



ARTÍCULO

De la Razón Comunicativa al Flujo Vital: Crítica al Formalismo de Habermas y la Emergencia de una Hidroética Biocultural en Yajalón, Chiapas

From Communicative Reason to Vital Flow: A Critique of Habermas' Formalism and the Emergence of a Biocultural Hydroethics in Yajalón, Chiapas

Francisco Javier González Rivas

Universidad Autónoma de Chiapas

Correo Electrónico: francisco.rivas@unach.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8533-5621>

136

Raúl Vázquez González

Universidad Autónoma de Chiapas

Correo Electrónico: raul.vazquez59@unach.mx

Resumen

La filosofía moral enfrenta en el siglo XXI un desafío sin precedentes: cómo responder éticamente a crisis socioambientales que combinan degradación ecológica, injusticia distributiva y vulnerabilidad sistémica. Las éticas formales, que han dominado el panorama filosófico desde Kant hasta Habermas, se muestran crecientemente insuficientes para esta tarea. Su insistencia en la universalidad, la procedimentalidad y la abstracción normativa las distancias de la materialidad



ARTÍCULO

concreta de los conflictos ecológicos. Este artículo desarrolla un argumento sistemático para demostrar la necesidad de transitar desde las éticas formales hacia la hidroética —entendida como una ética material centrada en las relaciones agua-sociedad-ecosistema—. Mediante un análisis en tres actos —crítica de las limitaciones estructurales de las éticas formales, fundamentación positiva de la hidroética, y demostración de su superioridad aplicada—, se establece que solo un marco que incorpore materialidad, contextualización y responsabilidad ecológica puede responder adecuadamente a desafíos como el ecocidio y la injusticia hídrica.

Palabras Clave:

Ética Formal, Hidroética, Biocultura, Justicia Hídrica, Acuerdos comunales

137

Abstract

Moral philosophy in the 21st century faces an unprecedented challenge: how to respond ethically to socio-environmental crises that combine ecological degradation, distributive injustice, and systemic vulnerability. Formal ethics, which have dominated the philosophical landscape from Kant to Habermas, are increasingly proving insufficient for this task. Their insistence on universality, procedurality, and normative abstraction distances them from the concrete materiality of ecological conflicts. This article develops a systematic argument to demonstrate the need to move from formal ethics to hydroethics—understood as a material ethics centered on the relationships between water, society, and the ecosystem. Through a three-part analysis—a critique of the structural limitations of



ARTÍCULO

formal ethics, a positive foundation for hydroethics, and a demonstration of its applied superiority—it is established that only a framework incorporating materiality, contextualization, and ecological responsibility can adequately respond to challenges such as ecocide and water injustice.

Keywords

Formal Ethics, Hydroethics, Bioculture, Water Justice, Communal Agreements

1. De la ética del discurso a los elementos de una hidroética

La filosofía moral ha privilegiado históricamente lo formal sobre lo material, lo universal sobre lo situado. Este sesgo se manifiesta con especial claridad en la ética kantiana y su heredero contemporáneo —Habermas—, cuyos marcos deontológicos y deliberativos han sido recurrentemente invocados para evaluar la moralidad de las acciones humanas. Sin embargo, cuando estos sistemas éticos se enfrentan a problemas como el ecocidio en Chiapas o la gestión desigual del agua, sus limitaciones se vuelven evidentes: no logran dar cuenta de la materialidad de los cuerpos, los ecosistemas y las relaciones de poder que configuran el daño ambiental.

138

Este artículo explora dichas limitaciones desde una doble perspectiva: la crítica interna al formalismo ético —ilustrada con el Holocausto y su instrumentalización del deber— y la insuficiencia de la ética del discurso en contextos de exclusión estructural. Frente a esto, se recuperan los aportes de la



ARTÍCULO

hidroética, la justicia ambiental y la ecología política para esbozar una ética de la responsabilidad situada, capaz de responder a la urgencia de lo concreto.

Así, la ética discursiva corre el riesgo de volverse un ejercicio de legitimación abstracta, incapaz de nombrar —y mucho menos de revertir— las asimetrías que hacen posible el ecocidio.

Frente a estos límites materiales y existenciales de la ética procedural, la hidroética —entendida como reflexión ética sobre la gestión del agua— y la justicia ambiental ofrecen claves para una moralidad encarnada. Autores como Groenfeldt (2013) y Schlosberg (2019) subrayan la necesidad de incorporar la corporalidad del agua, su ciclo vital y su centralidad para la reproducción cultural. Esta perspectiva no solo amplía la comunidad moral para incluir a los ecosistemas, sino que exige un reconocimiento de los saberes tradicionales —como los de los pueblos tsotsil y tseltal— en la definición de lo justo y lo sostenible.

139

La hidroética, en diálogo con la ecología política, revela que el ecocidio no es solo un daño ecológico, sino un proceso de despojo cognitivo y cultural. La destrucción de un río o un bosque implica la aniquilación de modos de vida, memorias bioculturales y prácticas de cuidado que no pueden ser traducidas a un lenguaje universalista sin perder su especificidad. Aquí, la crítica al formalismo se encuentra con la demanda de una ética de la responsabilidad material, que asuma la irreversibilidad del daño y la urgencia de proteger lo irremplazable.



