

EL AGUA TIENE CORAZÓN: EL CUIDADO DE LA MADRE-TIERRA DESDE LA “ARMONÍA” TSELTAL-MAYA

WATER HAS A HEART: CARING FOR MOTHER-EARTH FROM TSELTAL-MAYA “HARMONY”

LOLA CUBELLS AGUILAR¹

RESUMEN:

La armonía tseltal *—jun pajal o'tanil—* nos muestra una manera propia de expresar cómo se piensan y nombran las relaciones entre las personas-la naturaleza y el cosmos. Consideramos este paradigma dentro de las denominadas “epistemologías del Sur” por cuanto también refleja otra manera de generar conocimiento no solo desde la razón, sino desde el diálogo con los seres humanos y lo no humano. Des-velar las sabidurías profundas de los pueblos originarios nos permite entender maneras *otras* de entender la naturaleza, donde todo tiene corazón *—o'tan—*. De ahí que siga perviviendo en la región tseltal-maya una fiesta dedicada al agua en la que acuden a los manantiales a realizar el *Pat o'tan* *—saludo del corazón—* para agradecer que este líquido vital no deje de fluir.

PALABRAS CALVE:

Armonía tseltal; Epistemologías del sur; Corazón; Pueblos originarios

ABSTRACT:

Tzeltal harmony - jun pajal o'tanil - shows us a way of expressing how the relationships between people-nature and the cosmos are thought and named. We consider this paradigm within the so-called "epistemologies of the South" because it also reflects another way of generating knowledge not only from reason, but from dialogue with human beings and the non-human. Uncovering the deep wisdoms of the native peoples allows us to understand other ways of understanding nature, where everything has a heart —o'tan—. Hence, a water festival continues to survive in the Tzeltal-Mayan region in which they come to the springs to perform Pat o'tan —heart salute— to thank that this vital liquid does not stop flowing.

KEYWORDS:

Tzeltal harmony; Epistemologies of the south; Heart; Native peoples

¹ Universitat Jaume I. E-mail: dcubells@uji.es
RIDAA. Núm. 73-74-75 Otoño 2019

1. El cuidado de la madre-tierra en la cultura tseltal de Chiapas

Los pueblos originarios llevan siglos resistiendo la modernidad/colonialidad capitalista y patriarcal (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007). La reproducción del sistema capitalista se ha basado en la discriminación de saberes considerados “inferiores” o “populares” pero que, en la actualidad, consideramos que se han convertido en una brújula imprescindible ante la crisis civilizatoria que sufrimos. Este artículo tiene su origen en la investigación doctoral sobre derecho y justicia indígena desarrollada en la región de la Selva-Norte de Chiapas, habitada mayoritariamente por comunidades indígenas tseltales y acompañadas, desde finales de los años 50, por la Misión Jesuita de Bachajón (Cubells 2016). El territorio donde desarrolla su acompañamiento esta Misión, tanto en la línea pastoral como en la defensa de los derechos indígenas, abarca los municipios chiapanecos de Chilón, Sitalá y parte de los municipios de Yajalón, Pantelhó y Ocosingo. Nos encontramos ante un proceso indígena de defensa de los derechos indígenas vinculado a la corriente teológica “liberacionista” que ha caracterizado la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas de la que depende. Esto ha generado la existencia de un proceso de resistencia indígena frente a megaproyectos de destrucción del territorio que abarca la unión de más de 11 parroquias. El Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (MODEVITE) es un proceso organizativo desde la teología política que, a través de diversas acciones como mega-peregrinaciones, protestan contra la construcción de carreteras, la minería así como contra proyectos turísticos que atentan contra el corazón de la vida comunitaria de los pueblos originarios: el territorio (Sipaz 2019). Como hemos podido comprobar al investigar sobre cómo se han desarrollado los procesos de defensa de los derechos indígenas y, por tanto, las luchas por una “vida digna de ser vivida” nos damos cuenta que tienen como parte fundante la defensa de la tierra y el territorio. En el Estado de Chiapas existen diversos procesos indígenas en resistencia. El más conocido es el proceso de autonomía zapatista pero existen procesos indígenas organizativos que caminan de forma paralela a él, con raíces comunes aunque, con el paso de los años, hayan ido adoptando diferentes estrategias, como es el caso del MODEVITE, del que forma parte la Misión de Bachajón. Más allá de las diferentes adscripciones organizativas, todas las comunidades indígenas zapatistas y no zapatistas sufren, desde hace décadas, una guerra que ha ido cambiando el rostro pero que ha apuntado a la división comunitaria, la destrucción del tejido social y el despojo territorial. En los años’ 90 se habló de “guerra de baja intensidad” y en la actualidad se prefiere hablar de “guerra de

desgaste integral”², entendiéndolo como tal: “una guerra realizada por sucesivos operativos puntuales que van asfixiando al enemigo en los terrenos político, económico, y militar” (Pérez-Sales, Santiago-Vera y Álvarez Díaz, 2002, p. 249). Otros autores, ponen el acento en la importancia del territorio como recurso en disputa: Peter Rosset (2007), de *Vía Campesina*, habla de una “guerra por la reestructuración territorial”, una nueva ofensiva sobre los recursos naturales, la biodiversidad, los bosques, las tierras, las semillas, el agua o el conocimiento tradicional, sólo comparable con la época de extracción colonial. Se necesita acabar con estos pueblos indígenas para quienes el territorio es elemento fundamental no solo de la vida comunitaria indígena sino también de su cosmovisión. Andrés Aubry (2007) explicaba así la importancia del territorio en las cosmovisiones indígenas:

