



OTRO DERECHO ES POSIBLE

Diálogo de saberes y nuevos
estudios militantes del derecho
desde América Latina

Orlando **ARAGÓN ANDRADE**
Erika **BÁRCENA ARÉVALO**
(Coordinadorxs)

OTRO DERECHO ES POSIBLE

Diálogo de saberes y nuevos estudios militantes del derecho en América Latina

ORLANDO ARAGÓN ANDRADE

ERIKA BÁRCENA ARÉVALO

Coordinadorxs



ESCUELA
NACIONAL
DE ESTUDIOS
SUPERIORES
mm
UNIDAD MORELIA

10
años
(2011-2021)



Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia
Instituto de Investigaciones Jurídicas
Universidad Nacional Autónoma de México
Morelia 2022

Índice

Introducción

Orlando Aragón Andrade y Erika Bárcena Arévalo 6

I. Nuevo conocimiento sociojurídico desde y para nuevas prácticas militantes

1 El trabajo de coteorización en la Antropología Jurídica Militante. Experiencias desde las luchas por el autogobierno indígena en México

Orlando Aragón Andrade 34

2 El uso del derecho en la construcción de organización social y autonomía en los pueblos y barrios de Xochimilco, Ciudad de México. Hacia un litigio para la organización popular

Alejandro Velázquez 56

3 Democracia dialógica y prácticas jurídicas comunitarias: la construcción de un gobierno comunitario indígena en Chilón y Sitalá, Chiapas

Gabriel Mendoza Zárate e Ivette Estefanía Galván García 76

4 El derecho desde su reverso: cuando los Sin Tierra dicen lo que es el derecho. Análisis de la creación del PDS “Irmã Dorothy”.

Fernanda Maria da Costa Vieira y Mariana Trotta Dallalana Quintans 101

5 Retos y posibilidades de los peritajes antropológicos: reflexiones desde la experiencia mexicana

Rosalva Aída Hernández Castillo 121

II. El diálogo mediado.

El género en las prácticas jurídicas militantes

- 6 Género y diálogo de saberes entre abogadas militantes y actores en la lucha de comunidades indígenas: la experiencia desde el Colectivo Emancipaciones
Erika Bárcena Arévalo, Alejandra González Hernández y Lucero Ibarra Rojas 140
- 7 Ejerciendo autonomía: las mujeres del Gobierno Municipal Comunitario de Ayutla de los Libres
Laura R. Valladares de la Cruz y Gema Tabares Merino 161
- 8 Gritar contra el feminicidio desde la autonomía indígena: las mujeres de Cherán y la lucha por la justicia de género
Yunuen Torres Ascencio, Rocelia Rojas Guardián, Guillermina Tapia Fabian y Lucero Ibarra Rojas 186

III. Otras ontologías y los límites del diálogo de saberes

- 9 Peritaje antropológico y diálogo de saberes. Descolonizar y desacademizar las epistemologías
Yuri Escalante Betancourt 206
- 10 Luchas de pueblos indígenas, intermediarios, académicos y activistas: reflexiones sobre “zonas de traducción” con base en experiencias de la Amazonía peruana
Riccarda Flemmer 221
- 11 Repensando el lugar del diálogo de saberes para fortalecer “lo propio”: trayectorias jurídicas del Tribunal Mixto de Justicia Indígena de Inquisivi
Magali Vienca Copa Pabón y Amy Michelle Kennemore 236
- 12 Dificultades en el diálogo. Reflexiones sobre un caso de concertación de compensación y reparación con los arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia
Ana Milena Horta Prieto 263
- 13 La consulta indígena en Hopelchén, Campeche, sobre la soya genéticamente modificada: ¿construyendo libre determinación desde la inequidad?
Naayeli Ramírez Espinosa y Jorge Fernández Mendiburu 287

14	Los usos y costumbres en la Cuarta Transformación. Retos pendientes del reconocimiento de los derechos indígenas en México a partir de la experiencia local en Teremendo de los Reyes, Michoacán	
	<i>Luis Alejandro Pérez Ortiz y Maribel Rosas García</i>	305

IV. Hacia un mapa crítico del activismo y la militancia en América

Latina

15	Movilizando los derechos humanos de las mujeres: ¿qué conocimiento cuenta y de quién en la movilización jurídica?	
	<i>Cecília MacDowell Santos</i>	330
16	Comunidad negra, abogacía ambiental y luchas jurídicas en Ecuador: el diálogo de saberes entre construcciones y rupturas	
	<i>Flávia Carlet</i>	354
17	Diálogo de saberes en la defensa de los derechos humanos en la Montaña de Guerrero: aprendizajes a partir del Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan	
	<i>Iran Guerrero Andrade</i>	371
	Reseñas de lxs autorxs	388

Introducción

Orlando Aragón Andrade

ENES Morelia-UNAM/Colectivo Emancipaciones

Erika Bárcena Arévalo

IIJ-UNAM /Colectivo Emancipaciones

Hacia un nuevo ejercicio y comprensión militante del derecho. Más allá de la antropología jurídica, la sociología jurídica crítica y la crítica jurídica latinoamericana

¿Todas las intervenciones jurídicas en favor de lxs¹ oprimidxs son iguales? ¿Todxs lxs abogadxs que colaboramos con luchas sociales lo hacemos de la misma manera y con las mismas convicciones? ¿No sería conveniente, e incluso necesario, realizar un examen crítico sobre cómo movilizamos el derecho en los procesos en los que participamos como abogadxs militantes? Estas preguntas dieron lugar al libro que el lector tiene en sus manos, las cuales fueron producto de las diversas discusiones sobre las epistemologías del Sur (Santos, 2009, 2019) que compartimos en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra abogadxs/antropólogxs militantes de las luchas de los pueblos indígenas de México y abogadxs/sociólogxs militantes del movimiento de los Sin Tierra de Brasil, sobre temas que nos inquietaban y desafiaban a partir de las experiencias, impresiones y preocupaciones sobre nuestro trabajo militante y el que realizaban otrxs colegas en nuestros países.

