antigua que ya no se sabe el significado. Es una tortuga gigante que comía trigo del mar y túnidos, pero la gente si la comía.
14. *Moosni ctam hax ima*. Tortuga marina macho que tenía la cola mas corta que la tortuga común, nunca la veían apareándose. Siempre estaba muy gorda (Felger-Moser, 1985:43).

En esta sistematización de etno-especies en el género *moosni*, los autores dejan ver un buen ejemplo que es posible relacionar con las reflexiones de Ingold, en cuanto que estos grupos sociales “habitan” su cosmos como una unidad (ver capítulo I). Ello significa que no reconocen un mundo “real” sobre el cual “construyen” un sistema de significados. Para ellos, la *moosniáa* es tan real como la *moosniil*, por ello son incluidas en el mismo género. Lo admirable de parte de los autores es que no las hayan descalificado por no ser parte de su “realidad” científica. Lo mismo sucede con la *moosnipol*, pero de manera inversa, ya que a pesar de ser una criatura “real” sus cualidades cuasi-humanas le permiten recibir un tratamiento cuasi-humano, es decir “irreal”. Simultáneamente, la *moosnipol*, entra a otra clasificación, esta vez de corte metonímico y que comparte, por lo menos, con *mojet* (borrego cimarrón) “quien” al igual que la *moosnipol*, no forma parte de la dieta tradicional pues comprende la lengua *cmique iitom*.²⁶

Se puede identificar una clasificación metonímica a partir de la identificación de aquellas criaturas que tengan mayor cercanía con lo humano, que en lugar de distribuir las en “cajas definitorias” como lo propone Descola, se establecería una especie de espectro de “tonalidades” humanas en el cual habrá criaturas más parecidas a los humanos que otras. Cabe señalar que Felger y Moser, en su análisis lingüístico de la botánica comcáac, identificaron que aproximadamente 26% de las plantas, es decir 110, que eran grandes, conspicuas o “culturalmente importantes” tenían nombres no-analizables (1985: 62). Dentro de este grupo se encuentran *xeescl* (salvia, *Hyptis emoryi*) y *xoop* (torote grande, *Bursera microphylla*), que actualmente son las plantas más reconocidas por sus cualidades protectoras del bienestar comunitario, que bien podrían entrar en la tonalidad muy cercana a lo humano. Otras criaturas cuasi-humanos son las que han transmutado, ya sea que fueron gente y se convirtieron en caballitos del mar, en cirios, cardones, camaleones o *moosnipol*; o por el contrario, eran plantas o animales y se convirtieron en gente.

Otra clasificación de corte metonímico es el que se refiere a los “usos tradicionales”, es decir, es la identificación en el universo no humano, de propiedades útiles para los humanos. En este contexto, Felger y Moser realizaron un trabajo exhaustivo, aunque la información fue organizada siguiendo la taxonomía occidental y únicamente se registraron aquellos usos que fueran verificables para la ciencia occidental. Es decir, los “usos simbólicos” no fueron sistematizados. Según estos autores de las especies de su territorio, los comcáac identificaron usos alimenticios, medicinales, de vivienda y energía; de tecnología, pegamentos y pigmentos; vestido y ornamento, así como usos recreativos y musicales. Algunos de estos usos ya han sido mencionados en este documento. Se proseguirá con datos generales de la botánica comcáac.

Los seris tenían nombres para la mayoría de las plantas que ocurrían en su territorio, que conforman alrededor de 427 plantas. De éstas, 37 son exóticas, es decir, que no son nativas de la región, como caña de azúcar, algodón y vegetales. Dependiendo de la región de donde los *xicaquistox* (las bandas) eran, cada persona conocía los nombres de alrededor de 350 a 400 plantas. Algunas tenían hasta tres nombres diferentes.

De la manera tradicional, los comcáac recogían la semillas del palo-verde, palo-ferro, bebelama, mangle, mezquite y crucillo blanco, las que tostaban y machacaban como harina. Alrededor de diez tipos diferentes de semillas eran almacenadas en ollas de cerámica y selladas con gomas extraídas de plantas nativas. Atención especial merece el *hatam* (zoostera marina o trigo del mar), es una alga marina que madura su semilla, *xnoiz*, en primavera. Con el cambio de temperatura del mar, las algas son arrojadas a las playas, que al secarse, los comcáac sacuden para recolectar el *xnoiz*. Lo tostaban y molían como harina, hacían pasteles y atoles. Al parecer, esta es la única cultura del mundo que hace uso del trigo del mar como alimento.

Hay 374 especies de plantas de flor o semilla, tienen usos botánicos y ocurren en la región, de ellos 25% también son comestibles. Del total de la Isla tiburón, utilizaban 62 especies, es decir, el 22%. 25 especies de San Esteban, que significan 23% de la flora de la isla eran para comer. En *Hant comcáac*, se utilizaban 70 plantas para comer, de las cuales 25 eran de semillas, 53 frutas, 6 raíces-bulbos, 10 tallos leñosos (caudex), 11 flores y 3 hojas. Algunas las recolectaban de manera estacional, mientras que otras las podían encontrar todo el año. También hacían bebidas alcohólicas de frutas de las cactáceas y del agave. Las no alcohólicas provenían de las péchitas de mezquite, de la cholla brincadora y de otras raíces. La flora tiene multitud de usos, que van desde

el ornato, pigmentos, elaboración de cestería, gomas, vivienda, herramientas para pescar, cazar, recolectar, así como parte de los ritos de sanación dentro del sistema tradicional terapéutico.

El uso tradicional de las plantas es parte de la herencia ancestral comcáac, como lo sugiere el Padre Francisco Antonio Pimentel, quién conservó el diario del Gobernador Ortiz Parrilla, de su invasión a la Isla Tiburón en 1750. Este hombre escribió que los seris, en la vecindad de Bahía de Kino, comúnmente subsistían de:

“(...) pitayas, péchitas, mesquites, y el ejote del palo hierro.” Y de “ sahuaros, harina de mesquite, mesquite, y los frijoles de palo hierro. Pimentel y Perez and Ribas (1944), uno de los primeros misioneros de los indios yaquis, al principio de 1600, y el padre Nicolás Perera (AHH, Temp., 17,57) en 1729, reportaron que los seris utilizaban las semillas de zacate marino como fuente principal de alimento (Sheridan y Felger en prep.)” (en Sheridan, *op. cit.*:16).

“Una referencia del Archivo Hidalgo del Parral (AHP, UofA, 1718A) señala que los Seri: ... Se contentan con solo las frutas silvestres que les da el monte, como pithayas, tunas, bleado (amaranto y otras leguminosas), mescal (agaves), mesquite, sayas...” (Sheridan, *op. cit.*:16)

Todas las especies de aves que ocurren en *Hant comcáac*, tienen nombre. Todas eran alimento, excepto por los buitres, cuervos y halcones. Algunas veces cazaban de noche como a los pelícanos, que los sorprendían cuando dormían. Usaban las pieles del pelícano como ropa y para dormir; también eran bienes de intercambio con otras etnias, que les daban maíz principalmente. Sus huesos y cabezas las usaban como juguetes mientras que las plumas como fetiches y juegos de suerte. El pelícano (*tosni*), es también una criatura muy especial en la cultura comcáac.

Los mamíferos forman parte de la subsistencia tradicional, de manera sobresaliente el venado bura, *hap* de la Isla Tiburón y del macizo continental también, para el que identifican seis nombres anatómicos y ocho métodos de cacería. Lo cocinaban en caldos con téparis (tipo de leguminosa). Esta costumbre se apagó debido a la merma de la especie y que fue declarada, por lo tanto, bajo veda total. La población del bura se ha recuperado en la Isla Tiburón, aunque faltan estudios de monitoreo del mismo. Para la década de 1960, el puma, el cimarrón y el pronghorn, estaban extintos de *Hant comcáac*. Los jabalíes, los conejos, y las ardillas son alimentos también. Los coyotes y los

perros fueron personas antes de ser lo que son ahora, sólo que a los perros no los matan.

De los mamíferos marinos, los lobos marinos, *xapoo*, eran cazados ocasionalmente, de manera especial por la gente de la Isla San Esteban, los *xica hast anoo coii*. Identifican a todos los mamíferos marinos por su nombre, conocen bien sus costumbres y son fuente de inspiración para sus artesanías y para sus cantos, pero a los delfines y a las ballenas, no los cazaban. Los anfibios, aunque si tienen nombre, no se comían. Los insectos como las orugas y los chapulines eran alimento en ciertas épocas del año. Así como la *copni*, que es un animalito que produce un alimento muy apreciado que es una mezcla de néctar con polen y se comía con semillas de cactáceas, del palo-verde y del trigo marino. Según Felger y Moser, éste era encontrado en el Arroyo Sauzal, el cual coincide con un sitio identificado en el MSVC, el S22, llamado *Hant copni* (tierra de *copni*, un insecto que da miel).

Para concluir esta sección, según la propuesta del *Schemta de praxis*, en el modo de relación de cultura-naturaleza de los comcáac, los modos de categorización metafórico y metonímico, coexisten, no sólo de manera paralela y simultánea, sino que forman un tejido de conjunciones en la que se desdobl原因 y sobreponen los esquemas metafóricos y metonímicos, de manera intermitente, por ejemplo, desde el análisis lingüístico existe una primera categorización metafórica que reúne en un amplio grupo a las *hehe* (flora) y distribuye en otro a los *ziixcam* (fauna). Bajo estos criterios es posible reconocer etno-géneros conglomerados metafóricamente, como los géneros de las *moosnis* (tortugas marinas), las *xpanaams* (algas), y los *pnacoj* (mangles); aunque lo que predomina son las denominaciones monotípicas, es decir que no se asocian con otras especies, al menos lingüísticamente.

Con base en los “usos”, es decir, con criterios metonímicos, es posible delimitar un sector bioquímico, que serían plantas y animales utilizados como alimento, medicina, vivienda, vestimenta, etc. El otro rubro, agruparía los “usos simbólicos” en el que participan, no sólo especies del sector bioquímico, como *moosnipol*, o las plantas protectoras, *xescl*, *xoop*, entre un sinnúmero de hierbas medicinales, sino que la lista incluye a entidades como los gigantes *xicacosyatoj*, a los espíritus de poder, a los antepasados y las especies relacionadas (*moosniil*) y todas aquellas que han compartido la transmutación humana, como los cardones, cirios y camaleones.

Finalmente, son dos los puntos más relevantes que salen a la luz mediante la aplicación de la propuesta analítica del *Schemata de praxis*: el primero es

que a pesar de que la subsistencia comcáac esté inmersa, casi en su totalidad, en el intercambio monetario de la economía de mercado y que la dieta²⁷ y la terapéutica tradicional hayan cambiado tan drásticamente el modo de identificación (animista con rasgos totémicos), el modo de relación (rapacidad dominante y reciprocidad coexistente) y el modo de categorización (coexistencia compleja del metonímico y el metafórico) siguen vigentes en el modo de relación sociedad-naturaleza actual de los comcáac. Es fácil deducir que lo que ha sostenido dicha permanencia es el hecho que la subsistencia sigue realizándose en *Hant comcáac*.

El otro punto relevante que se deriva de este análisis, se refiere a la diferencia sustancial entre los modos de relación sociedad-naturaleza de occidente y de los comcáac. Mientras que en occidente se realiza una operación ontológica de “disyunción absoluta entre la sociedad y la naturaleza”, en la cultura comcáac, si bien es cierto que es diferente y que la relación general conlleva una identificación total de un “territorio vivo”, en el tejido fino de esta relación no se puede hablar que ocurra lo opuesto a occidente.

Los comcáac no realizan una “conjunción absoluta de la sociedad y la naturaleza”. La diversidad relacional de los humanos con los no-humanos, refiere más un “sistema de tonalidades humanas”, que a un sistema de “cajas definitivas absolutas” en el cual se es o no se es humano. Es una especie de *continuum humano*, en el cual el referente esencial siempre es el humano y las entidades que integran la naturaleza, a veces son muy humanas (se les reconocen muchas cualidades humanas) y en otras ocasiones, se les reconocen menos cantidades de atributos humanos. Esto es, hay criaturas casi-humanas, con las que pueden hablar directamente en la lengua *cmique iitom*, llegar a acuerdos, hacerle peticiones precisas, llorar con ellas por sus sufrimientos, entre otras cosas, mientras que con otras la relación no es tan cercana o es de otro tipo.

No hablamos de un fenómeno homogéneo, pues es un hecho que hay una diferenciación entre los ancianos y la gente nueva, entre la que se nota un debilitamiento de la tradición. Por ejemplo las prácticas trascendentales de la cuevas sagradas, son contados los que han realizado los rituales completos, incluso entre los ancianos. Pero dichos sitios son conocidos por todos y también temidos, los jóvenes dicen que no van por miedo a los espíritus y cuando se acercan generalmente dejan una ramita de *xoop*, no tanto como ofrenda, sino para ser reconocidos como comcáac y que no les pase nada. Por otro lado, en este movimiento internacional de re-creación y fortalecimiento identitario, se observan jóvenes comcáac interesados en resguardar, revivir y resignificar

la tradición. Tal vez esto se polarice y en algunos grupos la tradición se sustituya por las creencias modernas mientras que en otros se fortalezca.

Esta relación medular no sólo ha sobrevivido el embate mercantil, de la nación, del Estado y de la religión occidental, sino que en algunos casos, dentro de estas las relaciones, ciertas prácticas, instituciones y saberes que parecían haber desaparecido, han despertado de su estado de hibernación. Se consideran ejemplos de hibernación la Fiesta del Año Nuevo Comcáac (luna nueva-solsticio de verano), el Consejo de Ancianos, el manejo del cimarrón, entre otras. El fenómeno de permanencia, a su vez, se debe al poderoso vínculo con el territorio mediante la presencia de los antepasados. Es decir, el carácter ancestral, como fundamento cultural, es lo que sostiene la vigencia de dicha relación con la naturaleza.

El *Schemata de praxis* comcáac, se transforma. La gente nueva señala que aunque sí sabe sobre algunas prácticas tradicionales, son los ancianos los que las conocen en verdad, a pesar de que muchas de éstas ya no las practican. Difícilmente se puede evaluar en qué medida las relaciones se han transformado, en primera instancia, por no tener el referente preciso anterior. Lo que sí es visible, es su persistencia. De no ser así, los comcáac no hubieran reclamado a la Semarnat una excepción, para que *moosni* estuviera presente en la Celebración del Año Nuevo Comcáac; ni tampoco Briseida hubiera intercedido a favor de una yori ante *axquipoin*.

Resta ahora, en el contexto del diálogo de saberes, la tarea de relativizar el modo de relación de cultura-naturaleza de occidente. Y aunque no se podrá hablar de una homogeneidad cultural, si saltan a la vista características contrastantes y predominantes. En primera instancia, está el modo de identificación naturalista, que como ya se expuso, es el que escinde al mundo humano del no humano, no sólo en categorías independientes, sino que lo realiza de manera “absoluta”. En el marco de la *episteme* histórica científica, inmersa en las narrativas ambientales, la naturaleza (aunque necesaria en términos económicos y, a veces, estéticos) no es más que un componente des-humanizado de manera totalitaria.

Mientras que Descola señala un tercer modo de relación al que denomina “proteccionista”, para ubicar los esfuerzos del conservacionismo de los países industriales, no deja claro cuál sería el modo de relación de dicha sociedad industrial-urbana. Por ello se propone un cuarto modo de relación del *Schemata de praxis*, que bien pudiera ser llamado “des-humanización”. Su principal característica consiste en que el referente relacional sigue siendo el humano, con

la variedad que la sociedad se escinde, de manera absoluta, del universo no humano. No le reconoce ninguna cualidad de semejanza a éste, salvo algunos procesos bioquímicos a los “seres vivos” como nacer, reproducirse y morir, que comparten con la sociedad. El universo no-humano que no es considerado “ser vivo”, carece de cualquier atributo humano, como la capacidad de sentir o de poseer una entidad trascendental, como el alma o el espíritu. Por último, al universo-no humano (seres vivos y no vivos) carece de relieves topográficos; es una especie de masa homogénea susceptible de ser “explotada” para los fines humanos.

Es probable que la sociedad industrial al no identificar un principio de semejanza con el universo no-humano, la lleve a ignorar cualquier compromiso de reciprocidad. Por ello, dicho universo queda convertido en un mero insumo inerte, descontextualizado de su trama biocósmica, del aparato productivo. La sociedad industrial tampoco muestra ningún temor a algún castigo por el abuso perpetrado. Es irrisorio imaginarse a los magnates de las transnacionales trasnochados por el temor a sus ancestros o por la vergüenza de los crímenes en contra de los seres del bosque. La escasa movilización ambiental se da dentro del mismo lenguaje relacional restaurando aquellas zonas de la producción que afectan la rentabilidad del mismo sistema. Este es el contexto del “Diálogo de Saberes”.

Nuevamente, en el contexto del SESN, el componente del *Schemata de praxis* se caracteriza por lo siguiente: 1. A pesar del exterminio, de la pérdida del territorio, de su obligada incursión en la vida nacional y en la economía de mercado, y de su sedenterización-conglomeración, es decir, a pesar de haber trastocado profundamente el modo de subsistencia tradicional de la trashuancia, el *Schemata de praxis* comcáac, continúa vivo. 2. El *Schemata de praxis* comcáac se caracteriza por formar un tejido complejo en el cual es visible procesos de coexistencia y excepcionalidad. 3. Tanto en el modo de identificación, como en el de relación y en el de categorización existen “diferencias significativas” con las formas de relación sociedad-naturaleza que rigen actualmente en occidente. 4. Aunque vivo, el *Schemata de praxis* ha entrado en un proceso de “hibridación” a partir de la dinámica del pueblo comcáac con el Estado nacional y con el mercado. 5. Dicha “hibridación”, no es un proceso homogéneo, es decir, no está infiltrando de la misma manera, todas las actividades de aprovechamiento de los recursos naturales, como se verá en la siguiente sección.

3. REGULACIÓN Y MANEJO DE LOS RECURSOS NATURALES EN *HANT COMCÁAC*

El manejo de los recursos naturales del SESN comcáac está dado por una trama de lógicas de origen diverso: las tradicionales; las que impone el mercado; y las de la política nacional de desarrollo que incluye a la normatividad ambiental. En tal esquema se pueden encontrar relaciones lineales de causa-efecto, mientras que en otros momentos es posible identificar procesos complejos de recursividad, en los cuales se entrelazan las diversas lógicas. Por ello, no se puede concluir, que la tradición opera de manera unilateral como un inhibidor de las dinámicas de degradación de la base ecosistémica, como algunos autores lo han planteado. En esta dinámica operan los “Modos de Relación Socio-Territorial” (MRST), que como ya se expuso, tienen una matriz tradicional; así como la apropiación simbólica de la naturaleza explicada a través del *Schemata de praxis*.

En lo que sigue se identificará el sistema de regulación de los recursos naturales del SESN comcáac, a través del análisis de las distintas actividades productivas actuales, según el tipo de recursos naturales que estén utilizando: a) Recursos marinos; b) Recursos del desierto. Las fuentes de ingreso monetario actual son: la pesca, la artesanía y la cacería cinegética. Tanto en Desemboque como en Punta Chueca también hay comercio de abarrotes, gasolina, gas y otros productos básicos. Dichas actividades serán analizadas a la luz de las dinámicas de origen tradicional (Modos de Relación Socioterritorial y el *Schemata de praxis*), del mercado y del Estado Nacional.

a. Recursos marinos

La fuerte orientación marina de los comcáac y el vasto y diverso uso de los recursos marinos de *Hant comcáac* aún están vigentes en la forma moderna de socialización de la naturaleza. “Sin mar, no hay vida” dice Don Antonio Robles. Actualmente el aprovechamiento del mar está esencialmente mediado por las relaciones comerciales, aunque como se verá en los próximos párrafos, sigue inmerso en toda una serie de dinámicas de raíz tradicional.

a.1. Prácticas tradicionales

Son pocas las prácticas que aún se conservan completamente tradicionales, es decir, que tengan una intención de autoconsumo, a pesar de estar utilizando

tecnología moderna. Esporádicamente es posible observar salidas espontáneas a pescar un poco para el diario o mezclar la pesca de la jaiba con algunas tiradas del anzuelo. Eventualmente las mujeres salen a recolectar algún tipo de almeja.

a.2. La artesanía de collares de concha

La comercialización de collares de concha es una actividad femenina que les provee un ingreso, mínimo, pero independiente del sector masculino comcáac. La artesanía tiene por materia prima pequeñas conchas y caracoles que son encontrados en zonas específicas cuando la marea baja.

La forma en que el manejo de los recursos son regulados se compone de varios elementos: 1. La selectividad, pues no se puede utilizar cualquier tamaño, ni cualquier tipo de concha; 2. La diversidad, utilizan gran variedad de especies y los diseños de los collares, tienen innovaciones constantes; 3. El respeto a estas criaturas vivas, por lo que no se debe de sacar más que para “trabajar” un poco; 4. El mercado, pues su venta depende de que lleguen visitantes a los poblados o que se cuente con recursos para hacer los viajes a la ciudad para ir a vender.

a.3. La pesca comercial

La pesca es la práctica de subsistencia tradicional más característica de la cultura comcáac; es precisamente mediante esta actividad que los comcáac se articulan a la economía de intercambio monetario (capítulo IV). Actualmente la pesca es su principal fuente de ingreso y con el mercado como principal determinante. Sin lugar a dudas, la pesca es la actividad económica que presiona, en mayor medida, los recursos naturales del territorio. Dado el contexto en el que se desempeña es el área de subsistencia de mayor vulnerabilidad ambiental y económica. Ante la creciente merma del recurso pesquero, Don Antonio se pregunta: “¿Qué vamos a hacer cuando ya se acabe todo, a dónde vamos a ir, quién nos va ayudar?”

• Fases de hibridación de la pesca tradicional con la comercial

El proceso de integración a la lógica mercantil ha sido paulatino y aún se encuentra permeado por la tradición. En dicho proceso es posible identificar cinco fases:

1. Pesca tradicional: que se caracteriza por el uso de tecnologías tradicionales, mediante las cuales pescaban una gran diversidad de especies y a las cuales se les puede llamar como especies tradicionales. En este periodo, la pesca era la principal fuente de proteínas de una dieta con un alto porcentaje de proteína de origen animal. Esta actividad era totalmente de autoconsumo, es decir, los comcáac pescaban lo que se comían. El consumo de proteínas se complementaba con la cacería de venado buro, también de autoconsumo. La distribución de los alimentos era comunitaria y homogénea, es decir, cuando había, todos comían y cuando faltaba, a todos les faltaba. Se puede decir que la pesca estaba vinculada a una morbi-mortandad tradicional frente a la cual los comcáac tenían una terapéutica tradicional.
2. Inicio de la pesca comercial: se caracteriza por una coexistencia de la pesca comercial con la pesca tradicional, dominando esta última. La pesca comercial implica: tecnologías nuevas; especies nuevas (poco diversas); costos de producción y dependencia monetaria. La pesca de autoconsumo continúa siendo la principal fuente de proteínas de una dieta alta en proteínas. Disminuye la cacería del venado y de otras especies terrestres ya que han sido sobreexplotadas de manera furtiva.
3. Establecimiento de la pesca comercial: la pesca de tipo comercial domina sobre la tradicional y se rige por las pesquerías comerciales, que se diversifican e incluyen algunas especies tradicionales; uso y dependencia de tecnologías exógenas, adquiridas a través del intercambio monetario. Se debilitan las tecnologías tradicionales. Aumenta la inversión monetaria en equipo. Parte de la pesca comercial se deriva al autoconsumo que continúa siendo la principal fuente de proteínas. Disminuye el consumo proteínico en la dieta en términos relativos.
4. La tortuga marina empieza a escasear. Aumenta el consumo de carbohidratos obtenidos mediante el intercambio monetario, como el azúcar, la harina de trigo, el arroz y las pastas. Desaparece el venado de la dieta, debido a su casi extinción y a que el gobierno federal decreta su veda total. Inicia consumo de proteína animal exógena como carne de res, huevo y pollo y con ello una inversión monetaria en esta dieta. Se modifica el patrón de morbi-mortandad; se reduce la mortandad infantil, aumenta la población; surgen padecimientos nuevos (diabetes, colesterol, presión alta, problemas renales, algunos derivados de las adicciones) frente a los cuales la medicina tradicional no funciona muy bien; llega la medicina exógena moderna lo que implica la inversión en

la compra de esta medicina. Aumenta la dependencia en el intercambio monetario.

5. Especialización de la pesca. En esta etapa se encuentran actualmente los comcáac. Disminuye la productividad en la zona de pesca; la actividad requiere de una mayor inversión y disminuye su rentabilidad. Los comcáac se enfocan a las pesquerías más rentables como la jaiba y el callo de hacha, lo que implica fuertes inversiones en equipo (de trampas y de buceo, además de la panga, el motor y el combustible) y en ocasiones, contratación de buzos; algunos procesos de degradación ambiental se hacen visible en la zona de pesca, como la sobreexplotación de ciertas especies y la contaminación por la presencia de las trampas de las jaibas. El autoconsumo se enfrenta a la rentabilidad de las pesquerías y se reduce a la pesca incidental o a la escasa temporada de especies de escama; las cuatro especies de tortuga marina casi se extinguen del territorio, que junto con el decreto de su veda total, hace que prácticamente desapareciera de la dieta. La distribución de los alimentos comunitaria derivados de la pesca disminuye al mínimo, y se registra un cambio, pues son sustituidos por productos comprados. Como resultado, el acceso a los alimentos de la pesca se vuelve desigual, es decir, a veces unos tienen y otros no tienen.

• La pesca y los Modos de Relación Socio-Territorial

En la apropiación de los recursos naturales marinos del territorio comcáac están incidiendo varios factores: 1. Los Modos de Relación Socio-Territorial; 2. El *Schemata de praxis*; 3. El mercado; 4. La política ambiental. Dichos factores están presentes, de muy variadas maneras (a veces contradictorias) en la forma de regular el aprovechamiento de los recursos naturales. El fenómeno no puede ser considerado un sistema formal, pues si bien es cierto, que algunas acciones son acordadas concientemente, muchas de ellas son producto de las circunstancias, como ya se verá.

Es importante señalar que en la apropiación de los recursos naturales marinos del territorio comcáac, ellos no son los únicos involucrados. Por un lado, a pesar de que cuentan con una Zona de Exclusividad Pesquera (ZEP), ésta es reconocida apenas en el año 1975, la cual es relativamente respetada por los pescadores fuereños, tanto de las localidades pesqueras colindantes como Kino y Puerto Libertad, como de pescadores que vienen de más lejos, diaria-

mente, con encargos especiales, en lugares fuera del alcance de la vigilancia de la guardia tradicional.

De esta manera el Canal del Infiernillo es casi la única zona de la ZEP que tiene mayor protección. Es la zona de mayor productividad y diversidad biológica. Por otro lado, la ZEP es parte de la dinámica regional de explotación de las especies marinas, pues muchas de ellas son especies migratorias, por lo que si son sobreexplotadas en otras zonas tendrá un fuerte impacto en la dinámica local de la ZEP. Es el caso de las tortugas marinas, cuyos huevos son recolectados, sin control, en sus zonas de anidación (fuera de la ZEP), lo cual deriva en un serio impacto en la dinámica del Canal del Infiernillo.

Todos los Modos de Relación Socio-Territorial (MRST) (comunitario, arraigo, intersubjetivo y flexibilidad) descritos al inicio de este capítulo, intervienen en el aprovechamiento y regulación de los recursos marinos de *Hant comcáac*. Operan dentro de un tejido complejo en el cual es difícil diferenciarlos y jerarquizarlos. Los MRST desde una panorámica general, actúan de manera simultánea y se entretajan con los factores del *Schemata de praxis*, del mercado y la política ambiental.

Por ejemplo, el MRST comunitario-endogámico, hace que el Canal del Infiernillo (de la ZEP), sea respetado por los pescadores fuereños, como una zona que es de los comcáac. Este hecho redundante en el ejercicio del MRST comunitario-familia (*heeme*), que se refleja como la base de la organización productiva pesquera comercial actual, lo que a su vez, genera la plataforma de operatividad de una de las características más notables de los comcáac, que es su MRST inter-subjetivo (todos son jefes)²⁸ y que continúa siendo el garante del acceso colectivo de los recursos pesqueros, pese a su contexto mercantil. A pesar de contar con esta característica, no todas las familias comcáac han contado con las mismas oportunidades para la adquisición de equipo de pesca y ya es visible que algunos de ellos cuentan con varias pangas²⁹ (generalmente los que han ocupado cargos en el gobierno tradicional) mientras que otros están a la espera de ser invitados a trabajar.

El manejo regulado de la zona de exclusividad a su vez se inhibe y se promueve por el MRST inter-subjetivo, ya que es muy difícil generar una autoridad que de manera sistemática lleve un control en esta zona. A pesar que el carácter endogámico inhibe la entrada de foráneos, a favor de una conservación de los recursos naturales, los foráneos que llegan a entrar al Canal, se “ponen de acuerdo” con cualquiera de ellos. De esta manera, en ocasiones se pueden ver a integrantes del gobierno tradicional o de la cooperativa pes-

quera, expidiendo permisos para entrar a pescar a la ZEP, mientras que otros pescadores comcáac se ponen directamente “de acuerdo” con los pescadores de fuera, sin tener ninguna sanción.

Por otra parte, el MRST del arraigo, les da un sentido, *sui géneris*, de vinculación con el territorio. Los comcáac están muy conscientes de que la comunidad depende de la conservación de sus recursos naturales. Por ello, han surgido intentos para instrumentar una veda interna a la pesquería del callo de hacha³⁰ y para comprometer a los pescadores de jaiba para limpiar el Canal de la presencia de las trampas que inhiben el crecimiento de los zacates marinos y la circulación de otras especies pesqueras. Los intentos no han prosperado debido a la presencia de la inter-subjetividad.