Tierra, terreno, terruño y territorio (*banamil, osil*, y la secuencia *lum, jteklum, lumaltik* de los tzotziles y tzeltales) y lo que contienen, no se venden ni se compran ni se confiscan porque son de los muchos que le deben su existencia colectiva, histórica, cultural, un bien colectivo transgeneracional, la garantía de la existencia futura de quienes los marcaron y los siguen marcando de su sello per *secula seculorum*. Juntos son una herencia cósmica, un llamado histórico, una memoria activa.

Los proyectos de “desarrollo” impulsados por los gobiernos federal y estatal junto a empresas transnacionales (autopistas, complejos hoteleros, proyectos ecoturísticos, monocultivos de palma africana o explotaciones mineras) atacan el corazón de los procesos de las comunidades indígenas en resistencia u organizadas políticamente, en las que se construyen alternativas de vida rurales, partiendo de la regeneración cultural y recuperando sus saberes y conocimientos populares en la producción agrícola, la medicina tradicional, la educación comunitaria, los medios de comunicación o los sistemas normativos, sin rechazar aquellos elementos culturales ajenos que pueden mejorar su calidad de vida. Así, el mapa de Chiapas está repleto de conflictos generados por la depredación del territorio que siguen conllevando para las comunidades organizadas desplazamientos, desapariciones, asesinatos, amenazas y hostigamientos; pero frente a ello, también encontramos procesos de resistencia ante esta guerra contra los territorios indígenas, y por tanto, contra sus formas de vida.

² Durante años se utilizó el concepto militar estadounidense de “Guerra de Baja Intensidad”, pero estos autores prefieren hablar de “Guerra de Desgaste Integral” para abandonar los conceptos militares hegemónicos y usar conceptualizaciones que incluyan el impacto de la guerra en la población de manera multidimensional.

2. La armonía tseltal: todo tiene corazón-*o'tan*

El estudio del sistema jurídico tseltal enfocado, fundamentalmente, en conocer cómo las comunidades tseltales resuelven sus conflictos internos, me permitió llegar a entender cuál es la filosofía tseltal (en tseltal: *sp'ijil jol o'tanil* – sabiduría del corazón) que subyace a su manera propia de entender la resolución de conflictos y la justicia. Siguiendo el “Manual de Derecho Indígena” (Grillenzoni, Cubells y García 2012), que representa una aproximación a la experiencia de reconciliación y justicia tseltal, se establecen como fuentes del sistema jurídico-tseltal: por un lado, los derechos humanos, individuales y colectivos, reapropiados por la cultura tseltal; por otro lado, la cosmovisión y cultura del pueblo tseltal, y en particular, “el sueño que guía al pueblo y su cultura”, es decir, la armonía. La armonía (en tseltal: *jun pajal o'tanil*— un solo corazón) es multidimensional e integral, diferenciándose: la armonía consigo mismo, la armonía familiar, la armonía comunitaria, la armonía con la madre-tierra-cosmos, y la armonía con los cuidadores-los Santos Patronos.

Antes de proseguir he de aclarar que en nuestro trabajo consideramos fundamentales los aportes etnolingüísticos para poder abonar el diálogo intercultural porque como afirmó el experto en lengua tojolabal-maya, Carlos Lenkersdorf (2002, p. 108): “las lenguas son manifestaciones de las culturas correspondientes(...) que nos ofrecen una llave que abre puertas para que entremos a casas hasta ahora cerradas, o simplemente ignoradas, por no decir despreciadas”.

Desde la filosofía tseltal se considera que cuando existe en la comunidad un problema o conflicto (en tseltal, *wocol*), este representa un desorden, una pérdida del equilibrio que debe existir entre los seres humanos-comunidad-cosmos: la armonía –*jun pajal o'tanil*–. Interpretan que cuando alguien comete un perjuicio contra otro es porque su corazón se ha ido y, por tanto, queda roto y dividido (en tseltal, *cheb o'tanil*—dos corazones). El diálogo y la resolución pacífica del problema, sin agresiones, persigue que el corazón de la persona que ha tenido un comportamiento negativo hacia otra, y por tanto, que ha roto la armonía no sólo personal, sino comunitaria, espiritual y cósmica, vuelva a estar en su sitio, en su casa (*nacal o'tanil*—el corazón está en casa, está tranquilo) y, de ahí, que vuelva a existir un solo corazón—*jun pajal o'tanil* entre las personas enfrentadas. Este proceso se lleva a cabo a través de la reconciliación y el perdón (*subtesel o'tanil*— regreso del corazón), no sólo entre las partes sino hacia la comunidad y el cosmos. Sólo de este modo puede retornar la armonía al territorio comunitario que es la forma de vivir en paz—*smalil k'inál* (vida en plenitud). La perturbación que genera un problema o conflicto se extiende a la

comunidad entera porque se piensa que al generar un malestar o *chamel*-enfermedad, ésta puede afectar a terceras personas.