Nuestras preocupaciones iniciales se agudizaron ante el descubrimiento de que los estudios sociojurídicos latinoamericanos prácticamente no se habían ocupado de estas cuestiones, a pesar de su larga y rica tradición de análisis sobre el uso crítico, alternativo, contrahegemónico o insurgente del derecho estatal en América Latina (Jacques, 1988; Pressburger, 1990; De la Torre, 1990, 2006; Correas, 1993; Wolkmer, 2006, 2018; Aragón y Santos, 2015; Pazello y Ribas, 2019). Nos pareció especialmente pernicioso y contrario a cualquier auténtico proyecto crítico que no existiera un esfuerzo que buscara mapear y distinguir las múltiples formas de intervención política en el campo jurídico en favor de los sectores subalternos y que, por el contrario, se les tendiera a “meter en el mismo saco”. Por si fuera poco, esta idea reduccionista alimenta también la percepción de la existencia de otro bloque igualmente homogéneo de prácticas jurídicas que típicamente caracterizan el ejercicio del derecho desde el poder, en oposición con aquellas comprometidas con lxs oprimidxs.

¹ A lo largo del texto de introducción decidimos utilizar el morfema -x, en sustitución del masculino genérico, para denotar una diversidad irreductible de identidades genéricas en el sentido de nuestras oraciones, salvo en las ocasiones en que la decisión modificaba o complicaba el sentido de estas, en cuyo caso optamos por conservar el masculino genérico. En los capítulos del libro el lector encontrará, sin embargo, la política de cada autor, o grupo de autorxs, la cual puede no coincidir con el criterio que como coordinadorxs del libro hemos asumido, incluso en el caso de las contribuciones en las que lxs coordinadorxs participamos como autorxs individuales.

Valga aquí señalar que el concepto de “campo jurídico” se lo debemos, como es bien sabido, al sociólogo francés Pierre Bourdieu, quien lo caracterizó como el campo social donde se “dice el derecho” (Bourdieu, 2000). Con este concepto, Bourdieu plantea un análisis social del derecho que supera por mucho el estrecho ámbito de los estudios formalistas y dogmáticos que lo reducen a las leyes e instituciones creadas por el Estado. Dada la amplitud y flexibilidad que este concepto nos proporciona, nosotros lo usaremos en esta introducción para referirnos no sólo a las dimensiones pensadas originalmente por Bourdieu, que se limitan al análisis social de las esferas que rodean la justicia estatal, sino a los campos plurales del derecho en América Latina, en los que encontramos, además, a las justicias indígenas, campesinas, quilombolas, populares y otras.

Fue justo en el estudio de la intervención política en estos otros espacios jurídicos en donde observamos una radiografía simplista. Ante ello, consideramos indispensable y urgente impulsar una reflexión que mejorara nuestro entendimiento sobre el ejercicio comprometido del derecho de lxs abogadx que defienden causas de los sectores subalternos en América Latina, pero, sobre todo, que nos ayudara a pensar nuestro propio trabajo militante con los grupos con los que participábamos en nuestros respectivos países.

A pesar de que nuestra preocupación inicial estuvo centrada en las prácticas desplegadas por lxs abogadx en la defensa de las luchas de lxs oprimidxs, el diálogo interdisciplinario entre la sociología jurídica y la antropología jurídica —casi inexistente en América Latina— fue indispensable para poder dimensionar nuestro problema, y también para avanzar en el esbozo de un planteamiento que nos permitiera superarlo. De tal manera que, como antropólogxs del derecho, conocíamos el avance que la antropología latinoamericana tenía en relación con la reflexión sobre su compromiso con los pueblos indígenas y otros grupos subalternos de Nuestra América (Stavenhagen, 1971; Krotz, 1993; Olivera, 2004; Jimeno, 2005; Hale, 2008; Segato, 2015); así como los distintos esfuerzos sobre formas descolonizadas, colaborativas y activistas de producir conocimiento y de ejercer profesionalmente la antropología (Rappaport, 2008; Leyva y Speed, 2008; Leyva *et al.*, 2018; Hale, 2001, 2006, 2008; Köhler, 2018; Hernández, 2018).²

Por otro lado, como abogadx y sociólogxs del derecho éramos conscientes de que lo no estudiado por la antropología jurídica latinoamericana en los diversos campos jurídicos era inmenso. Muchos actores, instituciones y discursos le habían sido completamente ajenos y habían permanecido, más bien, en los intereses tradicionales de la sociología jurídica latinoamericana. Solo hasta hace muy poco tiempo la antropología jurídica latinoamericana comenzó a interesarse y a estudiar fenómenos y actores más allá de los pueblos indígenas y afrodescendientes, tales como la abogacía comprometida, la movilización contrahegemónica del derecho, los tribunales estatales, las legislaturas, el constitucionalismo, etcétera. Es claro, sin embargo, que pueblos indígenas y afrodescendientes tienen un papel y un peso fundamental en la definición general de los campos jurídicos en América Latina desde la antropología jurídica.

² Está claro que en estas dos cuestiones la antropología latinoamericana estuvo influenciada por otras disciplinas y trabajos que hoy consideramos como pilares del pensamiento crítico latinoamericano, tales como la pedagogía crítica (Freire, 2012), la investigación-acción (Herrera y López, 2012) e, incluso, el trabajo eclesialístico de base (Boff, 1986).

Con la idea de iniciar un proyecto académico, socializamos nuestras inquietudes con otrxs colegas abogadxs, antropólogxs y sociólogxs de México, Brasil, Bolivia, Colombia, Argentina, Estados Unidos y Alemania, que contaban con una importante trayectoria de trabajo colaborativo y militante con procesos de lucha política y por los derechos en América Latina. Este proyecto ya no solo buscaría comprender las distintas formas de intervención política de lxs abogadxs que defienden luchas sociales en América Latina, sino la de otrxs tantxs profesionales que también inciden políticamente en los campos jurídicos. De igual manera, nos interesaba explorar el potencial del trabajo colaborativo y centrado en el diálogo de saberes entre abogadxs, antropólogxs, sociólogxs y otrxs profesionales en torno a las luchas de lxs subalternxs para generar un nuevo conocimiento jurídico, que respondiera antes que nada a las necesidades mismas de los procesos de resistencia con los que se colaboraba.