Otro ejemplo de organización fallida en el manejo regulado del canal del Infiernillo, se refiere a la pesquería del camarón. Los comcáac no cuentan con infraestructura para la pesca del camarón, aunque en ocasiones barcos camaroneros piden permiso de entrar a la ZEP, y el acuerdo explícito de los dueños de las embarcaciones con las autoridades tradicionales, es que les darían una cuota en especie. De esta manera, las familias comcáac se van rotando el usufructo. Esta medida funcionó en algunas temporadas de pesca, pero en otras ocasiones, los barcos se negaron a entregar la cuota; en otras, grupos de jóvenes comcáac armados y fuera del control de sus autoridades llegaban a exigir su cuota. Esto derivó en que la armada naval protegiera a los camaroneros desencadenando hechos violentos en el 2003. En este año, unos jóvenes comcáac, sin armas, al acercarse al barco camaronero para pedir su cuota, fueron recibidos a balazos y secuestrados por la marina.

Existe mucha ambigüedad en el trato a los pescadores foráneos. A veces, cuando los comcáac encuentran a los pangüeros son tratados con gran familiaridad, pues se conocen entre ellos, se apoyan, intercambian bienes y no se les dice nada. En otros, se les exige su cuota en especie, o supervisan si ya pagaron su permiso para pescar. Pero en algunos casos, que son los menos, los comcáac han llegado armados muy agresivos, a pedir cuentas sobre la invasión territorial. Es decir, no hay criterios homogéneos en la política a seguir en el manejo de la zona de exclusividad.

Algunas veces la responsabilidad de los permisos para la pesca en la ZEP ha quedado en manos de los representantes de la cooperativa pesquera, pero como son constantemente sustituidos (inter-subjetividad), no es posible mantener una misma política de manejo, para bien o para mal. Paradójicamente, es el MRST inter-subjetivo, el que permite que cualquier comcáac tenga la

fuerza suficiente para cuestionar a sus autoridades en turno, sobre el manejo de la zona. De esta manera, los beneficios de los permisos se van rotando, internamente, bajo acuerdos tácitos, no-explicitos, no obstante, se notan ciertos rasgos de exclusión del usufructo, como en los casos de las mujeres viudas que no tienen hijos varones.

Este ambiente tan impredecible y conflictivo ha hecho que los pescadores foráneos marquen cierta distancia en la parte vigilada de la ZEP, que es el Canal del Infiernillo y se concentren en los litorales del sur, oeste y norte de la Isla Tiburón³¹ en donde nadie los supervisa y no reportan nada a los comcáac. Otros pescadores foráneos son contratados por lo comcáac como buzos para que los ayuden en la pesca del callo, pero ellos quedan bajo la total supervisión comcáac. Por último, hay pescadores *yoris* que viven en la comunidad pues ya se casaron con alguna mujer de ahí, por lo que tienen el total consentimiento de pescar en la ZEP ya que el usufructo se queda en las familias locales con la desventaja que difícilmente tendrán acceso a los apoyos que brinda el gobierno mexicano y el gobierno tradicional para la compra de equipo.

Curiosamente, el MRST comunitario-lúdico es un activo regulador tradicional, tal vez más consciente de lo que se pueda imaginar la sociedad occidental. Como dicen los pescadores kineños: “los seris son la tribu más güevona del mundo; ellos sólo quieren sacar lo del día, y ya con eso están contentos, aunque al día siguiente ya no tengan. Salen y trabajan el callo sólo unas dos o tres horas, no aguantan más, además nos pagan para que hagamos el trabajo peligroso. Ellos no se quieren arriesgar, nomás quieren cotorreársela” (El Ñasco, pescador fuereño, 2005). El sentido lúdico de los comcáac inhibe la sobre-explotación del mar y opera como un verdadero regulador de los recursos naturales.

• **Conservación pesquera y el Schemata de Praxis**

El modo de identificación animista del Schemata de praxis tradicional de los comcáac se puede decir que es una de las fuerzas más poderosas que aún permean la regulación de los recursos marinos. Su relación simbólica marina se manifiesta en los innumerables cantos que hacen referencia no únicamente a las especies sino también a los estados de humor de las corrientes marinas y a los seres trascendentales que habitan el océano. El mar es el principal escenario de prácticamente todas sus narraciones histórico-simbólicas fundamentales de la identidad comcáac.

Como se ha venido planteando, el considerar al territorio, Hant comcáac como una unidad que incluye a la zona terrestre y marina; así como la consideración de Hant comcáac, como parte de la familia y por ende zona sagrada, es lo que finalmente hace posible la conciencia sobre el mantener cierto control de los recursos del mar.

Cabe aclarar que a pesar de que el modo de identificación animista se presente en las entidades marinas, el modo de relación de rapacidad, tan activo en el desierto y que previene el abuso de la naturaleza, no es tan obvio en lo que se refiere al uso de los recursos marinos. En la actividad pesquera ocurre algo al parecer contradictorio: la pesca abundante es señal de “buena suerte”, incluso cuando alguien pesca poco dicen que trae “mala suerte”. Algunos comentan que no han escuchado que alguien de la comunidad reciba castigos de “mala suerte” por haber pescado demasiado y que tampoco tienen temor al respecto. A excepción de moosnipol (tortuga marina siete filos) de quien ya se comentó. Los comcáac afirman que en la tradición no estaban preocupados por la merma de los recursos marinos en su totalidad. Esto tal vez se deba a la alta productividad biológica del territorio marino.

Existen referencias sobre la práctica tradicional de ciertas medidas de regulación de la pesca. Bowen (2000)³² señala que a finales del siglo XIX los empresarios de la recolección del guano en la isla Patos, notaron que los “indios” no eran tan destructivos como los pescadores de raza blanca en relación a las aves y sus huevos de las islas.

En el análisis de la información derivada del Mapa de los Sitios de Valor Cultural (MSVC) que se tratará en el capítulo IV se pueden identificar zonas, que bien podrían ser clasificadas como de “protección tradicional de los recursos naturales” en términos del conservacionismo actual. Se refieren principalmente a los esteros, los cuales reciben el nombre genérico de *xtasi*. Los comcáac sabían que los esteros eran “criaderos” del mar y que en ciertas épocas del año era fácil conseguir alimento, así como otros recursos para diversos usos. Por esto, todos los *xtasi* de *hant comcáac* operaban bajo una figura de manejo tradicional, que es el *ihizitim* (del cual ya se habló en el rubro de la organización socio-territorial de este documento).

En un estudio sobre el Manejo Tradicional de los Esteros Comcáac, Don Alfredo López³³ explicó, que en los esteros sacaban mucha jaiba con arpones hechos con varas de mangle, y como una medida de “conservación”³⁴ no dejaban ningún resto de estas jaibas en los esteros, limpiaban todo, pues de lo

contrario, las jaibas se alejaban del lugar. Don Alfredo también señala que se practicaba la “conservación” de la tortuga marina y que consistía en que no se pescaban los ejemplares jóvenes, ni las hembras y que este tipo de medidas también se practicaban con la fauna terrestre, con las plantas medicinales y con otros recursos como el agua.

Personas que han convivido de manera cercana con los comcáac, hacen constante referencia a la serie de cuidados que los comcáac observan en el manejo de los recursos naturales, por ejemplo, en una ocasión al salir a pescar un poco para comer, los comcáac sólo sacaron lo del día, para que al día siguiente hubiera todavía para comer (Garibay, com. pers. 2004). Al parecer, estas medidas de “conservación” están relacionadas con dos características fundamentales de los comcáac: la trashumancia y la precisión del conocimiento tradicional en el manejo de los recursos naturales.

Los *icaheme* (campamentos viejos) de la vida trashumante se establecían, en gran medida, por el seguimiento de las rutas migratorias estacionales. Una vez asentados en el *icaheme* las familias comcáac tenían que tomar precauciones para asegurar el alimento diariamente “en ese sitio”. Ellos sabían que dichos recursos nada más podían ser aprovechados en esa temporada, en ciertas zonas, en horas determinadas y con técnicas muy especializadas (la precisión del conocimiento) con una tecnología tradicional que limitaba por sí sola el acceso a los recursos.

Al parecer, los comcáac no se preocupaban por la escasez generalizada de los recursos marinos del territorio debido a la evidente abundancia de los mismos y a su carácter migratorio. Era una especie de “conservación local o trashumante” de los recursos. La “conservación trashumante” de los recursos marinos no se contradecía con la pesca abundante como señal de buena suerte, pues se refería a un contexto concreto, que es el tradicional.

Las nuevas tecnologías de las pangas con motor fuera de borda junto con las redes, apoyadas por el vasto conocimiento tradicional, hicieron accesible mayores volúmenes de pesca. Atrapar a las caguamas con redes o arpones perseguidas en pangas con motor, cuyas rutas migratorias, ubicación de sus alimentos, sitios y temporadas de hibernación, eran conocidos tradicionalmente con gran precisión, se convirtió en un asunto fácil. La abundancia y diversidad de las pesquerías transformó el territorio marino en un verdadero cuerno de la abundancia. Por otro lado, había un ávido mercado, incluso internacional. En este mismo orden, los ideales del productivismo (mientras más, mejor) se filtraron en la mentalidad de los comcáac (no en todos), pues

eran promovidos por las políticas estatales. Lo anterior se articulaba a las condiciones de pobreza que ya padecían los comcáac, lo cual era un motivo más que justificaba dicha articulación a esta dinámica (ver capítulo IV).

Las prácticas pesqueras acotadas por el contexto mercantil seguramente incidieron en la reducción de la población de la tortuga prieta (*quelonia mydas*) en el territorio, entre otras especies. Las medidas de control en el manejo tradicional de la quelonia se referían a la “conservación trashumante”. Otras especies de tortuga marina sí contaban con medidas más restrictivas como la *moosnipol*. De esta manera, cuando ellos se articulan al contexto mercantil, los controles tradicionales son rápidamente rebasados. En una conferencia sobre la ecología de los comcáac, David Morales³⁵ afirmó que la comercialización de la caguama prieta hizo que los comcáac “se olvidaran” de los cuidados tradicionales para conservar esta especie y que había que rescatarlos para la gente nueva.

La merma de los recursos marinos del territorio, incluyendo la tortuga prieta, se vincula a toda una dinámica regional, que carecía de control alguno, y que derivó en una verdadera “explotación” de los recursos. A los procesos locales de los pescadores comcáac, debe añadirse el que la entrada de pescadores fueños en su territorio no estaba tan controlada como ahora y que la dinámica externa de sobreexplotación era más agresiva. Además, no hubo protección de procesos ecosistémicos estratégicos como la anidación de las tortugas marinas (que no ocurren en el territorio), cuyos huevos entraron al mercado regidos únicamente por las leyes de la oferta y la demanda. Evidentemente, el carácter migratorio de la especie impactó, severamente, la zona de pesca tradicional. Dentro de este proceso de degradación ambiental regional la responsabilidad comcáac es mínima, debido al corto periodo en que se involucraron en la pesca comercial, la poca población de pescadores y la elemental infraestructura de pesca.

• Los factores exógenos e hibridación

Se observa que el *Schemata de praxis* comcáac tradicional ha entrado en un proceso de hibridación dado por la dinámica de los valores mercantiles, así como por el mestizaje de la comunidad, aunque sucede de manera muy heterogénea. En los casos de las pesquerías más modernas como la jaiba y el callo, que son las dos especies bajo una explotación intensiva, no parecen estar operando los elementos del *Schemata de praxis* como reguladores de los re-

cursos. La productividad de las dos especies merma por igual, a pesar de que la jaiba era un alimento tradicional mientras que el callo no. Se esperaría que las especies tradicionales contaran con medidas de control más efectivas, sin embargo, el manejo actual de la jaiba es totalmente distinto.

En otros espacios del manejo de los recursos marinos, como el de los esteros, se enlazan varias inercias en la conservación de estas zonas. Por un lado, aún están permeando los modos de relación del *Schemata de praxis*, como en el caso de la artesanía de los collares. Todos los esteros son *ihizitim* y por lo tanto son considerados sitios sagrados. Asimismo, el conocimiento tradicional que reconoce el valor estratégico de los esteros aún forma parte de la memoria colectiva y de la tradición oral. Lo anterior se cruza con todos los Modos de Relación Socio-Territorial (MRST) y se refleja en una conservación no explícita, que ha prevenido el avance de algunos proyectos de desarrollo no-sustentable.

Otro factor que interviene en el proceso de hibridación del *Schemata de praxis* son las creencias de la Iglesia Cristiana, aunque es muy difícil evaluar. Por un lado, es frecuente escuchar entre los más adeptos a la Iglesia que todo lo “tradicional es malo” y se debe dejar atrás. Son varios los espacios en los que las creencias cristianas pudieran estar incidiendo, como en el modo de relación animista, con el que se puede contradecir. También el cristianismo puede entrar en conflicto con el sentido lúdico de los comcáac, pues considera el trabajo como una bendición, hasta el momento, no se nota gran influencia.

La “dinámica perversa de la pobreza” (capítulo IV) que, a su vez, se engendra en la relación de los comcáac con la sociedad nacional, incide de manera ambigua en la apropiación de los recursos naturales. En ciertas ocasiones, son las condicionantes de la pobreza las que inducen a una explotación intensiva de ciertos recursos, de manera especial los vigentes en el mercado. Pero por otro lado, la constante dificultad de contar con equipo de pesca eficiente y la problemática de salud comunitaria, inciden directamente en una menor captura del recurso marino. La pobreza también afecta el manejo de la zona de exclusividad pesquera, pues el gobierno tradicional no cuenta con recursos para sostener una vigilancia permanente.

En estos días, los comcáac dejan de pescar por motivos ambientales, como el que haya mal tiempo y sea peligroso salir, o por las mareas vivas y se genere poca visibilidad para el buceo del callo. Los pescadores dicen que “el callo se veda solo”, pues se refieren a estas condicionantes ambientales y que en los periodos de frío, el callo es cubierto por algas marinas, impidiendo su visi-

bilidad y por lo tanto su pesca, aunque hay pescadores muy diestros que logran superar este imperativo. Tanto las condicionantes de la pobreza como las ambientales inciden en la pesca de la misma manera que en otros pescadores ribereños de la región.

Finalmente, en el manejo de los recursos marinos del territorio comcáac interviene directamente la política de desarrollo nacional. Las instituciones que intervienen en la pesca van desde aquéllas encargadas de la política indígena (CDI federal, Capis estatal), las dedicadas al desarrollo pesquero (Conapesca, Subsecretaría de pesca y acuicultura del Estado de Sonora), y las de la normatividad ambiental (Semarnat). La sectorización de la política pública redundante en una fragmentación de la actividad en la que frecuentemente cae en severas contradicciones. En ocasiones, una institución provee de infraestructura (vgr. CDI), sin organizar las acciones que sustenten los proyectos, por ejemplo, capacitación, promoción, comercialización, etc. En otras ocasiones se dictan normatividades que no respetan la cultura ni los derechos indígenas.

El gobierno federal ha establecido vedas para el control de ciertas especies de la región, que pueden ser temporales, como la jaiba y el camarón, o totales como el pepino del mar y la tortuga marina. La veda de esta última la consideran un profundo agravio a la cultura comcáac, ya que es fundamental en la dieta tradicional desde una perspectiva nutricional y simbólica. Los comcáac se quejan de esta veda como una agravio a su autonomía política, a su cultura y a su subsistencia. Por ello, gestionaron ante el gobierno federal, la SEMARNAP, un permiso para que la *moosni* no falte en sus fiestas tradicionales, en especial la del Año Nuevo. De esa manera, el Estado les concede a los herederos milenarios de la tradición de la *moosnipol*, el equivalente a un taco de caguama *per capita* anual. En algunas ocasiones los comcáac han sido encarcelados y multados por una mínima trasgresión a este decreto, pero de cierta forma es respetada y promovida, pues es una manera de asegurar la reproducción de este recurso vital de la comunidad.

Como puede apreciarse, el aprovechamiento y regulación de los recursos marinos de *Hant comcáac* es heterogéneo en varios sentidos. La hibridación de la tradición y la modernidad, a través de las inercias derivadas de los MRST, del *Schemata de praxis*, del mercado y del Estado, ha generado todo un mosaico de formas de aprovechamiento, que de manera general, se puede decir que: en términos relativos (en comparación a otras zonas), la Zona de Exclusividad Pesquera cuenta con un sistema de regulación efectivo que se funda princi-

palmente, en su tradición simbólica y socio-territorial. No obstante, existen zonas geográficas y especies en mayor riesgo ambiental como las que están fuera del alcance de la vigilancia de los comcáac, así como aquellas especies bajo una explotación intensiva de corte mercantil.

Se puede hablar de un incipiente proceso de degradación ambiental derivado de la sobreexplotación de especies a nivel regional, de la contaminación procedente de la pesquería de la jaiba y tal vez en un futuro, de la desaladora de agua de Punta Chueca.

Otras zonas y especies aún están bajo el resguardo de la tradición, como los esteros y los caracoles de la joyería artesanal. Asimismo, el tradicional acceso colectivo (regulado por el sistema de los *heeme*), todavía es la forma dominante en el aprovechamiento de los recursos marinos, aún cuando ya es visible cierta diferenciación derivada de la relación con el Estado y el Mercado. Dada la fuerte orientación marina de la cultura comcáac, el aprovechamiento de los recursos marinos es parte medular del Sistema Étnico de Socialización de la Naturaleza (SESN).

b. Recursos del desierto

Tanto el mar como el desierto conforman una unidad ecosistémica de aprovechamiento ancestral de los comcáac. El uso de los recursos del desierto es vasto y muy diversificado, de manera especial el manejo de la flora como base de la terapéutica tradicional.

b.1. Prácticas tradicionales

De los usos tradicionales del desierto se pueden distinguir los de la flora y los de la fauna. De los primeros se encuentra un extenso uso ya sea para fines alimenticios, terapéuticos y gran variedad de otros, que de manera general ya fueron expuestos en la sección del *schemata de praxis*. Se explicó también sobre la dramática transformación de la dieta y en menor medida de los usos medicinales.

La práctica tradicional de la recolección para alimentos, tal vez se haya reducido a la colecta de los frutos de las cactáceas que eventualmente son consumidos, sin almacenar sus semillas. La recolección del *xnoiz* (trigo marino), tan característico de la cultura comcáac, está completamente apagada, desde hace alrededor de treinta años. Actualmente, han intentado recoger un poco

para las fiestas tradicionales, pero no han podido ya que el *xnoiz* que sale cerca de Punta Chueca no está maduro. Según los comcáac esto se deriva del impacto de la pesquería de la jaiba, pues en las trampas colocan retazos de pescado, que se pudren y sueltan aceites dañinos. En el año 2003, no hubo nada de *xnoiz* y aseguran que es la primera vez que se daba el fenómeno.

En el caso de las plantas medicinales, se sabe que su uso sigue relativamente activo en el campo doméstico, en manos de las mujeres y se puede afirmar que es la práctica tradicional que está mejor conservada, dentro de todo el SESN. Dichas actividades también son intervenidas por los Modos de Relación Socio-Territorial, conformando espacios en donde la distribución comunitaria es más equitativa.

La regulación del uso de la flora del desierto cuenta con gran variedad de vertientes. Esta se basa principalmente en el activo modo de identificación animista y el modo de relación de rapacidad, que ya se expuso en la explicación del *Schemata* de *praxis*. Asimismo se conservan vivos los modos de relación socio-territorial que intervienen en dichas prácticas, de manera más evidente el acceso colectivo a tales recursos. Sin embargo cuenta con una serie de instancias que van dando lugar a un aprovechamiento diferenciado y por ende, a una regulación explícita.

En primera instancia el conocimiento sobre el manejo terapéutico de la flora del desierto, y de algunas plantas marinas, es un bien comunitario muypreciado, que se guarda en secrecía con gran recelo. Esto ocurre también internamente y deriva en la especialización del saber medicinal. En la vida tradicional eran los *haaco cama* (hombres y mujeres) los que se dedicaban a las prácticas trascendentales de revelación del conocimiento (cuyos sitios se verán en el próximo capítulo) quienes utilizaban la flora tanto para los rituales de sanación comunitaria, como para el perjuicio de sus enemigos. Así como en el campo doméstico, eran las madres de familia las que se encargaban de aliviar los malestares cotidianos, cuya tradición se transmitía de mujer a mujer, en la práctica.

Es decir, había una seria discriminación de los poseedores del conocimiento sobre el uso de la flora del territorio. A una pregunta expresa a Don Antonio, sobre ¿qué pasaría si alguien llega con un camión y se quiere llevar muchas plantas medicinales? él contestó: no puede, pues no sabe para que sirven; sólo unas contadas personas de la comunidad tienen el conocimiento y no se lo dan a cualquiera. Y aclara que no se podían cortar las plantas “hasta que alguien se enfermara”, y una vez que eso sucedía, era para el autoconsu-

mo, estaba prohibido almacenarlas en grandes cantidades o venderlas. Se puede decir que esta tradición es la más protegida pues no ha entrado al circuito del intercambio monetario.

Es evidente que los comcáac estaban conscientes de la mayor vulnerabilidad del desierto en comparación con el ambiente marino. Por ello, las técnicas de recolección incluían innumerables prácticas de conservación del recurso. La precisión del conocimiento, sobre que parte exactamente era la que tenía un uso medicinal o alimenticio (raíz, corteza, hojas, flores, tallos) volvía a estas prácticas muy selectivas. De esta manera, cuando se requería la corteza de algún arbusto, únicamente se cortaba un mínimo de trozos de corteza, nada más y si era necesario más, se buscaba otro arbusto, de tal forma que el árbol tuviera toda la oportunidad de regenerarse rápidamente. La lista de ejemplos que fundamentan lo anterior es interminable.

La fauna del desierto también se aprovechaba, de manera especial el venado bura. La práctica continuó como parte del autoconsumo, sólo que el arco y la flecha fueron sustituidos por el rifle, hasta que se decretó la veda total de la especie, debido a la sobre-explotación regional. Don Alfredo López afirma que la cacería del bura también contaba con medidas de protección como el de descartar la caza de hembras embarazadas y de ejemplares jóvenes. Además el venado bura es una criatura de cierta relevancia simbólica para los comcáac, por lo que ha de tener ciertas especificaciones, dentro del tratamiento general que le da el animismo comcáac.

Actualmente, la cacería del venado bura ha regresado al territorio, pero bajo un formato completamente distinto: es parte del manejo cinegético del ejido, por lo que su caza no es para el autoconsumo, sino que se venden permisos para la cacería deportiva. Por ello, la regulación de esta actividad queda en manos de la política ambiental federal.

Por otro lado, se aprovechaban otro tipo de recursos del desierto, inorgánicos, como el preciado líquido vital: el agua. El territorio no cuenta con fuentes acuíferas permanentes de gran tamaño, como ríos y lagos. Por ello, los comcáac tenían plenamente identificados los ojos de agua, efímeros y permanentes (próximo capítulo), junto con técnicas para la obtención del mismo. Aunque el agua era un recurso abierto al uso colectivo, contaba con severas medidas de conservación como el de un manejo específico para evitar la contaminación y sobre-explotación. Además, los ojos de agua son considerados Sitios Sagrados de *Hant comcáac* y el agua en sí, tiene atribuciones de los seres vivos. Por ello, los comcáac realizan ciertos rituales de reciprocidad, pues al

tomar agua, se puede rociar un poco a la tierra, en señal de correspondencia a la tierra que brindó el recurso.

El uso tradicional de los ojos de agua prácticamente ya no existe. El uso ha sido sustituido por pozos y una desaladora de agua del mar, que se conectan a una red de distribución hidráulica dentro de las localidades de Desemboque y Punta Chueca. El conocimiento tradicional sobre el manejo de los ojos de agua se está erosionando. Muchos jóvenes ya no saben en dónde se encuentran ni que técnicas utilizar para proveerse de ella, ni mucho menos que medidas tomar para proteger el recurso.

El aprovechamiento tradicional de cierto tipo de arcillas necesarias para la elaboración de la cerámica comcáac, casi se extinguió. Ahora está despertando nuevamente, sólo que la principal fuente de la arcilla, quedó como propiedad privada de algún ranchero. Los comcáac tienen identificado las zonas de concentración de estos materiales y su aprovechamiento se regula por varias normas: son sitios sagrados pues fueron utilizados por los antepasados; la arcilla sólo puede ser utilizada para la cerámica y en cantidades moderadas. Es una actividad femenina, cuya tradición se conserva casi por completo, aunque la técnica para elaborar la típica cerámica ancestral está apagada. Cabe señalar que las piezas de cerámica que fabrican actualmente, ya no se emplean como utensilios domésticos, sino que forman parte del inventario de las artesanías comerciales.

b.2. La artesanía de cestería

La manufactura de cestas hechas con fibras del torote del desierto es una tradición tal vez milenaria y ha dejado de tener su función como utensilio doméstico para el guardado de semillas y en cambio ha sido colocada en el mercado. Pero aún continúa siendo una actividad cien por ciento femenina y provee de recursos menores pero independientes de las labores masculinas. Su fabricación es muy laboriosa y puede llevar meses terminar tan sólo una cesta, pues se hace completamente a mano siguiendo la tradición. En el caso de las “canastas grandes”, que pueden llegar a medir hasta 80 cm. de alto por unos 60 de ancho, su confección puede tardar hasta un año. Las comcáac las han colocado bien en el mercado y pueden llegar a cobrar hasta \$10 000.00 pesos por una pieza, que generalmente sólo los americanos pueden solventar.

La protección de la planta se asegura por varias medidas. Las mujeres comcáac son muy selectivas al cortar las ramas del torote, pues únicamente se puede

realizar en las estaciones frías o frescas para asegurar la humedad en las fibras. Cuando las están cortando, toman las que van a utilizar y debe tener especificaciones de elasticidad y fibrosidad muy concretas. De tal manera que de un arbusto de alrededor de cuarenta varas, máximo tomarán unas ocho o diez, dejando la planta completamente viva y en condiciones óptimas de regeneración.

El modo de identificación animista permite la comunicación directa con la planta, que incluso llegan a recibir nombres de personas y se les pide autorización cada vez que se tomarán sus varas. Se tiene mucho cuidado de no abusar de este recurso, pues la “mala suerte” puede apoderarse de sus trasgresores, es decir, existe un modo de relación de rapacidad, en esta actividad.

b.3. El tallado de figuras de piedra

El tallado de la figura de la madera del hesen o árbol de palo-fierro (*Olneya tesota*), prácticamente ha sido sustituida por el tallado de un tipo particular de piedra que se encuentra en el territorio. La escasez del palo-fierro en las zonas accesibles a los comcáac y lo competido del mercado por artesanos yoris, movió a los comcáac a otro nicho del mercado.

La piedra se encuentra diseminada en la superficie de algunos cerros del territorio ejidal, formando pequeños bancos de material. Ahora se puede observar que la familia que descubre un banco se apoderan de éste y únicamente con su permiso se puede hacer uso de él. De esta manera las familias tienen colores distintivos de piedra como el verde, el blanco, rosa veteado y rosa firme que es el más común. Cabe señalar que si en el área donde se encuentra el banco, existen otros recursos como las frutas de las cactáceas o las plantas de la cestería, estos continúan abiertos a las comunidad. Esta artesanía es practicada por los hombres mayores principalmente, pues cuando ya no tienen tanta fuerza para pescar prefieren dedicarse al tallado. Las nuevas generaciones no parecen muy interesadas en la misma.

b.4. Manejo cinegético

El manejo cinegético de las Unidades de manejo y aprovechamiento sustentable (UMA), Isla Tiburón y Ejido Desemboque y su anexo Punta Chueca, ha tenido como eje de su desarrollo la venta de permisos de cacería del borrego cimarrón, cuyo total usufructo fue concesionado por la entonces SEMAR-

NAP al pueblo comcáac. La acción deriva de un programa de reproducción del borrego cimarrón, el cual había sido declarado en peligro de extinción. Se introdujeron así en la Isla Tiburón algunos borregos para propiciar, de manera controlada, su reproducción. Ante el éxito del programa, un grupo de organizaciones conservacionistas y la Semarnap propusieron el aprovechamiento sustentable del borrego cimarrón a los comcáac, asegurando la presencia de ciertas instituciones académicas para realizar el monitoreo del proceso.

En un principio se abrió un fideicomiso que sería manejado únicamente por las autoridades tradicionales comcáac. Esto suponía el respeto a la autonomía política comcáac y su deseo manifiesto de ser los autogestores de su desarrollo. Los permisos generalmente se subastan en el mercado americano y el precio puede oscilar entre 50 000 y 200 000 dólares cada uno. Generalmente la Semarnat autoriza la venta de tres o cuatro permisos para la cacería del cimarrón, por temporada anual, para la UMA Tiburón y dos o tres permisos para la UMA del Ejido. En esta UMA también se autoriza la venta de permisos de venado bura. Unos años después, el éxito de la reproducción de la especie, hizo posible la venta de pies de cría de cimarrón a diferentes ranchos cinegéticos con el fin de repoblar de la región. El manejo cinegético del territorio se convirtió de la noche a la mañana en una de las principales fuentes de ingresos y de esperanza para el desarrollo comunitario, sustentable, autogestionado, del pueblo comcáac.

Los recursos monetarios obtenidos del manejo cinegético se distribuyen de la siguiente manera dentro de la comunidad:³⁶

1. Alrededor de 20% se va a la atención del cazador: alimentación, hospedaje, transporte y acompañamiento de los guías en la cacería.
2. Alrededor de 20 000 pesos por temporada reciben los guías o paraecólogos.
3. Otro porcentaje se destina obligatoriamente al monitoreo e investigación.
4. Se tiene que invertir en infraestructura como la compra o arreglo de vehículos y también en la casa de hospedaje.
5. Cierta cantidad paga gastos de administración como sueldos de las autoridades tradicionales y personal de apoyo.
6. El resto se decidió que se repartiría equitativamente a cada jefe de familia nuclear comcáac.