Hemos podido comprobar, a través de la investigación sobre la justicia tseltal, que existe una construcción ontológica y epistémica diferente a la occidental, donde los saberes y pensamientos nacen del *o'tan*-corazón. Marisela García Reyes (2010) nos explica que,

cuando hay que hablar de lo que piensan, quieren y viven los-las tseltales, entonces hablan de lo que quiere su corazón, que es lo que le da integralidad a su vida. [...] Su corazón construye la armonía y puede morir de tristeza si la quebranta (si sigue siendo *-bats'il ants winic-* hombre o mujer verdadera). Eso les transmitieron sus abuelos y abuelas, y eso vivieron sus primeras madres y padres formadores, sus dioses, por eso no lo pueden sacar del corazón, aunque lo puedan traicionar.

La resolución de conflictos persigue la armonía y, además, las explicaciones de los *sentipensamientos*³ tseltales remiten siempre al corazón. El corazón-dividido, el regreso del corazón, un sólo corazón... el corazón aparece así como fuente de saberes, pensamientos y de sentimientos. Se piensa, se sufre, se duele, se alegra... con el corazón. La investigadora tseltal, M^a Patricia Pérez Moreno (2014), en su libro "*O'tan/O'tanil*" (corazón-corazones), nos explica la centralidad que el "corazón-*o'tan*" tiene en la cosmovisión tseltal:

Su significado no se reduce a ser un órgano fisiológico que da vida o que genera procesos anímicos y afectivos, puesto que integrando estos y otros elementos más, llega a constituirse en un pensamiento muy elaborado del mundo. Se vuelve una forma de ser y estar en la sociedad y en el universo, es decir, se transforma en valores, rituales, sueños, esperanzas, acciones, sentimientos, pensamientos, palabras, memoria, lenguaje, reflexión, espiritualidad, en un *stalel* (forma de ser-estar-hacer-sentir) individual y colectivo (Pérez, 2014, p.152)

Como nos explica M^a Patricia Pérez, este significado no es sólo propio de la cultura tseltal sino que puede ser un elemento de similitud entre los pueblos no sólo de Mesoamérica sino también de la parte andina de América. Se da continuidad al hilo escrito desde la filosofía tojolabal-maya por Lenkersdorf (2002, p. 10) quien, desde su acompañamiento a las comunidades indígenas, afirmó que se caracterizaba por ser una "filosofía corazonada". A

³ "Sentipensar" es un concepto irradiado por Orlando Fals Borda a través del que reivindica los saberes de las comunidades populares. Aunque él afirmó que dicho concepto lo tomó de un pescador que le compartió: "mire, nosotros si en realidad creemos que actuamos con el corazón, pero también empleamos la cabeza y, cuando combinamos las dos cosas, somos sentipensantes" (Fals 2008).

través del análisis lingüístico, el experto tojolabal nos explicó cómo uno de los sufijos centrales de la lengua tojolaba es *-tik*: “nosotros”, un *-tik* con el que terminan muchas palabras que llenan el murmullo de las asambleas, talleres y oraciones. Desde la filosofía tojolabal, Lenkersdorf (2002, p. 58) señala la importancia del NOSOTROS-tojolabal frente al Yo-cartesiano:

el NOSOTROS no sólo se refiere a los humanos, no es exclusivamente un círculo social, sino que incluye a plantas y animales, cerros y valles, cuevas y manantiales. Dicho de otro modo, todo vive, todo tiene corazón o alma, el principio de vida. Vivimos, pues, en un círculo de extensión cósmica y no solamente social. Por ello podemos y debemos comunicarnos con ellos, tenemos que aprender a convivir con ellos y podemos recibir de ellos salud y bienestar, si los respetamos y los tratamos con el debido respeto. En último análisis, la realidad misma es nosótrica.

Ordóñez Cifuentes (2007, pp. 2 y 25) se encargó de recordarnos que el derecho indígena tiene sus propias fuentes filosófico-jurídicas, ya que estamos hablando de una visión del mundo y de la vida. Vemos que la armonía—*jun pajal o'tanil*, y la intersubjetividad que comporta, no es exclusiva de la región tseltal analizada sino que existe un hilo común en toda mesoamérica donde podemos encontrar paradigmas semejantes en otras investigaciones. Por ejemplo, algunas tesis de investigación sobre el derecho indígena en Guatemala, al que se vienen refiriendo diversos autores como “derecho maya”, coinciden al establecer que el derecho indígena guarda una visión cosmogónica. Retomo las reflexiones de Antonio Eliás Quic Cholotia (maya-zutuhil) quien afirma que su comunidad conserva prácticas jurídicas “cuya construcción conceptual y razonamiento es cosmogónico, sustentado en lo ético y los principios de lo Sagrado, el equilibrio, la armonía y el respeto. Sobre esta base se desarrollan sus prácticas normativas, instituciones y procedimientos” (Ordóñez, 2007, p. 39).