Con esta perspectiva ampliada respecto de nuestros planteamientos iniciales, se concretó el proyecto “Diálogo de Saberes y Prácticas Jurídicas Militantes en América Latina”, auspiciado durante 2018 y 2019 por el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT TA300318) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Este espacio académico nos permitió responder algunas de nuestras preguntas iniciales, sin perder el énfasis práctico que las motivó. Sin embargo, también nos mostró que detrás de nuestras primeras inquietudes descansaba una cuestión de mayor importancia para el trabajo jurídico militante: la construcción de una propuesta que, además de habilitar un ejercicio crítico indispensable para vigilar nuestras prácticas militantes en los campos jurídicos, nos permitiera sistematizar el conocimiento jurídico que se genera a partir de ellas y que resulta útil para los objetivos que se proponen las propias luchas que acompañamos.

Un ejemplo de ello sería construir nuevas categorías analíticas desde las prácticas militantes para representar, mostrar o cuestionar fenómenos, fuerzas y dinámicas que son importantes para los procesos que acompañamos, aunque no necesariamente para las investigaciones académicas convencionales. Al hacer esto no buscaríamos quedar fuera de la discusión científica de los estudios sociojurídicos de América Latina, sino enriquecerla ensanchando su conocimiento en áreas olvidadas e ignoradas, incluso por las tradiciones críticas, así como reconectarla nuevamente con su función social.

Un espacio especialmente valioso para alcanzar estos objetivos fue, sin duda, el Seminario Internacional “Diálogo de Saberes y Prácticas Jurídicas Militantes en América Latina”, en el que pudimos profundizar el intercambio de ideas y la discusión de nuestras propias experiencias de trabajo militante como abogadxs, sociólogxs y antropólogxs en el acompañamiento de luchas sociales en los campos jurídicos de Nuestra América; así como establecer algunas coordenadas básicas sobre las formas de construir conocimientos desde el trabajo militante y basado en el diálogo de saberes con distintos grupos subalternos de nuestros países. Después de concluir este proyecto de investigación, y a la luz de sus resultados principales, lxs coordinadorxs de esta obra decidimos emplear el término “militante” como un concepto rector del proyecto intelectual que aquí se esboza, a pesar de que este no sea aceptado y/o valorado de la misma manera por todxs lxs autorxs que contribuyen en el presente libro.

Ciertamente, para la antropología latinoamericana, el término “militante” no es en absoluto nuevo. De hecho, se suele asociar con las formas marxistas de hacer antropología que tuvieron mayor fuerza en las décadas de los setenta y ochenta del siglo xx (López y Rivas, 2005). En el campo de los estudios sociojurídicos críticos es mucho menos conocido, pero tampoco se puede decir que es completamente nuevo. En el contexto norteamericano podemos destacar, por ejemplo, el concepto *rebellious lawyering*, propuesto por Gerald P. López (1992), como una forma de ejercer la abogacía que se centra en el trabajo comprometido de lxs abogadxs, con un énfasis particular en comprender su propia acción y conocimiento como parte del repertorio de lucha de los movimientos con los que se trabaja, y con quienes se construyen las causas. En los estudios sociojurídicos latinoamericanos existen también algunas referencias a este término para identificar una forma particular de trabajo científico comprometido. El libro de Jesús Antonio de la Torre Rangel (2005), titulado *El derecho que nace del pueblo*, es un buen ejemplo de ello.

A pesar de las obvias diferencias entre los diversos usos e interpretaciones del término “militante”, no es exagerado sostener que todos ellos compartieron un carácter vanguardista con el que se identificaba en aquellos años la esencia misma del trabajo militante. Justamente de este carácter redentor, muy naturalizado en algunos de esos trabajos, es del que la mayoría de los movimientos de base en la actualidad se distancian desde sus propias prácticas políticas, y nosotrxs con ellxs. En muchas de las luchas populares de América Latina ya no hay lugar para lxs intelectuales iluminadxs, para el “antropólogo rey”, el “sociólogo rey”, el “abogado rey”, para lxs pastorxs (Aragón, 2019); sin embargo, esa ruptura no ha significado el abandono de la idea de la militancia por parte de los actores que participan en estos procesos de lucha y resistencia (Modonesi, 2017).

De esta manera, al igual que amplias expresiones de los movimientos indígenas, estudiantiles, feministas y migrantes, entre otros, nosotrxs no deseamos el término “militante” —que, a nuestro parecer, sigue mostrando toda su potencia y su vigencia—, sino que reivindicamos un nuevo *ethos* militante (Svampa, 2010a, 2010b; Longa, 2016): uno centrado en la toma de decisiones colectivas, en la construcción de consensos entre lxs participantes para la toma de decisiones de un movimiento y en el diálogo de saberes. El trabajo militante al que nos referimos se caracteriza entonces por un esfuerzo —siempre difícil e insuficiente— que busca la horizontalidad con los actores sociales con los que participamos; que tiende hacia el entendimiento, el mutuo aprendizaje y la complementariedad de saberes y conocimientos, siempre que esta sea posible, o en su defecto, al reconocimiento de la inconmensurabilidad de tal fin.