ARTÍCULO

Como señala Petrella (2001), el agua como bien común exige un contrato moral que parta de su materialidad —su escasez, su ciclo, su vitalidad— y no solo de principios abstractos. Del mismo modo, la noción de “ecocidio” obliga a repensar la categoría de “deber” para incluir la responsabilidad hacia las generaciones futuras y los ecosistemas.

Este desplazamiento desde lo formal hacia lo material no resuelve todas las tensiones —por ejemplo, entre universalismo y pluralismo—, pero abre un espacio para una ética más humilde y a la vez más urgente: una que admita que, frente a la crisis ecológica, la primera pregunta no es “¿qué debo hacer?”, sino “¿qué mundo estamos dejando?”.

La aplicación de la ética discursiva de Jürgen Habermas al conflicto hídrico en Yajalón revela una disonancia cognitiva entre el formalismo procedimental y la praxis territorial. Si bien la Teoría de la Acción Comunicativa postula que la validez de una norma emana del consenso racional entre iguales (Habermas, 1987), esta premisa ignora las asimetrías estructurales de poder que definen la gestión del agua en Chiapas. Por su parte, la ética del discurso habermasiana, si bien introduce un giro intersubjetivo al situar la validez normativa en el consenso racional alcanzado bajo condiciones ideales de comunicación (Habermas, 1987, 1990), presupone condiciones de simetría y participación que son sistemáticamente negadas en contextos de colonialismo interno, exclusión estructural y desigualdad epistémica (Santos, 2010; Martínez Alier, 2005).

140



ARTÍCULO

Esta insuficiencia de las éticas formales se manifiesta con particular agudeza en regiones como Chiapas, donde comunidades indígenas enfrentan conflictos socioambientales que combinan degradación ecológica, despojo territorial y violencia epistémica. El municipio de Yajalón, ubicado en la región norte de Chiapas, constituye un caso paradigmático: sus 133 localidades, mayoritariamente habitadas por población tseltal, dependen de sistemas hídricos ancestrales que han sido gestionados durante siglos mediante prácticas comunales basadas en cosmovisiones relacionales (Sánchez Carrillo, 2007; Oseguera & Sánchez Morales, 2011). Sin embargo, estas formas tradicionales de gestión del agua se enfrentan crecientemente a políticas hídricas de corte técnico-burocrático que privilegian enfoques instrumentalistas y desconocen la dimensión cultural y ontológica del agua (Centro de Derecho Ambiental de UICN, 2008; Idrica, 2024).

141

En la cabecera municipal y la región urbana del municipio de Yajalón, el "diálogo" no ocurre en una esfera pública ideal, sino en un espacio de subalternidad donde el lenguaje técnico-burocrático del Estado desplaza sistemáticamente a los lenguajes de valoración locales y comunitarios. Desde la perspectiva de la hidroética situada, el formalismo habermasiano peca de una "ceguera ontológica" al tratar el agua como un objeto de disputa meramente distributivo. Por tanto, reducir el conflicto de Yajalón a una búsqueda de consenso racional-instrumental es ignorar que el agua posee una agencialidad propia que el formalismo kantiano-habermasiano es incapaz de procesar, al estar anclado en un dualismo naturaleza-cultura estrictamente moderno.



ARTÍCULO

El formalismo habermasiano falla porque asume que todos los actores pueden traducir sus intereses a un lenguaje universal (la razón), cuando en realidad existen jerarquías de valoración que silencian a los grupos locales.

Podemos entender esta inadecuación del procedimentalismo habermasiano en tres niveles que impiden la resolución de conflictos hidro-éticos, e incluso que podrían terminar legitimando injusticias:

- a) El nivel hegemónico: Aquí, la "acción comunicativa" se convierte en acción estratégica. El diálogo se utiliza para validar decisiones ya tomadas (como concesiones o tarifas), reduciendo la participación ciudadana a una mera consulta técnica donde la norma legal siempre tiene la última palabra sobre la necesidad humana.
- b) El nivel técnico: Aplicar el modelo de comunidad ideal de hablantes, crea una barrera de entrada al diálogo. Si una comunidad de Yajalón argumenta que el río está "triste" o "cansado", esa expresión es descartada por no ser "racional" o "científica". El formalismo ignora que el conocimiento técnico es, en sí mismo, una forma de poder que excluye el saber tradicional chiapaneco.
- c) La bio-cultura: La inviabilidad del modelo habermasiano en Yajalón radica en la existencia de una jerarquía ontológica de lenguajes de valoración. Mientras el nivel hegemónico impone una racionalidad mercantil y el nivel intermedio una dictadura técnica, el nivel subalterno —donde reside la ética de la subsistencia— es despojado de su capacidad interlocutora. Esta

142



ARTÍCULO

estratificación impide la 'situación ideal de habla', pues el consenso se alcanza únicamente mediante la asimilación del discurso subalterno al lenguaje del dominador, transformando la ética discursiva en un mecanismo de violencia epistémica (Martínez Alier, 2005; Santos, 2010).