La armonía —*jun pajal o'tanil*— es la forma tseltal de entender la interdependencia e interrelación entre los seres humanos (hombres y mujeres), la madre-tierra, los seres superiores y el cosmos. Por ello, cuando alguien daña a otra persona genera daños que desbordan a la persona y que, como si de ondas concéntricas se tratasen, desequilibran a todo el sistema, no sólo a la comunidad, sino a todo lo que les rodea y es fuente de vida. La vida plena es la armonía cósmica-de los seres superiores-comunitaria-familiar-intergéneros-individual. No existe una separación entre objeto y sujeto, existe entonces una cultura plurisubjetiva. De este modo, se cuestiona la apropiación y depredación de la naturaleza por el capital y el ser humano y la búsqueda de la armonía guía prácticas culturales normativas de diferentes niveles diferenciadas del derecho positivo pero también protectoras de los bienes comunes. Una superación del

“antropocentrismo” encaminado hacia el ser-estar “biocéntrico” o “pachamámico”. La espiritualidad aparece como elemento que impregna la construcción de un ser social y comunitario. Y la armonía—*jun pajal o'tanil* se desvela como la sabiduría que guía el derecho tseltal. Entendemos que la armonía tseltal, forma parte de lo que la profesora Ana Esther Ceceña (2013) ha denominado “epistemologías del buen vivir”. Considero que esta propuesta está relacionada con la propuesta de la teoría crítica indolente de Boaventura de Sousa Santos (Santos y Meneses, 2014, pp. 10-11) al diferenciar entre las epistemologías de la ceguera y de la visión que, posteriormente, han dado lugar a lo que denomina las “epistemologías del Sur”. Con este concepto reivindica la diversidad epistémica del mundo refiriéndose a las intervenciones que denuncian la supresión de formas de saber propias de los pueblos y/o naciones colonizados, valorando los saberes que resistieron con éxito e investigando las condiciones de un diálogo horizontal de saberes.

Ana Esther (2013, p.99) se refiere al hablar del “buen vivir” al:

campo semántico en el que pueden ser colocadas todas aquellas experiencias emancipatorias, particularmente del ocaso del siglo XX en adelante, que han construido imaginarios externos o dislocados con respecto a los pilares epistemológicos de la modernidad. Es decir, pensamientos-experiencias de lucha que apuntan hacia una bifurcación desde el sistema actual, despegándose de su modo de hacer y de entender el mundo.

Al hablar de “buen vivir” se está refiriendo a las concepciones andinas de *sumak qamaña* (vivir bien, en Bolivia) o *suma kawsay* (buen vivir, en Ecuador). En palabras de Estermann, teólogo experto en filosofía andina: “el Vivir Bien ni es riqueza ni pobreza, ni despilfarro ni escasez, ni lujo ni carencia, sino una vida en armonía con todos los demás seres, una convivencia intercultural, interbiótica e intergeneracional” (Estermann, 2015, p. 20).

En este sentido, esta resistencia epistémica *otra*, deriva de pensamientos desechados o inferiorizados desde la racionalidad occidental hegemónica, es decir, del pensamiento decolonial que, a pesar de la violencia y despojo que ha representado la modernidad/colonialidad, ha ido conformándose en contraposición y a pesar de la matriz de poder colonial, como señala Walter Mignolo (2007, p. 28) y permiten, en la actualidad, la formación de pensamientos fronterizos. Como advierte Ana Esther Ceceña (2014, p.49), estas formas de ver el mundo pese a ser milenarias no se mantienen intactas e inamovibles, sino que:

Los saberes heredados se revisan permanentemente en un ejercicio habitual denominado *tinkuy*, que permite ir adaptando, enriqueciendo, corrigiendo o desechando lo que sea prudente, desde una valoración regida

por la serenidad del aprendizaje del saber ser, que es el ser con y en la tierra, el ser en armonía con la totalidad.

3. La Fiesta del Agua y el *Pat O'tan*-saludo del corazón

En el tiempo de esplendor de las culturas mesoamericanas, el agua era considerado un elemento sagrado en cuanto generador de vida. En el mundo andino: “El agua proviene de *Wirakocha*, dios creador del universo, que fecunda la *Pachamama* (madre tierra) y permite la reproducción de la vida. Es, por tanto, una divinidad que está presente en los lagos, las lagunas, el mar, los ríos y todas las fuentes de agua” (Vargas, R., 2006, p.74).

La investigadora Lieselotte Viaene (2017), quien investiga la manera propia de entender el agua y los ríos desde culturas aborígenes, afirma que el pueblo maorí *imi* se considera uno con el río Whangami: “yo soy el río. El río soy yo”. Esta investigadora cuenta que en el territorio guatemalteco q’eqchi donde se resisten a la construcción de una presa sobre el río Chixoy, sus ancianos dicen: «xmux’bal yuam li nim ha», que significa literalmente la profanación (*muxuké*) de la vida del río o, en términos jurídicos, la violación de la vida del río Chixoy. O, como expresa una anciana q’eqchi: «Los ríos son las venas de la tierra. Una represa cortará las venas, así que el río y la tierra morirán y nosotros también» (Viaene 2017).