A nosotrxs, dos abogadxs/antropólogxs del derecho, nos parece fundamental reconocer la influencia en este planteamiento —que juzgamos novedoso— de las propuestas colaborativas, dialógicas y activistas de hacer antropología jurídica (Stavenhagen e Iturralde, 1990; Chenaut y Sierra, 1995; Sierra, 2004; Speed, 2006, 2008; Sieder, 2013, 2017; Sierra *et al.*, 2013; Hernández, 2016). Sin embargo, como señalamos líneas arriba, estas propuestas se han construido en torno a la práctica profesional de lxs antropólogxs, y como tal han sido llevadas a los campos jurídicos cuando son estos los espacios donde se actúa, por ejemplo, cuando se trata del peritaje cultural (Ortiz, 2000; Esca-

lante, 2002; Valladares, 2012; Loperena *et al.*, 2018). La consecuencia de ello es que las reflexiones de la antropología jurídica, si bien son útiles al trabajo militante, incluso una de sus principales fuentes, no son suficientes en la medida en que otrxs profesionales, específicamente lxs abogadx, tienen funciones y acciones con alcances distintos a los de lxs antropólogxs dentro de los campos jurídicos y en las luchas que acompañan. Aunado a ello, nosotrxs nos interesamos también en otros conocimientos, actores, instituciones, etcétera, no estudiados por estas propuestas de trabajo antropológico comprometido.

De igual forma, queremos expresar nuestra deuda con las investigaciones de la sociología jurídica crítica y la crítica jurídica latinoamericana, que han hecho importantes contribuciones al estudio del uso alternativo del derecho, de lxs abogadx populares, de las instituciones judiciales, entre otros temas (Falcão, 1986; Palacio, 1989; Junqueira, 1996, 2002; Uprimny y García-Villegas, 2004; Santos y Rodríguez-Garavito, 2007; Rodríguez-Garavito y Rodríguez, 2010; García-Villegas, 2008, 2010; Vértiz, 2013; Lauris, 2015; Ciocchini, 2015; Kostenwein, 2020); pero que, como hemos venido señalando, dejaron fuera de su interés todas aquellas interrogantes que dieron origen a este proyecto.

Es así como, desde nuestra perspectiva, estamos ante un desafío intelectual diferente, uno que demanda no solo la suma de dos o más tradiciones de estudio sociojurídicas en América Latina, sino una propuesta que actúe y piense simultáneamente desde las distintas prácticas jurídicas militantes, y cuya última finalidad sean los objetivos de las propias luchas sociales en las que nacen, para desde ahí construir una nueva comprensión del derecho —útil para la academia, sí, pero sobre todo para las luchas que resisten la opresión— y un nuevo mapa cognitivo sobre las prácticas, actores, saberes, símbolos, discursos e instituciones que intervienen en la definición de los campos jurídicos de América Latina. Nos parece que este proyecto militante está más allá de la antropología jurídica colaborativa/dialógica/activista, y más allá de la crítica jurídica y de la sociología jurídica crítica latinoamericanas.

Creemos, además, que particularmente en el campo de los estudios sociojurídicos latinoamericanos es pertinente el uso del término “militante” porque nos permite diferenciarnos y trascender los enfoques liberales dominantes sobre el activismo de los derechos humanos. Las prácticas jurídicas y perspectivas de análisis sostenidas desde el liberalismo jurídico, sin duda alguna, tienen sus méritos y virtudes; no obstante, a nuestro parecer, estas no apuntan —y en algunas cuestiones se oponen— al proyecto de este nuevo esfuerzo militante en los estudios sociojurídicos latinoamericanos. No compartimos las ideas, muchas veces fetichistas, sobre los derechos humanos; no concordamos con las lógicas mayormente excluyentes mediante las cuales se construyen los llamados “litigios estratégicos”, en los que uno de los objetivos centrales es el precedente; tampoco coincidimos con el papel despolitizante que en muchas de estas perspectivas implica la movilización legal, ni con la mirada o perspectiva institucionalista o “desde arriba” en la construcción de los derechos, la cual invisibiliza el papel de los movimientos sociales; entre otras cuestiones en las que diferimos ampliamente.

Buscamos, en cambio, actuar y pensar desde esos procesos sociales de resistencia legal que no son capturados, o totalmente capturados, por los actores y discursos

hegemónicos de los derechos humanos (Santos y Martins, 2019). Es en estas experiencias, como las presentadas en este libro, en las que surgen y prosperan formas heréticas e insurrectas de movilización legal que posibilitan un diálogo robusto de saberes jurídicos y políticos que desborda el activismo de los derechos humanos, sus actores y sus discursos.

Los siete quiebres de los Nuevos Estudios Militantes del Derecho en América Latina

Consideramos que este libro representa un primer paso en la construcción del nuevo proyecto de ejercicio y comprensión del derecho en los campos jurídicos de América Latina que venimos perfilando, y al cual proponemos llamar Nuevos Estudios Militantes del Derecho. Esta propuesta está articulada en torno a los siguientes elementos: cuenta con su propia perspectiva de análisis (el trabajo jurídico militante); su propio objetivo de estudio (el de procurar un entendimiento político-jurídico que potencie las oportunidades de las luchas que acompaña para lograr sus objetivos); y su propia lógica metodológica o de producción de conocimiento (el diálogo de saberes).

Como se ha dicho, este nuevo proyecto se construye bajo la influencia e inspiración de otras tradiciones, tales como algunos estudios de la antropología jurídica latinoamericana, algunos planteamientos de la sociología jurídica crítica y algunos puntos destacados por las epistemologías del Sur. Estas deudas e inspiraciones son evidentes en casi todos los capítulos del libro; incluso, se podría decir que algunos se insertan ampliamente dentro de esos esfuerzos. Sin embargo, en la mayoría de las contribuciones están ya presentes varios elementos que desbordan estos enfoques y que responden más bien al nuevo planteamiento, dentro de los estudios sociojurídicos latinoamericanos, al que estamos apuntando.