Es de reconocerse que el programa de reproducción del borrego cimarrón ha sido un éxito, pues además de estar siendo aprovechado, ha podido repoblar zonas en las que ya no se contaba con ningún ejemplar de esta especie. Uno de los grandes logros en este proceso es el haber organizado y capacitado a un grupo de adultos jóvenes comcáac, “los paraecólogos”, en torno al aprovechamiento sustentable de la especie. El éxito del programa de reproducción del cimarrón se ha logrado gracias al compromiso del pueblo comcáac, quienes han detenido el furtivismo, principal enemigo del cimarrón y también por el acompañamiento que han tenido de instituciones públicas como la Semarnat, APFF-Islas del Golfo de California; instituciones académicas como la UNAM y de fundaciones como Unidos para la Conservación.

En cuanto a la distribución del usufructo del manejo cinegético del territorio, los comcáac no han podido generar las instituciones ni los mecanismos que garanticen, no sólo la transparencia y la equidad en su distribución, sino su canalización en inversiones prioritarias del bienestar comunitario. La distribución del usufructo queda bajo la responsabilidad del gobierno tradicional, lo cual genera constantes y serios conflictos internos, incluso éste ha sido el motivo de la frecuente sustitución de los gobernadores tradicionales y del comisario ejidal, pues son acusados de “malos manejos”.

Lo que está en el fondo del conflicto es la hibridación de los modos de apropiación de los recursos naturales, pues las UMAs están diseñadas dentro de un esquema de una apropiación privada capitalista, lo cual enfrenta a los modos de relación socio-territoriales (la tradición) comunitario e intersubjetivo. La defensa comunitaria del acceso colectivo de los recursos naturales está atrás de los calificativos de “divisionismo”, “corrupción” y “caos político”, que le dan los yoris a este fenómeno. La grave incomprensión de lo anterior conduce a que dentro del esquema de operación de las UMAs, se aseguren recursos para el “monitoreo del cimarrón”, mientras que no hay ningún tipo de recurso asignado para una asesoría a la comunidad para la construcción de mecanismos internos que hagan viable el carácter comunitario en la apropiación mercantil del territorio.

c. Ordenamiento del territorio

El análisis de la información del Mapa de los Sitios de Valor Comcáac (MSVC), da por conclusión, que los comcáac cuentan con un complejo sistema de ordenamiento territorial tradicional, en donde es posible identificar: la biodiversi-

dad, su ubicación, sus usos tradicionales, sus procesos ecológicos y sus formas de protección. Aún cuando muchos de los usos tradicionales están apagados, el conocimiento tradicional al respecto, se ha hibridado en las nuevas prácticas de subsistencia.

Como es posible apreciar, la regulación de los recursos naturales de *Hant comcáac* (el territorio), presenta todo un mosaico de posibilidades en donde los sistemas tradicionales se encuentran en un proceso general de hibridación con la modernidad. Dicho proceso está conformado por otros procesos, en los cuales es posible diferenciar procesos de sustitución total de la tradición, otros de hibernación (que al parecer están dormidos pero pueden despertar llegado el momento oportuno). Así como de re-significación, es decir, que se mantienen las prácticas pero adquieren otro sentido en un contexto nuevo, y por último, están las prácticas que se han mantenido completamente tradicionales, como la recolección de las plantas medicinales.

Existe una diferenciación en cuanto a las formas de regulación de los recursos naturales, mientras que algunos francamente se exponen (los de explotación intensiva mercantil), otros siguen bajo el resguardo de la tradición, ya sea por la mediación de los modos de relación socio-territorial o por los elementos del *Schemata* de *praxis*. La regulación tradicional no sólo está dirigida a las especies, sino que existe un resguardo global territorial y otro puntual en la diferenciación espacial (ver el MSVC). Por último, la política ambiental aparece en la regulación de los recursos naturales, a través de los mecanismos de las vedas y de la clasificación del territorio como área natural protegida, pero presentando en muchos casos, zonas de conflicto abierto.

La heterogeneidad en la regulación de los recursos naturales de *Hant comcáac* se asocia al tipo de presión que la sociedad nacional ejerce sobre los mismos, por ejemplo, el territorio terrestre es muy codiciado como tierra para desarrollo. En esa zona los recursos que han sido saqueados es el árbol de palo-fierro para el tallado de la figura y las especies que han sido objeto de la cacería furtiva. Hay un creciente interés en invertir en ranchos cinegéticos, por lo que la zona continental ya padece dos invasiones. La Isla Tiburón está francamente asediada por los desarrolladores turísticos y el control del manejo cinegético de la misma, se lo disputan los distintos grupos regionales que se dedican a este oficio. Se espera que el desarrollo turístico del Golfo de California exacerbe estas tendencias.

Los recursos marinos han sido el foco de interés del desarrollo nacional y de cierto comercio de exportación. Es por eso que las instituciones tradicio-

nales han encontrado mayor dificultad en crear esquemas de control de los recursos pues la presión es más agresiva. Los esteros han estado protegidos, pues al parecer únicamente cuando hubo comercio de ostión, los bancos de estos lugares fueron explotados; actualmente, los esteros hallan bajo el interés de los desarrollos camaronícolas de inversionistas regionales, pero que hasta el momento, los modos de relación socio-territorial del arraigo, el comunitario y el intersubjetivo han impedido su explotación.

En estos días una nueva y tremenda amenaza se cierne sobre el territorio: el narcotráfico. El Canal del Infiernillo, se ha convertido en ruta del tráfico de drogas y en muchas ocasiones, los cargamentos son escondidos en las playas continentales; todo esto sucede en frente de los ojos del destacamento de la armada naval de la Isla Tiburón, en Punta Tormenta. Este tráfico va dejando a su paso, adicciones y armamento de alto calibre y por ende, un sinnúmero de conflictos internos, sin precedente, en la historia de la comunidad. Las autoridades tradicionales están rebasadas como cualquier Estado nacional. Por ello, en el proceso de consulta del Ordenamiento Marino del Golfo de California (Dic. 2005, Hermosillo, Son.) se solicitó que el narcotráfico se considerara como un “problema ambiental” en cuanto que incidía directamente en el manejo de los recursos naturales.

La heterogeneidad y en la regulación de los recursos naturales de *Hant comcáac*, es parte medular del Sistema Étnico de Socialización de la Naturaleza. Es un vivo ejemplo del carácter complejo de los procesos de hibridación en cuanto al aprovechamiento de los recursos naturales en el contexto de los nuevos esquemas de subsistencia de los comcáac. Ello refleja la resistencia centenaria de este pueblo, tanto por conservarse vivos como pueblo, como conservar su identidad en su específica forma de ejercer su territorialidad.

NOTAS

- 1 En este capítulo se continuará utilizando los préstamos lingüísticos del *cmique iitom*, de categorías clave, como una estrategia analítica de acercamiento al discurso local actual de los comcáac. Dichas categorías, de corte socioterritorial, son: *Hant comcáac* (el territorio); comcáac (la gente del grupo); *cmique* (persona del grupo); *Hantx mocat* (los antepasados); *Hant iha cõacomx* (los ancianos o maestros); *Xica quistox* (grupo o banda comcáac); *Icaheme* (campamento viejo); *Heeme* (familia); *Ihizitim* (porción del territorio asignado a una familia, suscep-

- tible de heredarse); la “gente nueva” (las nuevas generaciones comcáac); los *yoris*, *coksar* o blancos (la sociedad mexicana).
- 2 Don Antonio Robles explica que las *haaco aemza* se cubrían por varias capas de la alga marina *hatam* (*zoostera marina*) y de los arbustos costeros, *seepol* (*frankeniana palmeri*) y *tacs* (*allenrolfea occidentalis*) (Octubre, 2005). El *hatam* era enterrado en la arena, para que no se secase y tenerlo a disposición. Felger y Moser registraron hasta 17 nombres de plantas para estos fines, entre las que se encuentran las mencionadas por Don Antonio (1985:116).
 - 3 *Ihizitam*, plural de *Ihizitim*.
 - 4 Las figuras políticas serían: 1. comisario ejidal; 2. presidente de bienes comunales; 3. gobernador tradicional.
 - 5 Don Genaro Herrera fue el primer presidente del Consejo de Ancianos, en este periodo moderno. Una de sus cualidades era que hablaba muy bien el español.
 - 6 Culturas Populares es una institución pública federal que tiene sedes en cada estado de la República Mexicana.
 - 7 Con el fin de aclarar sobre el concepto “intersubjetivo” se retoma un párrafo del capítulo I: “La relación intersubjetiva es el modo en el que los tojolobales, no sólo se relacionan socialmente, (de ahí sus cualidades de equidad social) sino que esta característica se extiende en una “intersubjetividad bio-cósmica” (Lenkersdorf, 2003), como un modo de “habitar” el mundo (relación monista). Es así que para los tojolabales, los seres humanos, no somos tan singulares y únicos sino nada más que una especie entre otras. El mundo no-humano es un biocosmos en donde todo está vivo, que se integra en una totalidad cuyos miembros comparten las cualidades humanas.”
 - 8 Los *comcáac* son considerados uno de los grupos indígenas más altos de América.
 - 9 Para explicar el término contextual se cita un párrafo del capítulo I: “Cuando el medio ambiente es ‘separado de los agentes humanos y percibido como un hábitat exterior no humano’ subyugado por especialistas que imponen distinciones y categorías exteriores en interés del orden, la racionalidad y la uniformación, queda abierto a ‘la apropiación, la dominación, el ataque, la conquista y la domesticación.’ Se ha señalado que incluso un discurso tan benevolente como el del ambientalismo ‘global’ se basa en gran medida en la misma inclinación ‘occidental’ a la objetificación y la descontextualización (Evernden, 1985, Ingold, 1993; Hornborg, 1993a, 1994a)” en (Hornborg, 2001:66).
 - 10 (...) Ethnohistoric data in Seri ecology are scarce, but the few references located so far indicate that subsistence practices identified for the contemporary period were followed in the colonial period as well. Although biotic changes following in the wake of European occupation of the Sonora Desert were fairly significant (She-

- ridan *et al. in prep*), Seri territory, especially the coastal strip and the islands, was relatively unaffected. For example, Felger and Lowe (1976) note that only three Old World plant species have become well-established on Tiburon Island, compared to 100-150 exotic wild plant species which have become a naturalized part of the vegetation of Sonora Desert as whole (Sheridan *et al. in prep*), (Sheridan, 1977:15)
- 11 “(...) *It will therefore be assumed that the basic biotic communities and climatic patterns which occur throughout the Seri region today occurred during the colonial period well. Traditional seasonal resource cycles described by 20th century Seri consultants very likely reflect colonial subsistence patterns*” (Bowen, 1983).
- 12 Los *hantx mocaat* se traducen al español como “los antepasados”.
- 13 La información sobre los usos tradicionales de flora y fauna están basadas en la monumental obra de la lingüista Mary Beck Moser y del etno-biólogo del Desierto de Sonora, Richard Felger: “*People of the Desert and Sea. Ethnobotany of the Seri Indians*”, que se publica en 1985. La obra es el resultado de más de veinte años de trabajo, y de que Mary Moser empezó a estudiar la lengua seri desde 1952, cuando junto con su esposo Edward Moser se instalan en el poblado de Desemboque por alrededor de veinte años, y le dieron a la lengua de tradición oral la forma escrita a través del alfabeto occidental. Tradujeron y escribieron en la lengua el Nuevo Testamento. Junto con el lingüista Stephen Marlett, realizaron un extenso diccionario de la lengua *cmique iitom*.
- 14 Según Cornelio Robles y Yolanda Blanco (miembros de la comunidad comcáac), el *ihíisax* es el tener vida.
- 15 A diferencia del animismo comcáac, el modo de identificación de occidente es del tipo naturalista, lo cual significa que el grupo social, se considera una entidad completamente independiente del mundo no-humano. A este le denomina el mundo natural y le atribuye propiedades intrínsecas, como las leyes naturales que lo rigen o las leyes divinas de Dios (Descola, *op.cit.*: 108). Por ello es válido afirmar que “la naturaleza” no existe para los comcáac, como un categoría que organiza su cultura.
- 16 *Imam*: Su fruta (Marlett-Moser, 2004:35).
- 17 La información sobre el uso tradicional de los recursos naturales que aquí se cita, proviene de la monumental obra de etnobotánica de la lingüista Mary Beck Moser y el biólogo Richard Felger. Es una investigación que les tomó veinte años de sistematización de la información. Lo autores consideran que era conocimiento muy genuino y que: “Dicha información era conocimiento común de los ancianos y seguido la comentaban. Muchas prácticas tradicionales todavía se llevaban a cabo por lo que los autores pudieron aprender por observación y en muchos casos por participación” (Felger-Moser, *op. cit.*: X).

- 18 *Moosniáa*, nombre en *cmique iitom*; *Chelonia mydas*, nombre científico; *Green turtle*, nombre vulgar en inglés.
- 19 Otros reptiles de la dieta tradicional son la tortuga del desierto, la iguana y algunas víboras y lagartijas.
- 20 Las tortugas marinas que ocurren en *Hant comcáac* son: 1.caguama perica-*caretta caretta*; 2.caguama prieta-*chelonia mydas*; 3.siete filos-*dermochelys coriacea*; 4.carey-*eretmochelys imbricata*; 5.golfina-*lepidochelys olivcea*. Junto con la sobre-diferenciación de la caguama prieta, ellos tienen nombre para 14 tipos diferentes.
- 21 *Moosnipol*, nombre en *cmique iitom*; *Dermochelys coriacea*, nombre científico; *Leatherback*; nombre vulgar en inglés.
- 22 La ocurrencia de la tortuga marina laúd o siete filos era muy rara. Al parecer está extinta del territorio comcáac, desde hace alrededor de veinte años. En marzo de 1981 se registró una fiesta de la siete filos en *Saps*. (Felger-Moser, 1985:45).
- 23 Alejandrina Espinoza, promotora de Culturas Populares en la comunidad comcáac, en 1985 presenció el caso en que habían cazado una siete filos y por no respetar la tradición les cayó la mala suerte. Algunos se enfermaron y uno, incluso, murió (Ponencia presentada en un evento de Culturas Populares, Hermosillo, Son. 15 jun.2005).
- 24 Microorganismo marino, que al agitar el agua produce una luz fosforescente, que destaca en las noches de luna nueva.
- 25 Cabe señalar que la tortuga del desierto no se incluye en este etnogénero. Aunque también se puede comer y conocen muy bien sus costumbres, no es sagrada. Se llama *ziix catotim* (animal que gatea como niño) y también *ziix hehe iti cõij*, animal que se pone debajo de las plantas.
- 26 Varios comcáac adultos y ancianos, en estos días, comentan que el borrego cimarrón no lo comen, lo consideran sagrado, pues lo sienten muy parecido a la gente. El cimarrón prácticamente no protagoniza sus historias, como puede afirmarse de la tortuga marina y el venado bura, que si eran alimentos tradicionales. Sin embargo, en 1920 Sheldon, cazador norteamericano cazó cuatro cimarrones en la sierra del seri, iba acompañado de varios mexicanos y un comcáac, quien no solamente no le advirtió nada sobre la caza de esta especie, sino que además participó en su cacería y en la comida de la misma (Carmony-Brown, 1979). El cimarrón es una especie un tanto inaccesible, pues su hábitat son las cimas escarpadas de las montañas, en donde la cacería se vuelve más peligrosa. Probablemente esto tenga que ver con el hecho de que no acostumbren cazar esta especie, y como el autor refiere que los comcáac estaban presionados por conseguir alimento, eso haya hecho que en ese momento se haya aceptado al cimarrón.

- 27 En el año de 2002, entre los meses de abril y junio, tres adultos comcáac registraron los hábitos alimenticios de 23 personas, hombres y mujeres, pertenecientes a tres familias de Punta Chueca. Los rangos de edad se concentraban entre los 20 y 45 años, con 3 niños, 2 bebés y 5 ancianos mayores de 60 años. De la comida tradicional, lo único que consumían era pescado (lisas, cabrilla); éste lo preparaban en la forma moderna pero apenas formaba 5% del total de la dieta. El resto lo componían productos comprados como: un poco de verduras y frutas frescas, enlatados (frijol, atún, puré de tomate), pastas (macarrón, maruchan), carne de res, huevo y pollo. Esto lo complementaban con refrescos de cola, café con azúcar y tortillas de harina.
- 28 Palabras de un pescador foráneo de Kino, en relación al manejo de la Zona de Exclusividad Pesquera.
- 29 “Panga” es un término local que se asigna a las pequeñas embarcaciones de fibra de vidrio, con motor fuera de borda, que son utilizadas en la pesca ribereña. Los pangueros, son los pescadores que las manejan.
- 30 La pesquería de la jaiba ya cuenta con una veda que controla el gobierno federal.
- 31 En los recorridos que hicimos en el año 2003, alrededor de la Isla Tiburón, para la elaboración del MSVC, se encontraron cinco campamentos de pescadores foráneos fuera del control de los comcáac. El número de pangas iba desde una hasta cinco por campamento. Uno de ellos, ubicado en la Ensenada de la Cruces, se dedicaba a la pesca ilegal del pepino del mar. Al parecer estas prácticas son parte de la cotidianeidad.
- 32 “The Company has a large force of Yaquie Indians collecting the guano that has formed a crust on the rocks of from one to four inches in thickness...ones hundred and thirty-five Indians were on the payroll and many had their families with them, and working and climbing over isle, they were continually disturbing and often robbing the birds. In this respect, however, the Indians are not as destructive as the white race, and as the Company feeds them well, seem to care but little for the eggs” (Goss 1888: 240-41, en Bowen, 2000:134).
- 33 Don Alfredo López es miembro del Consejo de Ancianos Comcáac.
- 34 Se encomilla el término “conservación” pues tiene el mismo sentido con el que es utilizado en la política ambiental, es decir, de protección de los recursos naturales. El término es utilizado por los comcáac.
- 35 Joven político comcáac que participó en una mesa de Culturas Populares. Hermosillo, Son. 2005.
- 36 Estos datos son de la temporada de invierno 2004-2005, en la cual la venta de permisos de cacería y pies de cría sumó alrededor de ocho millones de pesos.

CAPÍTULO VI

EL MAPA DE LOS SITIOS DE VALOR CULTURAL COMCÁAC COMO PARTE DEL SISTEMA ÉTNICO DE SOCIALIZACIÓN DE LA NATURALEZA

Hant icacoot hipix comcáac yaat quih haha

1. EL MSVC Y EL SESN

Hant icacoot hipix comcáac yaat quih haha es el nombre que Don Antonio Robles Torres, presidente del Consejo de Ancianos comcáac, le dio al trabajo que realizamos, cuya experiencia fue expuesta en la introducción de este documento. La traducción aproximada en español es Mapa de los Sitios de Valor Cultural Comcáac (MSVC) (ver mapa poster anexo 3). El valor del MSVC como materia de análisis de una ecología política radica en el conjunto de narraciones que el Consejo de Ancianos le deja a su comunidad. Dichos relatos se centran en aquellos mensajes prioritarios para la gente nueva de la comunidad, los cuales tienen que ver con la identidad cultural y su vínculo con el territorio y el manejo de los recursos naturales:

“Ahora más adelante voy a recorrer otros sitios y voy a nombrar cada uno de ellos. Así debo de hacerlo por que estamos haciendo un mapa para detectar esos lugares donde habitaban nuestros antepasados comcáac. Debemos darle gran valor, debemos de recordar durante mucho tiempo para esta nueva generación. Ahora solamente resta comunicarle a ustedes que algún día cuando yo deje de existir en esta tierra, en esta imagen, en estos mapas voy a quedar con ustedes, la nueva generación de la juventud, para continuar la enseñanza, para que no se olviden de aquellos lugares tan especiales, tan maravillosos de aquellos sitios donde la gente convivió por mucho tiempo” (Don Antonio Robles. L2-S158-P11).

Cabe señalar que en la experiencia del MSVC no se generó la relación dual de sujeto-objeto de investigación, ya que los comcáac no fueron los “informantes” de este proyecto. Por el contrario, fue el Consejo de Ancianos el que tomó la iniciativa, además de diseñar la metodología del proceso. Mi trabajo consistió en acompañar el procedimiento y darle un formato a través de las tecnologías modernas. Por ello, este esfuerzo puede ser clasificado como una investigación participativa. El MSVC es el centro de análisis de la investigación. Su significado en el contexto de la modernidad comcáac, inmersa a su vez, en relaciones mercantiles con la sociedad nacional, ha sido el tema de reflexión.

Es la propuesta del SESN (Sistema Étnico de Socialización de la Naturaleza, capítulo V) lo que le da sustento, coherencia y pertinencia a la experiencia del MSVC, con respecto al campo de reflexión de una ecología política. Recuérdese que el MSVC es un proyecto del Consejo de Ancianos, los *Hant iha cöacomx*¹ la voz de los antepasados (los *Hantx mocat*), como una respuesta a las transformaciones culturales de su pueblo. Ellos ven que al interrumpirse los canales de transmisión del conocimiento inmersos en la subsistencia tradicional trashumante, la identidad cultural se debilita, la unidad se pone en riesgo y la pérdida del territorio transita de la amenaza a los hechos.

El MSVC por sí sólo puede interpretarse como un fragmento del saber comcáac, que morirá junto con sus portadores y que sólo aquellos comcáac de naturaleza poética indagarán sobre sus raíces. Al colocar el MSVC en el escenario analítico del SESN, este saber se integra como una “veta viva” del componente tradicional, que se expresa en las prácticas híbridas del modo moderno de subsistencia de los comcáac.

2. DEL SABER A LA EPISTEME HISTÓRICA

La consideración del MSVC como una veta del saber comcáac, activa en el modo de socialización de la naturaleza actual, entra al debate entre política ambiental y pueblos indígenas. El escenario planteado en los capítulos I y II, sostiene que el conflicto trasciende los ámbitos político y económico y alcanza el terreno de la inter-culturalidad, donde se debaten los conocimientos desde sus estructuras epistemológicas. Dicho conflicto deviene, principalmente, por la incapacidad inherente de la ciencia occidental (fundamento de la política ambiental), no solamente de “ver” otros saberes, sino de reconocer su valor como fuente de información para establecer estrategias de sustentabilidad local.

En este sentido, los saberes locales como parte de la trama de los sistemas

de socialización de la naturaleza, enfrentan la misma problemática en relación a la cultura occidental. Esta cuestión se refiere a qué estrategia analítica se deberá seguir para relativizar el conocimiento científico dentro de un marco que permita establecer ciertos parámetros comparativos y de ahí sentar las bases de un diálogo de saberes. En tal contexto de reflexión se requiere abundar sobre ciertos conceptos clave de análisis.

Según E. Morin, en el terreno analítico, la noción de “conocimiento” se vuelve materia ambigua utilizada en gran variedad de situaciones, que van desde las implicaciones de la información, la percepción, la representación, la computación, pasando por un sinnúmero más de conceptos, hasta la razón, la filosofía y la poesía. Es por eso que el autor afirma que:

“Si la noción de conocimiento se diversifica y multiplica al ser considerada, podemos suponer legítimamente que contiene en si diversidad y multiplicidad. En adelante, el conocimiento ya no podría ser reducido a una sola noción como información o percepción o idea, o teoría; más bien hay que concebir en él diversos modos o niveles, a los cuales correspondería cada uno de estos términos” (Morin, 1988:19).

A pesar de la diversidad conceptual del conocimiento, Morin señala que todo conocimiento contiene una aptitud para producir más conocimiento y una actividad, a la que llama cognición. Finalmente, denomina con el término de “saber” a la resultante de los procesos mencionados. Desde una crítica a la fragmentación del conocimiento occidental (a la que llama, la patología del saber) y su incapacidad para “conocer” el proceso del conocimiento, el autor afirma que “el conocimiento es sin duda un fenómeno multidimensional, en el sentido de que, de manera inseparable, a la vez es físico, biológico, cerebral, mental, psicológico, cultural, social” (Morin, 1988:20).

Siendo el conocer un proceso indivisible, se tiene que abordar desde distintas disciplinas, dado el “paradigma” del conocimiento occidental, que ha derivado en el reduccionismo y especialización disciplinaria. El tema, que ya fue tratado en el capítulo I, se retoma aquí pues conlleva la construcción conceptual de lo que es un paradigma y su aceptación de la diversidad y multiplicidad del fenómeno del conocimiento y su resultante del saber. Un paradigma es “un modo” de organización del saber, que según Morin:

“... está constituido por un cierto tipo de relación lógica extremadamente

fuerte entre nociones maestras, nociones clave, principios clave. Esa relación va a gobernar todos los discursos que obedecen, inconscientemente, a su gobierno” (Morin, 1998:89).

Desde el paradigma científico de la simplicidad (mecanicista), es imposible reconocer la posibilidad de “otros” paradigmas del conocimiento, debido a su carácter excluyente y fundamentalista. El reconocimiento del conocimiento como un fenómeno multidimensional deriva en la aceptación de otras formas de organización del saber, de otros paradigmas. El debate se centra únicamente dentro del pensamiento científico y propone la coexistencia del paradigma de la simplicidad-mecanicista con el de la complejidad, el cual trasciende los ideales científicos tradicionales de la objetividad, la predescibilidad y la certeza. La pregunta que cabe aquí es si el esquema paradigmático puede trasladarse a un contexto de interculturalidad, es decir, si es posible identificar las nociones clave que organizan y ordenan los saberes de diversas culturas.

El *schemata de praxis* de Descola (2001), ya nos advirtió sobre la presencia de diversidad de modos de relación sociedad-naturaleza. Según el autor éstos pueden ser excluyentes, es decir, la sociedad es una categoría independiente de la naturaleza, o incluyentes, cuando la sociedad forma un continuidad con la naturaleza. El primero es el modo dominante en occidente mientras que el segundo, con sus especificidades internas, es el dominante en la generalidad de los pueblos indígenas, lo cual ha sido ampliamente discutido en los capítulos I y V.

El MSVC puede considerarse un saber en cuanto que es la resultante de un proceso cognitivo factible de ser transmitido, ya sea por vía empírica o mediante su sistematización en la tradición oral (cantos y narraciones) o en la escrita como lo sucedido en el MSVC. Asimismo, a partir del análisis del *schemata de praxis* es posible identificar un paradigma regido por las nociones claves sociedad y naturaleza de corte monista o contextualista (en términos de Hornborg, 2001). Este conjunto, diverso, de modos de organización del saber, dentro de sus respectivas matrices culturales, es lo que Descola llama *episteme* histórica (2001).

Episteme, también es un término utilizado por Foucault en su *Arqueología del Saber*. El sentido se refiere al “... conjunto de relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de las regularidades discursivas” (Foucault, 1999:323). Sin embargo, el interés del autor no se centra en el análisis de los fundamentos del saber,

sino en las “prácticas discursivas” del saber que finalmente pueden derivar en enunciados y formulaciones de un conocimiento científico. Es decir, no hay ciencia sin saber ni sin práctica discursiva. Este concepto de saber puede ser independiente de las ciencias, pues “...no es ni el esbozo áspero ni el subproducto cotidiano de una ciencia constituida” (Foucault, 1999:309). Un saber no es independiente de su práctica discursiva, de aquí que los análisis recorran el eje práctica discursiva-saber-ciencia, desde donde es posible formular las relaciones específicas de ciencia e ideología.

La concepción de saber de Foucault tiene que ver con el carácter multi-dimensional del fenómeno del conocimiento planteado por Morin. En tanto que le reconoce un enlace con un discurso, una relación con la formulación científica y una *episteme*, aún cuando esta última, no sea el centro de su análisis. Foucault hace referencia a la historicidad como una determinante de las características del saber, al mencionar que éste se inscribe en la práctica discursiva de una época determinada.

Sin embargo, es el concepto de *episteme* histórica de Descola el que lleva implícito, simultáneamente, el carácter histórico del saber y su matriz cultural. Mientras que Morin indaga sobre las forma de organización de las categorías claves del conocimiento que constituyen el paradigma de la ciencia occidental, no incluye la historicidad de este proceso. La matriz cultural implica más bien, la comprensión de los vínculos del saber con el ser, la construcción de identidades en el saber, en el contexto de la cosmovisión. Pero sobretodo, la matriz cultural indígena implica “el ser-en el saber-en el territorio”.

Es el carácter contextual del modo de ser y saber en la inmanencia de la praxis territorial de las “culturas tradicionales” lo que lleva a Leff hablar de “matrices de racionalidad”. Lo anterior tiene el fin de dejar claramente “diferenciados” los procesos culturales del ser-en-el saber, de aquéllos dirigidos al análisis de los fundamentos del conocimiento meramente occidental:

“... ‘las matrices de racionalidad’ de las culturas tradicionales no constituyen ‘epistemologías’ conmensurables y susceptibles de ser asimiladas por la epistemología que ha fundado la civilización occidental y la modernidad. (...) Si bien las gnoseologías y saberes tradicionales pueden inspirar una política de la diferencia, el cuerpo de la epistemología que anima y legitima la política de la globalización económico-ecológica debe deconstruirse desde sus fundamentos” (Leff, 2004:276).

Efectivamente, como ya se expuso en el capítulo anterior, el modo de rela-

ción sociedad-naturaleza comcáac, se caracteriza por sus relaciones de “conjunción en continuidad”. Es por ello que, en el sentido estricto, las “categorías clave” del paradigma occidental, naturaleza y sociedad, no existen en el saber comcáac como referentes de organización. De aquí la dificultad de “traducir” el saber tradicional dentro del marco epistemológico de la ciencia occidental.

Si bien es cierto que los conceptos de *episteme* histórica y de matriz de racionalidad de Descola y Leff, respectivamente, advierten sobre las diferencias fundamentales entre los saberes contextuales (“ser-en el saber-en el territorio”) y el occidental y que con ello sea posible relativizar la ciencia occidental, también es cierto que dichos conceptos aún carecen de un andamiaje teórico que dirima el conflicto entre pueblos indígenas y política ambiental. Es decir, se requiere de un marco conceptual que a la vez que relativiza las matrices culturales, sea capaz de generar ciertas categorías referenciales dentro de un lenguaje común intercultural, pero que finalmente dé cuenta de “las diferencias”, como sucede con la propuesta del *Schemata de praxis*, de Descola (capítulo V).