Desde los estudios en la región andina también se habla de cómo el agua tiene una importancia simbólica, terapéutica, sanadora y espiritual (Cáceres, E., 2015, p.83). El agua está asociada con la sangre de la Madre Tierra o la Pachamama: “se configura como un ser vivo que da vida y garantiza el Sumak Kawsay. Estos atributos le otorgan una connotación divina y mística, por lo que se le debe agradecer y cuidar” (Trujillo et al. 2018, p. 5).

En los pueblos prehispánicos que habitaban el territorio actual de México el agua era el corazón porque daba vida. Aparecía representada a través de la serpiente que también simbolizaba la energía vital del poder fecundante.

Yásnaya Aguilar (2019, p. 79) desvela el nombre de México en varias lenguas originarias de Oaxaca:

Nëwemp. El lugar del agua. Mixe.

Giajmï. Sobre el agua. Chinameco.

Nangi ndá. La tierra en medio del agua. Mazateco.

Kuríhi. Dentro del agua. Chichimeco.

Nu koyo. Pueblo húmedo. Mixteco

En la cultura náhuatl, el dios Tláloc era la personificación del culto al agua y también de los cerros (montañas). En la actualidad, la veneración hacia

los cerros sigue vinculada al agua ya que son considerados como vasos grandes de agua o casas llenas de agua (CONAGUA, 2016).

Para el experto en filosofía náhuatl, Miguel León Portilla: “el corazón y el agua preciosa, chalchíuhatl, que es la sangre, se consideran inextricablemente ligados a la vida” (León 2004, p. 259).

La síntesis producida entre ritos prehispánicos y prácticas católicas dio lugar al nacimiento de una de las fiestas más importantes en diferentes regiones indígenas: la Fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo). La antropóloga Johanna Broda (2016, pp.: 25-26) ha investigado sobre dos de los rituales orientados al agua, la Fiesta de la Santa Cruz (el 3 de mayo) cuando van a llegar los temporales, para pedir lluvia y el Día de Muertos (1 de noviembre) cuando se cierra el ciclo de lluvias, como agradecimiento La Fiesta de la Santa Cruz se celebra en la mayor parte de las regiones indígenas chiapanecas. Precisamente sobre este importante ritual, la antropóloga tseltal M^a Patricia Pérez realizó un registro etnográfico del *Pat O'tan* o Saludos o abrazos del corazón, en los “ojos de agua” el día de la Santa Cruz o *sK'in Ha'* (Fiesta del Agua) en Bachajón, donde los *Principales*⁴ de la comunidad, ofrendan a través de un diálogo corazonado, la petición para que no deje de haber agua en sus manantiales. Tal y como narra,

Estas palabras poéticas del corazón y para el corazón de los *Ajawetik*, dioses, están acompañadas de alimentos y bebidas sagradas (caldo de pollo, el cacao, el trago, los cigarros), así como de incienso, velas, música tradicional, bailes y del buen corazón de los hombres y de las mujeres. Sólo así se puede llegar al corazón del Ajaw, de la tierra, del agua, del tiempo y del cosmos. Cuando vemos concretizado esto, nuestros corazones regresan alegres a la casa; de ocurrir lo contrario, habrá una pena profunda en el corazón.⁵ (Pérez, 2014, p. 77)

Sin duda, el agua y los ríos que simbolizan las venas de la madre tierra, no son solo un recurso o un bien sino que, para las culturas indígenas, siguen siendo considerados seres vivos. Desde esta filosofía intersubjetiva, somos interdependientes: el agua nos da vida y nosotras debemos cuidar y agradecer para poder seguir recibiendo la sangre vital. En este sentido, Josef Estermann (2015, p. 20) opina, desde la cultura andina, que el ser humano no es superior

⁴ Se llama *Principales* o *Trencipales* a quienes a lo largo de su vida han soportado el peso de diferentes “cargos comunitarios”, es decir, servicios a favor de la comunidad, no retribuidos económicamente pero dotados de un importante prestigio social.

⁵ La investigadora tseltal M^a Patricia Pérez explica que el *pat o'tan*, en este caso, es “un saludo de respeto a la madre naturaleza, a la *ch'ul lum k'in al* (sagrada madre tierra), funge como el canal principal a través del cual los *minik antsetik* ‘hombre y mujeres’ se comunican con (los) dueños guardianes de la *ch'ul lum k'in al*.”

al resto de seres vivos, sino que viene determinado por su lugar específico respecto a ellos en cuanto a “cuidante” (*arariva*), “cultivador” o “facilitador”.