La propuesta que se busca construir desde los Nuevos Estudios Militantes del Derecho se articula, básicamente, en torno a siete ejes: I) el conocimiento sociojurídico desde un hacer y un pensar simultáneos; II) el doble impacto del nuevo conocimiento sociojurídico militante, tanto para la academia como para los círculos relacionados con la militancia y la práctica profesional; III) la renovación del trabajo militante en los estudios sociojurídicos a partir del diálogo de saberes; IV) una nueva búsqueda teórico-metodológica para representar realidades y fenómenos, así como un nuevo desafío metodológico que nos permita, por un lado, generar conocimiento más allá de las metodologías cualitativas de las ciencias sociales y, por otro, hacer inteligibles conocimientos, saberes y experiencias tanto jurídicas como políticas de diferentes situaciones y matrices culturales; V) un esfuerzo, que asume distintas estrategias, por la visibilización de actores y voces marginados por el conocimiento dominante; VI) una nueva densidad empírica en los estudios sociojurídicos sobre las luchas de los grupos subalternos en los diversos campos jurídicos; y VII) la construcción crítica de un mapa de la militancia en los campos jurídicos de América Latina.

I *El conocimiento sociojurídico desde un hacer y un pensar simultáneos*

El primer elemento que queremos subrayar de los Nuevos Estudios Militantes del Derecho, que puede advertirse en casi todas las contribuciones reunidas en esta obra, consiste en la subversión de la administración del tiempo en la investigación sociojurídica tradicional. En términos generales, no suele considerarse la acción política como parte importante o siquiera deseable de los procesos de investigación sociojurídicos; en el caso de la investigación que se realiza a partir de metodologías colaborativas, la acción política suele estar supeditada en buena medida a los tiempos de la investigación, aunque podemos encontrar algunas variaciones disciplinares; en el caso de áreas como la investigación jurídica, la acción política —si se llega a producir— es el resultado de la investigación y suele considerarse en el ámbito de las reformas legales.

Para gran parte de los trabajos reunidos en este libro, se puede decir que esta distribución del tiempo es, en realidad, parte del problema de disociación social que enfrenta actualmente el conocimiento sociojurídico en América Latina. Los desafíos y peligros que enfrentan actualmente muchos de los grupos subalternos de Nuestra América no les permiten darse el lujo de esta temporalidad hegemónica. Por el contrario, su condición demanda generalmente intervenciones y acciones de manera urgente y permanente, muchas veces para poder sobrevivir o para mantener la resistencia misma.

Por esta razón es que el trabajo militante en los campos jurídicos, al igual que otras corrientes comprometidas como la investigación-acción (Audry, 2011; Herrera y López, 2012), es incompatible con este orden del tiempo en la construcción del conocimiento sociojurídico. Por el contrario, la investigación militante en el terreno de los campos jurídicos exige un pensar simultáneo e indisociable del hacer o el actuar. Desde esa relación, desde esos ciclos permanentes de aplicación y reformulación de conocimiento, es que se construye y fortalece el planteamiento que proponemos en este proyecto. Así se puede advertir a partir de los distintos capítulos contenidos en esta obra y desde el trabajo militante realizado por diversos actores que intervienen en los campos jurídicos de América Latina, ya como abogadx (Aragón; Mendoza y Galván; Velázquez; Vieira y Trotta; Ramírez y Fernández; Bárcena, González e Ibarra), como antropólogxs (Valladares y Tabares; Hernández; Escalante), como traductores (Flemmer) y/o como acompañantes comprometidos con luchas sociales (Copa y Kennemore; Horta; Torres, Rojas, Tapia e Ibarra).

Es preciso advertir en este punto que la materialización de estos conocimientos puede asumir distintas formas, algunas cercanas y valoradas por la academia, otras más importantes para las luchas que acompañamos. Las distintas expresiones de conocimiento sociojurídico, sin embargo, no deben concebirse como separadas o en oposición, sino como complementarias, para así fortalecerse y enriquecerse unas a otras.

II El doble impacto del nuevo conocimiento sociojurídico militante

El orden del tiempo en la construcción del conocimiento sociojurídico en los estudios militantes permite cumplir una de las ambiciones más grandes de nuestro planteamiento: renovar el compromiso social del conocimiento sociojurídico latinoamericano. Líneas atrás hablamos de algunas de nuestras deudas con subdisciplinas y corrientes de pensamiento; en ese sentido, es importante ampliar la explicación en torno a la relación que tenemos con la crítica jurídica latinoamericana, que durante décadas ha perseverado en construir un *corpus* de estudios jurídicos comprometidos con las luchas y la liberación de los pueblos de América Latina. Esta influencia es muy importante para nosotros. No obstante, a nuestro entender, la crítica jurídica latinoamericana se ha caracterizado por privilegiar debates principalmente teóricos y filosóficos —muchas veces muy distantes de las luchas concretas de los grupos subalternos— destinados, la mayoría de ellos, a enfrentar las posturas hegemónicas del Norte global que predominan en las escuelas de derecho. Esta situación se ha traducido en que, casi por completo, la producción de su conocimiento crítico tenga como destinatario la academia y los debates que ahí son relevantes.

Los Nuevos Estudios Militantes del Derecho, como se puede observar en varios de los trabajos reunidos aquí, intentan ir más allá de estas coordenadas, produciendo conocimiento no desde y para la academia, sino desde y para las luchas que acompañan, en algunos casos con un consecuente aporte a la academia. La contribución de Alejandro Velázquez es elocuente en este sentido; es a partir de su trabajo como abogado de los pueblos y barrios tradicionales de Xochimilco (Ciudad de México), en su lucha por la autonomía, que realiza aportaciones para el entendimiento del derecho estatal, en especial en lo relativo a su potencial de cohesión y movilización de la lucha. En el mismo sentido encontramos el capítulo escrito por Fernanda Vieira y Mariana Trotta, quienes a partir de su actividad como abogadas populares contribuyen al conocimiento sociojurídico sobre los límites y las potencialidades del derecho estatal brasileño en el acompañamiento jurídico del movimiento de los Sin Techo.