Por otro lado, Descola trata de trascender este abismo y utiliza términos como “el mundo humano” y “el mundo no-humano” para dar a entender que “a pesar de la diferencia” todas las sociedades humanas utilizan “el referente humano” (sociocentrismo), desde el cual parten la gran diversidad de relaciones con el mundo no-humano. Es por esto, y por sentido común, que sí es posible hablar de que un “paradigma de conjunción de las categorías sociedad y naturaleza” gobierna los saberes contextuales.

Tal vez lo que conviene entonces es retomar el concepto de “territorio” de Félix Guattari, propuesto desde la consideración de una “realidad poli-semiótica” como un devenir de lo que el autor llama “capitalismo mundial integrado”:

“El territorio puede ser relativo a un espacio vivido, tanto como a un sistema percibido en el seno del cual un sujeto se “siente en casa”. El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación cerrada sobre ella misma. El territorio puede desterritorializarse, es decir, abrirse, implicarse en líneas de huida, partirse en estratos y destruirse. La reterritorialización consistirá en una tentativa de recomposición de un territorio comprometido en un proceso desterritorializante” (Guattari, 1989:34).

En el contexto de reflexión en el que nos encontramos, el MSVC es un saber

en su sentido multidimensional, histórico y cultural. Conlleva un paradigma de conjunción de las categorías de sociedad y naturaleza. Sin embargo, dicha conjunción no es de carácter absoluto sino que se compone de una serie de “tonalidades humanas” (ver capítulo anterior). A esto se le puede definir como su *episteme* histórica, que a su vez es contextual, en tanto que está arraigada al territorio. Lo anterior “difiere” del modo de sistematización y formulación del conocimiento científico.

La práctica discursiva del MSVC, la cual no será formulada en este documento, está relacionada con el contexto histórico y político planteado en los capítulos anteriores, en el cual el territorio se va transformando (desterritorializando) y emerge como un discurso ideológico endógeno vinculado tanto a su contexto del SESN (en su relación con la sociedad nacional), como en el replanteamiento de la identidad cultural del pueblo comcáac:

“Saber el espacio se relaciona con el conocimiento del terreno. Saber quiere decir conocer lo que pertenece al sujeto; concibiéndose la construcción del mundo a partir de la propia identidad, marcada como el entorno de la comunidad. Asimismo, el espacio se dirige en su proceso a la manutención del saber para asignar en su discurso la interiorización de la experiencia que se comparte, para acumula en la memoria colectiva –el saber que se comparte. Pero cuando ese espacio se mueve desde el exterior de ese mundo, el saber pierde su sentido, se asimila en la descomposición de lo real. Según Deleuze y Guattari, para verterse en lo artificial, en el cambio de lugares en la producción de los discursos, consumando de esta manera la coincidencia sobre el entorno. Tras la marca de la confusión de los mundos, los entornos se transforman a través del progreso y los espacios naturales se descomponen para integrarse en nuevas formas de moverse en este mundo” (Perez Taylor, 1996:264).

El MSVC es parte de un proceso de “reterritorialización” dirigido por el Consejo de Ancianos Comcáac, como una respuesta a la experiencia subjetiva de una desterritorialización generada por el proceso de integración al capitalismo mundial. También tiene que ver con la subjetividad individual del presidente del Consejo de Ancianos, de legitimarse ante su comunidad mediante el conocimiento de la tradición y el manejo de las innovaciones tecnológicas modernas.

En el análisis del MSVC, se continuará utilizando la estrategia del lenguaje

planteada en el capítulo I, además de describir el contexto histórico-económico-político en el que se entretaje dicho análisis, lo cual ya se realizó en capítulos IV y V. Se recuerda que la estrategia del lenguaje retoma la estrategia comcáac, que es la inclusión de préstamos lingüísticos de categorías clave, con el fin de matizar directamente el lenguaje dualista occidental y entrar en el discurso local.

Dichas categorías, de corte socioterritorial, son: *Hant* comcáac (el territorio); comcáac (la gente del grupo); *cmiique* (persona del grupo); *Hantx mocat* (los antepasados); *Hant iha cöacomx* (los ancianos o maestros); *Xica quistox* (grupo o banda comcáac); *Icaheme* (campamento viejo); *Heeme* (familia); *Ihizitim* (porción del territorio asignado a una familia, susceptible de heredarse); la “gente nueva” (las nuevas generaciones comcáac); los *yoris*, *coksar* o blancos (la sociedad mexicana).

De esta manera el análisis del MSVC quedará inscrito en dos esquemas. El primero se refiere a la “organización del saber-*Episteme* histórica”, cuya formulación se basa en los contenidos de las narraciones de cada sitio, los cuales remiten a cuatro temas generales: la cosmovisión, la organización socio-territorial, los recursos naturales y la identidad cultural. El segundo formato, denominado “la cartografía del saber comcáac”, sigue la clasificación temática anterior, agrupa los sitios por su filiación temática y los identifica en mapas temáticos, es decir en los espacios de la territorialidad comcáac, diferenciada por sus actores: los *haaco caama* (personas de conocimiento); los *hantx mocat* (los antepasados); la subsistencia de los *xicaquistox* (los grupos familiares comcáac) y la voz de los *hant iha cöacomx* (los ancianos/maestros).

3. AJUSTES METODOLÓGICOS

En la experiencia del MSVC, los ancianos fueron contundentes en expresar que esa información era para el uso exclusivo de su pueblo, pues estaban mostrando a *imoz*, (el corazón). Esto ha sido la parte más conflictiva del proyecto, una constante viva hasta estos momentos. ¿Cómo decirle a los *yoris*, de que el saber ancestral comcáac, no sólo está vivo, sino que forma parte de un complejo sistema de apropiación, regulación de los recursos naturales y de organización del territorio, presente en la cotidianeidad moderna comcáac?

La información del MSVC se organizó en dos mapas impresos (esc. 1:100 000), cuatro discos compactos multimedia y en cuatro libros. Los discos compactos contienen la imagen satélite digitalizada del territorio en la cual se

TABLA 1. Organización del MSVC

Zona	No. de sitios	Sistematización			Sitios en <i>Cmiique iitom</i>	Sitios en español
<i>Taheöjc itel-1</i> (Litoral I. Tiburón-1)	1-61	Mapa Impreso 1	CD-1	Libro 1	12	22
<i>Taheöjc itel-2</i> (Litoral I. Tiburón-2)	61-190	Mapa Impreso 1	CD-2	Libro 2	19	48
<i>Xepe cosso t</i> (Canal del Infiernillo)	191-262	Mapa Impreso 1	CD-3,4	Libro 3	17	27
<i>Taheöjc imozit-1</i> (Corazón de la Isla-1)	1-28	Mapa Impreso 2	—	Libro 4	—	21
Total	290				48	118

identifican los sitios recuperados y se despliegan sus nombres, sus fotos o el video con los cantos y narraciones de los ancianos, según sea el caso, hasta el momento se han recopilado los nombres y coordenadas de 290 sitios; 190 pertenecen a los litorales de la Isla Tiburón, 70 son del Canal del Infiernillo y 30 del centro de la isla (ver anexos 1, 2 y 3: MSVC 1; MSVC 2; MSVC 3 y anexo 5).

Dentro de los discos compactos, alrededor de 150 sitios cuentan con los videos de los ancianos quienes hablan a su pueblo exclusivamente en la lengua *cmiique iitom*. Los videos del centro de la isla aún no se han procesado como disco compacto. Los libros contienen los mapas impresos con los nombres de los sitios y después se da información de cada sitio como su nombre y sus coordenadas en UTM. En la mayoría de los sitios se incluye una foto así como la narración escrita en *cmiique iitom* y en español.

Los libros incluyen únicamente las narraciones de 48 sitios en *cmiique iitom* y 118 en español, incluidos los del centro de la isla. La deficiencia se debe a que por un lado, Don Antonio era quien decidía en qué lugar detenerse, en cuál tomar foto o cuál merecía video, canto y narración, proceso que se fue descubriendo en el camino, por lo que no se tomaron las debidas precauciones para agilizar la etapa de traducción y de escritura. Asimismo, el proceso de traducción al español, aunque difícil de organizar, se logró en la mayoría de las narraciones, pero por falta de presupuesto no se pudo continuar. Lo anterior repercutió en la escritura de las narraciones en *cmiique iitom*, a lo que se

suma que este procedimiento aún está fuera de la cotidianeidad comcáac, por lo que realizar la tarea en el MSVC significó un esfuerzo muy grande. Por ello sólo algunas narraciones cuentan con este privilegio.

Todo el material del MSVC (mapas, discos compactos y libros) se encuentra en la Escuela Tradicional, en *Socaix* (Punta Chueca, municipio de Hermosillo, Sonora), bajo el resguardo del Presidente del Consejo de Ancianos. Es por el respeto a la confidencialidad de la información que para su integración en el presente texto se referirá como un anexo. Se utilizarán únicamente las narraciones en español que conforman dichos libros y se usará el siguiente código: Cuando se haga referencia textual se señalará, por ejemplo, L1-S33-P2, lo cual quiere decir, que la información es una cita del Libro 1 (*Taheöjc itel*-Litoral de la Isla Tiburón); que se trata del Sitio número 33 (*Xnizc*), y que el texto se encuentra en el segundo párrafo de la narración de ese sitio.

El mapa que se anexa, autorizado por el presidente del Consejo de Ancianos, cuenta, de manera deliberada, con una numeración distinta a la de los libros. De esta manera únicamente se pueden ubicar los nombres de los sitios, pero no es posible relacionar las narraciones con los mismos. Para corroborar la información que se presenta en esta sección, se deberá contar con la autorización del Consejo de Ancianos.

Por ejemplo, el texto correspondiente a L1-S33-P2² sería:

“Los antecedentes históricos de los nativos quedaron establecidos en la misma historia de los asentamientos. Esto no significa que deban olvidar a sus antepasados y sus vivencias, sino que tienen que guardarlo, en lo profundo de sus pensamientos. En estos lugares los comcáac experimentaron su propia manera de alimentarse mediante lo que ellos llamaron: su alimento tradicional. Ésta, con el tiempo se ha ido modificando debido a las cuestiones sociales, al avance de la dominación de otros grupos sociales. Eso no quiere decir que nos hemos olvidado de la dieta que preferían los antepasados. Solían comer magueyes silvestres que se encuentran en la parte central de San Esteban. La gente siempre acostumbraba trasladarse hasta ese sitio a recolectar maguey, cuando llegaba la época en que éste se daba. También comían tortuga marina y venado bura. Ellos sabían todos los meses y años en que esto sucedía, pues así sobrevivieron por mucho tiempo. Por eso la gente de hoy y la nueva generación, no debe olvidar a los antepasados que sobrevivieron en esta forma. Pues actualmente, en estos lugares habitan los descendientes de los antiguos comcáac, y por esta

razón tenemos que cuidar y proteger, estos sitios. Y así pues, para que los jóvenes y los niños tengan conocimiento de sus antecedentes históricos”.

Este mismo texto en la lengua *cmiique iitom*³ queda así:

“Hant iti icahemme hizax xica quistox hantx mocat quih tax iti yai iha
Moosni quih itaitojx hap quih itaitojx ziix quih xepe han com hano quih quih
itaitojx hizac iti toix hizcmoi xiica qui quistox quih tax ccha tanticat tco hant
qui iti hilx com tixo hicot tahcailmax iti hamilx ox tpackta xepe qui iti hilx tixo
iti hamilx

Tax oo coi pacta tahac iquiistox quih catxo quih tointicat quih hicot hilx tax
oo ihaxcoma

Hast quih hant iti tap max hoacam tix oo hamocam

hant quih iti hemmemax zac quij coahca tix oo coi hisolca coi cmoiha

Hant iti toimax hiqih hipca tax oo iti hatoimax hiqih mipca”

Hant iti toitix timax hant iti toimax hai quih quihpxoj tixo coih hizi mipxoj

Tax oo cpopacta tax hant com iti cnoilx ac hicp mascmatonlam a ha

Ziix quih hapahit quih hoitoj quih hemme quih himitoj hamoj quih mitoj

hapx hapah quih himitoj xica hixai cacol quih imitoj comot hapah quih imitoj

hamaat hapah quih imitoj halp hapah quih imitoj ptacalc hapah quih imitoj”

Por ultimo, en el año 2005 se realizó el MSVC 5: “Xtasi comcáac yaat”, el cual se refiere al manejo tradicional de los esteros que se encuentran en el Canal del Infiernillo. Tuvo varios fines: por un lado era parte del trabajo inicial de sistematización del conocimiento para la Escuela Tradicional; por otro, el esfuerzo se articuló al Ordenamiento Marino del Golfo de California, que dirige el INE (Instituto de Ecología-Semarnat), como una vía de identificación y delimitación de los humedales costeros del golfo; por último, el mapa de los esteros será un instrumento de un sistema tradicional de monitoreo de éstos, como base de un proyecto de desarrollo sustentable comunitario de ecoturismo. El mapa cuenta con nueve esteros en los cuales se identifican catorce nombres de sitios. Todos cuentan con narraciones (en *cmiique iitom* escrito y en español), fotos y videos. Aquí únicamente se incluye el mapa impreso como un anexo, pero el análisis de las narraciones no forma parte del texto.

4. SACRALIDAD, TERRITORIALIDAD Y BIODIVERSIDAD

EN *HANT* COMCÁAC

A partir de la disyunción total de la ciencia del ámbito religioso occidental, como un efecto de la argumentación objetiva que descalificó las certezas del universo trascendental, la comprensión de las dimensiones “sacras” de otras culturas se tornó un asunto complicado. Lo anterior deviene también por el carácter fundamentalista, tanto de las creencias científicas como de las trascendentales, tema que ya fue comentado en el capítulo I.

El escenario se refleja en que, en contadas ocasiones, los espacios sagrados indígenas se vuelven relevantes para las políticas de desarrollo nacional. Tal vez el único sector que ha prestado atención es el turístico, cuando los sitios llegan a ser monumentales. Sin embargo, la complejidad de la sacralidad indígena va mucho más allá de los atractivos recreativos. En materia de la política ambiental, la sacralidad es esencialmente ignorada, salvo algunas contadas iniciativas por demás marginales (Otegui, 2002).

Dentro de la nueva configuración de las luchas indígenas: “Los lugares sagrados de los pueblos indígenas son tema de investigación y discusión también para la antropología jurídica que se ocupa de los derechos religiosos, tal como puede observarse en el libro *Derechos religiosos y pueblos indígenas*. Memoria del encuentro nacional sobre legislación y derechos religiosos de los pueblos indígenas de México, coordinado por Y. Escalante *et al.*, México, INI, 1998” (Barabás, 2004:23).

Para la política ambiental es urgente que comprenda que: sacralidad, territorialidad y biodiversidad son tres conceptos que en la cultura occidental opera de manera independiente. A diferencia de esto, el sentido de lo sagrado tiene un fuerte arraigo al concepto comcáac de territorio-biodiversidad. Sin embargo dicha sacralidad se manifiesta en diversas dimensiones de la cosmovisión y de su praxis de la naturaleza. La interpretación que ha recibido este tipo de praxis sacra, generalmente ha pasado por los prejuicios etnocentristas de occidente, como lo podemos observar en el caso de los comcáac:

“Viven como ganado, sin Dios, sin ley, sin fe, sin princesa y sin casas. Así como no tienen adoración religiosa, pronto uno encuentra ni sombra de cualquier idolatría entre ellos, ya que nunca han conocido ni adorado, ni verdadera ni falsa deidad (Adamo Gilg, 1692) (DiPeso and Matson 1965:43)” (en Sheridan, 1977).

“Kroeber (1931) recorded similar observations on his six-day visit to Tiburon

Island in 1930, remarking that the Seri seemed “remarkably religionless. I do not know of a native people that appears so free from superstition and so unspiritual in its attitudes. (...) Since Gilg represented the first European as well as the first missionary many Seri came in contact with, his account indicates Seri religious sentiment and ritual life were as undeveloped prior to missionization as they were in the 20th century”³⁴ (Kroeber, 1931:4 en Sheridan, *op.cit.*)

Sin embargo, veamos qué dice un joven comcáac en estos días:

“Nosotros, el espíritu de la comunidad es muy fuerte, por eso todos hablamos la lengua. (...) los que salen a estudiar o trabajar no aguantan y se regresan. Todos regresan, no hay emigración. Por eso hemos crecido tanto, pues la espiritualidad de la cultura es muy fuerte. Cuando está uno afuera (hace gestos como si todo fuera un caos en la mente) todo se desordena” (David Morales, 2002).

En primera instancia el territorio comcáac es considerado en su totalidad sagrado como una forma de defensa del mismo frente a la amenaza del avance de la sociedad occidental. Es la manera de “pintar la raya” y advertir que se entra a una zona de autonomía política, en donde se debe respetar la cultura, las autoridades tradicionales y sus leyes. Se advierte que los recursos naturales, aunque colectivos, son de uso exclusivo del pueblo comcáac. Es decir, lo “sagrado” es parte del “discurso territorial” en el contexto moderno que se define en cuanto a su relación con el Estado nacional y el avance de la economía del mercado.

Por otro lado, cuando los jóvenes políticos reflexionan sobre el desarrollo de la comunidad, Don Antonio les recuerda que: “todo el territorio es sagrado pues no hay ningún pedacito de tierra que no haya sido rociado por la sangre de los *Hantx mocat* (los antepasados). Ellos defendieron a la gente y al territorio al mismo tiempo”. Lo anterior incluye la zona terrestre y la zona marina como una totalidad. Esto es, en la actual dinámica interna comcáac, evidente la hibridación del ejercicio territorial, por lo que la consideración “sacra” de *Hant* comcáac es parte del “discurso territorial interno” de los *Hant iha cõacomx* (los ancianos) frente a la gente nueva. El es un esfuerzo por conservar la unidad étnica que debido a las características de la cultura comcáac, ésta se encuentra arraigada al territorio. Lo anterior inhibe la entrada de las prácticas mercantiles como la venta, la renta y la expoliación de los recursos naturales del territorio.

Otra forma de expresar la sacralidad comcáac se hizo evidente en la des-

cripción que hicieron los ancianos de su territorio a través del MSVC. Varios tipos de sitios quedaron dentro de la categoría de sagrado, pues en el tejido fino del territorio, no todo es sagrado. Todos los sitios de cosmovisión son considerados sagrados, pues son fuentes de revelación de conocimiento, de adquisición de poder y espacios donde es posible entrar en comunicación plena con el universo trascendental.

A los sitios de revelación no puede entrar cualquier persona. Se requiere cierto entrenamiento, cierta personalidad y realizar rituales de permiso y agradecimiento. Aquí es posible adquirir poderes como los de ubicuidad, transmutación y sanación. Los dones adquiridos caracterizan a un *Haaco ca-ama*. También es factible adquirir cualidades sobrenaturales como el volar o el traspaso de materiales pétreos o acuáticos imposibles para un ser humano común. Asimismo, existen canciones sagradas que se utilizan para adquirir poderes distintivos de animales como el tiburón, la ballena, la tortuga marina y el águila, entre otros. Existen, incluso, “sonidos sagrados”, como el de los zumbadores de palo-ferro que los antepasados utilizaban para “abrir la puerta de la cueva” y ser reconocidos por los espíritus para entrar en comunicación con ellos.

Aquellos sitios de cosmovisión en donde viven sus héroes y que están impregnados de acontecimientos históricos paradigmáticos del destino comcáac, entran en la clasificación sagrada. Por último, dentro de esta misma categoría de la cosmovisión el territorio cuenta con espacios de rituales poderosos como aquellos que se celebraban para organizar la defensa comcáac en el periodo del exterminio. Estas son las principales razones por las cuales la cosmovisión vive en cuanto a su arraigo al territorio.

Los sitios de organización socio-territorial que se refieren a los *icahemes*, que son zonas o campamentos, que fueron habitados durante su vida trashumante, también entran en la categoría de sagrado. A lo anterior se suman los *ihizitim*, cuya relación con los *icahemes* y con el control de los recursos naturales fueron expuestos en el capítulo anterior. Basta el hecho de haber sido el hábitat de los *Hantx mocat* (antepasados comcáac) para ser considerados sitios sagrados. Los esteros del territorio entran en esta clasificación.

Asimismo, en el contexto de los *icahemes*, en ocasiones por motivos de defensa o por condiciones climáticas desfavorables las *haaco aemza* eran sustituidas por cuevas y cuando el calor apremiaba y se podían encontrar buenos árboles, simplemente se guarecían bajo su sombra. Dichos árboles eran grabados con símbolos distintivos y exclusivos de cada *icaheeme* (ver capítulo IV)

advirtiendo al resto del grupo sobre la ocupación del mismo. De esta manera, los árboles adquirirían la cualidad de sagrado también.

Por ejemplo, las arcillas para la cerámica tradicional, así como aquéllas utilizadas para refrescar el rostro en el verano (*Casimi*, L2, S94) o con algún sentido terapéutico en la actualidad se consideran sagradas, no sólo el material en sí, sino el sitio en donde se encuentran los materiales. Por ello merecen un cuidado especial, según aconsejan los ancianos.

Otra manera de manifestar la sacralidad comcáac se refiere a ciertos sitios donde obtenían recursos naturales específicos. Dentro de este rubro, los lugares más apreciados son aquéllos de donde se puede obtener agua dulce y por lo tanto tienen el carácter de sagrado. Desde la sacralidad occidental se esperaría que estuviera prohibido el uso de este tipo de recursos, sin embargo, lo sacro se refleja en un manejo muy complejo que induce a la conservación: por un lado no se permite que ningún *icaheme* (campamento viejo) incluya alguno de estos sitios, es decir, son recursos del uso común de los comcáac, ningún *xicaquistox* se puede apoderar de algún ojo de agua.

Con los sitios de agua dulce, a pesar de su carácter comunitario, no se puede hacer cualquier cosa. Don Alfredo López, miembro nuevo del Consejo de Ancianos, explicó como un ojo de agua permanente tiene un manejo sustentable tradicional, por ejemplo, en *Taxetel* (L4, S19; Anexo 2) en la parte de su nacimiento sólo se permitía tomar agua para beber; más adelante en el curso del pequeño arroyo, se podía tomar para asearse y más adelante la gente se podía sumergir (Isla Tiburón, com. personal, marzo, 2004).

De la misma manera, los *icaheme*, generalmente se encontraban a algunos kilómetros de éstos, pues preferían hallarse cerca de los recursos alimenticios. En algunos casos, los *icaheme* estaban cerca de los ojos de agua (vgr. Desemboque). Los comcáac, generalmente los hombres, tenían que realizar largas jornadas para traer agua en vasijas de cerámica a los campamentos, lo cual restringía el abuso del recurso.

En ciertos momentos y bajo determinadas circunstancias como en la praxis de la territorialidad en relación con la sociedad nacional, la “totalidad” del territorio (terrestre y marino), puede ser considerada como sagrada. La concepción incluye la biodiversidad, como ya fue explicado en el capítulo V. En otros momentos, la *praxis* territorial interna es sacra en su totalidad, también como vía de fortalecimiento y recreación de la identidad étnica. En otro contexto, lo sagrado puede hacer referencia a sitios y especies muy concretas que requieren de un tratamiento diferenciado.

Un sitio sagrado puede compartir su espacio con otros de distinta clasificación, como el de los recursos naturales que no necesariamente sean sagrados. Incluso, puede haber zonas que abarquen una variedad de categorías y que en su conjunto reciban la asignación de sagrado y no por ello está contradiciendo el sentido de la totalidad sagrada. Es decir, la *praxis* territorial sacra de los comcáac es de carácter complejo. Se puede decir que el principio hologramático (un punto del sistema contiene la información de la totalidad del sistema) se encuentra presente en la sacralidad comcáac.

Da la impresión de que los comcáac se consideraban a sí mismos deidades, pues lo que iban nombrando o en donde dejaban impresa su huella, se convertía en sagrado. Esta forma de ejercicio de la espiritualidad, tan inmersa en la *praxis* cotidiana, tal vez sea la diferencia básica con el ejercicio espiritual de occidente. Para los comcáac el andar cotidiano van impregnado de un significado trascendental, ya que sus pasos son guiados por los antepasados. A diferencia de lo occidental en donde se realiza la disyunción de lo “mundano” y lo “sacro”, lo cual significa sólo un cierto tipo de actividades y espacios como sagrados. Esta no-escisión de lo sacro y lo mundano en la vida diaria de los comcáac los hacía aparecer, ante los ojos foráneos, como un grupo “sin fe, ni adoración en falsa o verdadera deidad”.

5. LA ORGANIZACIÓN DEL SABER COMCÁAC: UNA *ÉPISTEME* HISTÓRICA ARRAIGADA EN EL TERRITORIO

Se recordará que el MSVC se compone de 290 sitios y que de ellos se cuenta con la traducción al español de las narraciones de 118 sitios. Con base en el análisis de las narraciones la información fue clasificada en los siguientes temas:

1. Cosmovisión
 - 1.1. Revelación del conocimiento
 - 1.2. Héroes
 - 1.3. Temas variados
2. Organización socio-territorial
caheeme (campamentos viejos)
3. Recursos naturales
 - 3.1. Agua
 - 3.2. Flora terrestre

- 3.3. Flora marina
- 3.4. Fauna marina
- 3.5. Fauna marina-peces
- 3.6. Fauna marina-tortugas
- 3.7. Recursos naturales implícitos en la toponimia
- 3.8. Recursos naturales variados

4. Identidad cultural

En el análisis de las narraciones de cada sitio de los 118 que cuentan con traducción al español, se observa que contienen información de varios temas a la vez. Es decir, aunque los sitios tengan algún uso predominante, la información se puede extender e incluir datos de otros temas. En las tablas se identificó qué tipo de temas se pueden encontrar en cada sitio. Dichas tablas están agrupadas por zonas y se pueden consultar en el anexo 1 de este capítulo:

- Tabla 1. MSVC 1-Litoral de la Isla Tiburón (Libros 1 y 2)
- Tabla 2 . MSVC 1-Canal del Infiernillo (Libro 3)
- Tabla 3. MSVC 2- Centro de la Isla Tiburón (Libro 4)

Como se puede apreciar en las tablas anteriores, un sitio puede contener, simultáneamente, información referente a la cosmovisión, al manejo de los recursos naturales, a la historia y a la identidad cultural. Asimismo, un sitio puede presentar información sobre un solo tema o tal vez dos, o más.

Por otro lado, los cortes temáticos se realizan en los cambios que acontecen en el territorio. Un corte se realiza en el momento en que en el litoral de la Isla, una ensenada (*inohcö*) se alarga hacia el mar adentro y se forma una punta (*iyaat*); en cuanto la punta se termina y se transforma en un cerro o peña (*hast*), sucede otro corte temático. Esto se debe a que, generalmente, las ensenadas son las zonas apropiadas para el establecimiento de los campamentos viejos (*icaheeme*); en tales zona los *xica quistox* (grupo de familias) construían sus *haaco aemza* (viviendas). Así, la información de la ensenada tratará el tema de la organización socioterritorial de los campamentos viejos.

En esa ensenada pueden encontrarse determinadas especies marinas en ciertas temporada del año, por lo que el saber arraigado a esta zona, incluirá temas de manejo de recursos naturales, al dar una explicación sobre los usos

tradiciones de dichas especies. Es muy probable que los ancianos llamen la atención de la gente nueva y las exhorten a conservar el respeto por ese lugar debido a que fue un campamento de los antepasados y que no se olviden que en ese preciso lugar se pueden encontrar variedades de alimentos, por lo que la información pertenece al tema de la identidad cultural.

El sitio tendrá información sobre la organización socioterritorial (*icaheeme*), así como del manejo tradicional de la fauna marina, junto con frases de re-creación de la identidad cultural. En donde se termine la ensenada, se realizará el corte de la información, es decir, es el territorio el que va dando la pauta en la organización del saber. Esta característica del “arraigo” del saber, es lo que lo define como un saber “contextual”.

Otra manera en que se realizan los cortes es, por ejemplo, cuando se abandona *zaaj* (cueva) después de un ritual de revelación del conocimiento. Dicho conocimiento puede ser sobre cómo adquirir poderes de sanación o cómo utilizar cierto tipo de plantas sagradas medicinales. Por ejemplo, un sitio es significativo de la cosmovisión, de la historia y de la identidad cultural, su narración versa sobre uno de sus héroes más poderoso y admirado, quien vivió un periodo de su vida en ese lugar:

“Pero el Coyote Iguana cuando se bajó del Cerro de la Campana (Hermosillo). De regreso quiso pasar al campo *Hast quiijam*, que está ahí en medio del camino entre Hermosillo y Guaymas, llegó a un rancho y como al Coyote Iguana le gustaba pelear con los mexicanos, es muy guerrero, pues ahí se detuvo a pelear contra ellos y mató a toda la gente que vivía ahí. En este rancho había una muchacha que fue a la única que dejó viva. Se llamaba Lola Casanova y era muy bonita. Coyote Iguana la agarró y se la llevó a vivir con él a la Isla del Tiburón.

Cuatro años después, un general mexicano vino a buscarla, aquí a este lugar. El primer año estuvo aquí, trajo mucha comida y mucha ropa y las repartió a la gente de la comunidad. Pero la Lola y Coyote Iguana sabían que venía a buscar a Lola y no bajaron y no vinieron aquí” (L4-S2-P3,4).

En ese mismo sitio se encuentra un muro de piedra que construyeron los mexicanos en donde tuvieron prisioneros a un grupo comcáac para después exterminarlos, ello sucedió a finales del siglo XIX. El lugar fue un asentamiento de los antepasados, un *icaheeme*, por lo que es un sitio sagrado de la organización socioterritorial. En la misma área se encuentra un ojo de agua

que es un recurso natural sagrado. Además aquí crece un tipo de carrizo que es recurso natural que se utilizaba para elaborar las balsas tradicionales.