En la actualidad, como hemos dicho al principio, la disputa por el territorio y sus recursos está representando un nuevo embate neocolonial en *Abya Yala*. Y la guerra de despojo amenaza la vida comunitaria pero también a las personas defensoras de sus territorios. Según el Informe de “Front Line Defenders”⁶ (2018, p. 8) 247 líderes ambientales fueron tiroteados, macheteados o desaparecidos. De ellos, el 54% pertenecían a México y Colombia. Precisamente en México, durante el decenio 2010-2018, de los 125 defensores de la tierra y el agua, víctimas de homicidio, 82 pertenecían a un pueblo originario.

Uno de los casos más estremecedores y que desvelaron la connivencia entre gobiernos-empresas transnacionales-fondos de cooperación europeos fue el asesinato de Berta Cáceres, coordinadora del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), asesinada el 3 de mayo de 2016, quien luchó contra el proyecto de construcción de la represa Agua Zarca sobre el Río Gualcarque, de gran importancia cultural para el pueblo lenca. La paralización de dicho proyecto hizo que Berta recibiera el Premio Goldman 2015 (reconocido como el “nobel” de los defensores medioambientales). Ella solía decir: “Cuando iniciamos la lucha contra Agua Zarca...yo sabía lo duro que iba a ser. Pero también sabía que íbamos a triunfar. Me lo dijo el río...” Sin duda, el Premio medioambiental Goldman parece una maldición y no está consiguiendo servir de protección a las personas galardonadas con el mismo. Como muestra: Isidro Baldenegro, rarámuri del estado de Chihuahua (México) recibió el premio Goldman en 2005 y fue asesinado el 15 de enero de 2017. Máxima Acuña, defensora de las lagunas de Cajamarca (Perú) contra la minera Yanacocha y su proyecto minero Conga, ganó el premio en 2016, pero ha tenido que soportar amenazas, golpes, detención y la quema de su humilde casa. Más recientemente, Francia Márquez, lideresa del Cauca (Colombia) vio reconocida su lucha contra la minería legal a través del premio Goldman en 2018 y sufrió un atentado el 4 de mayo de 2019.

En México hay luchas paradigmáticas de los pueblos en la defensa del agua: la lucha mazahua en el estado de México, los 13 de pueblos del estado de

⁶ *Front Line Defenders* fue fundada en Dublín en el año 2001, con el objetivo específico de proteger a los/as defensores/as de derechos humanos en riesgo, personas que trabajan, de forma no violenta, por alguno o todos los derechos consagrados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH).

Morelos, la resistencia contra la construcción de la presa de La Parota en el estado de Guerrero o la lucha contra la presa del Zapotillo en Jalisco. En el municipio de Chilón el MODEA (Movimiento en Defensa del Agua), los Comités de Agua se encargan de administrar el sistema municipal de agua y han sido amenazados por el propio Presidente Municipal contrario a la organización comunitaria y ciudadana de gestión del agua.

4. Bienes comunes, lo común y las epistemologías del Buen Vivir.

Inspirada en la experiencia del Tribunal de las Aguas de Valencia, ejemplo de la gestión de bienes comunes, he querido mirar otras “culturas del agua”, en particular, aquellas que resisten a la privatización, depredación y destrucción de los proyectos de muerte neoliberales. Quisiera concluir plasmando algunos *sentipensamientos* –parafraseando a Fals Borda–, sobre lo común, los bienes comunes y las epistemologías del Vivir Bien.

Sin duda, el paradigma andino del Vivir Bien o de la armonía-*jun pajal o'tanil* tselal responden al reconocimiento de epistemologías *otras*, diferenciadas de la racionalidad occidental basada en la superioridad del ser humano frente a la naturaleza, la tiranía desarrollista y el progreso lineal. Pero el “Vivir Bien” también corre el riesgo de ser vaciado de contenido para legitimar la reproducción de las políticas desarrollistas de muerte, como ha sucedido en Bolivia y la defensa de la construcción de la carretera TIPNIS (Estermann 2015).

Asumir seriamente la propuesta de las “epistemologías del Sur” comporta visibilizar las diferentes maneras de nombrar-ser-estar-sentir-pensar las relaciones entre personas-naturaleza-cosmos y no simplemente traducir “Vivir Bien” a otras lenguas originarias, tal y como está sucediendo. En este mismo sentido, trasladar y subsumir la totalidad de las luchas capitalistas a “lo común” nos llevaría, de nuevo, a despreciar la diversidad epistémica⁷ y a seguir desechando las prácticas contrahegemónicas existentes en diferentes latitudes.

El concepto de “bienes comunes”, siguiendo a González Reyes (2012), significa que estamos hablando de un bien de acceso universal, gestionado de

⁷ La diversidad epistémica expresa “el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico. (...) A lo largo del mundo, no solo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para valorarlo” (Santos, 2010, p.50)

manera democrática, sostenida en el tiempo y de titularidad colectiva. La gestión común parece que es una de las señas identitarias de los “bienes comunes”. Como hemos visto las comunidades indígenas siguen oponiéndose a proyectos que conducen a la privatización de la tierra, del agua o del viento porque mantienen prácticas de gestión común, aunque no las denominen así. Pero lo que quisiera apuntar es que la propia construcción del concepto de “bienes comunes” responde a una manera de pensar-ser-sentir-nombrar que difiere de las epistemologías del Sur o del Vivir Bien a las que nos hemos referido antes. En cuanto los procesos de resistencia indígena responden filosofías que, como hemos visto, parten de entender que formamos parte del cosmos y de la naturaleza, no cabe entender la “naturaleza” como un bien objetivable.