Esta lógica en la producción de conocimiento de los Nuevos Estudios Militantes del Derecho la encontramos en trabajos sobre el papel de diversxs profesionales cuya incidencia en los campos jurídicos ha sido poco estudiada por la literatura sociojurídica. El trabajo de Riccarda Flemmer nos ofrece un rico análisis sobre las paradojas y los límites de la traducción intercultural y lingüística, a partir de su propia experiencia de acompañamiento a pueblos amazónicos del Perú. Desde otro espacio de militancia y acompañamiento a los pueblos indígenas de Bolivia, las antropólogas y abogadas Viena Copa y Amy Kennemore nos ofrecen, a partir de su trabajo en el Tribunal Mixto de Justicia Indígena de Inquisivi, otros elementos para pensar los límites del proyecto de plurinacionalidad ensayado en aquel país. Lo mismo podemos sostener para los capítulos que parten del trabajo comprometido de lxs antropólogxs que realizan peritajes culturales. La reflexión que en este libro nos obsequia Yuri Escalante es buen ejemplo de cómo, a partir de años de experiencia en esta actividad, se pueden realizar aportaciones al conocimiento sociojurídico en torno a la posibilidad de un uso descolonizador del peritaje cultural en el caso del derecho mexicano.

Así, el foco de análisis se desplaza de la reflexión académica hacia las prácticas jurídicas militantes de distintos actores que intervienen en las luchas concretas de lxs oprimidxs de Nuestra América, quienes en una primera instancia actúan en el momento de la lucha, y en una segunda, participan en la producción de conocimientos que generan instrumentos analíticos y metodológicos para una mejor comprensión de los procesos sociales y para que estos alcancen sus objetivos. Por esta razón hablamos de un doble impacto: porque, aunque se apunta a un solo objetivo —apoyar las luchas de lxs subalternxs en los campos jurídicos—, se hace primero mediante prácticas de conocimiento que buscan atender una situación concreta e inmediata que exige nuestra acción u omisión; mientras que, en segundo momento, es necesario realizar otras operaciones de reflexividad y correflexividad para procesar esos conocimientos prácticos y convertirlos en categorías analíticas e instrumentos metodológicos que, además de servir a las luchas en la construcción de mapas cognitivos para orientar su actuar, también generen innovaciones y aportes al conocimiento científico con el que constantemente dialogan. Estos dos momentos no deben entenderse de manera separada, sino como parte de un ciclo práctico y teórico que los fortalece, tal como lo sugiere la vieja idea de la *praxis*.

Por otra parte, estos dos momentos en la construcción del conocimiento sociojurídico militante deben ampliar la idea misma de los productos válidos del conocimiento científico. Muchas veces las personas que hacemos trabajo científico comprometido pasamos por alto la cantidad de productos que generamos en la colaboración y en diálogo con los actores con los que trabajamos, porque estas materializaciones del conocimiento no son publicaciones, ponencias, tesis o cualquier otro resultado apreciado y considerado en el campo académico. Sin embargo, esta realidad no debería llevarnos a olvidar que muchas de las cosas que hacemos (reuniones de información y organización, peritajes, escritos judiciales, escritos de prensa y difusión, traducciones y un sin número de gestiones) también conllevan la generación y aplicación de conocimientos que, en muchos casos, son más importantes para las luchas con las que participamos que los que realizamos para la academia.

Si se toma en consideración lo dicho, podremos entender por qué este planteamiento desborda, también, la clásica distinción propuesta por el realismo jurídico anglosajón entre el estudio del derecho en los libros y el derecho en la práctica. Si quisiéramos ubicarnos en esta discusión, nuestra perspectiva la encontraríamos más bien en el estudio del derecho *desde y para* la acción.

III El diálogo de saberes como eje articulador del nuevo conocimiento sociojurídico militante

Como ya mencionamos, los Nuevos Estudios Militantes del Derecho producen conocimiento a partir del diálogo de saberes, que es a su vez la base de las prácticas jurídicas militantes. Así, en el centro de la producción del conocimiento se coloca un nuevo *ethos* militante (Longa, 2016), lo que se traduce, principalmente, en que tanto las prácticas militantes en las luchas concretas como la generación del conocimiento no pueden sustentarse más en la idea del intelectual, académicx, abogadx, antropólogx o sociólogx iluminadx y detentor del verdadero conocimiento para la liberación de lxs oprimidxs.

Por el contrario, las contribuciones contenidas en esta obra nos muestran, a partir del análisis riguroso de diferentes procesos, actores, saberes y campos jurídicos en distintos países de América Latina, lo provechoso que es para los objetivos de las luchas con las que se trabaja el ejercicio y entendimiento del derecho desde el cuestionamiento de los privilegios epistémicos de lxs académicxs, y desde el diálogo y el aprendizaje con las experiencias, conocimientos y saberes de los grupos con los que participamos. Varios de los capítulos dan cuenta precisamente de las potencialidades que tiene esta forma de trabajo y comprensión del derecho en procesos de resistencia social.

Por ejemplo, Laura Valladares y Gema Tabares nos muestran, en calidad de antropólogas y a partir de su colaboración con las mujeres del municipio de Ayutla de los Libres en Guerrero —uno de los procesos de autonomía y autogobierno indígena más importantes de México—, cómo este diálogo es sumamente provechoso tanto para el fortalecimiento político de los actores que sostienen este proceso como para repensar el propio trabajo antropológico en México. En el mismo espacio de acción antropológica en los campos jurídicos de América Latina, Aída Hernández nos muestra la potencialidad política y descolonizadora del diálogo de saberes a partir de su experiencia y análisis en la construcción del peritaje antropológico en favor de la entonces líder de la Policía Comunitaria de Guerrero (México), Nestora Salgado, quien fue criminalizada durante el gobierno presidencial de Enrique Peña Nieto.