A unos cuantos metros del lugar anterior se encuentra un sitio sagrado de revelación del conocimiento, que al parecer son los más respetados dentro de su compleja concepción de lo sagrado, que por el análisis del nombre se nota que se relaciona con el sitio anterior. Para poder entrar al lugar, se tiene que hacer un ritual para no ser rechazado por los seres sobrenaturales que habitan el lugar. El ritual consiste, en parte, el dejar una ofrenda de las plantas sagradas-medicinales *xoop* y *xescl*.

Como se puede observar esta zona en su conjunto está significada por una variedad de eventos: de cosmovisión (héroes y revelación de conocimiento), por lo tanto es sagrado; es un lugar histórico que describe la experiencia más dramática del pueblo comcáac, que es el exterminio; también es de organización socio-territorial al ser un *icaheme*, por lo tanto, es un sitio sagrado que señala la regulación del espacio; el lugar incluye una descripción del manejo de recursos naturales, tres de ellos son sagrados, el agua y las plantas medicinales y el otro es el carrizo para las balsas; por último, los ancianos convocaron a sus jóvenes a estudiar la tradición y proteger el conocimiento así como la zona:

“Los comcáac cuando vienen a este sitio, siempre depositan su ofrenda aquí, lo cual puede relacionarse con la misma cueva. Esto se debe al gran respeto que ellos tienen a este tipo de sitios, al gran espíritu de patriotismo, al espíritu de su propio medio ambiente, su cosmogonía y toda esa clase de creencias que poseen. En épocas pasadas la gente convivía solamente en su medio natural, en los lagos y en los desiertos. Es por eso que los comcáac todavía no conocían el mundo occidental, pues ellos aquí nacieron, aquí surgieron. Es por esta razón que le deben mucho respeto y mucho amor a su patria y a estos sitios sagrados de alto valor cultural y que no deben olvidar nunca. Los ancianos, en estos lugares, expresan los antecedentes históricos en esta imagen, por esto este es un sitio sagrado de los comcáac, de la nueva generación” (L4-S1-P2).

El saber contextual de la zona incluye temas de la cosmovisión, de la organización socio-territorial, de los recursos naturales y de identidad cultural. Expresa la complejidad del sentido sacro comcáac, pues al tiempo que toda la zona es sagrada por ser utilizada por los antepasados, tiene sus sentidos sacros más específicos como la cueva de revelación de conocimiento, los cantos

rituales, los recursos naturales, como el agua y las plantas medicinales; así como la memoria de la tragedia comcáac. La contextualidad del saber también se expresa en el momento que se abandona la zona, pues ahí concluye la narración.

La complejidad del saber comcáac se expresa en gran variedad de casos. Muchos sitios se agrupan, generalmente, en relación de un *icaheeme* o un *ihizitam*. Aunque cada sitio contiene información temática distinta, está relacionada entre sí. Por ejemplo, hay una zona de *Taheöjc* (Isla Tiburón) que cuenta con una larga historia de ocupación ancestral. Allí se pueden identificar nueve nombres de sitios distintos (L2-S79,80,81,82,83,84,85,86,87). Sus narraciones en conjunto dan cuenta de información sobre: la cosmovisión (L2-S82-P1); la organización socio-territorial (L2-S80-P1,2,3,5), (L2-S82-P1) y (L2-S83-P4). Veamos un ejemplo de los temas de esta zona:

“Cuando llegaba la noche, ellos también perseguían a las caguamas con la fosfórica.⁵ Las caguamas siempre han sido capturadas en este campamento y así las compartían. Las hacían en forma de filete, secaban también la carne. Siempre tenían ese alimento por eso no les faltaba la comida. Todo era compartido gracias a la organización social que tenían ahí en ese campamento. Siempre han tenido esa sobrevivencia y esa forma de conservación de sus recursos” (L2-S80-P5).

Los siguientes párrafos de estos sitios se refieren a la identificación y manejo de los recursos naturales (L2-S80-P3,P5;L2-S82-P2,7;L2-S83-P3), un ejemplo de ellos es:

“La gente de aquella época no consumía sodas, sólo consumía carne de caguama, era parte de la dieta ancestral, era la practica y las tradiciones de esta etnia que habitaban en esta región. Todos los días iban en las noches y cazaban. A esto se le llamaba *ihamoc iti coih*, salían de noche y perseguían las caguamas” (L2-S83-P3).

Asimismo, esta zona cuenta con un incisivo refuerzo de la identidad cultural, (L2-S80-P7,8):

“Queda como un recuerdo imborrable para que ustedes comcáac, actualmente jóvenes, mujeres, niños que quieran aprender, que quieran tener conocimiento acerca de estas etnias de la época de los seminómadas yo estoy dispuesto a

enseñarles a la gente, enseñar todo lo que concierne a la historia de esta etnia, de este pueblo, de este asentamiento, de hace aproximadamente 1000 años. Para que después ustedes recuerden lo que estoy haciendo, para que la gente de ustedes, la gente joven y los niños, quieran tener un conocimiento más a fondo, un conocimiento que tenga valor, ustedes comcáac tienen que acudir ante mí, para yo poderles enseñar, para poderlo compartir con ustedes mis experiencias de mis vivencias.

Conozco mucho de la historia de los comcáac. También tengo conocimiento de algunos hechos que me incomodan, que me da mucha tristeza, pues hubo ocasiones cuando les hicieron guerra a nuestros antepasados, para echarlos fuera de su tierra, ellos se quedaron, no les importaba nada, incluso hubo ocasiones en que sabían que iban a matar a sus hijos, a los niños, pero de todas maneras ellos se quedaron aquí defendiendo su territorio”.

“A esta ensenada le pusieron el nombre los antepasados *Haca cacooj quih ino-hcö*. Yo no quiero que la gente nueva le quite el nombre que le dieron los antepasados” (L2-S79-P1).

El territorio también evoca emoción al ser un *icaheme*:

“Es muy triste... hay palabras que me hacen recordar y siento tristeza. Me viene a la mente y siento de que ando con ellos todavía. Me los imagino hablando y es lo que estoy sintiendo en este instante, en este preciso momento, siento que los antepasados me siguen y presiento. La razón es de que por mucho tiempo he convivido con ellos, mi juventud y eso no puedo borrarlo de mi mente” (L2-S80-P6).

“Recuerdo los lugares en donde andaban, estoy aquí y sigo vivo donde ellos estuvieron caminando. En este momento me siento un poco triste, porque tengo muchos recuerdos donde en un tiempo conviví, los últimos de los últimos días de aquellos años de los antepasados comcáac llamados *Xica haco camj*. Aquí en este lugar llamado (...)” (L2-S82-P5).

“Cuando yo era chico recuerdo que yo siempre jugaba y nadaba en esta parte, cuando tenía siete o seis años. Recuerdo mucho la gente anciana de esa época que todavía vivía. En este lugar había mucha gente llamada *Hantx moaat* que son los mismos ancestros. Recuerdo y me siento triste debido a que mi pensamiento evoca aquellas historias pasadas, aquellos ancestros y su estilo de vida. En unos instantes más voy a ir a ver el pozo del cual bebían las personas que habitaban aquí” (L2-S83-P1).

Algo similar ocurre en otra zona del Litoral de la Isla (*Taheöjc itel*) que abarca los siguientes sitios: 3,14,135,136, 137,138, 139, 140 y 141. La información sobre la zona, aunque distribuida entre estos sitios, se relaciona entre sí. Fue un importante *icaheeme*, casi siempre ocupado, aunque identifican varios *xica quistox* (grupos familiares) con la zona. La información está entrelazada, como se nota en los siguientes párrafos que incluyen temas de cosmovisión, identidad cultural y regulación del espacio:

“(...) Así es como viven aquí en esta isla. La Isla del Tiburón es como si fuera una madre, o un padre, o un hermano. Así es, es esta isla. Este es un testigo que permanece, que no dice nada, pero que todo ellos lo conocen. Aquí duermen, aquí despiertan, es como la gente de aquí, nuestros antepasados, duermen aquí, es como si fueran el padre y los hermanos, así es como viven aquí. Por eso es que hay tanto respeto aquí, donde ellos pisan, donde ellos comen, aquí en la Isla del Tiburón. Por eso no está permitido que pisen aquí y que habiten aquí. Por eso ellos, nuestros antepasados, dieron la vida por la Isla del Tiburón y cada vez que cae un joven, o un niño, o un anciano, o una anciana, herido por las balas enemigas, o heridos de muerte, es como si se llevara una parte de nosotros, de nuestros antepasados, es así como nosotros vamos ganando terreno, la guerra” (L2-S135-P3,4).

Esta misma zona trata el tema de la organización socioterritorial, el *ica-heme*:

“Los antepasados le llamaban *Honc*, es el nombre original de ese sitio *Honc ixaj icaheeme* ahora actualmente nosotros le decimos así, es un campamento de los comcáac de nuestros antepasados.” (L2-S135-P1)

Sobre el manejo de los recursos naturales:

“...todavía estoy usando esas plantas medicinales (...) conozco muchas plantas medicinales, y ahora ya cuando tengo dolor, o tengo alguna cosa, dolor de cualquier parte, ya cuando hay dolor, y mi familia también (...) siempre uso esas plantas. Me voy al monte y yo mismo saco esas plantas medicinales. Pero la gente de los comcáac antepasados ya cuando no hay enfermedad, aunque

haya plantas medicinales, aunque estén cerquita, no pueden ir a sacarlas antes de que haya enfermedad. Por eso nosotros también hacemos conservación de las plantas medicinales. No vamos todos los días a sacar las plantas medicinales, eso no. Eso hace impacto” (L1-S3-P4).

“*Hahöj iip* (nombre del sitio) es una planta. Cuando madura la fruta de esa planta, mucha gente llega a recolectar la fruta de esa planta, por eso mucha gente le dicen *hahöj iip*. Ahí es un campamento” (L2-S137-P1).

En el siguiente párrafo se puede observar la mezcla de la información de los rubros de la organización socioterritorial, manejo de recursos naturales e identidad cultural:

“Los que vivían ahí empiezan a acarrear carrizos, por eso le dicen *Xapij caxaxaj quih yaitolca*, (nombre del sitio) entonces cuando cargaban los carrizos, cuando llegaban al campamento ¿qué hacían con los carrizos que cargaban? Ellos los van a utilizar para hacer alguna cosa, ellos lo utilizaban para hacer las balsas. ¿Entonces cuando hacían las balsas que era lo que hacían? Eran para ir a sacar caguamas. Por eso acarreaban los carrizos. Entonces cuando sacaban las caguamas le daban a los que estaban en el campamento. No es para una cosa, es para varias cosas. La utilizaban también para ir a las demás islas para traer alimentos. ¿Qué comían cuando no comían lo que comían los blancos? Ellos comían algas marinas, comían iguanas, comían caguamas, por eso hicieron las balsas y las utilizaron así” (L2-S139-P1).

Dentro de esta zona que se está tratando, los sitios de los *icahemes* también eran seleccionados por sus características de confort, lo que brinda información sobre las cualidades ambientales de la zona:

“*Inohcö quixaz* es un campamento viejo donde los comcáac vivían la mayor parte del tiempo. No hay muchas marejadas y no hay mucho ruido por eso le dicen *inohcö quixaz* (ensenada con sonido de arenas finas)”.

Los comcáac identificaban zonas compuestas de varios tipos de sitios que se reflejaban en su toponimia, como es el caso del estero de *Haan xtasi*. Como se recordará, las áreas operan bajo la figura tradicional del *ihizitim*. Por ello, aquí es zona de campamentos de los antepasados, quienes controlaban el aprovechamiento de los recursos naturales del lugar. Tan sólo el nombre del

lugar, señala que es un estero (*xtasi*) en donde se encuentran un tipo de almeja comestible (*haan*). La zona incluye varios sitios, cuyos nombres reflejan la diversidad temática: *Haan quih icaHEME* (campamento), *Catomasoj quih haxoj yaaitoj*, *Haan pnaCOJ* (mangle de *Haan*), *Haan quih iyaat* (la punta de *Haan*), *Haan xtasi quih iit* (donde está el estero de *Haan*), *zoznicmipla* (lugar malo).⁶ En la zona se puede encontrar información temática diversa, como la siguiente:

Manejo de recursos naturales:

“La gente del pueblo de los comcáac antepasados, cuando hace mucho frío o mucho calor, aquí pescan lisas y curvinas. Pescan con polleros y es para comer nada más, no es para vender a los compradores, pues en ese tiempo no hay compradores, no se vendían los productos que sacaban ellos, nada mas lo pescaban ellos para comerlo, nada más” (L2-S179-P1).

Organización socio-territorial y manejo de recursos naturales:

“Estos son los campos viejos del pueblo comcáac antepasado. Estamos recordando esa historia, en el tiempo pasado estamos sacando cada sitio y marcándolo aquí en la orilla del mar” (L2-S181-P1).

“Don Antonio nació en este lugar. Este es el campamento hábitat de sus abuelos, de sus antepasados. Este lugar le pertenecía a la línea de parentesco de donde don Antonio proviene. Por lo tanto, todo esto pertenece a esta familia por cuestiones de leyes tradicionales. Aparte de esto, hay otras líneas de parientes, de tíos.

La gente que pertenecía a otra familia no les permitían trabajar aquí, es decir, no podría tomar de los recursos naturales de esta área. No le pertenece. Con el transcurso del tiempo, de muchas generaciones, esta forma de organización social se ha modificado un poco, ahora ya pueden compartir las pertenencias”(L2-S182-P1,2).

Las zonas de *Hant* comcáac (el territorio), suelen incluir a *xepe* (el mar). Esta zona de *Haan xtasi* incluye varios sitios marinos entre los que destacan *Haan cyaaij* y *PnaCOJ cacösxaj quih hapxhip*. Lo anterior refleja el sentido de continuidad de las categorías del saber comcáac, ya que el tratamiento de la zona terrestre se extiende a la marina, recibiendo nombres relacionados con la misma variedad temática que los terrestres. Los contenidos de saber de estos

sitios se refieren por ejemplo, al manejo de recursos naturales y a la identidad cultural:

“Este lugar que se llama *Haan cyaaij*, cuando nuestros antepasados trabajaban de noche en este lugar, este es el lugar donde ellos trabajaban. Aquí trabajaron en el tiempo de calor nuestros antepasados, y de aquí sacaban caguamas, las caguamas grandes seleccionaban. Ahora las personas quieren comer las caguamas chiquitas, pero no pueden comer, los antepasados ellos no comían las especies o las crías, porque ellos también cuidan para que ellos puedan reproducirse, para que ellos puedan llegar a la madurez, porque ellos cuidan de que si matan las crías van a dejar de reproducirse, por eso es que ellos eligen las especies adultas para comer, ya sean venados o caguamas” (L3-S229-P1).

“Este trabajo que estoy haciendo ahora, no es que no este cansado, no es que no este haciendo frío, no es que no tenga sed, sino que hago este trabajo para que la gente de ahora conozca el nombre que le pusieron a los lugares nuestros antepasados. Hago este trabajo para que ustedes no puedan olvidar los nombres que le pusieron a los lugares nuestros antepasados.

No es que hoy estuviera loco, pero es que la gente no puede olvidar. Lo hago para que puedan recordar los nombres de estos lugares. Estoy haciendo este trabajo para que ustedes también puedan ver cómo nuestros antepasados trabajaban en este lugar, este lugar se llama *Pnacoj cacösxaj quih hapxihip*. En este lugar nuestros antepasados trabajaron de noche, casaban caguamas, caguamas grandes. Por eso es que estoy aquí, estoy diciéndoles, comentándoles la historia de cómo es utilizada esta parte del mar, este lugar.

Ahora voy a cantar esta canción del mar y quiero que me escuchen los que me están viendo aquí, los que me escuchan, si estoy aquí, pero a lo mejor no exista más adelante, pero hagan de cuenta que estoy vivo y van a recordar con esto, también cuando ando en el pueblo, cuando me estén viendo y escuchando.

Toda la gente que escucha mi voz es como los antepasados que vieron sus maestros. Soy un maestro que le enseña todo lo que puedan aprender. Voy a recordar a todos esos maestros de nuestros antepasados ahora es que yo estoy aquí, como maestro. Quiero que vean el mapa, que recuerden y aprendan los nombre de todos estos lugares y los nombres alrededor de la isla y del Canal del Infiernillo, todo esto lo van a ver y van a aprender sus nombres” (L3-S30-P1,2,3,4).

Dentro de *Hant* (el territorio) el enlace de lo terrestre con lo marino es una constante. Ejemplos de estas zonas comunes son: *Socpatix* (terrestre), que es

un *hizitam* y está vinculado con *Hant catoasam* (marino) y *Satoj icot immi* (marino). Al parecer los *ihizitam* extendían su influencia en el mar. Los contenidos temáticos del área de influencia del campamento de *Socpatix* incluyen información de organización socio-territorial, de manejo de recursos y de identidad cultural.

“Este es el mar, esto se llama *Xepe cosot* (Canal del Infiernillo). En este lugar, los comcáac, nuestros antepasados aquí vivían. En tiempo de frío como en diciembre y enero las caguamas aquí andaban en este lugar, aquí la gente buscaba las caguamas. Una vez que las pescaban se las llevaban a la tierra firme a comerlas. En tiempos pasados la gente vive del mar y del monte.

En ese entonces nuestros antepasados vivían ahí, en *Socpatix*. Sacaban las caguamas para comerlas. Todo el tiempo han vivido nuestros antepasados de esa actividad, así era todo el trabajo, o lo que hacían nuestros antepasados. El Canal del Infiernillo, para nuestros antepasados, significaba lo mismo que los terrenos donde siembran. El canal, para la gente que vive del mar, es como un rancho que usan y sacan de ahí la comida. Así son también los comcáac, los pescadores” (L3-S216-P1,2).

“En tiempo de frío, en la mañana, al medio día o en la tarde, la gente que estaba en *Socpatix* va a pescar o a sacar caguama. De ahí venían y llegaban a este lugar, donde buscaban caguamas que salían del fondo del mar y llegan aquí a la superficie para respirar y en ese momento es cuando las sacan. Cuando sacaban muchas caguamas, los comcáac se ponían muy contentos. Así estaban los comcáac.

Hace mucho tiempo cuando ellos estuvieron aquí en este lugar, había una persona. Hay un canto de esa persona, una persona que ustedes los que me ven o los que están viendo o los que no me ven ahora me van a oír cantar esta canción. Esa es una persona muy antigua, esa es una de las personas más antiguas, pero sigue hablando nuestro idioma, y seguimos hablando el idioma de nuestros antepasados. Ahora eso es todo” (L3-S217-P1,2).

Cabe señalar que *Hant* es un término muy utilizado, tanto en la toponimia terrestre como en la marina; es una palabra que refleja la complejidad del saber comcáac, pues describe totalidades, como *Hant comcáac* (el territorio), así como espacio concretos, tanto marinos como terrestres. Asimismo, como ya se aclaró en el capítulo II, *Hant* se utiliza tanto para descripciones espaciales como temporales, es decir, *Hant* expresa la conjunción de categorías o las con-

tinuidades relacionales del ser-en el saber-en el territorio comcáac.

En los párrafos anteriores se trató de mostrar la organización del saber comcáac, o su *Episteme* histórica. Esto se realizó a partir de la selección de textos y sitios que ejemplificaran de manera general, la gran variedad de información que conforma el Mapa de los Sitios de Valor Cultural. De manera pragmática, la diversidad temática de dicha organización fue vertida en las Tablas de la Organización del Saber Comcáac. Por supuesto, en la lectura de las narraciones es evidente que desbordan el esquema temático de las tablas. La complejidad del sentido sacro, la diversidad temática, la conjunción territorial de lo terrestre y lo marino y el arraigo, conforman la organización contextual de la *Episteme* histórica del saber comcáac. Lo anterior, a su vez, se define como un “saber complejo”, pues transgrede la epistemología dualista del conocimiento occidental.

6. LA CARTOGRAFÍA DEL SABER COMCÁAC

Esta sección analítica del Mapa de los Sitios de Valor Cultural Comcáac (MSVC), tiene como fin identificar la *praxis* territorial y cómo, de manera ineluctable, se enlaza con el manejo de los recursos naturales. El ejercicio se realiza a través del análisis del saber comcáac del MSVC, cuyo carácter contextual da luz sobre la *praxis* territorial. De esta forma se describirán los “territorios” de las categorías sociales del saber comcáac. Así es posible identificar que la territorialidad en su totalidad, a la vez se significa por una diversidad de territorialidades que finalmente integran a *Hant* comcáac (el territorio), como una unidad diferenciada dentro del microcosmos de la región del Golfo de California.

Los mapas derivados de la cartografía del saber son dieciseis, pero por ser considerados información exclusiva del pueblo comcáac permanecen resguardados por el Consejo de Ancianos. En este documento se incluyen, como ejemplos, únicamente el Mapa 3.9. que contiene los sitios relacionados con los recursos naturales de las narraciones y los sitios cuyos nombres (toponimia) se relacionen con recursos naturales. Asimismo se muestra el Mapa 4 que contiene los sitios con narraciones que versan sobre la identidad cultural. Los dos mapas pueden consultarse en el anexo 2 de este capítulo. Siguiendo la clasificación temática del saber comcáac se proponen las siguientes territorialidades, las cuales agruparan aquellos sitios cuya información se refiera a

cada tema:

- **Mapa 1. Cosmovisión-Territorialidad de los *Haaco caama*** (persona de conocimiento)
 - Mapa 1.1. Sitios sagrados de revelación
 - Mapa 1.2. Sitios sagrados de los héroes
 - Mapa 1.3. Sitios sagrados de rituales y otros tipos

- **Mapa 2. Organización socio-territorial (*icaheemes*)- Territorialidad de los *Xica quistox*** (grupos familiares)

- **Mapa 3. Recursos naturales- Territorialidad de los *Hantx mocat*** (los antepasados)
 - Mapa 3.1. Agua
 - Mapa 3.2. Flora terrestre
 - Mapa 3.3. Flora marina
 - Mapa 3.4. Fauna terrestre
 - Mapa 3.5. Fauna marina-tortugas
 - Mapa 3.6. Otros tipos de recursos naturales
 - Mapa 3.7. Recursos naturales implícitos en la toponimia de las narraciones del MSVC
 - Mapa 3.8. Recursos naturales implícitos en la toponimia de todos los sitios del MSVC
 - Mapa 3.9. Sumatoria de todos los sitios de recursos naturales de las narraciones y de la toponimia

- **Mapa 4. Identidad cultural- Territorialidad de los *Hant iha cöacomx*** (los ancianos)

Como casi siempre sucede con los actuales territorios indígenas, la territorialidad comcáac rebasa al presente territorio legal. Ello se refleja de muchas maneras, que van desde narraciones antiguas y modernas que les acontecieron fuera de la zona legal, hasta en el nombre de islas, canales, cerros, arroyos y especies que habitan esas zonas. Ejemplos generales son los siguientes nombres de las islas: *Coftecöl* (San Esteban); *Sosni* (Pelicano), *Cof copol iti ihom* (San Lorenzo), *Xaslimt* (Ángel de la Guarda), *Hast aacoj* (Dátil), *Hast isil* (Cholludo), *Tosni iti ihit* (Rasa), *Hacat iti yapene* (Partida), *Cozazj iti ihom*

(Salsipuedes) *Hast atihipa* (patos), las cuales están enlazadas por *Xepe* (mar) y *Xepe cossot* (Canal del Infiernillo). Todo era parte de *Hant* comcáac (ver mapa 1 de la introducción).

Hant comcáac es el territorio simultáneo, tanto de la gente nueva, como de los *Hant iha cöacomx* (los ancianos) y los *Hantx mocat* (los antepasados). De esta totalidad socioterritorial se pueden disgregar otras territorialidades, que son las que ejercían los *Haaco caama* (persona de conocimiento) y los *xica quistox* (subgrupos comcáac), quienes tenían asignados ciertas áreas (ver capítulo V), para realizar su subsistencia. Dichas territorialidades conforman cartografías complejas, pues tanto los *Haaco caama* como los *Xica quistox*, son parte de la gente nueva y de los antepasados simultáneamente. Asimismo, algunos *Hant iha cöacomx* son a su vez *Haaco caama*, aunque no necesariamente. Esto sucede en un sinnúmero de ejemplos, por ello, el esquema territorial que se plantea en los próximos párrafos, deberá insertarse en el carácter complejo de la cartografía comcáac.

- **Mapa 1. Cosmovisión**
Territorialidad de los *Haaco caama* (persona de conocimiento)

Se recuerda que de los 290 sitios recuperados se registran traducciones al español de 118. Los relatos son los que sirven de fuente para el siguiente ejercicio. El desglose de la información fue vertida en la misma imagen satélite que sirvió de base al MSVC, por lo que se cuenta con 16 mapas que sustentan este ejercicio, pero que se integran al anexo de consulta de la Escuela Tradicional, por motivos de resguardo de la información.

Los sitios que poseen información sobre la cosmovisión son 41. De ellos, 15 son de revelación; en 11 viven los héroes; mientras que 15 más tienen información variada, como cierto tipo de rituales, entre otras cosas. Si de alguna manera caben las jerarquías en la *episteme* histórica de *Hant* comcáac, son estos sitios los que ocupan el rango más alto. Los sitios están bien identificados por los ancianos y son de acceso y conocimiento restringido, especialmente para los *yoris*, y en otro sentido, también para los mismos comcáac, lo que establece una forma de control del espacio que envuelve a los lugares.

En los sitios de la cosmovisión existe un *cmiique* (persona) clave: El (la) *haaco camaa*.⁷

El *haaco camaa* es ante todo un *cmiique* de conocimiento, de poderes sobre la naturaleza. El ser *haaco camaa* es una cualidad adquirida, no es innata, ni

heredada. Lo que si es innato es la naturaleza del querer ser un *haaco camaa*, pues no cualquiera se interesa y pocos lo logran. Se debe sentir esa fuerza interna y ponerla a prueba a través de los rituales “trascendentales”, como el ayuno de alimento, bebida y descanso, los cual se puede prolongar hasta por más de una semana.

El admirado Coyote Iguana, fue un gran *haaco camaa*, a quien además de reconocerle sus habilidades de *ctam coyai* (guerrero), se le recuerda como un *cmiique* de conocimiento:

“Coyote Iguana vivía en Taheöjc (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). El 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 que sirven” (Observaciones de campo. Punta Ona, 2000).

Poderes increíbles llegan a desarrollar los *haaco camaa*, como el de la ubicuidad, ya que pueden vivir en varias dimensiones simultáneamente, la real y la trascendental. Lo anterior es una forma de interpretación dualista, pues lo que se trata de aclarar es que se está exponiendo “otro” modo de “habitar” el mundo. En este sentido, los *haaco camaa* son capaces de trasladarse volando o de transmutar en otros seres (o tal vez sea el mismo ejercicio del ser): se dice que Coyote Iguana, en una ocasión que era perseguido por el ejército mexicano, al dar la vuelta por un cerro, aprovechó el momento en que no era visto para convertirse en una cachora (lagartija). De esta manera pudo deshacerse de sus enemigos.

Los *haaco camaa* con sus poderes podían ayudar a la gente a curarse con cantos, danzas, imposición de manos y con el uso de las hierbas medicinales. Eran capaces de encender el fuego sin utilizar herramientas y transformar el clima o apaciguar la marea. Aprendían cantos revelados en los sitios sagrados para obtener poderosas cualidades de algunos animales como los tiburones. Pero también podían hacer daño, eran muy temidos. Poseían conocimientos muy especializados.

Sin embargo, los *haaco camaa* son reconocidos por su papel que desempeñan en la orientación de los *comcáac* y en su defensa y protección. En la época del exterminio eran los estrategas y utilizaban sus poderes en la protección de su pueblo y en lanzar fuera del territorio a sus enemigos. Los *comcáac* actua-

les reconocen que de no haber tenido la protección de estas personas, nadie hubiera sobrevivido a la agresión de los blancos.

◉ **Mapa 1.1. Sitios sagrados de revelación**

Los *haaco camaa* tenían distintas cualidades como el de poder presagiar. Sabían si iba haber alguna catástrofe y de esa manera podían prevenir a su gente. En ocasiones se expresaban mediante pinturas en los sitios sagrados:

“Cada símbolo que los *Haaco camma* escribieron aquí, significa la especialización en una área o materia por así decirlo, porque había gente que tenía poderes naturales para volar, hasta volar en medio del desierto y de las montañas” (L4-S1-P1).

Para poder entrar a los sitios sagrados era necesario dejar ofrendas de plantas sagradas, así como hacer el ayuno, cantos y danzas. De lo contrario, podían ser rechazados, ser lanzados como piedras del lugar. Muchas cosas pueden pasar en estos sitios, como derrumbes extraños y quedar la gente enterrada. También se pueden cerrar durante la sesión y luego abrirse de nuevo. En esa transformación la gente puede quedar atrapada en la roca misma o salir inexplicablemente ilesa.

“Los comcáac cuando vienen a este sitio, siempre depositan su ofrenda aquí, lo cual puede relacionarse con la misma cueva. Esto se debe al gran respeto que ellos tienen a este tipo de sitios, al gran espíritu de patriotismo, al espíritu de su propio medio ambiente, su cosmogonía, y toda esa clase de creencias que poseen” (L4-S1-P2).

En los sitios sagrados, una vez cumplidos los requisitos para entrar, se ven imágenes, que son espíritus y con ellos se pueden comunicar.

“Así fue que estás tierras sagradas que hoy pertenecen a la gente de la nueva generación, aquí en estas imágenes que están viendo tienen mucha importancia son de gran valor para la gente de la nueva generación y para la gente de todo el mundo, de todo el universo” (L4-S1-P2).

La cualidad más importante de tales sitios es que son lugares de adquisición de conocimiento “son como universidades” señala Don Antonio. Aquí

son revelados cantos para adquirir poderes, como los de sanación, como los del control de las tormentas y mal tiempo, o estrategias para vencer al enemigo y cuidar de la gente de la comunidad. También son para conocer sobre la historia de los comcáac.