En América Latina, esta abstracción se manifiesta en políticas hídricas que privilegian enfoques técnico-instrumentales sobre saberes ancestrales, exacerbando conflictos socioambientales. La publicación del Centro de Derecho Ambiental de UICN. *Prácticas ancestrales y derecho de aguas: de la tensión a la coexistencia*, reportaba en 2008. cómo los sistemas formales de gestión hídrica frecuentemente entran en conflicto con prácticas comunitarias consuetudinarias, un fenómeno que revela la insensibilidad del formalismo ético ante realidades culturales y ecológicas diversas. Estos sistemas de gestión comunitaria del agua se caracterizan por su arraigo territorial, su comprensión integral del ciclo hidrológico y sus mecanismos de participación directa que contrastan con el abstracto "espacio público" habermasiano. Lejos de procedimientos deliberativos descontextualizados, las comunidades indígenas y campesinas han desarrollado sistemas de gobernanza del agua basados en conocimiento ecológico tradicional, reciprocidad y solidaridad intercomunitaria.

143

La ética del discurso, anclada en el dualismo moderno naturaleza/cultura y en la distinción sujeto/objeto, no puede procesar esta ontología relacional sin reducirla a una "creencia cultural" que debe ser tolerada pero que no puede pretender validez universal. Pero, como advierte De la Cadena (2015), reducir los seres-tierra a creencias es ya una violencia epistémica que impone la ontología moderna como



ARTÍCULO

marco universal. El conflicto en Yajalón no es, por tanto, un mero conflicto distributivo o de participación, sino un conflicto ontológico: enfrenta mundos diferentes que no pueden commensurarse sin que uno termine imponiéndose sobre el otro.

2. Elementos para una hidroética materialista

Las éticas formales operan mediante un proceso de abstracción que desconoce las condiciones materiales de existencia. El riguroso formalismo kantiano, al excluir las consecuencias de la valoración moral, imposibilita la consideración de daños ecológicos irreversibles. Así, acciones que generan ecocidio podrían ser moralmente aceptables si proceden de una "buena voluntad" que actúa por deber.

144

La ética discursiva, si bien introduce consideraciones consecuencialistas a través de su principio de universalización (PU), mantiene un nivel de abstracción que ignora las asimetrías estructurales. El presupuesto de simetría en la participación deliberativa resulta particularmente problemático en contextos como Chiapas, donde comunidades indígenas enfrentan megaproyectos impuestos sin consulta genuina. Por lo anterior concluimos que, los problemas ecológicos contemporáneos se caracterizan por su escala temporal y su irreversibilidad. La contaminación de acuíferos, la deforestación masiva o el colapso de biodiversidad constituyen daños que no pueden ser revertidos y cuyas consecuencias se extienden por generaciones. Las éticas formales, centradas en la inmanencia del deber o la



ARTÍCULO

inmanencia del acuerdo discursivo, carecen de recursos conceptuales para incorporar esta dimensión temporal extendida y el principio de precaución que exige.

La crisis ecológica contemporánea ha puesto en entredicho los fundamentos mismos de la filosofía moral occidental. Problemas como el cambio climático, la contaminación de acuíferos, la deforestación masiva y el colapso de la biodiversidad presentan características que desafían los marcos éticos tradicionales: su escala temporal trasciende generaciones, sus efectos son frecuentemente irreversibles, y sus causas y consecuencias se distribuyen de manera profundamente desigual entre poblaciones humanas y no humanas (Gardiner, 2011; Schlosberg, 2019). En este contexto, las éticas formales que han dominado el pensamiento filosófico desde la Ilustración —particularmente la tradición kantiana y su heredero contemporáneo, la ética del discurso de Jürgen Habermas— muestran limitaciones estructurales para abordar la materialidad de los daños ecológicos y la pluralidad de cosmovisiones que configuran las relaciones humano-naturaleza (Gudynas, 2019).

145

La ética kantiana, con su énfasis en la buena voluntad y el deber desligado de consecuencias, excluye sistemáticamente la consideración de daños ecológicos irreversibles. Como señala Jonas (1995), el formalismo kantiano opera bajo el supuesto de que "el deber ser" puede determinarse independientemente de las consecuencias materiales de las acciones, lo que resulta insostenible cuando enfrentamos problemas donde lo que está en juego es la supervivencia misma de ecosistemas y generaciones futuras. Por su parte, la ética del discurso habermasiana,



ARTÍCULO

si bien introduce un giro intersubjetivo al situar la validez normativa en el consenso racional alcanzado bajo condiciones ideales de comunicación (Habermas, 1987, 1990), presupone condiciones de simetría y participación que son sistemáticamente negadas en contextos de colonialismo interno, exclusión estructural y desigualdad epistémica (Santos, 2010; Martínez Alier, 2005).