Desde el ámbito de la abogacía y el ejercicio práctico del derecho estatal sostenido en el diálogo de saberes contamos con contribuciones como la de Gabriel Mendoza e Ivette Galván, que nos enseñan cómo es posible movilizar el derecho estatal fuera de los paradigmas tradicionales de la abogacía liberal y en un constante diálogo con los actores con los que se colabora, en su caso, los municipios indígenas de Chilón y Sitalá en Chiapas (México). En un lugar cercano se pueden ubicar las colaboraciones de Orlando Aragón; Fernanda Vieira y Mariana Trotta; así como la de Alejandro Velázquez, quienes desde sus trabajos jurídico-militantes con comunidades indígenas en México y con el movimiento de los Sin Techo en Brasil, evidencian la posibilidad de practicar esta forma del derecho estatal, sin que ello implique sacrificar necesariamente su eficacia a la hora de disputar el derecho en los tribunales estatales.

Es importante señalar que nuestra apuesta no implica idealizar y romantizar el diálogo de saberes, sino, por el contrario, someterlo a un ejercicio crítico que nos alerte sobre sus límites y contradicciones. Justamente una parte importante del valor de los planteamientos realizados en este libro radica en la radiografía puntual que lxs autorxs hacemos, desde los distintos lugares que ocupamos y los distintos saberes que movilizamos en los campos jurídicos, sobre las grandes contradicciones y limitaciones que conlleva esta tarea.

En este sentido, el capítulo de Ana Milena Horta sobre el proceso de reparación y compensación a lxs arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia), evidencia los límites del diálogo de saberes cuando elementos del territorio entran al campo de la traducción intercultural. Flávia Carlet, Yuri Escalante, así como Vienca Copa y Amy Kennemore realizan la misma advertencia desde sus propias experiencias, ya como estudiosa de la movilización alternativa del derecho en la defensa del territorio de la

comunidad afroecuatoriana La Chiquita (Ecuador), ya como perito cultural en distintos procesos judiciales en México, o como acompañantes de los pueblos en el Tribunal Mixto de Justicia Indígena de Inquisivi.

Por su parte, contribuciones como la de Cecília MacDowell Santos nos muestran, a partir de su estudio sobre la movilización de los derechos de las mujeres de Brasil en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, cómo las asimetrías en la voz y el conocimiento técnico se erigen en auténticos límites para un diálogo de saberes robusto en esta escala de justicia. En ese sentido, Erika Bárcena, Alejandra González y Lucero Ibarra exponen, a través de una reflexión sobre el trabajo militante que realizan en tanto abogadas del Colectivo Emancipaciones, los límites, e incluso las segregaciones, en el diálogo de saberes que se pueden llegar a generar a partir de la jerarquía de “voces autorizadas” marcada por el género.

Esta renovación del trabajo y del conocimiento jurídico militante sustentada en el diálogo de saberes no solo nos permite construir nuevas respuestas a los problemas y desafíos que enfrentamos en las luchas sociales que tienen lugar en los campos jurídicos de América Latina, también nos permite avanzar en lo que se refiere a los límites epistemológicos, teóricos y metodológicos de los propios estudios sociojurídicos latinoamericanos. Esto quiere decir que nuestra propuesta no solo empuja el ejercicio y la comprensión del derecho en un sentido político, sino que también le permite abrir nuevos retos y horizontes epistemológicos que requerirán nuevas categorías analíticas y nuevos instrumentos metodológicos.

IV Los nuevos horizontes para el desarrollo teórico-metodológico de los Nuevos Estudios Militantes del Derecho

Cuando hablamos del doble impacto del conocimiento sociojurídico producido y estudiado en y por los Nuevos Estudios Militantes del Derecho, señalamos que la co-producción de conocimiento en y para las luchas que acompañamos, además de ser útil a estas, puede derivar igualmente en la generación de herramientas analíticas e instrumentos metodológicos que aporten también al conocimiento científico.

Como hemos venido señalando, los Nuevos Estudios Militantes del Derecho descolocan los procesos de construcción del conocimiento de las lógicas, los tiempos e, incluso, las modas de la academia, para relocalarlos en las prácticas militantes dentro de los campos jurídicos y, por tanto, en las necesidades de las luchas sociales de América Latina. La relevancia de ello radica en que cuando las investigaciones se centran en la academia, algunos de sus resultados son simplemente inadecuados para nuestras realidades —ya que responden a otros contextos y necesidades, sobre todo cuando se orientan por la literatura del Norte global— y algunos otros, aunque intentan fundarse en un examen de lo propio, lo hacen desde el lugar del pretendido desinterés del académicx tradicional, y no desde el lugar de las luchas sociales.

Sin embargo, este descolocamiento no implica renunciar a la academia o a la producción de conocimiento científico. Antes bien, los Nuevos Estudios Militantes del Derecho buscan transformar la forma de producirlo a partir del diálogo de saberes, desarrollando, por un lado, nuevas categorías analíticas que nos permitan representar, visibilizar y entender fenómenos, fuerzas y dinámicas importantes para la orienta-

ción epistémica de las luchas sociales que disputan los derechos; y construyendo, por otro, metodologías que hagan inteligibles las experiencias, saberes y conocimientos de los actores sociales en resistencia y el conocimiento sociojurídico de raíz académica. Todo esto conforma un desafío mayúsculo para nuestra propuesta, en el cual, sin embargo, se avanza con la entrega de este libro colectivo.

La contribución de Orlando Aragón, por ejemplo, avanza en pensar otras metodologías que vayan más allá de su función extractivista en la construcción del conocimiento sociojurídico tradicional, y que sean útiles tanto para actuar en los procesos de lucha social como para innovar en la construcción de nuevo conocimiento sociojurídico. En ese sentido, nos propone la idea de “faena jurídica” como instrumento metodológico que las comunidades purépechas de Michoacán han puesto en marcha en el proceso reciente de lucha por la autonomía y autogobierno indígenas, el cual les permite, por un lado, tomar decisiones clave para las luchas por la autonomía y, por el otro, erigirse como un laboratorio del diálogo de saberes jurídicos y políticos con distintas aplicaciones, incluidas las de carácter más académico. En el mismo sitio de la abogacía encontramos la propuesta analítica de Gabriel Mendoza e Ivette Galván de “práctica jurídica comunitaria”, para nominar y representar la singular manera en que se ejerce y moviliza el derecho estatal desde la lucha de los pueblos indígenas de Chilón y Sitalá, en Chiapas (México).