“En este lugar se especializaban los *Haaco camaa* en el conocimiento marino. La importancia de este sitio reside en su relación con el mar, aquello que habita en él, los poderes del fondo marino, de la superficie del mar, y los animales marinos. La gente se especializaba en los cantos del mar, en los cantos de miles de peces, de la manta cubana, de las corrientes marinas, del canto de las ballenas y de los lobos marinos. Todos estos elementos, se han introducido, y se expresan en los cantos rituales. El conocimiento acerca de la ciencia del mar que adquirieron los *Haaco camaa*, lo cantaban en este canto ritual. Por ejemplo, este siguiente canto habla de la fosfórica del mar, cuando es de noche y en el fondo del mar se observa el movimiento de peces, y otras variedades, que se veían, gracias a la iluminación que la fosfórica generaba” (L1-S15-P2).

La ubicación de los sitios sagrados de revelación es muy variada, pueden estar en la orilla del mar o tierra adentro, incluso hay algunos que se encuentran en el mar.

“Aquí llegó la gente que querían tener experiencias trascendentales las cuales consistían en ver las imágenes como ahora se ven en la televisión, por medio del poder de la naturaleza. Nosotros llegamos aquí como la gente moderna y no sentimos nada. Es como si llegáramos a una casa nada más. Para sacrificarse se tiene que estar en ayuno, unos ocho días escondidos en estas cuevas sagradas. Aquí venía mucha gente a la visita espiritual. No cualquier persona se le permite entrar aquí, sí las personas no les interesan las practicas de los *Haaco camaa*, no se les permite estar aquí.

Los espíritus ancestrales que están aquí no pueden hacernos daño. Éstos habitan en esta cueva desde hace mucho tiempo, son los espíritus inmortales de aquellos ancestros que vivieron aquí hace miles de años. Cuando observen los montes, las hierbas, todo eso, son seres concientes, son parecidos a aquellos espíritus que están aquí, nunca abandonan este lugar” (L2-S144-P1,2).

“Aquí cuando los *Haaco camaa* defendían a los comcáac en la época de guerra, en la época de exterminio, permanecían en este lugar a pesar de que eran perseguidos

por la gente extraña. Ellos siempre defendieron a los nativos de los extraños, nunca pudieron hacerles daño, pues los *Haaco camaa* eran muy poderosos en el momento de guerra nunca se daban por vencidos” (L2-S144-P4).

Los sitios de revelación se van impregnando de la experiencias humanas, por eso se vuelven sagrados, son muy especiales.

“Adentro, ahora, aún están esos espíritus que habitan en esa cueva, pues el espíritu de la persona se queda ahí por siempre. Y cuando nuestros antepasados iban por agua y cuando veían esa cueva estaba esa persona, donde se escuchan sonidos que suenan parecido a una guitarra, el la toca ahí adentro y ellos lo escuchaban y lo veían. Ahora en este momento yo no veía nada de eso, pero mis abuelos, mis padres me enseñaban, y me platicaban todas esas historias que no puedo olvidar, y yo también tengo que platicarlas” (L1-S14-P5).

En estos sitios se revelan los cantos para gran variedad de cosas como apaciguar el clima, para sanación o para transmitir el conocimiento.

“Este canto se relaciona con la naturaleza por medio del *Haaco camaa*.

Se daba vuelta
Se daba vuelta
La vida del universo
La vida de los seres humanos
Todo eso está aquí.

Eso es lo que esta cantando, un canto ritual que practicaban los *Haaco camaa* cuando estaban en estas cuevas. Esta gente así era, cuando cantaban, cuando practicaban. Siempre surgían cantos por medio de los poderes sobre naturales, son poderes de los seres ancestrales, inmortales que viven en esta cueva. Así fue el poder sobre la enseñanza de la gente de aquí de los comcáac. Esta canción es de la gente de hace más de quinientos años, todavía están esos espíritus de los ancestros que nunca abandonaban este lugar. Es un canto ritual practicado por muchos ancestros comcáac” (L2-S144-P 8,9).

“Este canto se llama *zaaj cöicos* canto de la cueva. Es un canto tradicional que habla de la pintura rupestre que esta adentro de la cueva y habla también de

los espíritus” (L4-S1-P3).

Entre la gente nueva comcáac hay divergencia sobre el tratamiento de los sitios sagradas. Algunos, más entre los jóvenes insisten en que deben darse a conocer para que queden protegidos por la legislación internacional y nacional. Mientras que los viejos optan por la estrategia del secreto.

“En la clandestinidad no se pueden respetar ni valorar, y yo estoy hablando para darle difusión para que la gente de otras sociedades del mundo empiecen a conocernos y valorarnos. Que existimos como grupo minoritario pero con una fuerte historia, tradición y costumbre. Me refiero a los lugares sagrados y a su entorno natural, su medio ambiente” (David Morales, joven comcáac (L4-S1-P5).

◉ *Mapa 1.2. Sitios sagrados de los héroes*

De los sitios que también se consideran sagrados están aquellos en donde viven sus héroes. En el MSVC se identificaron nueve de este tipo. Estos sitios a veces comparten cualidades con otro tipo de sitios sagrados, como los de rituales y revelación. Uno de los héroes, convirtió el lugar en una universidad:

“...fue quien le puso los nombres a todos los animales. Se puede decir que el los bautizaba. Por ejemplo, en el momento que salía una ballena, ahí le decía su nombre. Si salía una orca, pues también le decía como se iba a llamar. Esos eran los nombres con que los comcáac llamarían a esos animales. *Tacj que-mtax*, es la orca; *Ziix hapx coom*, es la ballena; el tiburón es *Hacat*. Y así sucesivamente de manera que infinidad de especies ahora tienen sus respectivos nombres” (L2-S164-P4).

En otro lugar vivió un señor que era *haaco camaa* y tenía poderes milagrosos. Protegía a la gente de la comunidad y en la época de primavera, la gente recolectaba *xnoiz* (trigo del mar) y le llevaba grandes cantidades para intercambiarlos por telas. Este señor podía sacar del cerro cualquier tipo de tela:

“(...) les decía ¿cuál color es el que quiere? Y alguien contestaba: bueno ese es el color que yo quiero. Y ese color viene bajando, bueno pues cuando agarra la

punta y estaba jalando, y jale, y jale, todos los metros que él quiere y se corta allí. Hay muchos colores, y luego ya cuando lo cortan se va para atrás otra vez. Y muchas gentes pidieron, ¿cuánta gente quiere? Y le seguían pidiendo. Y luego dice que ya no podía. Que estaba muy pesado. Jalaba todos los colores que él quería y nunca se acababa” (L1-S61-P6).

Otro *ctam coyai* (guerrero), reconocido por su cualidad inmortal habita un lugar de *Tahéöjc*. Este héroe se distinguió por su combatividad contra los españoles, no dejaba ni uno vivo, mientras que las armas enemigas se derretían al contacto con su cuerpo. Nunca pudieron con él, por más que intentaron. Solamente él sabía como lo podían matar y cuando quiso morir, les contó a otros comcáac y así pasó, hasta que él quiso.

Los héroes comcáac comparten características como su poderío sobre-humano y su deseo de proteger a la gente de la comunidad. Pero lo notable es que a todos se les relaciona con lugares y afirman que ahí viven. Con esto los sitios adquieren un significado muy especial que se expresa en controles y restricciones al mismo.

“Cerca de este sitio, existe un lugar arriba de este acantilado, donde adquirirían poderes unas personas llamadas: *xica cosyatoj*, de las que según se dice, era gente de los mismos comcáac pero que eran gigantes. Éstos acudían a este lugar para adquirir poderes sobrenaturales. En este mismo acantilado se encontraban varios lugares sagrados de ellos, donde hacían sacrificio, esos nativos gigantes que también convivían con la gente. Los *xica cosyatoj* poseían muchos poderes que adquirieron a través de la practica de estos cantos rituales. Los cuales fueron inspirados por la naturaleza, el mundo marino. Este lugar sagrado fue de los preferidos por los gigantes para la adquirir poderes. Hay cantos de la corriente marina, cantos de toda clase de peces. Los gigantes adquirirían conocimientos y algunos se especializaban en los cantos del mar y la corriente marina, esta canción que se oye actualmente, fue creada por esos gigantes” (L1-S17-P5).

⊙ **Mapa 1.3. Sitios sagrados de rituales y otros tipos**

En el MSVC se pudieron identificar sitios que también se consideran sagrados por los hechos históricos que ahí sucedieron como la matanza de *Pazj hax ica-heme*. Este lamentable evento es parte de la historia de exterminio del pueblo comcáac, durante el cual el ejército mexicano aprendió a un grupo de hom-

bres, mujeres y niños y después de tenerlos prisioneros en este sitio, les dieron muerte. La fechas precisas de este evento aún no se han clarificado.

Otros sitios son muy especiales porque se realizan algún ritual muy específico:

“La gente que vivía aquí, después de librar alguna guerra, llegaba a este preciso lugar. Cantaba un canto ceremonial de la historia, para que la naturaleza y la tierra madre, los protegiera siempre. Estos lugares siempre se han utilizado así” (L2-S121-P1).

“Cuando alguien veía a algún compañero en el suelo le componía cantos. Este otro canto es de las últimas personas que vivían en un lugar cerca de las montañas de la ciudad que actualmente se conoce como Guaymas. Había una aldea entera, un asentamiento de los nativos comcáac. Todos ellos fueron exterminados por personas externas al pueblo comcáac. Los comcáac no saben quienes son los que los exterminaron. Llegaron después de la masacre e hicieron este canto ritual y rodearon todo este cerro. Le dieron vueltas hasta que tuvieron sed de venganza y después de vengarlos, hicieron este otro canto que está relacionado con las ceremonias de los cantos rituales. Estos cantos tenían un poder especial para proteger a los comcáac. Los protegían de una manera muy sofisticada de la gente extraña que quería exterminarlos. Nunca lograron el exterminio total. Todas estas tierras son tierras sagradas. Es un parte muy fuerte de su espiritualidad, de su conocimiento y de su cosmovisión” (L2-S121-P2).

“Los comcáac siempre venían a este lugar, aunque nunca han habitado este sitio. Los comcáac que venían aquí, era por algo especial, tan especial que cuando llegaban lo consideraban un gran acontecimiento, pues venían a realizar una ceremonia. Los comcáac siempre acudían a este lugar antes y después de la guerra para adquirir conocimiento, más protección por parte de la madre naturaleza y por medio de los poderes del *Haaco camaa*” (L2-S121-P5).

A nadie se le permite quedarse en estos lugares, ni dormir ni hacer campamentos, no sólo por el valor histórico, sino porque en esos sitios suceden fenómenos de revelación del conocimiento. Es decir, la adquisición del conocimiento sólo podía llevarse a cabo en *Hant* comcáac. Es por esto que la defensa del territorio iba implicaba aspectos más allá de la simple subsistencia.

“En este lugar está prohibido por los *Haaco camaa*, dormir o acampar (campamentos pesqueros) en este lugar, porque es un lugar sagrado para ellos, por-

que de ahí sacan sus cantos de guerra, o danza de guerra” (L2-S121-P11).

- **Mapa 2. Organización socio-territorial (*icaheeme*)**
Territorialidad de los *Xica quistox* (grupos familiares)

En la información del MSVC fueron identificados 40 *icaheeme*, o campamentos viejos, aunque se sabe que en el territorio se pueden ubicar bastantes más. Como ya se explicó en el capítulo IV, los *icaheeme*, eran zonas de asentamiento temporal, en coherencia con su modo de subsistencia tradicional trashumante. Los *icaheeme*, a su vez se relacionan con los *ihizitam*, que son áreas con recursos naturales específicos, que quedan bajo el resguardo de un grupo familiar (ver capítulo V).

Las zonas son muy valoradas por ser parte de la historia de los comcáac y por su ubicación estratégica, tanto para la pesca, como la caza o la defensa. Tienen una historia de ocupación milenaria, que se continúa hasta estos días, en especial los que ahora son campamentos pesqueros de la costa continental, así como las localidades de Desemboque y Punta Chueca.

“Muchos de los comcáac han recorrido este lugar y se apropiaron de este sitio asentándose aquí mismo. Éste es uno de los lugares que utilizaron para vivir y estarse durante mucho tiempo, lo emplearon de alguna u otra manera, pues son diversas las razones por las cuales se han asentado en este sitio y que además lo cuidaron. Estos lugares tienen sus correspondientes historias pasadas. Ellos recuerdan todo aquello que pasaba y hacían en esa época, cuando todavía andaban en esos lugares tan alejados de la civilización y que afortunadamente la gente de hoy aún conserva estos lugares y sus historias. Todavía recuerdo mucho a los antepasados, me los estoy imaginando y me vienen a la mente muchos recuerdos que sigo compartiendo y sintiendo esas mismas vivencias que tenía en un día como hoy” (L2-S133-P1).

“Los comcáac que vivían en el campamento de *Xnit* trabajaban aquí en este lugar. En la noche trabajan aquí en este lugar. En ese tiempo había muchos pescados en este lugar y también sacaban caguamas de aquí. Ese campamento es como un pueblo o una ciudad en donde habitaban muchas personas. Cerca de *Xnit* está *Somcahmax* que es un lugar en donde ellos pueden beber agua” (L3-S233-P1).

- **Mapa 3. Recursos naturales**
Territorialidad de los *Hantx mocat* (los antepasados)

En el análisis de las narraciones del MSVC era muy evidente que los sitios estaban relacionados, tanto con la identificación de especies, como con el manejo de los recursos naturales. La sistematización de la información se hizo de dos maneras: por un lado se siguió la misma técnica mostrada en párrafos anteriores, en donde los textos de las narraciones de los ancianos son revisados. La otra forma consistió en el análisis de la toponimia, pues la asignación de nombres, en muchos casos, se relaciona con la ubicación de especies.

De los 118 sitios con narración, se encontraron 87 sitios que contenían información relacionada con el tema. Las narraciones, en ocasiones se referían a las especies ubicadas en el lugar y explican el uso tradicional de la flora y fauna. Pero en otras ocasiones, las narraciones se refieren a especies que no están en el lugar.

En el análisis de la toponimia se encontraron 61 sitios cuyo nombre hacía referencia a algún recurso natural. En la combinación de estos dos análisis, se encontró que de los 290 sitios recuperados, 161 (55.5%) están relacionados con el manejo de recursos. Es de suponer que si se tuviera la traducción de todas las narraciones el número se elevaría, pues como se vio en el primer análisis, esta cifra alcanza el 73.7% del total de sitios con traducción. De los 72 sitios que se ubican en el Canal del Infiernillo el porcentaje asciende a 78.6%.

Cabe señalar que la información sobre el manejo de recursos naturales no era el objetivo principal de los ancianos, sino que por las características de la cultura comcáac, hablar de la naturaleza es un asunto inevitable (ver mapa 3.9)

◉ *Mapa 3.1. Agua*

Los lugares de donde se puede obtener agua dulce tienen el carácter de sagrado, por lo tanto tienen un manejo muy complejo que va desde que no se permite que ningún *hizitam* ni *icaheeme* incluyan algún sitio de estos, es decir, son recursos del uso común de los *xicasquistox*.

No por esto se puede hacer con ellos cualquier cosa. Don Alfredo López, miembro nuevo del Consejo de Ancianos, explicó cómo en un ojo de agua permanente, en la parte de su nacimiento sólo se permitía tomar para beber, más adelante en el curso del pequeño arroyo, se podía tomar para asearse y más allá la gente se podía sumergir. Asimismo, los *icaheeme*, generalmente se

encontraban a algunos kilómetros de éstos.

Los sitios de obtención del agua podían ser superficial y subterráneo; permanente y temporal. Los comcáac desarrollaron gran variedad de técnicas para conseguir el líquido. Esta fue una de las principales armas en la defensa de su territorio. En el MSVC se describieron 14 sitios de los que de alguna manera, y en algún tiempo, se podía obtener el recurso.

“Después de un tiempo, la gente que vivía aquí, se acercaron y descubrieron que existe este ojo de agua, un manantial. La gente escarbaba aquí en este arroyo y salía el agua, brotaba este manantial. Entonces la gente empezaron a asentarse, porque descubrieron esta agua. Y estaban bebiendo desde hace muchos años, aproximadamente hace treinta, cuarenta años, que vivieron aquí en esta inhóspita tierra y que en este arroyo estaba el agua que bebieron esas familias que estuvieron aquí” (L2-S82-P2).

“Este ojo de agua era utilizado para la sobrevivencia misma, era utilizado de manera tradicional por aquellos antepasados comcáac que transitaban por estas áreas. El agua es vital para la vida y por eso lograron utilizar y sobrevivir de esa manera. Este campamento en este sitio ha sido utilizado hace cientos de años. Este ojo de agua tiene como más de 100 o 200 años atrás y era utilizado por los nativos comcáac de aquellos años.

Algunos piensan que la Isla del Tiburón era un lugar nada más, pero no es así, por que la gente comcáac esta bien identificada con este lugar. Ahora que venimos a este sitio por un camino o sendero que abrieron para caminar sobre otros lados para poder llegar hasta estos lugares. Nosotros, la gente de la nueva generación, en verdad cuida de los sitios sagrados, que hemos estado grabando aquí, y que ahorita estoy recordando un poco.

Ahora si estoy contento, recordando aquella gente que utilizaba este ojo de agua. Las familia que estaban ahí con frecuencia visitaban estos lugares porque eran utilizados. Cuando miraban que brotaba el agua y a ellos les faltaba agua, se ponían contentos, porque lo podían utilizar. Siempre agradecían a estos lugares, haciendo algunos rituales y celebraban con sus cantos, para danzar, y agradecer que este lugar contribuía a la sobrevivencia de los comcáac. Este ojo de agua ha sido así, por eso también tiene una gran espiritualidad, por eso este sitio tiene este significado” (L4-S9-P3).

- ◉ ***Mapa 3.2. Flora terrestre***

En las narraciones del MSVC, se encontraron 17 sitios que hacían mención a la flora terrestre, por su ubicación no por su uso. Esta cifra tan baja se debe a que en esta etapa se concentró el esfuerzo en el litoral de la isla y en el Canal del Infiernillo.

El tipo de flora tiene que ver desde leguminosas, agaves, cactáceas, hasta carrizo y otros materiales utilizados en su vida tradicional.

“Su alimentación tradicional eran las semillas del palo verde y las péchitas de mezquite. De acuerdo con las épocas se trasladaban de un lugar a otro buscando las mejores condiciones para la sobrevivencia basada en sus alimentos, sus conocimientos tradicionales y sus costumbres de los antepasados comcáac” (L4-S8-P2).

“En este lugar siempre ha sido habitado cuando llega la época en que maduran los frutos de este árbol y que era una de las comidas tradicionales ancestrales. Siempre ha sido así la sobrevivencia comcáac. Esto era un alimento para todos, tanto para hombres mayores, como para adultos, niños, jóvenes, todos comían de los frutos de la higuera.

En esta zona hay diferentes higueras y había diferentes maneras de utilizarlas, por ejemplo, eran campamentos también, pero la gente solo llegaba cuando sabía que era la época de los frutos. Eso lo sabía toda la gente” (L4-S16-P2,3).

◉ *Mapa 3.3. Flora marina*

El conocimiento de los comcáac de la flora marina es muy amplio, no sólo de la diversidad, sino de sus usos, así como de las especies y lugares que se relacionan con las mismas. Un ejemplo de esto se refiere a que los comcáac son de los pocos grupos en el mundo (tal vez el único) que consumen el trigo del mar, el *xnoiz*. Esta semilla proviene del zacate marino (*hatam*) que también es parte de la dieta de las tortugas marinas. Por el momento sólo dos sitios del MSVC fueron clasificados dentro de este rubro:

“Esta es otra ruta de migración de las caguamas en la parte baja donde estos animales encuentran sus alimentos del *hatam* o pastos marinos que se encuentran en el fondo del mar. *Hant cooxp cpetij* esta conectado a *hant caol* que es una especie de arroyo marino *haa hatam cmasool*, que significa pasto marino amarillo, porque desde la superficie se divisa al fondo de esta área toda amarilla. Cuando la marea desciende las caguamas migraban a las partes mas

profundas llamadas *hatam caool*, que se encuentran en frente del campo viejo *Quipcö coospoj*, que son las dunas pintas, en esta área es la parte en donde las caguamas se alimentaban de *hatam*. Los ancestros tenían conocimiento del comportamiento de estos animales marinos, sabían que las tenían que cazar antes de que abandonaran las partes bajas, antes de que se fueran a lo hondo del mar” (L3-S247-P1).

“A este lugar también venían los antepasados comcáac quienes tenían conocimiento tradicional y desde las rocas y los arrecifes veían infinidad de especies marinas, de arrecifes naturales con gran variedad de algas y de corales. Esto es lo que se observó aquí en el fondo marino. Estos arrecifes naturales tienen gran variedad de especies pequeñas donde la vida del mundo marino ahí se observa. Han transcurrido más de 510 años y esta área sigue intacta”(L1-S47-P1).

Don Antonio canta en *cmiique iitom*

“El océano no tiene fin,
al norte, sur, oeste al este.
se escucha el murmullo del océano
cuando sopla el viento sobre el mar
se mira todo oscuro
alrededor de los cuatro puntos cardinales”.

◉ **Mapa 3.4. Fauna terrestre**

Como el MSVC, estuvo centrado en el litoral y en el mar, con respecto a la fauna marina, sólo se identificaron siete sitios.

Durante los recorridos, en S17, se observaron unos borregos cimarrones en la cima del acantilado, estaban tomando el aire pues hacía mucho calor. También por el S28 de *Taheöjc imozit*, se observaron venados bura.

“ También cazaban los venados buros y las buras y hacían cecina para comer. Aquí también hay agua, no esta muy cerquita, como unos siete u ocho km. más o menos.

Estamos aquí ahorita, pero no vemos si no estamos junto con la vida de la comunidad de los antepasados, pero estamos juntamente con ellos en lo histórico y el conocimiento de ellos, de cómo buscan y como le hacen para sacar comida para ellos, eso es lo que estoy viendo de los conocimientos ancestrales”(L1-

S49-P2).

◦ *Mapa 3.5. Fauna marina-tortugas*

Después de revisar la bibliografía que se ha escrito sobre los comcáac, de analizar las narraciones del MSVC y de convivir con ellos en la cotidianidad, a uno no le queda la menor duda de que la *moosni* (tortuga marina) es la especie más importante de la cultura. En el MSVC se hallan constantemente presentes, tanto como recuerdos de la dieta tradicional, como en los cantos, así como la gran cantidad de sitios donde se podían cazar, utilizando innumerables técnicas eficientes no por la eficacia letal de la tecnología, sino por el fino conocimiento de sus hábitos.

De los sitios recuperados en el Canal del Infiernillo, 18 se relacionan con los lugares donde podían ser cazadas. La cifra es mayor que la de cualquier otra especie de la flora y fauna del territorio. Los sitios conforman rutas de migración precisas y que al mismo tiempo se relacionan con corrientes marinas, con los alimentos de las caguamas y con la batimetría marina. Don Guadalupe López (Que en Paz Descanse), fue un reconocido caguamero, quien dio mucha de la información del MSVC. De memoria, en la Escuela Tradicional fue capaz de trazar el mapa de los sitios con sus nombres; así como de las caguamas y de la temporada en que podían ser encontradas y que técnica utilizar.

“En tiempo de frío, en la mañana, al medio día o en la tarde, la gente que estaba en *Socpatix* va a pescar o a sacar caguama. De ahí venían y llegaban a este lugar, donde buscaban caguamas que salían del fondo del mar y llegan aquí a la superficie para respirar y en ese momento es cuando las sacan. Cuando sacaban muchas caguamas, los comcáac se ponían muy contentos. Así estaban los comcáac” (L3-S217-P2).

“Aquí andaban los que buscaban las caguamas llamados *Has cama caap*. Siempre iban a estas zonas, porque los nativos sabían que en este lugar *hant cooxp hant iqui quixapa* que se encuentra al fondo de mar. La ruta de las caguamas siempre pasaba en una especie de arroyo del fondo marino. Migraban a otro lugar llamado *Hast xazayail hapx ihip*. Los nativos como es parte de su cultura entendían los comportamientos y las rutas de migración de las quelonias. El *haccama caap* (el que busca las caguamas) las perseguía en estos lugares. Como es parte del conocimiento tradicional, los nativos iban siguiendo la migración de las caguamas, siguiéndolas por los arroyos del fondo marino

llamado *hant caool* en la parte profunda y angostas del mar y las caguamas (*moosnis*) se trasladaban al ritmo de la corriente de *hast xazayail hapx ihip* a *hant cooxp hant iqui quisxapa*.

Cuando terminaba la ruta, lo comcáac iban a otra ruta llamada *hast eexp hapx*, a donde también migraban las caguamas. Como los nativos ya sabían en donde pasaban y por donde perseguirlas hasta el área llamada *yazapzj*, que es el último lugar que queda en la parte final donde terminan los bajos, que se llama *yaij ilit*, que es otro sitio de la migración de las caguamas. *hant cooxp hant iqui quisxapa*

En los tiempos de los ancestros había un conocimiento relacionado con estos animales marinos. Los comcáac sabían en que momento surgían a la superficie del mar. Eran como biólogos porque tenían una etnociencia relativa al mar como parte de su cultura. Los antepasados adquirían conocimiento de su medio ambiente ya que es parte de su cosmovisión. Los comcáac acompañaban a estos animales marinos hasta la parte mas baja de los lugares cercanos a Punta Sargento. Cuando las caguamas, en su ruta migratoria, salen del Canal del Infiernillo por el norte, es decir por Punta Sargento o *Hast iscl*. Sin embargo, algunas se regresan de nuevo al canal.

El etnoconocimiento del fondo marino los antepasados lo basaban en su experiencia. Ustedes jóvenes de la nueva generación pongan mucha atención de lo que estoy hablando, pues los antepasados tenían conocimientos hasta de las hierbas medicinales, así que traten de adquirir las ciencias étnicas comcáac. Si recogemos la ciencia así como si fuera una flor cuando empieza a abrir todos sus pétalos, así que uds. jóvenes tienen que hacer como la flor cuando guarda sus pétalos y en su momento los abre todos. Todos los conocimientos se quedarán con como si fueran aquellas gentes nativas que tenían un conocimiento profundo en lo relativo al mar” (L3-S196-P3,4,5,6).

“Aquí en este lugar, muchas personas llegan en balsas para sacar caguamas. La balsa no era para muchas personas, era para una o dos personas. En esas balsas iban a buscar caguamas y en eso es como llevaban las caguamas, en las balsas. Cuando se va a buscar a las caguamas tienen que ir varias personas, cuatro o cinco personas. Siempre tenían que andar con remos, ellos eran muy fuertes, no se cansaban de remar, pues comían puras caguamas. No les faltaba la comida porque había muchas caguamas, ahora ya no es igual, ya no comen caguamas porque ya lo prohíbe el gobierno mexicano, ahora nosotros no podemos comer las caguamas. Aunque respetamos la ley, todos sabemos sacar y comer caguamas, pero no intentamos porque lo prohíben. Esta es nuestra

comida, la comida de los comcáac” (L3-S218-P2).

◉ **3.6. Otros tipos de recursos naturales**

Como ya fue expuesto en el capítulo IV, el componente endógeno o tradicional del sistema de socialización de la naturaleza (SESN) se caracteriza por la diversificación en el uso de los recursos naturales. En las narraciones del MSVC se identificaron 27 sitios de este rubro. En los sitios se mencionan recursos como la miel, las arcillas para diferentes usos, como protección solar, las leguminosas para el caldo con carne de venado bura, el carrizo para las balsas, etc. Así como recursos que utilizaron los héroes en momentos críticos.

“En este sitio precisamente había mucha gente nativa ya que era uno de los lugares preferidos. Este sitio es uno de los sitios fundamentales para la sobrevivencia tradicional, para conseguir la comida tradicional, como la miel de abeja. Aquí se recolectaba miel para el sustento diario de esas familias.” (L2-S158-P2)

“Ahora me siento un poco mal porque antes tomaba el jugo que se extraía de las pitahayas, pero ahora estoy tomando otro jugo o soda que hacen los blancos. Nuestros antepasados no conocían la soda o jugo de naranja. Tenían sus propias bebidas que sacaban de las plantas, de las pitahayas. Este lugar tiene un nombre, un nombre que le pusieron nuestros antepasados. Este lugar es igual como cuando uno va a una tienda a comprar comida, asimismo nuestros antepasados vienen a este lugar, ellos están seguros que aquí en este lugar pueden encontrar las especies que ellos buscan, ya sea caguama o pescado, ellos ya conocen estos lugares y por eso ellos le ponen un nombre” (L3-S219-P2).

“En este lugar donde estoy aquí, la gente nativa venía por esta clase de barro. Lo utilizaban cuando iban a otros lugares. Se lo aplicaban en la cara, en las mejillas y toda la cara para protegerse contra los rayos solares ya que ese barro no permitía que los rayos del sol traspasaran a su cara. Se lo ponían antes de caminar en los días soleados, en los tiempos de calor y de verano. De esta manera nunca sintieron el calor, sino que se refrescaban cuando se ponían eso como una protección, de esta manera utilizaron este barro llamado *casimi*” (L2-S94-P1).

- ◉ **Mapa 3.7. Recursos naturales implícitos en la toponimia de las narraciones del MSVC**

Los comcáac, frecuentemente, nombran a los sitios con el mismo nombre del recurso natural que aprovechan de la zona. Tal vez se deba a su característica cultural de nómadas recolectores, pues éste era un buen método de recordar la ubicación de los recursos. El análisis de la toponimia del Mapa de los Sitios de Valor Cultural se hizo de tres formas: la primera se refiere al análisis de las narraciones correspondientes a los 118 sitios que se han estado analizando en esta sección de la Cartografía del Saber; el primer análisis está plasmado en el Mapa 3.8.