Esta insuficiencia de las éticas formales se manifiesta con particular agudeza en regiones como Chiapas, donde comunidades indígenas enfrentan conflictos socioambientales que combinan degradación ecológica, despojo territorial y violencia epistémica. El municipio de Yajalón, ubicado en la región norte de Chiapas, constituye un caso paradigmático: sus 133 localidades, mayoritariamente habitadas por población tseltal, dependen de sistemas hídricos ancestrales que han sido gestionados durante siglos mediante prácticas comunales basadas en cosmovisiones relacionalles (Sánchez Carrillo, 2007; Oseguera & Sánchez Morales, 2011).

146

La literatura especializada ha desarrollado en las últimas décadas marcos teóricos que buscan superar las limitaciones del formalismo ético. Desde la ecología política, autores como Leff (2004) y Escobar (2014) han problematizado la separación moderna entre naturaleza y cultura, mostrando cómo las cosmovisiones indígenas operan bajo ontologías relacionalles donde lo humano y lo no humano constituyen una urdimbre interactiva de mutua constitución. En esta línea, el concepto de "ontologías políticas" propuesto por Blaser (2013) y desarrollado por De la Cadena (2015) permite analizar los conflictos socioambientales no como meras disputas



ARTÍCULO

distributivas, sino como confrontaciones entre mundos diferentes que implican formas alternativas de entender y ordenar lo real.

Paralelamente, el campo de la justicia ambiental ha evolucionado desde enfoques centrados exclusivamente en la distribución equitativa de cargas y beneficios hacia marcos que incorporan dimensiones de reconocimiento y participación (Schlosberg, 2007, 2019). La justicia ambiental indígena, en particular, enfatiza la necesidad de reconocer la agencia de los ecosistemas y la validez de los conocimientos tradicionales en la definición de lo justo y lo sostenible (McGregor, 2014; Parsons, Fisher & Crease, 2021). En el ámbito específico de la gestión del agua, la hidroética emerge como un campo interdisciplinario que busca integrar dimensiones ecológicas, sociales, culturales y éticas en la toma de decisiones sobre recursos hídricos (Groenfeldt, 2013, 2019; Schmidt & Peppard, 2014).

147

Un desarrollo particularmente relevante para este trabajo es el debate sobre los "derechos de la naturaleza" y la personalidad jurídica de los ríos. Desde 2017, países como Nueva Zelanda, Colombia, India y Bangladesh han otorgado estatus de sujeto de derecho a diversos cuerpos de agua, reconociendo explícitamente cosmovisiones indígenas que conciben los ríos como entidades vivas con derechos propios (O'Donnell & Talbot-Jones, 2018; Viaene, 2021). Sin embargo, como advierten Boelens et al. (2024), estos procesos de reconocimiento jurídico implican complejos desafíos de traducción interlegal y pueden terminar constriñendo la autonomía comunitaria al fijar las cosmovisiones indígenas en categorías jurídicas occidentales.



ARTÍCULO

En el contexto mexicano, los estudios sobre cosmovisiones mayas y gestión del agua han documentado la riqueza de prácticas y saberes tradicionales que vinculan el agua con la salud del territorio, los ciclos agrícolas y la reproducción cultural (Murillo Licea, 2005; Sánchez Carrillo, 2007). Particularmente relevante es el concepto tseltal de *Lekil Kuxlejal* (buen vivir), que ha sido analizado como una alternativa al desarrollo capitalista basada en el equilibrio entre trabajo humano, vida social y naturaleza (Paoli, 2003; Cumes, 2019). No obstante, estos estudios han tendido a enfocarse en dimensiones etnográficas o antropológicas, sin establecer un diálogo sistemático con la filosofía moral contemporánea ni con los debates sobre pluralismo jurídico y ontologías políticas.

En este sentido, la hidroética reconoce el valor epistemológico y moral de los saberes tradicionales sobre el agua. En lugar de imponer principios universales abstractos, busca dialogar con las cosmovisiones locales que buscan integrarse en sistemas sostenibles de gestión hídrica durante siglos. Como documenta Sánchez Carrillo (2007):

148

La persona se configura con el único propósito de trazar la línea de la vida y su destino en el BalumilalTierra-Cosmos. No es de extrañar que en el lenguaje sagrado, *k'opontik* Dios, en las oraciones y cánticos de los diferentes ritos religiosos y terapéuticos se establezca un paralelismo entre el cuerpo humano y la Tierra humanizada, espacio en cuyo interior residen una extraordinaria cantidad de seres sobrenaturales que la habitan, *yalak'* y *chambalam*, y al mismo tiempo tolera a los hombres y animales en su superficie. (p. 1)



ARTÍCULO

Por otro lado, debemos ser conscientes de que los llamados saberes tradicionales parten del paradigma llamado desde hace décadas “Epistemologías del sur”, cuya búsqueda es la integración armónica de saberes que logren, por una parte, los anhelos de emancipación y por otra que nos hagamos responsables por las consecuencias del abandono de los saberes milenarios, que terminan en las condiciones de precariedad, opresión y ecocidio en el que vive la mayoría de la población planetaria.

Esta literatura ha documentado la riqueza y sofisticación de los conocimientos ecológicos tradicionales, mostrando que no son meras creencias precientíficas, sino sistemas complejos de conocimiento que han permitido a comunidades indígenas gestionar sosteniblemente sus territorios durante siglos (Toledo & Barrera-Bassols, 2008; Berkes, 2012).