Ante el neocolonialismo de muerte, las prácticas decoloniales nos hacen reflexionar que la justicia económica, ambiental, política y social requieren ir de la mano de la justicia epistémica. Y esto conlleva la necesidad de dejar de intentar explicar la realidad bajo un marco teórico y epistemológico único ya sea “lo común” o “los bienes comunes”. Con esta afirmación no digo que este marco teórico-conceptual no sirva o pueda y deba dialogar con otras concepciones pero debemos promover la liberación de esas filosofías *otras* — como propone Estermann “pachasofías”— que llevan siglos en el abismo de la verdad y el conocimiento. Es decir, desconocidas y despreciadas. El pensamiento crítico puede seguir siendo colonial. Y esta es una de los grandes desvelos del llamado “giro decolonial” que aquí traemos como una propuesta para repensar la defensa de los bienes comunes y el reconocimiento de otros modos de protección y defensa que son previos y paralelos a la protección jurídica positivista. Termino con una sentencia de Estermann (2015, p. 20) que explicita esta última idea: “Para la pachasofía andina —como para la gran mayoría de las sabidurías indígenas— es una idea absurda y un sacrilegio el intento de ‘privatizar’ estos recursos. Como no se vende a su propia madre, tampoco se vende a la Pachamama, el agua o los minerales del subsuelo”.

En estos momentos, en los que la búsqueda de alternativas a la crisis civilizatoria, en el Viejo Mundo, nos lleva de vuelta a lo “común”, se abren puentes de diálogo privilegiados en el espacio del cosmopolitismo insurgente y rebelde en el Sur Global. El intercambio dialógico o plurilógico entre las “epistemologías del vivir bien” como la armonía con propuestas ecológicas radicales, el concepto de “decrecimiento” o con concepciones contrahegemónicas de derechos humanos, debe enriquecer las resistencias anticapitalistas, antipatriarcales y anticoloniales como intento de frenar el colapso hacia el que vamos encaminados.

Bibliografía

- AGUILAR, Y. 2019. México. El agua y la palabra México y sus muchos nombres ocultos. *Interpretatio. Revista de Hermeneútica*, 4 (2), México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 77-82. ISSN: 2448-864X [Consultado: 11-09-2019] Disponible en: <https://revistas-filologicas.unam.mx/interpretatio/index.php/in/article/view/190/285>
- AUBRY, A. 2007. Tierra, territorio y terruño. *La Jornada*, 14-12-2015. México: La Jornada. [Consultado: 14-09-2019]. Disponible en: http://www.google.es/?gfe_rd=cr&ei=QBQOV5SpFozY8gfX1YGQAQ
- BRODA, J. 2016. El agua en la cosmovisión de Mesoamérica. En: CONAGUA. 2016. *Agua en la Cosmovisión de los Pueblos Indígenas de México*. México: Gobierno de México, pp. 13-27. ISBN: 978-607-626-038-8.
- CÁCERES, E. 2015. Significado y simbología del agua. La dimensión terapéutica en el sistema médico de la cultura indígena andina. En: *El Antoniano*, 129 (25), Cusco: Universidad Nacional de San Antonio Abad, pp.83-114. ISSN: 2223-8662. [Consultado: 10-09-2019] Disponible en: <http://www.unsaac.edu.pe/index.php/el-antoniano/item/269-revista-el-antoniano-n-129>
- CASTRO GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia : Siglo del Hombre Editores/Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneas y Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- CECEÑA, A. E. 2013. Subvertir la modernidad para vivir bien (o de las posibles salidas a la crisis civilizatoria. En: ORNELAS, R. (coord.) *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. México: UNAM-IIEc., pp. 11-21.
- CECEÑAN, A. E. 2014. Del desarrollo al 'Vivir Bien': la subversión epistémica. En: GIRÓN, A. (coord.) *Del "vivir bien" al "buen vivir" entre la economía feminista, la filantropía y la migración: hacia la búsqueda de alternativas*. México: UNAM, pp. 11-21.
- CONAGUA. 2016. *Agua en la Cosmovisión de los Pueblos Indígenas de México*. México: Gobierno de México. ISBN: 978-607-626-038-8.
- CUBELLS AGUILAR, L. 2016. *La Justicia del Corazón-O'tan. Armonía y derechos indígenas desde la sabiduría tseltal en Chiapas. Descolonizando los derechos humanos, tejiendo interculturalidad*. BEA PÉREZ, E. (dir.) Tesis doctoral, Universitat de València.
- Disponible en: <http://ford.ciesas.edu.mx/downloads/Revista12.pdf>
- Disponible en: <http://roderic.uv.es/handle/10550/57025>