La segunda incluye un revisión de los 290 nombres del MSVC, lo cual derivó en el Mapa 3.9. Por último, se hizo una sumatoria del Mapa 3, que incluye todos los mapas de recursos naturales de las narraciones, con los sitios del Mapa 3.9, lo cual se integró en el Mapa 3.9-a,b,c que se anexa. Esto se hizo con el fin de tener un concentrado general de la totalidad de los sitios del MSVC que de alguna manera trataban el tema de los recursos naturales, ya que es el tema central de esta investigación.

Así, en el Mapa 3.8 que integra los nombres de las narraciones relacionadas con el manejo de recursos naturales, se conforma por un total de 53 sitios. Esto equivale a que casi 50% de los sitios de las narraciones entran en este rubro. De los sitios, 26 se ubican en el litoral de la Isla Tiburón; 17 en el Canal del Infiernillo y 10 en el Centro de la Isla.

El tipo de recursos naturales que se mencionan en la toponimia es muy variado y prácticamente todos los mapas de la sección incluyen este tipo de lugares. Se pueden encontrar:

- Ensenada de cozit (tipo de planta)
- Estero de almejas
- Estero con mangle
- Punta del árbol del palo-fierro
- Tepetates del fondo marino
- Surgidero de la tortuga marina
- Guarida de la tortuga marina
- Zacate marino que come la tortuga marina
- Cabeza del arroyo
- Carrizo en ojo de agua
- Lugar donde está el árbol de higuera
- Lugar donde pasan los que cortan los téparis (leguminosa)
- Lugar donde está la arcilla que refresca el rostro

- Punta del mezquite
 - Cueva de los zopilotes
 - Guarida de coyote
 - Lugar donde se encuentra una hierba pequeña
- ◉ **Mapa 3.8. Recursos naturales implícitos en la toponimia de todos los sitios del MSVC**

Como ya se mencionó en párrafos anteriores, en este rubro se analizaron los 290 nombres que componen el MSVC. De éstos, se encontró que 145 sitios hacían referencia a algún recurso natural; 80 de los cuales se encontraban en el litoral de la Isla Tiburón (de los 190 que lo integran). De los 70 sitios del Canal del Infiernillo, 47 se refieren a sus recursos marinos. Por último, en el Centro de la Isla se encontraron 18 sitios con nombres de recursos naturales, de los 28 que hasta el momento se han recabado.

◉ **Mapa 3.9. Sumatoria de todos los sitios de recursos Naturales**

En este mapa se incluye aquellos sitios en cuyas narraciones se referían de alguna manera a algún tipo de recurso (Mapa 3) y se sumó al análisis de la toponimia de la totalidad de los sitios (Mapa 3.9). Cabe aclarar, que muchos sitios del Mapa 3, se incluían en el Mapa 3.9. De esta manera el presente mapa se compone por 159 sitios del total de los 290 sitios del MSVC. De estos, 83 sitios pertenecen al litoral de la Isla Tiburón; 55 al Canal del Infiernillo; y 21 al Centro de la Isla.

- **Mapa 4. Identidad cultural**
El territorio de la voz de los *hant iha cõacomx* (los ancianos)

En 66 sitios se encuentra información que va dirigida explícitamente al fortalecimiento de la identidad cultural de los comcáac.

“Yo tengo sed, necesidad de enseñarle a los comcáac los antecedentes de los antepasados. Estoy desesperado porque quiero enseñar a la gente actual. Ustedes que están escuchando quiero que pongan mucha atención, pues voy a hablar de este lugar donde la gente de aquellos años convivían”(L2-S158-P1).

“Pero también hay antecedentes históricos de la guerra, del exterminio. Los

comcáac fueron perseguidos por la fuerzas de la sociedad dominante, por las fuerzas del gobierno mexicano. Hubo masacres, genocidios en estos sitios, en esta tierra que fueron defendidos por los antepasados comcáac. A esta tierra la defendieron para ustedes comcáac de la nueva generación. No olviden lo que la gente de esa generación ha logrado, lo que han enfrentado, el gran desafío de sus enemigos. Esto es fundamental, para la nueva generación, ustedes han logrado sobrevivir, han logrado tener una tierra, un terreno gracias a los ancestros de los antepasados que lograron sobrevivir” (L2-S158-P6).

“Les damos el mayor de los agradecimientos a los antepasados comcáac porque conservaron el territorio donde vivimos ahora. Fue la gente nativa la que luchó por la reivindicación de estos lugares ocupados tradicionalmente para que su propia gente en la actualidad pudiera habitarlas. Están presentes, y tenemos que hacerles un reconocimiento a ellos, pues no es por el azar del tiempo, no es porque así sea, sino que, esos luchadores, esos emprendedores de la etnia que lograron sobrevivir, fueron quienes hicieron que estos lugares tan desérticos y de tan difícil acceso fueran habitables. Ellos pudieron vivir en armonía mucho tiempo atrás. Ahora a la gente moderna le toca cuidar y convivir con la naturaleza” (L2-S133-P2).

“Los antepasados cantaban de esta manera y utilizaban el mismo idioma que ustedes de la nueva generación, ¿cómo la ven? Cuando escuchen los cantos de inspiración ancestral, ustedes jóvenes tengan pleno conocimiento de esos espíritus que tenían los comcáac antepasados. Háganse de cuenta que encuentran presentes la gente nativa de tiempos antiguos” (Narración de Guadalupe López Blanco, 19-nov-02).

“Ha pasado mucho tiempo pero afortunadamente estoy vivo todavía y estoy saliendo en una imagen, un documental, una filmación para que ustedes puedan verlos y que recuerden a los antepasados. Esta imagen, cuando yo ya no exista, no dejan de verla. A la gente moderna a ustedes les digo para que ustedes, analicen, observen y reflexionen. En ese tiempo en esa época, cuando yo vivía en este asentamiento, la gente no consumían nada de café, ni nada de otros alimentos modernos que se producían en otras partes, sino solamente sobrevivían con la carne de caguama, es la parte tradicional, la dieta ancestral que siempre se ha conservado. Siempre se ha aprovechado la carne de esos animales y por eso sobrevivieron muchos años, sobrevivieron de alguna manera, alcanzaron a tener muchos años, y que nunca se extinguieron, nunca exterminaron la forma tradicional de vivir de los antepasados” (L2-S80-P4).

Esta sección de la Cartografía del Saber es un ejercicio de acercamiento a la territorialidad de los comcáac. Se puede observar el entrelazamiento de las distintos grupos que conforman las categorías socio-territoriales: Los antepasados, los ancianos, los *Haaco caama* y la gente nueva.

En este ejercicio es posible visualizar la relación de las territorialidades con el manejo de los recursos naturales. Por último, tanto la *episteme* histórica como la cartografía del saber, conforman un complejo sistema de conocimiento que es posible traducir en lo que la política ambiental moderna denomina como un ordenamiento ecológico del territorio. Es decir, los comcáac saben dónde están los recursos naturales, cómo deben de ser utilizados, en qué cantidades hay y cómo deben de ser manejados. Pero finalmente, la mayor aportación del MSVC es la argumentación del carácter polisemiótico del territorio, como una cualidad fundamental de la cultura comcáac y su manejo tradicional de los recursos naturales.

ANEXO 1. ORGANIZACIÓN DEL SABER COMCÁAC EPISTEME HISTÓRICA ARRAIGADA AL TERRITORIO

1. Cosmovisión

- 1.1. Revelación del conocimiento
- 1.2. Héroe
- 1.3. Temas variados

2. Organización socio-territorial

Icaheeme (campamentos viejos)

3. Recursos naturales

- 3.1. Agua
- 3.2. Flora terrestre
- 3.3. Flora marina
- 3.4. Fauna marina
- 3.5. Fauna marina-peces
- 3.6. Fauna marina-tortugas
- 3.7. Recursos naturales implícitos en la toponimia
- 3.8. Recursos naturales variados

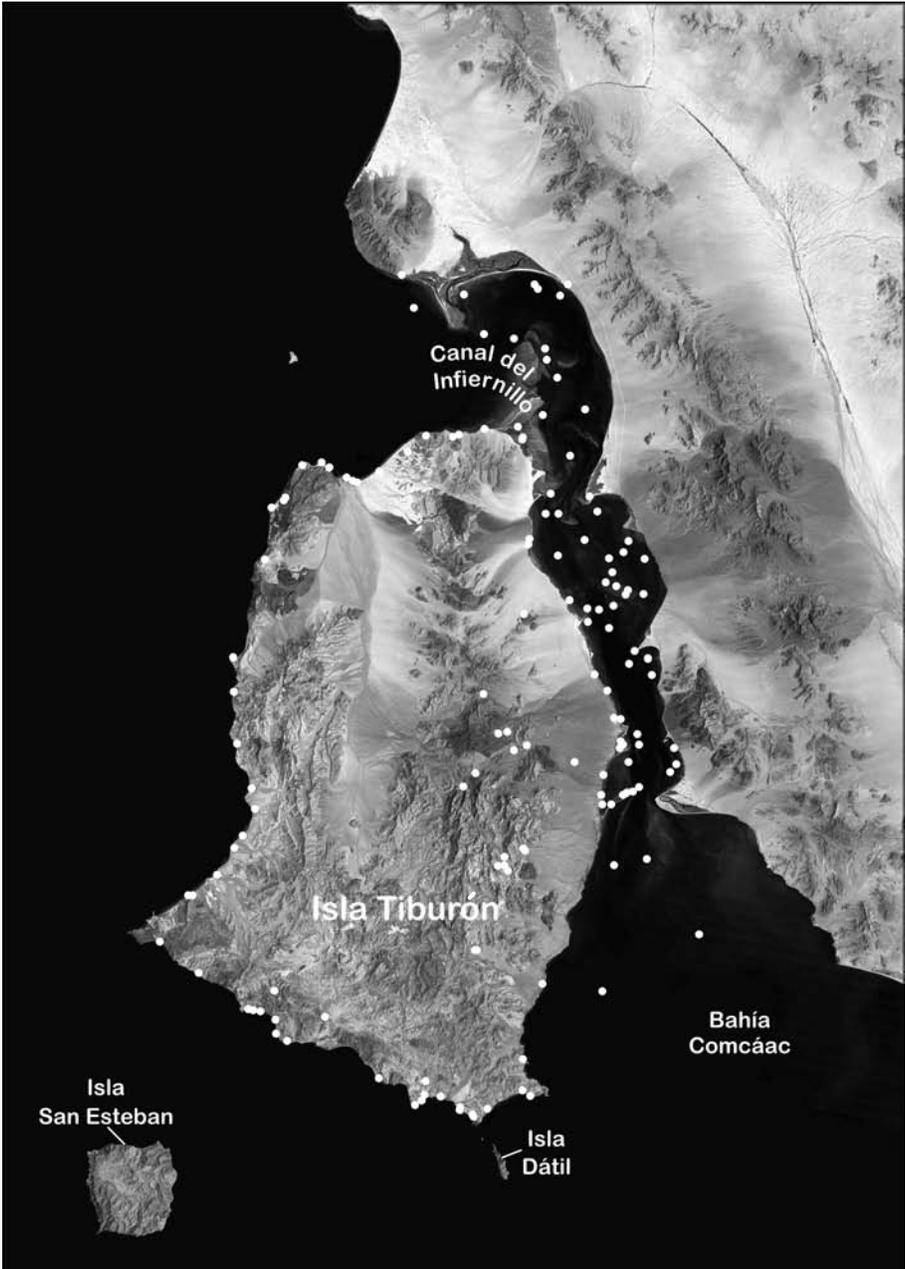
4. Identidad cultural

NOTAS

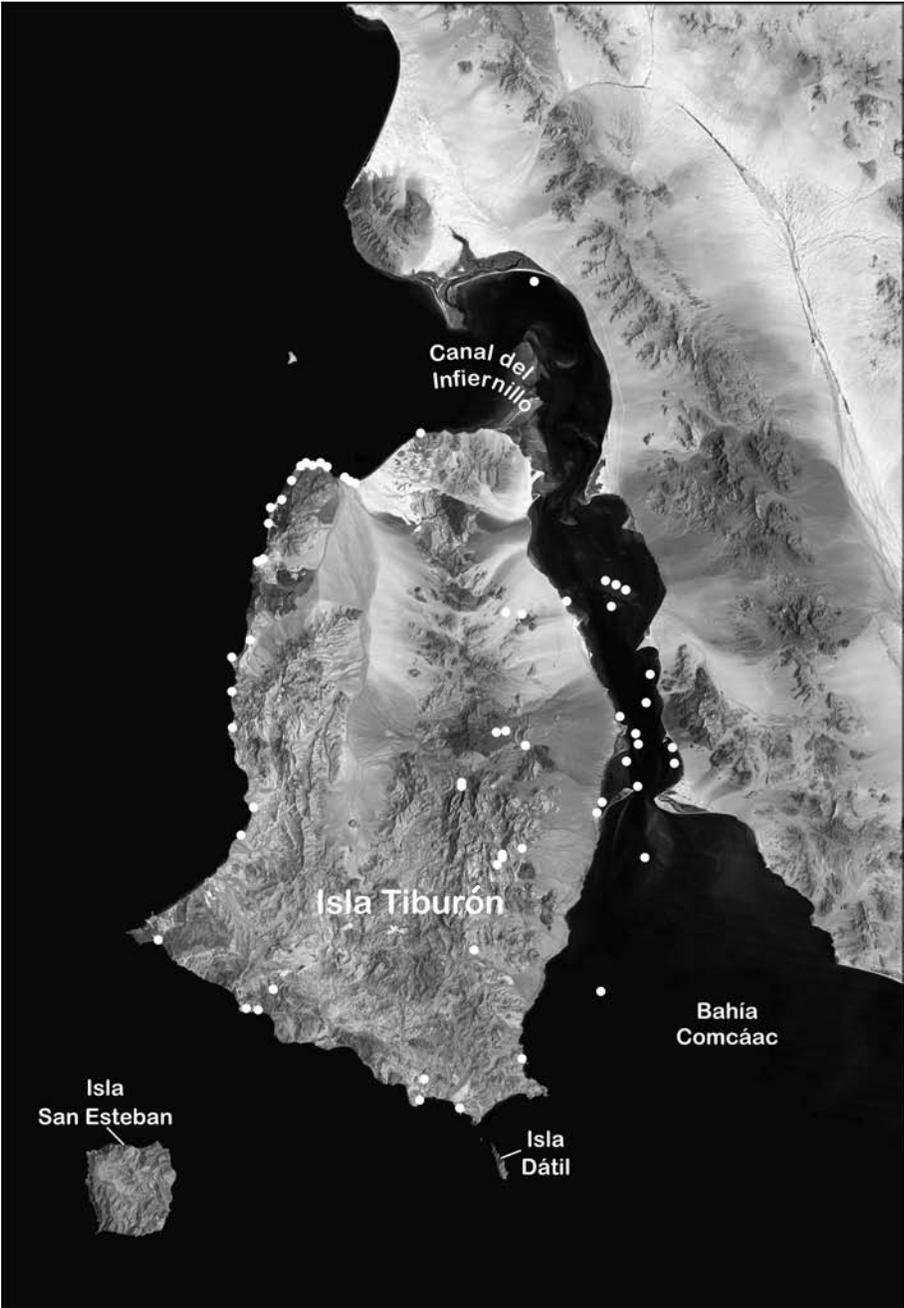
- 1 En este capítulo se continuará utilizando la estrategia del lenguaje comcáac (plan-

ANEXO 2

MAPA 3.9. RECURSOS NATURALES, GENERAL Y DE LA TOponimia



MAPA 4. IDENTIDAD CULTURAL



teada en el capítulo I), que es la inclusión de préstamos lingüísticos de categorías clave locales con el fin de matizar directamente el lenguaje dualista occidental y entrar en el discurso local. Dichas categorías, de corte socioterritorial, son: Comcáac (la comunidad); *cmique* (persona de la comunidad); (*Hant comcáac* (el territorio); *Hantx mocat* (los antepasados); *Hant iha cöacomx* (los ancianos); *Xica quistox* (grupo o banda comcáac); *Icaheme* (campamento viejo); *Heeme* (familia); *Ihizitim* (porción del territorio asignado a una familia, susceptible de heredarse); la “gente nueva” (las nuevas generaciones comcáac); los *yoris*, *coksar* o blancos (la sociedad mexicana).

- 2 Traducción: David Morales (asesor político comcáac); Transcripción: Xilonen Miranda; compilación y edición: Diana Luque
- 3 Transcripción y edición: Israel Robles Barnett (joven comcáac).
- 4 “Kroeber (1931) registró observaciones similares en su visita de seis días a la Isla Tiburón, remarcando que los Seris parecían, remarcadamente, no religiosos. No conozco de ningún otro pueblo nativo que parezca ser tan libre de supersticiones y que sus actitudes sean no espirituales (...) Gilg fue el primer europeo y el primer misionero que tuvo contacto con mucho Seris, cuyas observaciones indican que los sentimientos religiosos y la vida ritual de los seris, no estaba desarrollada, desde antes de la misionización, así como ahora estaban en el Siglo XX” (Traducción, Diana Luque).
- 5 Tipo de microorganismo marino que se caracteriza por ser fosforescente de manera tal que en las noches, al agitarse el mar, por el paso de una tortuga, el agua se “ilumina” y va dejando una estela de luz.
- 6 Este lugar es malo para vivir pues en el verano hay demasiado mosquito.
- 7 Se utiliza la palabra *Haaco camaa* cada vez que el traductor de la lengua *cmiique iitom* al español menciona la palabra “chamán” o “chamanismo”, con el fin de acentuar las diferencias que puedan tener estas prácticas entre los *comcáac*, con respecto a otros pueblos indígenas. *Haaco iima* es sinónimo de *Haaco camaa*. Asimismo, en la redacción se utilizan los artículos masculinos “el” o “los” de manera convencional aunque también hubo (hay) mujeres *Haaco camaa*.

CAPÍTULO VII

AMOIJ, EL CÍRCULO DE LOS SUEÑOS (CONCLUSIONES)

Amoij es un concepto del *cmiique iitom* que de manera general se refiere a nuestro concepto de “círculo”. *Amoij* es polisemiótico, se utiliza tanto para señalar un objeto con forma circular como referirse conceptualmente al cierre de un espacio o una experiencia, o sea, encierra un sentido de “conclusión”.

La Isla Tiburón, además de llamarse *Taheöjc*, se le denomina *Amoij*, debido a que se puede navegar a su alrededor como un círculo. En las fiestas tradicionales, las mujeres se sientan en círculo para jugar al *amoij*. En rituales, para entrar en comunicación con el mundo trascendental, se coloca un grupo de piedras en la tierra de forma circular y ahí se sienta la persona interesada. Aunque ha entrado en desuso, a esta experiencia se le llama el círculo de los sueños. Los *haaco caamas* utilizaban esta figura trazada en la tierra o arena para realizar los rituales de la guerra. Un lugar donde se realizaban se llama *Ifa amoij quih iti ij* (Punta donde está el círculo).

El apartado se plantea no sólo como el “fín” de la investigación, sino como una conclusión que regresa a su origen para poder cerrar, al mismo tiempo que no se termina, pues sigue fluyendo en movimiento. Se trazarán algunas reflexiones del cierre circular de esta experiencia.

1. REFLEXIONES GENERALES

El foco de este proyecto es el espacio que se genera en la interacción de la diversidad cultural y la sustentabilidad ambiental. Este espacio se navega a través del caso de la comunidad comcáac, la cual precisamente enfrenta el carácter contradictorio de la política ambiental. Padece la imposibilidad de un

diálogo, en su lugar ésta se presenta, por un lado, como una fuerza coercitiva, mientras que por el otro, aparece como una gran oportunidad no sólo de desarrollo, sino de conservación y recreación de cultura y naturaleza.

La falta de un diálogo intercultural, en el contexto de la sustentabilidad ambiental, se asocia a los marcos interpretativos de la ciencia occidental que inhiben la posibilidad de “ver” “otros” “modos de relación cultura-naturaleza”. Por ello se vuelve imprescindible plantear una estrategia teórica coherente con esta problemática. La propuesta aquí planteada se realiza desde varios ángulos: 1. Exposición del debate para darle contexto a la investigación; 2. Integración de categorías claves de los comcáac para entrar, no sólo en su lenguaje descriptivo, sino en su drama de frente a la modernidad. 3. Incorporación de conceptos que muestren las profundas transformaciones de la cultura comcáac debido a su relación con el Estado nacional: el Sistema Étnico de Socialización de la Naturaleza (SESN). 4. Descripción del contexto histórico, económico, político y ambiental del SESN. 5. Considerar a la experiencia participativa del Mapa de los Sitios de Valor Cultural (MSVC) como la “ventana” desde la cual se realiza el análisis respectivo.

La consideración del MSVC como la “ventana” de aproximación generó un proceso de construcción teórico dialéctico. Es decir, a partir de un marco de reflexión generado en el andar de la experiencia empírica, el andamiaje teórico se fue construyendo. Esta forma de construir el análisis de la problemática en que actualmente un pueblo indígena maneja sus recursos naturales, puede considerarse como un avance dentro del debate del Diálogo de Saberes como una estrategia intercultural de sustentabilidad ambiental. La propuesta permite entrar al lenguaje local y al discurso local: el primero se refiere a aquella terminología conceptual que es utilizada por la comunidad en su relación con la naturaleza pero que a su vez conforma las categorías claves sobre las cuales dicha población expresa el drama actual en relación al manejo de sus recursos naturales.

En el caso específico de los comcáac es importante aclarar que la entrada a la riqueza del saber en su *praxis* de la naturaleza se debió al carácter participativo del análisis. Esto es, para el Consejo de Ancianos Comcáac, era una prioridad actual el realizar el MSVC. Sin embargo, esta es una necesidad específica de esta comunidad, que no es factible de aplicar de manera generalizada a cualquier comunidad indígena. Es de suponer que no en todas las comunidades, realizar su MSVC es una prioridad. Por lo que la enseñanza sustancial consiste en encontrar la “coyuntura participativa”, pues es lo que

dará un sostén significativo que permitirá el acceso a los saberes y al discurso local que guíe la construcción de una plataforma de análisis y la posibilidad del Diálogo de Saberes.

Por otro lado, el haber contextualizado la experiencia participativa del MSVC en la problemática de los pueblos indígenas con el Estado y la nación, nos permite llegar a ciertas conclusiones generalizables a la realidad indígena nacional. Desde aquí es posible afirmar que la diversidad cultural es estrategia y reto de la sustentabilidad ambiental. Estrategia en el sentido del vínculo neguentrópico entre la diversidad biológica y la cultural.

Sobretudo, la diversidad cultural es estrategia de la sustentabilidad ambiental, como una inminente necesidad de la cultura occidental de abrirse, escuchar y aprender de los “otros” modos de relación sociedad-naturaleza. Que desde un sentido amplio, incluye sus sistemas de creencias, cosmovisión, sistemas éticos, saberes, cartografías, territorialidades y *epistemes* históricas. Es decir, sus naturalezas.

Históricamente, occidente hasta la fecha, ha ignorado sus fuentes que le permitirían la recreación significativa de una *praxis* neguentrópica con la naturaleza. Le ha dado la espalda a las oportunidades que le brindaba su bagaje filosófico y religioso. Las vetas animistas fueron desapareciendo, violentamente, en el devenir occidental. La filosofía y la religión occidental judeocristiana, en su versión hegemónica, han dado a luz a sistemas de valores y conocimientos que además de fundamentalistas, niegan todo compromiso y responsabilidad de la sociedad sobre la naturaleza. Esta es la base apologética de la actual economía de mercado global.

En este sentido, la defensa de la diversidad cultural va más allá de las luchas por la convivencia digna y pacífica de los grupos étnicos dentro del contexto nacional. Frente al fracaso de sus propias fuentes filosóficas, aprender de las culturas indígenas, significa la oportunidad de occidente de replantearse un proyecto civilizatorio en un sentido neguentrópico. El cual no solamente implica la salvaguarda de la sociedad sino que va implícito el fenómeno cósmico de la vida.

Si occidente opta por seguir ignorando la oportunidad de aprendizaje y regeneración que le brinda la diversidad cultural, entonces ésta se convierte en un reto. Esto es, frente al efectivo posicionamiento de las luchas indígenas por un Estado pluricultural, la política nacional tendrá que ir abriendo espacios de interlocución dentro de los cuales las lenguas, los usos y costumbres, y las autonomías políticas sean respetados. En consecuencia, la política ambiental

estará obligada a generar espacios de reflexión en donde la autogestión de los recursos naturales, en su amplio sentido, que implica el ejercicio de sus sistemas de saberes, ya sean orales o escritos, puedan ser cabalmente reconocidos como formas legítimas de manejo sustentable de los recursos naturales. Lo anterior como una acción enlazada a la obligación del Estado de garantizar la salud de los ecosistemas que conforman los territorios indígenas.

Es evidente que la totalidad de los pueblos indígenas de México, en mayor o menor grado presentan amplios procesos de hibridación cultural, debido a su relación con el Estado nacional y la economía de mercado en condiciones de marginación política y económica. Lo que ha derivado en serios procesos de pauperización y de degradación de los recursos naturales de sus territorios. Por ello no es suficiente con el establecimiento de una política ambiental que respete las culturas indígenas, sino que refiere a la necesidad de generar análisis de los procesos de hibridación en el manejo de los recursos enmarcados en el contexto de la problemática política indígena.

En muchos casos el ejercicio de los saberes ancestrales es imposible, debido a la reducción del territorio tradicional, al deterioro ambiental o a la dinámica de subsistencia (de pobreza) que el intercambio monetario de la economía de mercado impone. Por ello, la política fundada en el Diálogo de Saberes adquiere sentido, la cual deberá ser articulada a las problemática específicas.

2. HACIA UN DIÁLOGO DE SABERES

La presencia indígena en el Golfo de California es de carácter cualitativo. Dentro del espectro de actores y usuarios del GC, los pueblos indígenas conforman un sector estratégico en la búsqueda de la sustentabilidad ambiental del GC. Los territorios de los pueblos cucapá, comcáac, yaqui y mayo, son zonas de alta productividad biológica y alto endemismo, por lo que han sido considerados zonas prioritarias de conservación. Estos pueblos, conforman el único sector, que puede hacer aportaciones en materia de sustentabilidad ambiental desde su raíz cultural ancestral. Sus conocimientos son endémicos pues expresan los procesos que ocurren en sus territorios. Estos territorios presentan, en relación a las zonas aledañas, mejores condiciones de conservación, resultado de su praxis neguentrópica fundada en su cultura.

En el caso específico de los comcáac, las relaciones políticas internas de la comunidad son simultáneamente, el área más consolidada y la más vulnerable, de la problemática actual, en el contexto de la nación y el mercado global. Ello

se debe en parte, a que el ejercicio político interno tradicional frecuentemente se ve rebasado por el embate que le presenta la problemática nacional, vgr. el narcotráfico. Sin embargo, el ejercicio político tradicional de equidad social ha sido el principal escudo para enfrentar la inminente inercia pauperizante y de degradación de sus recursos naturales que les presenta la modernidad. Este se funda en el acceso colectivo a sus recursos naturales.

El modo de socialización de la naturaleza de los comcáac, en la actualidad, se realiza en un contexto histórico y cultural, el cual está mediado por la “tradicción” (los Modos de relación socio-territorial y la apropiación simbólica de la naturaleza) así como por la *praxis* de la subsistencia “moderna”, acotada por su relación con el Estado nacional y el mercado global.

En el Sistema Étnico de Socialización de la Naturaleza (SESN) se observa un proceso generalizado de hibridación de tradición y modernidad. El resultado es un mosaico de heterogeneidades del que se pueden distinguir procesos de sustitución, hibernación y resignificación de prácticas tradicionales de la naturaleza. La regulación del SESN está dada por la tradición y en menor grado, por la política ambiental. Dentro de la regulación tradicional destacan los modos de relación comunitaria, endogámico e intersubjetivo en los cuales se entreteje el universo simbólico. En este proceso intervienen aspectos circunstanciales, muchas veces ligados a las condicionantes de la pobreza y la marginación.

Dentro de la apropiación simbólica de la naturaleza la principal diferencia entre la cultura occidental y la comcáac se refiere a que la primera realiza una disyunción absoluta de cultura y naturaleza; mientras que la segunda opera dentro de una lógica de conjunción de cultura y naturaleza, más no es de carácter absoluto, más bien, es una relación de “tonalidades” humanas, lo que quiere decir que no es el opuesto a occidente, únicamente es diferente.

En aquellas actividades de subsistencia comcáac que están más inmersas en la tradición, el sistema simbólico opera con mayor eficacia como regulador de los recursos naturales. Aquellas áreas de la subsistencia más ligadas al mercado, son las que presentan mayor vulnerabilidad ambiental, así como de debilitamiento de los sistemas tradicionales de distribución comunitaria. Estas actividades productivas, ligadas en mayor medida a la lógica mercantil, como la pesca, presentan procesos de disyunción de la *praxis* de subsistencia con la *praxis* simbólica.

El sentido animista del territorio, la voz de los antepasados, junto con los modo de relación socioterritorial (comunitario, intersubjetivo, arraigo) son

los componentes más poderosos de la comunidad comcáac que en su conjunto, mantienen el resguardo de la integridad del territorio, la conservación de los recursos naturales y la identidad cultural.

A pesar de las contingencias económicas y políticas de los comcáac, el saldo está a su favor: tienen crecimiento demográfico; cuentan con territorio legal en buen estado de conservación; no existe la desnutrición como un problema de salud comunitaria; cuentan con instituciones ancestrales que les permite tener un acceso colectivo a los recursos naturales y a la riqueza de los conocimientos relacionados con el manejo de flora y fauna del territorio. Los pactos políticos internos, derivado de las instituciones tradicionales, de la no-violencia y de la intersubjetividad, probablemente son las fortalezas más grandes del pueblo comcáac. De los principales retos que la comunidad comcáac tiene se refiere a generar aquellos procesos, que sean capaces de construir nuevos mecanismos políticos internos en un marco de transparencia y equidad para hacerle frente a la modernidad y sacar provecho a las oportunidades del desarrollo.