149

En el caso específico del agua, los conocimientos tradicionales incluyen no solo técnicas de captación, distribución y conservación, sino también formas de organización social, rituales de reciprocidad y marcos normativos que regulan las relaciones con las entidades no humanas asociadas al agua (Murillo Licea, 2005; Sánchez Carrillo, 2007). Estos saberes no son externalidades que puedan incorporarse instrumentalmente a la gestión técnica del agua, sino que constituyen racionalidades ambientales alternativas que cuestionan los fundamentos mismos de la racionalidad económica y tecnocrática dominante.



ARTÍCULO

La hidro-ética biocultural no pretende ser una nueva teoría universal que reemplace a las anteriores, sino un marco para el diálogo intercultural sobre el agua. Su objetivo no es decir a las comunidades qué deben hacer, sino crear condiciones para que los diferentes mundos que habitan el agua puedan encontrarse y negociar formas de cohabitación que no impliquen la destrucción de unos por otros.

En este sentido, podemos definir a la hidro-ética como un marco ético que incorpora las dimensiones ecológicas, sociales y económicas del agua, reconociendo su carácter de bien común esencial para la vida en todas sus formas. Una vez definida la hidroética, nos atreveremos a sugerir algunos principios mínimos a priori para cualquier reflexión en el área:

- Principio de materialidad ecológica (PME): Reconoce que el agua no es un recurso abstracto sino una realidad física con límites y dinámicas bioquímicas específicas que condicionan su disponibilidad y calidad.
- Principio de justicia hídrica (PJH): Incorpora criterios sustantivos de distribución equitativa, reconocimiento de derechos colectivos y participación efectiva en la gestión, atendiendo especialmente a las comunidades históricamente marginadas.
- Principio de responsabilidad intergeneracional (PREI): Asume la obligación moral de preservar los sistemas hídricos para las generaciones futuras, incorporando el principio de precaución ante daños irreversibles.

150



ARTÍCULO

- Principio de pluralismo epistémico (PPLUE): Reconoce el valor cognitivo y moral de los distintos saberes sobre el agua, especialmente los conocimientos ancestrales de comunidades indígenas y campesinas.

Concluyendo así que, la hidroética se propone como un marco integrador capaz de superar las dicotomías que han caracterizado el pensamiento occidental moderno y las éticas formalistas emanadas de la racionalidad contemporánea: naturaleza/cultura, materia/espíritu, razón/emoción, formal/material. En este sentido, la hidro-ética se conecta de nuevo con el llamado descolonizador de las llamadas epistemologías del sur que, en palabras de Cubells Aguilar (2019): "también refleja otra manera de generar conocimiento no sólo desde la razón, sino desde el diálogo con los seres humanos y no humanos."

151

La base filosófica de la comunidad en Yajalón se sustenta en el principio del *Jun pajal o'tanil*, que se traduce literalmente como "un solo corazón" (Cubells 2019). Este concepto sugiere que la existencia no está fragmentada en individuos aislados, sino que forma una urdimbre interactiva de sujetos incluyentes en un "nosotros" que abarca lo no humano. En este marco, el agua no es un objeto inerte, sino un ser que posee sentimientos y que puede verse afectado por las acciones humanas. La relación entre los habitantes de Yajalón y el agua es, por tanto, una relación de reciprocidad horizontal. La persona tseltal se reconoce como una parte integral de la naturaleza, y no como su dueña. Esta percepción se manifiesta en la lengua misma, donde los términos utilizados para describir la anatomía humana suelen aplicarse de manera metafórica a la geografía del territorio. Por ejemplo, se considera que la tierra tiene



ARTÍCULO

venas —los ríos y arroyos— por las que fluye su "aceite" o sangre, garantizando la movilidad y la vida de la *Balumilal*. Así pues, Al igual que el interior de un hueso humano contiene tuétano, que se percibe como su "aceite" vital, el interior de la tierra alberga canales por donde el agua circula para nutrir a todos los seres.

Se ha documentado por Sánchez Carrillo (2007) que la pérdida o contaminación de estos fluidos terrestres es interpretada por los ancianos y sanadores como una enfermedad del territorio que puede conducir a su "muerte" o inmovilidad, similar a lo que ocurre cuando una vena humana deja de funcionar. Esta interdependencia significa que la salud del ser humano es inseparable de la salud del agua.

En el siguiente apartado daremos razones hidroéticas a favor del principio de justicia hídrica en Yajalón Chiapas, a partir de una serie de entrevistas semi-estructuradas en trabajo de campo en la cabecera municipal del municipio de Yajalón, Chiapas.