- ESTERMANN, J. 2015. Crisis civilizatoria y Vivir Bien. En: *El Antoniano*, 129 (25), Cusco: Universidad Nacional de San Antonio Abad, pp. 11-30. ISSN: 2223-8662. [Consultado: 10-09-2019] Disponible en: <http://www.unsaac.edu.pe/index.php/el-antoniano/item/269-revista-el-antoniano-n-129>
- FALS BORDA, O. 2008. *Orlando Fals Borda-Sentipensante* [Video] Bassi, R. & Britton, D. Entrevistadores [Consultado: 13-09-2019] 8 min. 38 seg., color Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo>
- FRONT LINE DEFENDERS. 2018. *Análisis global de Front Line Defenders*. Irlanda: Front Line Defenders. [consultado: 8-09-2019] Disponible en: https://www.frontlinedefenders.org/sites/default/files/spanish_annual_report.pdf
- GARCÍA REYES, M. 2010. La armonía en la vida de los hombres y mujeres de maíz. México: s/p.
- GÓMEZ GUTIÉRREZ, R. 2010. Jurisdicción indígena y acceso a la justicia. *Revista Aquí estamos. Derechos indígenas en México: luchas y actores*, 12, pp.37-49 [Consultado: 17-09-2019]
- GONZÁLEZ REYES, L. 2012. Bienes Comunes. En: HERNÁNDEZ ZUBIZARRETA, J.; GONZÁLEZ, E.; RAMIRO, P. (ed.), *Diccionario Crítico de Empresas Transnacionales. Claves para enfrentar el poder de las grandes corporaciones*. Barcelona: Icaria [Consultado: 4-07-2019] Disponible en: http://omal.info/spip.php?page=article_diccionario&id_article=4842
- GRILLENZONI, E.; CUBELLS, L.; GARCÍA, M. (coords.) 2012. *Manual de Derecho Indígena. Desde la experiencia de reconciliación y justicia tseltal*. México: CEDIAC-Misión de Bachajón.
- LENKERSDORF, C. 2002. *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.
- LEÓN PORTILLA, M. 2004. Significados del corazón en el México prehispánico. En: *Archivos de Cardiología de México*, 74 (2), pp. 99-103. ISSN: 1665-1731. [Consultado: 4-09-2019] Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-99402004000200001
- MIGNOLO, W. D. 2007. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores-Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, pp. 25-46.

- ORDÓÑEZ CIFUENTES, J. E. R. 2007. *Derecho indígena en Mesoamérica. Caracterización epistemológica y axiológica*. México: Maestría en Etnicidad, Etnodesarrollo y Derecho Indígena.
- PÉREZ MORENO, M^a.P. 2014. *O'tan/O'tanil. Corazón: una forma de ser-estar-hacer-sentir y pensar desde los tseltaletik de Bachajón, Chiapas*. Quito: Abya Yala.
- PÉREZ-SALES, P.; SANTIAGO-VERA, C.; ÁLVAREZ-DÍAZ, R. 2002. *Ahora apuestan por el cansancio. Chiapas: fundamentos psicológicos de una guerra contemporánea*. México: Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez/Grupo de Acción Comunitaria.
- ROSSET, P. 2007. La guerra por la tierra y el territorio. En: UNITIERRA. *Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry. "Planeta tierra: movimientos antisistémicos"*. Chiapas. México. 13-17 diciembre, 2007. Chiapas: UNITIERRA, pp. 159-175. [Consulta:17-09-2019] Disponible en: <http://seminarioscideci.org/ColoquioAndresAubry/PONENCIAS3.pdf>
- SANTOS, B.S. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Trilce-Extensión Universitaria-Universidad de la República.
- SANTOS, B.S.; MENESES.P (eds.) 2014. *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal.
- SIPAZ. 2019. Chiapas: Megaperegrinación del Movimiento en Defensa de la Vida y del Territorio (MODEVITE) en Tuxtla Gutiérrez. [Consulta 10-09-2019]. Disponible en: <https://sipaz.wordpress.com/tag/modevite/>
- TRUJILLO, C.A. [et al.] 2018. Significados del agua para la comunidad indígena Fackcha Llakta, canton Otavalo, Ecuador. En: *Ambiente & Sociedade*, 21. ISSN 1809-4422. [Consultado: 10-09-2019] Disponible en: http://www.scielo.br/pdf/asoc/v21/es_1809-4422-asoc-21-e01003.pdf
- VARGAS, R. 2006. *La cultura del agua. Lecciones de la América Indígena*. Uruguay: Programa Hidrológico internacional de la UNESCO para América Latina y el Caribe. ISBN: 92-9089-086-X. Disponible en: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000192168>
- VIANE, L. 2017. Ríos: seres vivientes y personalidad jurídica –nuevos argumentos legales en la defensa de los territorios de los pueblos indígenas—. *Plaza Pública*. Guatemala. [Consultado: 4-08-2019] Disponible en: <https://www.plazapublica.com.gt/content/rios-seres-vivientes-y-personalidad-juridica-nuevos-argumentos-legales-en-la-defensa-de-los>