El MSVC es parte de la herencia ancestral del pueblo comcáac. Es una riqueza heredada factible de ser resignificada en el contexto de la modernidad. Es una oportunidad de construcción del andamiaje conceptual que sustente un Diálogo de Saberes en el contexto de la problemática indígena y la sustentabilidad ambiental. Conlleva una *Episteme* histórica contextual en la que es posible distinguir relaciones de conjunción-en-continuidad de las categorías de sociedad y naturaleza.

El MSVC es un saber vinculado al territorio; es un saber perteneciente a la tradición oral. Muestra un complejo ordenamiento del territorio, a través del ejercicio de las distintas territorialidades que conforman la totalidad de la comunidad comcáac. En el contexto de la política ambiental, el MSVC es un ordenamiento ecológico del territorio en cuanto que: identifica la diversidad biológica, registra su ubicación, sus usos, su regulación y distingue procesos ecosistémicos. El MSVC es una veta viva del saber comcáac que opera y desborda el contexto del SESN.

El MSVC muestra la complejidad del sentido sacro, la diversidad temática, la conjunción territorial de lo terrestre y lo marino, y el arraigo, los cuales conforman la organización contextual de la *episteme* histórica del saber comcáac. Esto a su vez se define como un “saber complejo”, pues transgrede la epistemología dualista del conocimiento occidental y da luz a una praxis sustentable de la naturaleza. Asimismo, es posible identificar que la territorialidad en su

totalidad, a la vez se significa por una diversidad de territorialidades que finalmente integran a *Hant comcáac* (el territorio), como una unidad diferenciada dentro del microcosmos de la Región del Golfo de California.

El MSVC debe ser reconocido por la política ambiental federal como un ordenamiento ecológico del territorio dentro de la tradición oral, en el marco del Art. 2° de la Constitución Política de México, en donde se reconoce el carácter pluricultural de este país fundado en sus pueblos indígenas. Lo anterior puede ser la plataforma de una nueva relación con el Estado mexicano en la cual sea posible el impulsar un desarrollo sustentable fundado en la cultura, en la autonomía política y la autogestión de los recursos naturales, dentro de la cual la política ambiental servirá de sustento para generar prácticas sostenibles en el marco del Diálogo de Saberes y la Racionalidad Ambiental.

3. CONTRIBUCIONES INDÍGENAS A LA SUSTENTABILIDAD DEL GOLFO DE CALIFORNIA EN EL MARCO DE LA RACIONALIDAD AMBIENTAL.

Los pueblos indígenas del Golfo de California conforman el único sector, dentro de los seis identificados por el Ordenamiento Marino del GC, que puede hacer contribuciones éticas y pragmáticas, desde la cultura ancestral para inducir la sustentabilidad ambiental regional.

En el marco de la Racionalidad Ambiental, propuesto por Enrique Leff, las contribuciones indígenas se organizan en los siguientes principios éticos: Sustentabilidad; Unidad/Comunidad; Diversidad; Intersubjetividad; Reciprocidad; Precautoriedad. Son una aportación al nivel de racionalidad sustantiva, “que es el sistema axiológico de los valores que norman las acciones y orientan los procesos sociales para la construcción de una racionalidad ambiental fundada en los principios de un desarrollo ecológicamente sustentable, socialmente equitativo, culturalmente diverso y políticamente democrático” (Leff, 1994).

3.1. *Sustentabilidad*

La “sustentabilidad” como principio ético sugiere, en primera instancia, una reflexión filosófica sobre la naturaleza del ser humano en su contexto de subsistencia. La sociedad humana no es de naturaleza depredadora; en ciertos contextos históricos, políticos, económicos y culturales, la sociedad opera, no

sólo dentro de los límites de regeneración ecosistémica, sino que se integra a la dinámica biológica como un actor estimulante. Por lo contrario, la sociedad humana puede relacionarse con su medio ambiente de manera enajenada y detonar procesos irreversibles de degradación ambiental.

La “sustentabilidad” es un “modo de relación sociedad-naturaleza”. Se basa en una serie de concepciones sobre como una sociedad se define a sí misma en relación con su contexto bio-cósmico. Para comprender lo anterior, se requiere ligar a la sustentabilidad como principio ético a una serie de conceptos, que en su conjunto se interrelacionan como un sistema. Se tratarán a continuación.

3.2. *Unidad/Comunidad*

La “unidad” como principio ético consiste en reconocer que somos parte de una “comunidad” bio-cósmica. Formamos una “unidad-totalidad” en la cual sus elementos están inexorablemente inter-conectados. Dicha inter-conexión dista de ser la suma de relaciones lineales y causales, sino que es parte de una “red relacional” que ha sido llamada: “la trama de la vida” (Capra, 1998).

La unidad es una concepción del ser-cosmos muy frecuente en las culturas indígenas. Para los comcáac *Hant* es un término que se utiliza tanto para descripciones espaciales como para las temporales; tiempo y espacio están relacionados. *Hant* (el territorio) es concebido como una totalidad en unidad de mar, tierra, aire, biodiversidad y gente. La totalidad de *Hant* traspasa los límites terrestres. Dicta el mismo tratamiento al mar y al viento con nombres familiares para sus nubes y correrías, así como las corrientes, fondos y especies marinas. Todos estos elementos de la biósfera coexisten en comunidad. La Isla Tiburón es como una madre. Están dotados de una sacralidad específica o ser parte de la sacralidad total de *Hant comcáac*, como una unidad/comunidad.

3.3. *Diversidad*

La diversidad es la naturaleza de la vida, es uno de sus principios fundamentales. Por más catástrofes planetarias, la vida vuelve a resurgir y vuelve a generar diversidad. Además, somos nosotros, la unidad/comunidad biótica, los que generamos las condiciones (de manera sorprendente la temperatura) para mantener “vivo” al planeta (Lovelock, 1995). Constituimos una “unidad/comunidad en diversidad”.

La diversidad cultural es una oportunidad de aprendizaje de conocimientos pragmáticos en materia de manejo de los recursos naturales. Por ejemplo, según Brockman todos los grupos indígenas de México practican la pesca, ya sea en ríos, lagos, esteros y/o bahías. Lo sorprendente es la diversidad de especies que consumen y la diversidad de técnicas de pesca. El autor enlista alrededor de veinte técnicas de pesca que se basan más en el conocimiento de las costumbres de las especies, que en su eficiencia letal. Menciona técnicas de “aturdimiento”, “adormecimiento”, junto con el uso de alrededor de 60 especies vegetales para el envenenamiento diferenciado de las presas. Tan sólo los tarahumaras utilizan 46 piscicidas vegetales distintos, que van dirigidos a presas específicas. No son armas letales masivas (Brockman, 2004:50-53).

La diversidad cultural también se expresa en el “manejo” de los recursos naturales, un ejemplo de ello es el Mapa de los Sitios de Valor Cultural Común (MSVC) el cual es considerado como un ordenamiento ecológico del territorio desde la perspectiva tradicional. Se funda en una *episteme historica* lo que implica diversidad de cosmovisión, de formas de organización de saberes, de territorialidades, y por ende, de manejo de recursos naturales.

La diversidad cultural nos muestra todo un espectro de oportunidades de organización social que redundan en la *praxis* de la naturaleza: formas de gobierno y de adquisición de consenso; de formas de consumo y formas de tenencia de la tierra y acceso a los recursos naturales. Por ello, más allá de la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas del mundo, la diversidad cultural está adquiriendo legitimidad política al proponerla como un “recurso de toda la humanidad”, al reconocer su vínculo con la biodiversidad.

3.4. *Inter-subjetividad*

El principio de inter-subjetividad (Lenkersdorf, 1999:122) implica dar mayor precisión a los principios de unidad/comunidad. Se refiere a un sentido amplio de equidad que rige la relación puntual entre humanos y entre su comunidad biocósmica. Es reconocer las cualidades humanas en la naturaleza y tener como resultante una relación de sujeto a sujeto.

3.5. *Contextualidad*

El principio de contextualidad se refiere a los diversos “modos de conocer” el mundo. Es una cualidad de ciertos “saberes” de ciertas culturas. Se refiere a

su carácter de arraigo al territorio. A ese territorio como una unidad en comunidad de sociedad naturaleza. Por lo general, los saberes contextuales no han sido sistematizados en cuerpos disciplinarios como lo ha hecho la ciencia occidental. De manera que éstos saberes son des-cubiertos mediante la observación de la *praxis* cotidiana de los pueblos indígenas y transmitidos generacionalmente en el hacer (Fogel, 1993; Gómez, 2000; Nabhan, 2003).

La contextualidad como principio para la sustentabilidad parte del reconocimiento de la crisis ambiental como “un problema del conocimiento” (Leff, 2000). Es decir, la ciencia al decodificar a la naturaleza como “objeto” de estudio (vs sujeto) descontextualizó los procesos biológicos de su “trama” biocósmica. Este fenómeno ha redundado en la aparición de sistemas productivos basados en tecnologías descontextualizadas que no alcanzan a valorar su impacto ecosistémico. De aquí deviene la necesidad de integrar la contextualidad de los saberes como un principio.

3.6. *Reciprocidad*

La reciprocidad es un principio relacionado con los principios ya expuestos de diversidad, intersubjetividad y contextualidad, pero sobretodo con el principio rector de unidad/comunidad biocósmica. La naturaleza en tanto que forma una comunidad con la sociedad humana, tiene que recibir, de alguna manera, por todo aquello que se toma de ella. Es decir, se tiene que cooperar con su restauración y regeneración.

“La reciprocidad se basa en un principio de estricta equivalencia entre los humanos y los no-humanos que comparten la biósfera, la cual es concebida como un circuito cerrado homeostático. Como la cantidad de vitalidad genérica presente en el cosmos es finita, los intercambios internos deben organizarse de manera de devolver a los no humanos partículas de energía que se han desviado de ellos en el proceso de procuración de alimento, especialmente durante la caza. (...) Así, humanos y no-humanos se sustituyen mutuamente y contribuyen conjuntamente, por medio de intercambios recíprocos, al equilibrio general del cosmos” (Descola, 2001:110).

3.7. Precautoriedad

El principio “precautorio” o de precautoriedad es ampliamente conocido por los ambientalistas como una gran estrategia política cuando la información con respecto a algún problema ambiental no es capaz de disipar las incertidumbres. En virtud de que no se tiene información precisa como para afirmar contundentemente sobre el impacto de algún proceso, se debe optar por la retirada.

Como ya se vio líneas arriba, las contribuciones indígenas al OMGC, pueden integrarse dentro de una propuesta ética-pragmática de la sustentabilidad ambiental y establecer toda una diversidad de “posibilidades” de “ser” y de “habitar” el mundo. La *praxis* de la naturaleza puede tomar múltiples senderos creativos si somos capaces de entablar el “diálogo con la otredad”. Como bien dice Rorty: “Lo importante no es conocer “la” verdad; lo importante es mantener el diálogo”. Esta frase se refiere no sólo a la relación entre culturas, sino a la relación con la naturaleza, sugiere sistemas de conocimientos dinámicos fundados en paradigmas comprensivos.

En este sentido es pertinente considerar a los territorios indígenas como Sitios Sagrados del Golfo de California.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, Adriana (1996) *Teoría y metodología de la gestión ambiental del desarrollo urbano*, volumen adicional Desarrollo Urbano Sustentable. Centro de Investigaciones Ambientales, Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño. Argentina, Universidad Nacional de Mar de Plata.
- Bahre-Bourillón-Torre (2000) "The Seris and Commercial Totoaba Fishing (1930-1965)", *Journal of the Southwest*, cap. 15, Vol. 42, No. 3, Ed. by Carleton, pp. 559-573
- Bahre, J. (1967) *The Reduction of Seri Range and Residence in the State of Sonora, México (1536-present)*, thesis submitted to the faculty of Geography, The University of Arizona, Tucson, Az.
- Barabás, Alicia (2003) "Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas" en Barabás (coord.) *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. I, Colección etnografía de los pueblos indígenas de México, INAH, México.
- Barrera, J.C. y J. Campoy (1992) "Ecología y conservación del Alto Golfo de California" en J. L. Moreno, (comp.) *Ecología, recursos naturales y medio ambiente en Sonora*, Gob. Estado de Sonora y Colson, México.
- Basurto, Xavier (2001) *Community-Based Conservation of the Callo de Hacha Fishery by the Comcáac Indians, Sonora, México* M.S. thesis, The University of Arizona, USA.
- Binswanger, Mathias (1993) "From Microscopic to Macroscopic Theories: Entropic Aspects of Ecological and Economic Processes", *Ecological Economics*, Vol. 8, No. 3.
- Boege, Eckart (1988) *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México.

- (2004) *Acerca de la diversidad bio-cultural y los recursos biológicos colectivos de los pueblos indígenas de México*, proyecto presentado en el taller de “Conservación de Sitios Sagrados Ricos en Biodiversidad”, México.
- Boff, Leonardo (1993) *Ecología, mundialización y espiritualidad*, Editora Ática, Sao Paulo.
- Bonfil Batalla, Guillermo (2002) *Documento Carpeta para motivar la reflexión y la participación sobre los temas básicos de la Consulta Nacional*, CDI, Julio.
- Bourillón, Luis (2002) *Exclusive Fishing Zone as Strategy for Managing Fishery Resources by The Seri Indians, Gulf of California, México*, PHD dissertation, Faculty of Renewable Natural Resources, The University of Arizona.
- Bowen, Thomas (1976) *Seri Prehistory. The Archeology of the Central Coast of Sonora, México*, Anthropological papers of the University of Arizona, Number 27, The University of Arizona Press, USA.
- (1983) *Seri, Handbook of North American Indians*, Vol. 10, Smithsonian Institution Washington.
- (2000) *Unknown Island: Seri Indians, Europeans, and San Esteban Island in the Gulf of California*, Albuquerque, E.U. University of New Mexico Press.
- Bracamonte, A. y J. L. Moreno (2001) *Diagnóstico social y diseño de estrategia operativa para la reserva de la biósfera del Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado*, documento elaborado para la Conanp-Colson, Hermosillo, Son.
- Braudillard, Jean (1996) *El espejo de la producción*, Gedisa, Barcelona.
- Burckhalter, David (2000) “The Seri Indian Today”, *Journal of the Southwest*, cap.1. Vol. 42, No. 3, Ed. by Carleton, pp. 386-401.
- Carmony, N., D. Brown (Edits) (1979) *The Wilderness of the Southwest. Charles Sheldon's Quest for Desert Bighorn Sheep and Adventures with the Havasupai and Seri Indians*, University of Utah Press, USA.
- Cartwright, Elizabeth (2003) *Salud de los indios Amuzgos. Poblado Miguel Alemán, Sonora*.
- Capra, Fritjof (2002) *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Clastres, Pierre (2001) *Investigaciones en antropología política*, Gedisa editorial, Barcelona.
- Comcáac, los (1999) *Historias de los comca'ac*, narrativa indígena, Conafe, México, D.F.
- Cuellar, J. (1980) *La comunidad primitiva y las políticas de desarrollo (Caso Seri)* UNAM, México, D.F.

- Coalición del Golfo de California (2003) “Prioridades de Conservación para la Región del Golfo de California”, México.
- Cisneros, Miguel A. (2000) “Pesca y manejo pesquero en el Golfo de California”, *Estudios Sociales*, Revista de Investigación del Noroeste, Vol. XI, No. 21, enero-julio, pp.59-72, CIAD, Colson, Unison
- CONANP-SEMARNAP (2000) *Programa de Manejo Área de Protección de Flora y Fauna Islas del Golfo de California, México*.
- CONANP-SEMARNAP (2000b) *Subprograma de manejo del archipiélago Tiburón-San Esteban* (borrador preliminar), México.
- Daly, Herman E. (1989) “Introducción a la economía en estado estacionario”, en Daly, Herman E. (comp.) *Economía, Ecología y Ética*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Descola, Philippe (1996) *La selva culta. Simbología y praxis en la ecología de los achuar*, Abya-Yala, Cayambe, Ecuador.
- _____ (2001) “Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social” en Descola-Palsson (coords.) *Naturaleza y Sociedad*, Siglo XXI, México.
- Descola-Palsson (2001) “Introducción”, en Descola-Pálsson (coords.) *Naturaleza y sociedad*, Perspectivas antropológicas, Siglo XXI, México.
- Doode, S. (1999) *Los claro-oscuros de la pesquería de la sardina en Sonora*, El Colegio de Michoacán, CIESAS, CIAD, México.
- Doode-Wong (2001) “El Golfo de California: surgimiento de nuevos actores sociales, sustentabilidad y región”, *Estudios Sociales*, Revista de Investigación del Noroeste, Vol. XI, No. 21, enero-julio, pp.25-56, CIAD, Colson, Unison.
- Eckersley, Robyn (1992) *Environmentalism and Political Theory, Towards an Eco-centric Approach*, UCL Press New York.
- Escobar, Arturo (1995) “El desarrollo sostenible. Diálogo de discursos”, *Ecología Política*, No. 9, Ed. Icaria, Barcelona.
- Ezcurra, Ezequiel (2001) “Desert and Sea”, en Robles Gil-Ezcurra-Mellink (eds.) *The Gulf of California. A World Apart*, Toppan printing Co., Japan.
- Felger, R., M. Mose (1985) *People of the Desert and Sea. Ethnobotany of the Seri Indians*, the University of Arizona Press, Tucson, Az, USA.
- Felger, Stephen (2000) “The Seris and the Guy Who Cuts Tops Offs plants”, *Journal of the Southwest*, cap. 13, Vol. 42, No. 3, Ed. by Carleton, pp. 521-537.
- Florescano, Enrique (2000) “La visión del cosmos de los indígenas actuales”, *Revista Desacatos*, No. 5, Ciesas, pp. 15-29.
- Fogel, Ramón (1993) (comp.) *El desarrollo sostenible y el conocimiento tradicional*, Farolito S.R.L., Paraguay,

- (1993) “La apropiación y el manejo de los recursos naturales en el conocimiento tradicional”, en Fogel (comp.) *El desarrollo sostenible y el conocimiento tradicional*, Ed. Farolito, Paraguay.
- Foucault, Michel (1969/99) *La arqueología del Saber*, Siglo XXI, México.
- Fukuoka, Masanobu (1987) “*The Natural Way of Farming. The Theory and Practice of Green Philosophy*”, Japan Publications, Inc., Japan.
- Geertz, Clifford (1973/2000) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España.
- (2001) *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton University Press, USA.
- Georgescu-Roegen, Nicholas (1989) “La Ley de la Entropía y el problema económico”, en Daly, Herman E. (comp.) *Economía, Ecología y Ética*, Fondo de Cultura Económica.
- Gómez, Maritza (2000) “Saber indígena y medio ambiente. Experiencias de aprendizaje comunitario” en Leff (coord.) *La complejidad ambiental*, Siglo XXI, México.
- Gómez, Eduwiges (2005) *Sistema de salud comcáac (seri): ecología política e hibridación social*, tesis de maestría en Desarrollo Regional, CIAD, Hermosillo, Son.
- Griffen, William (1959) *Notes on Seri Indian Culture. Sonora, México*, University of Florida Press, Gainesville, USA.
- Giddens, Anthony (1998) *La tercera vía, la renovación de la socialdemocracia*, Taurus, España pp. 71.
- Guattari, Felix (1989) *Cartografías del deseo*, Ed. Lord Cochrane, Santiago, Chile.
- Habermas, Jürgen (1996) *Ciencia y técnica como ‘Ideología’*, Ed. REI, México.
- Haraway, Donna (1991) *Simians, Cyborgs and Women. The reinvention of nature*, Routledge Ed., New York.
- Hernández, Luis (2005) “Las fuentes del nuevo pensamiento indio” en *Masiosare*, La Jornada. 30 de octubre, México.
- Hernández, Fortunato (1904) *Las razas indígenas de Sonora y la guerra del Yaqui*, Talleres de la Casa Editorial “J. de Elizalde”, México.
- Hills, James (2000) “Seris Maps” *Journal of the Southwest*, cap. 16, volume 42, Number 3, autumn, Ed. by Carleton. pp. 577-588.
- Hornborg, Alf (2001) “La ecología como semiótica, esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana” en Descola-Pálsson (coords.) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México.
- Ingold, Tim (1996) “Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment”, en Ellen-Fuki (eds.) *Redefining nature*, Berg. Ed., Washington.
- INE-COLMEX (2002) *Bases para el ordenamiento ecológico de la región de la escalera náutica*, México.

- INE-APFF-Islas del Golfo de California (2000) *Subprograma de manejo del archipiélago Tiburón-San Esteban*, versión preliminar.
- Lasky, Linda (2002) *La noción del tiempo*, INAH-Plaza y Valdés, México.
- Lazos-Paré (2000) *Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida. Percepciones del territorio ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*, UNAM, México.
- Leff, Enrique (1994) "Sociología y ambiente: formación ambiental socioeconómica, racionalidad ambiental y transformaciones del conocimiento" en Leff (comp.) *Ciencias sociales y formación ambiental*, Barcelona, España.
- _____ (2000) "Pensar la complejidad ambiental", en Leff E. (coord.) *La complejidad ambiental*, Siglo XXI, México.
- _____ (coord.) (2000) *La complejidad ambiental*, Siglo XXI, México.
- _____ (2004) *Racionalidad ambiental, la reapropiación social de la naturaleza*, Siglo XXI, México.
- Lenkersdorf, Carlos (1999) *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI y UNAM, México.
- _____ (2003) *Cosmovisión maya*, Ed. Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos "Ce-Acatl", A.C. México.
- Luque, Diana (2002) *Diversidad cultural y biodiversidad en la comunidad indígena comcáac. Reflexiones sobre el Diálogo de Saberes*, (en prensa).
- _____ (coord.) (2005) *Manejo tradicional de los esteros comcáac. Un acercamiento en el contexto del Ordenamiento Marino del Golfo de California*, Instituto Nacional de Ecología, México
- Luque, D., E. Gómez (2005) *Culturas indígenas del Golfo de California: contribuciones éticas y pragmáticas para el ordenamiento ecológico*, en prensa.
- Maturana, Humberto-Varela (1987) *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Ed. Universitaria, Chile.
- Marroquín, Alejandro (1956) *De la economía nómada a la economía de cambio*. Hermosillo, Sonora.
- Martínez Alier, Joan (1995) *De la economía ecológica al ecologismo popular*, Ed. Icaria, Barcelona, Ed. Nordan comunidad, Uruguay.
- Michel, Guillermo (1996) *Una introducción a la hermenéutica, arte de espejos*, Castellano editores, México.
- Morante, Rubén (2000) "El universo mesoamericano. Conceptos integradores", *Revista Desacatos*, No. 5, Ciesas, pp. 31-44.
- Morin, Edgar (1988) *El Método. El conocimiento del conocimiento*, Cátedra, España.
- _____ (1998) *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.

- Moser, Eduardo (1961) *Bandas Seris*, Instituto Lingüístico de Verano.
- Moser B. y Marlett, S. (Comps)(2005) “*Comcáac quih yaza quih hant ihiip hac. Diccionario Seris, Español, Inglés*”. Plaza y Valdés eds. Unison y SEC. Hermosillo, Son.
- Muñoz, M., M. E. Cruz, A. Alonso, C. Padilla (2001) *Programa de manejo y de rehabilitación del sistema de humedales del Tóbari en los municipios de Benito Juárez, Cajeme y Etchojoa, Sonora*, CECARENA-ITESM, Documento elaborado para el Gobierno de Sonora.
- Naess, Arne (1995), “The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements”, en G. Sessions, (ed.) *Deep Ecology for the 21st century*, Ed. Shambala, EUA.
- Nabhan, Gary (2003) *Singing the Turtles to Sea. The Comcáac (Seri) Art and Science of Reptiles*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, CA, USA.
- Nigh, Ronald y Rodríguez, Nemesio (1995) “*Territorios Violados*” CONACULTA, INI. México D.F.
- Noriega, Rebeca (2002) *Gestión ambiental y transición en territorio comcáac. Aproximación a una cultura asediada*, (en prensa)
- O'Connor, J. (1996) “On the Second Contradiction of Capitalism”, *Capitalism, Nature, Socialism*, Santa Cruz, Ca. USA.
- O'Connor, M. (1994) “El mercadeo de la naturaleza. Sobre los infortunios de la naturaleza capitalista” en *Ecología Política*, No. 7, Ed. Icaria, Barcelona, España.
- Otegui, Mercedes (2002) *Wirikuta: the Wixarika/Huichol Sacred Natural Site in the Chihuahuan Desert, San Luis Potosí*.
- Panayotou, Theodore (1994) *Ecología, medio ambiente y desarrollo*, Ed. Gernika, México.
- Pearce, W. David (1985) *Economía ambiental*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pérez Taylor, Rafael (1996) *Entre la tradición y la modernidad. Antropología de la memoria colectiva*, UNAM, México, D. F.
- (2001) “Antropología y diversidad cultural”, *Estudios de Antropología Biológica*, Vol. X, UNAM, INAH, AMB. pp. 721-735.
- Pérez Ruiz, Maya (1995) “Seris” en INI-SEDESOL *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México-Región Noroeste-Seris*, México, pp. 367-404.
- Porto Goncalves, C.W. (2001) *Geo-grafías, Siglo XXI*. México.
- Pozas, Ricardo (1961) *La Baja California y el Desierto de Sonora. Los seris*, Manuscrito INAH, México.
- PNUMA-Comunidad Maya de Tzajal-Maritza Gómez (1999) *Manual comunitario de saberes ambientales*, PNUMA, México.
- PNUMA (2002) “Manifiesto. Por una ética para la sustentabilidad”, Simposium sobre Ética y Desarrollo Sustentable, Santa Fé de Bogotá, Colombia.

- Pulido, J., G. Bocco (2003) "The Traditional Farming System of a Mexican Indigenous Community: The Case of Nuevo San Juan Parancuricutiro, Michoacán, México", *Geoderma* 111:249-265.
- Prigogine, Ilya (1996) *El fin de las certidumbres*, Ed. Andrés Bello, Chile.
- Radding, C. (coord.) (1985) "Sonora Moderno: 1880-1929", Historia General de Sonora, Tomo IV, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.
- _____ (1995) *Historia de los pueblos indígenas de México. Entre el desierto y la sierra. Las naciones o'odham y tegüima de Sonora, 1530-1840*, INI, CIESAS, México.
- Robles A., D. Morales, J. Robles, D. Luque, R. Noriega (2002) *Propuesta metodológica para el ordenamiento del territorio comcáac*, documento presentado al Instituto Nacional de Ecología.
- Rorty, Richard (1979/1995) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, España.
- Sala, Enric (2001) "The Wealth of Undersea Life" en Robles Gil-Ezcurra-Mellink (eds.) *the Gulf of California. A World Apart*, Toppan printing Co., Japan.
- Sandoval, Sergio (2003) "Hibridación social: un modelo conceptual para el análisis de la región y el territorio", *Región y Sociedad*, Colson, Hermosillo, Sonora. pp. 47-80.
- Sandoval, Leo (2000) *De donde corre el viento suave*, Instituto Sonorense de Cultura, Hermosillo, Sonora.
- Santillán Mena, C. (1993) *Los Seris*, Gobierno del Estado de Sonora, México.
- Sheridan, Thomas (1977) *The Impact of the Spanish Empire on the Seri Indians of Northwestern New Spain*, A working paper, the University of Arizona, Tucson, AZ. USA.
- _____ (1999) *Empire of Sand. The Seri Indians and the Struggle for Spanish Sonora, 1645-1803*, the University of Arizona Press, Tucson, Az, USA.
- Sánchez Carmona, Luis (2003) *Manifestación de impacto ambiental, en su modalidad regional para el plan maestro de la escalas náuticas singular*, Centro de Planeación, S.C., México.
- Sarukhan, José (2001) en Robles Gil-Ezcurra-Mellink (eds.) *The Gulf of California. A World Apart*, Toppan printing Co., Japan.
- SEMARNAP (2000) *Programa de manejo área de protección de flora y fauna islas del Golfo de California, México*.
- Sessions, George (1995) "Ecocentrism and the Anthropocentric Detour" en Sessions, G. (editor), *Deep Ecology for the 21st Century*, Ed. Shambala, EUA.
- Shiva, Vandana. (1998) "Monocultivos (monoculturas) de la mente" en Defensores del bosque chileno (comps.) *La tragedia del Bosque Chileno*, Ocho libros Eds.,

Chile.

- Soublette, Luis Gastón (1998) "De la estética natural" en Hoffmann, A. *et al.* (Eds.) *La tragedia del Bosque Chileno*, Ocho libros Eds., Chile.
- Stavenhagen, R. (2001) *La cuestión étnica*, Colmex, México.
- Thompson, Roberto (1989) *Pioneros de la Costa de Hermosillo. La hacienda de Costa Rica 1844*, Artes Gráficas y Editoriales Yescas.
- Touraine, Alan (1997) *¿Podemos vivir juntos?*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Varela-Thompson-Rosch (1997) *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Gedisa, Barcelona.
- Yetman, David (1988) *Where the Desert Meets the Sea. A Trader on the Land of the Seri Indians*, Pepper Publishing, Tucson, AZ, United States of America.
- _____ (2000) "Miguel's Last Santo", *Journal of the Southwest*, cap. 2, Vol. 42, No. 3, Ed. Carleton, pp. 403-409.
- WCDE (*World Commission on Environment and Development*) (1987) *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford.
- Wong, Pablo (1999) (coord.) *Diagnóstico del Programa de Desarrollo Regional Sustentable, Kino- Isla Tiburón* (PRODE RS) Semarnap, México.
- WWF (*World Wild Life Fund-Fondo Mundial para la Naturaleza*) (2001) *The Gulf of California. A Sea With A Future*, documento de difusión, México.
- _____ (2001) *An International Initiative for the Protection of Sacred Natural Sites and Other Places*, a draft paper.