152

3. Caminos a una justicia hídrica en el contexto de Yajalón, Chiapas: Biocultura.

De acuerdo a la información del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, en su Censo y Compendio de Información Geográfica Municipal, Yajalón (2020), El municipio se encuentra dentro de la región hidrológica Grijalva-Usumacinta. Siendo su cuenca principal la de los RíosGrijalva - Villahermosa. Así mismo, forma parte de





ARTÍCULO

las sub-cuencas Shumulá y Chacté. En términos de ríos, arroyos y riachuelos, el municipio se ve atravesado por el Río Yajalón que atraviesa la cabecera municipal. También se cuenta con arroyos perennes: Tzajalá, Takinukum, Agua Blanca, Agua de Luna, Shashijá, Chapuyil, Colipá, Ocot e Ixcamut. Ahora bien, a pesar de que el reporte del INEGI consigna un ecosistema semicálido húmedo con lluvias todo el año (74.35%), los problemas respecto al uso, gestión y manejo del agua, siguen siendo un reto medioambiental y social.

La investigación de campo siguió protocolos éticos adaptados al contexto comunitario: (1) presentación del proyecto ante asambleas comunales y solicitud de consentimiento colectivo; (2) consentimiento informado individual para cada entrevista, explicando objetivos, usos de la información y derechos de los participantes; (3) acuerdos sobre propiedad intelectual y uso de conocimientos tradicionales, comprometiéndonos a no utilizar la información para fines comerciales ni divulgarla sin autorización; (4) garantía de confidencialidad mediante el uso de nombres ficticios cuando los participantes lo solicitaron; (5) compromiso de devolución de resultados en formatos accesibles (resúmenes en tseltal, presentaciones comunitarias).

153

Por su parte, reconocemos que metodológicamente debemos tener un acercamiento certero con los actores clave o las comunidades focales en las que queremos desarrollar nuestra investigación. En este sentido, reconocemos que para llevar a cabo la recolección de datos sobre ontologías hídricas indígenas requierimos un marco epistemológico que reconozca la naturaleza relacional del conocimiento



ARTÍCULO

sobre el agua. Como argumentan Acharibasam et al. (2024) en su estudio sobre la gobernanza del agua en el delta del río *Saskatchewan*, la investigación con comunidades indígenas debe adoptar enfoques que desafíen los sistemas y estructuras coloniales y reivindiquen las cosmovisiones indígenas para la gobernanza del agua. Los autores citados, proponen un marco teórico relacional y una metodología de investigación participativa basada en la comunidad (CBPR), donde tanto los miembros de la comunidad indígena como los investigadores no indígenas examinan colectivamente los impactos negativos de las políticas y prácticas occidentales de gobernanza del agua. Con esto último pretendemos concluir la demostración de los límites formales y materiales de las éticas del discurso o dialógicas formales, incapaces de situarse en contextos interculturales o de alta marginación o vulnerabilidad social.

154

En entrevista semi estructurada en la zona urbana de la cabecera municipal de Yajalón (Vázquez 2026) relata la historia de vida de, quien, por cuestiones de privacidad, recibirá el nombre ficticio de “Doña María”; se nos narra la historia de los rituales del día de la santa cruz (3 de mayo) que se celebran en su colonia por agradecimiento a los dueños del agua que permiten la vida. Así el 3 de mayo se celebra la Fiesta del Agua o *Sk'in Ha'*, coincidiendo con la festividad católica de la Santa Cruz. En Yajalón y sus parajes, esta fecha marca un hito en el ciclo anual de la comunidad. Las cruces son colocadas cerca de los manantiales no solo como símbolos cristianos, sino como marcadores de la sacralidad del agua y como puentes de comunicación con los dadores de lluvia. La limpieza física de los canales de agua



ARTÍCULO

se acompaña de la limpieza espiritual del grupo, integrando el trabajo comunitario (tequio o coltanel) con la devoción a las fuerzas que sostienen la vida, además de alternarse con música de marimba y convivios alrededor de los manantiales.

Por otra parte, los habitantes relatan sobre la presencia de los llamados *Anjel*: especie de fuerzas naturales o supernaturales que controlan el acceso a sus territorios). Como bien afirma Murillo Licea (2005) existen entidades “divinas” o fuerzas “cósmicas” que integran al ser humano con su ambiente y le permiten vivir con armonía en la existencia terrestre:

Los *Anjeles* son provocan las lluvias, son más antiguos que los seres huamnos, viven en los cerros y tienen actividades parecidas a los seres humanos; comen la esencia de las cosas, el maíz, huelen el copal, tienen hijos; están conectados con las cruces-árboles sagrados que entran en comunicación con los hombres de diversas maneras: aparecen en sueños, y a veces, se aparecen a los habitantes bajo diversas formas: como ladinos, como rayos o truenos. Los castigos de los *Anjeles* también son temibles. Pueden perjudicar al bajar los niveles del agua o secar un manantial (Murillo 2005: 133)

155

En la cosmovisión mayense tzeltal, tsotsil y ch'ol, los cerros no son solo elevaciones geográficas, sino "casas llenas de agua" o grandes vasos que almacenan el líquido precioso. Cada cerro de importancia en la región de Yajalón y sus alrededores, como el Leglemal¹, tiene su propio dueño, un espíritu que reside en su

• ¹ Altitud: Aproximadamente 866 metros sobre el nivel del mar (msnm).



ARTÍCULO

interior y que gobierna sobre las fuentes de agua que de él emanan. La gente de la comunidad debe "pagar" a estos dueños por el uso del agua y del cerro mediante ofrendas y rezos, reconociendo que ellos son los verdaderos propietarios del territorio. En una comunidad cercana a la cabecera municipal, Petalcingo, Chiapas, el patrono San Francisco de Asís es identificado como un "Dueño" que tiene el poder de controlar los rayos y las serpientes de agua para favorecer a la comunidad. (Oseguera y Sánchez 2011: 20) De igual manera Sánchez Carrillo (2007) ha registrado la cosmovisión de los pobladores de estos territorios según los cuales las serpientes juegan un papel importante en la comunicación con el cerro, el agua y algún mal. Las serpientes de agua (*chanja'*) pueden ser utilizadas para introducir "mal" en el cuerpo de una persona como castigo por transgredir normas comunitarias o ambientales. El sanador, mediante el uso de la lengua sagrada y el diagnóstico del pulso, busca identificar si el corazón del enfermo se ha "separado" de su cuerpo debido a un conflicto con los dueños del agua. La curación en este contexto es un proceso de mediación comunitaria. El sanador no solo receta hierbas, sino que actúa como un diplomático que negocia con las entidades no humanas para que liberen el alma del enfermo. Este acto de curación reafirma que el ser humano es vulnerable y

156

-
- **Ubicación geográfica:** Se encuentra a unos **8.66 km al sur de Yajalón**, en la región montañosa del estado.
 - **Coordenadas:** Aproximadamente **17.175° N, 92.335° O** (basado en datos de Meteored y Mapcarta).
 - **Características:** Es una montaña que forma parte del paisaje natural del municipio, cercana a localidades como **Misija** y **El Manantial**.



ARTÍCULO

depende de la benevolencia del entorno acuático, reforzando la necesidad de mantener una conducta ética impecable frente a la naturaleza.

Concluyentemente, está manera de entender las relaciones éticas con el entorno, está muy lejos del formalismo proceduralista del presunto universalismo racional de Habermas. No obstante, reconocemos que el teórico frankfurtiano se acerca a lo que en Yajalón, bajo laa figura de la comunidad y su forma de organización a partir de su noción ancestral de la vida buena (*Eudaimonía*) en su manera de entender el *Lekil Kuxlejal* (bien vivir), son capaces de llegar a acuerdos comunitarios basados en la materialidad, mitología e incluso religiosidad ancestral o heredada de la época colonial.

Finalmente, consideramos completamente indisoluble el Principio de Justicia Hídrica (PJH) de la noción mayense tsotsil, tzeltal, ch'ol del Buen Vivir o *Lekil Kuxlejal*.Comprender este térmínno es central para entender cómo se gestiona la vida en Yajalón. No se trata solo de sobrevivir, sino de vivir en plenitud, lo cual requiere un equilibrio entre el trabajo humano, la vida social y la naturaleza. En la práctica cotidiana, el Lekil Kuxlejal se traduce en formas de organización que priorizan la autonomía y la dignidad comunitaria. Organizaciones vinculadas a la Misión de Bachajón y al CEDIAC en la región de Chilón y Yajalón han promovido la producción orgánica de café y la gestión comunitaria del agua como formas de resistencia al modelo de desarrollo capitalista. El objetivo es mantener un balance donde la extracción de recursos no comprometa la integridad del ecosistema cultural.

157



ARTÍCULO

Conclusiones

A pesar de la fortaleza de estas concepciones ontológicas, la comunidad en Yajalón enfrenta desafíos significativos. La creciente diversidad religiosa, con la expansión de iglesias evangélicas y pentecostales, ha generado en algunos casos una ruptura con las prácticas tradicionales de veneración al agua y a los cerros. Algunos conversos abandonan los rituales de la Santa Cruz o el Pato'tan, percibiéndolos como idolatría, lo que debilita la cohesión social y la vigilancia colectiva sobre los manantiales.

Por otro lado, la migración económica hacia centros urbanos y la influencia de la cultura de consumo están alterando la transmisión de los saberes ancestrales. Los jóvenes, al perder el dominio de la lengua tseltal o ch'ol, también pierden el acceso a las metáforas y conceptos que dotan de alma al territorio, lo que facilita una visión del agua como un recurso meramente utilitario. La definición de agua y comunidad en Yajalón más allá de lo humano ofrece una alternativa profunda a la crisis socioambiental contemporánea. Al reconocer al agua como un sujeto con corazón y conciencia, las comunidades tseltales y ch'oles establecen una ética de la responsabilidad que no se basa en el castigo legal, sino en la necesidad vital de mantener el equilibrio cósmico.

158

En Yajalón, la comunidad no termina donde empieza el río o donde se eleva el cerro; por el contrario, estas entidades son los pilares que sostienen la estructura social. El agua es la sangre que circula por el territorio, conectando a los ancestros



ARTÍCULO

que habitan en las profundidades de la tierra con las generaciones presentes y futuras.

Para garantizar la supervivencia de esta visión, es imperativo que los procesos de desarrollo y las políticas públicas respeten la autonomía de los pueblos originarios y su derecho a gestionar el territorio de acuerdo con sus propios marcos ontológicos. La defensa del agua en Yajalón no es solo una lucha por un líquido, sino una lucha por la permanencia de un mundo donde los seres humanos no están solos, sino acompañados por el latido constante del corazón de la tierra.

La evidencia etnográfica y empírica de Yajalón confirma la necesidad de entender la justicia hídrica en términos más amplios que la mera distribución equitativa del recurso. Las demandas de las comunidades no son solo por acceso al agua (aunque eso también es importante), sino por reconocimiento de sus formas de entender y relacionarse con el agua, por respeto a su autonomía para gestionar sus territorios, y por participación genuina en las decisiones que les afectan.

159

La dimensión de reconocimiento (Schlosberg, 2007, 2019) se revela como central. Las comunidades de Yajalón no piden solo que se les dé agua, sino que se reconozca la legitimidad de su ontología relacional y de sus prácticas de gestión basadas en ella. Cuando los ancianos afirman que el ritual del 3 de mayo es necesario para la salud del agua, no están expresando una preferencia cultural que deba ser tolerada, sino una exigencia ontológica: si no se realiza el ritual, el agua se enferma, y si el agua se enferma, la comunidad también se enferma.



ARTÍCULO

Esta dimensión de reconocimiento se conecta con debates más amplios sobre justicia ambiental indígena. McGregor (2014) argumenta que para las comunidades indígenas, la justicia ambiental no puede separarse de la justicia para con los seres no humanos que cohabitan el territorio. Parsons, Fisher y Crease (2021) muestran cómo las comunidades maoríes de Nueva Zelanda están reivindicando sus formas de *kaitiakitanga* (guardianía ambiental) como expresión de su relación ancestral con los ríos y bosques.

La hidro-ética biocultural, al incorporar explícitamente la dimensión de reconocimiento, ofrece un marco más adecuado que las éticas puramente procedimentales para abordar estos reclamos. No se trata solo de incluir a las comunidades en los procesos de decisión, sino de cuestionar los términos en que esos procesos se definen y los supuestos ontológicos que los sustentan.

160

Referencias:

- Acharibasam, J. B., Riley, K., Datta, R., McKenzie, E. D., & Favel, E. V. (2024). "Rethinking water governance in the Saskatchewan River Delta through Indigenous relational worldviews". *Australian Journal of Environmental Education*. Cambridge University Press
- Berkes, F. (2012). *Sacred ecology* (3rd ed.). Routledge.



ARTÍCULO

Centro de Derecho Ambiental de UICN. (2008). *Prácticas ancestrales y derecho de aguas: de la tensión a la coexistencia.*

Cubells Aguilar, M. (2019). Epistemologías del Sur y descolonización del saber. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 14(2), 221-242.

De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.

en la narrativa tseltal de Petalcingo, Chiapas. Elementos 81 (2011) 17-25 [Recuperado en:

<https://elementos.buap.mx/directus/storage/uploads/00000001375.pdf?hl=es-MX>

161

Groenfeldt, D. (2013). *Water ethics: A values approach to solving the water crisis*. Routledge.

Gudynas, E. (2019). Derechos de la naturaleza: Ética biocéntrica y políticas ambientales. CLAES.

Habermas, J. (1987). Teoría de la acción comunicativa (2 vols.). Taurus.

Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. MIT Press.

Habermas, J. (1998). Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Trotta.



ARTÍCULO

Idrica. (2024). *5 desafíos hídricos en América Latina*. <https://www.idrica.com/es/blog/5-desafios-hidricos-en-america-latina/>

Instituto Mexicano de Tecnología del Agua. (2021). *Ética hídrica, una nueva orientación para las decisiones relativas al agua.* <https://www.gob.mx/imta/documentos/etica-hidrica-una-nueva-orientacion-para-las-decisiones-relativas>

Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.

Kant, I. (1785/2000). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Akal.

Kant, I. (2000). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (J. Mardomingo, Trad.). Akal. (Trabajo original publicado 1785)

162

Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental: La reappropriación social de la naturaleza*. Siglo XXI.

Martínez Alier, J. (2005). *El ecologismo de los pobres: Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria.

Oseguera Arias F.E., Sánchez Morales J.C. Los lenguajes de la naturaleza

Paoli, A. (2003). *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. Universidad Autónoma Metropolitana.



ARTÍCULO

Petrella, R. (2001). *El manifiesto del agua: Argumentos para un contrato mundial*. Icaria.

Sánchez Carrillo, Óscar Cuerpo, "Ch'ulel y Lab Elementos de la configuración de la persona tseltal en Yajalón, Chiapas." en *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, núm. 4, diciembre-mayo, 2007. Recuperada en [https://www.redalyc.org/pdf/906/90600408.pdf?hl=es-MX]

Santos, B. S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce.

Schlosberg, D. (2007). *Defining environmental justice: Theories, movements, and nature*. Oxford University Press.

Schlosberg, D. (2019). *Defining environmental justice: Theories, movements, and nature*. Oxford University Press.

163

Toledo, V. M., & Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria.

Zúñiga Martínez, J. (2021). *Ética del discurso: Perspectivas de sus alcances y límites*. Universidad Nacional Autónoma de México.
https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/4707