Desde el lugar de incidencia antropológica, encontramos en esta obra aportaciones como el planteamiento sobre la “antropología comunitaria”, realizada Laura Valladares y Gema Tabares, a partir de su trabajo de acompañamiento político al gobierno comunitario de Ayutla de los Libres, Guerrero (México), especialmente a las mujeres que lo integran. Aída Hernández, en su capítulo, realiza también aportaciones metodológicas muy relevantes para ir más allá de la práctica hegemónica de los peritos culturales. A partir de su colaboración con Nestora Salgado, pero también con colectivos de mujeres en resistencia, nos proporciona claves de primer orden de importancia para pensar una práctica antropológica descolonizada.

V La inclusión de otras voces en la construcción de los Nuevos Estudios Militantes del Derecho

Colocar el diálogo de saberes en el centro del ejercicio y el entendimiento del derecho, aun en los casos de inconmensurabilidad, implica un esfuerzo, con todas sus limitaciones, que actualmente poquísimas perspectivas en los estudios sociojurídicos realizan (Rodríguez-Garavito, 2013), con las excepciones señaladas en la antropología jurídica. En la inmensa mayoría de ellas, incluyendo las de corte crítico, considerar como relevantes para la construcción del conocimiento sociojurídico las voces, experiencias y conocimientos de los actores con los que trabajamos, más allá de simples datos proporcionados por informantes, continúa siendo un acto herético que cuestiona su carácter científico.

El proyecto que se desprende de las contribuciones de este libro busca revertir dicha exclusión. Para lograrlo, se asumen distintas estrategias a lo largo de los capítulos. Por ejemplo, para Aída Hernández, la inclusión de la voz de Nestora Salgado fue una estrategia central para proponer otra práctica antropológica en el campo del peritaje

cultural. Por su parte, y desde la sociología del derecho, Cecília MacDowell Santos, Flávia Carlet e Iran Guerrero, nos muestran en sus contribuciones los distintos conocimientos jurídicos y la apertura a las voces de los actores sociales que permite el acompañamiento jurídico comprometido en las luchas de las mujeres de Brasil, en los pueblos afroamericanos de Ecuador, y en los pueblos indígenas de México, respectivamente.

En la mayoría de los casos, las personas que escribimos en este libro retomamos lo que aprendimos del trabajo militante para construir textos de autoría propia, pero también hay trabajos que proponen construir sobre la base de la coautoría entre investigadorxs y actores sociales. Este es el caso del capítulo realizado por Yunuen Torres, Rocelia Rojas y Guillermina Tapia, mujeres indígenas de Cherán, Michoacán (México), no vinculadas a la academia, y Lucero Ibarra, mujer mestiza dedicada a la academia. Este trabajo de coautoría nos muestra una forma poderosa de generar diálogo de saberes, cuyo producto irrumpe en el campo de la academia, donde tradicionalmente solo ciertos agentes con conocimientos profesionales, acreditados por títulos y grados, pueden participar en la construcción de un texto científico.

En otro nivel de este libro —no menos importante— participan autorxs que, si bien detentan conocimientos profesionales, no se encuentran insertos en los círculos académicos e intelectuales desde los cuales se suele escribir el conocimiento sociojurídico. La mayoría de lxs autorxs de esta obra colectiva somos abogadxs, antropólogxs, sociólogxs y científicxs sociales que, además de participar y trabajar en la academia, colaboramos militantemente con los procesos de lucha social desde los que escribimos. Como se dice coloquialmente, tenemos un “doble sombrero”. Sin embargo, también escriben y participan en esta obra colegas cuyo trabajo se concentra principalmente en la militancia y en el acompañamiento de procesos de resistencia. Las contribuciones de lxs abogadxs: Alejandro Velázquez; Gabriel Mendoza e Ivette Gaván; Naayeli Ramírez y Jorge Fernández, ilustran este tipo de aportaciones.

VI Una nueva densidad empírica para los estudios sociojurídicos militantes

Aunque en los estudios jurídicos producidos en América Latina sigue dominando el énfasis en el análisis doctrinal y exegético de la ley, es innegable que tanto la sociología jurídica como la antropología jurídica —y más recientemente, los estudios politológicos del derecho— han construido un *corpus* muy importante de investigaciones empíricas sobre el derecho. En este sentido, afirmar que estos trabajos aportan una rica densidad empírica en el análisis del derecho, más concretamente, de los diversos campos jurídicos de Latinoamérica, merece una aclaración.

Sin lugar a duda, la sociología jurídica, la antropología jurídica y los estudios politológicos han tenido un gran avance en la comprensión del derecho desde los estudios empíricos; sin embargo, estos se realizan, principalmente, desde una posición o perspectiva particular: la del investigador externo a los procesos de lucha en los campos jurídicos. Esta posición se acompaña del instrumental teórico y metodológico del derecho y otras ciencias sociales, mediante el cual se realiza el trabajo científico y la producción del conocimiento. Por tal motivo, la comprensión del derecho y de los campos jurídicos

que de ella resulta es parcial, ya que se sustenta en información que se recaba y que es visible desde el lugar del investigador externo a los procesos de resistencia.

Atendiendo a esta situación es que nosotrxs afirmamos que nuestro planteamiento de los Nuevos Estudios Militantes del Derecho aporta a los estudios sociojurídicos latinoamericanos una nueva densidad empírica: construida desde otro lugar, desde la acción o desde el trabajo militante, y que, por lo tanto, muestra información no accesible —y quizá no importante— desde el lugar del investigador externo. Este elemento nos parece de gran valor para lograr una mejor comprensión de las fuerzas y dinámicas que predominan en los campos jurídicos en donde trabajamos militantemente con los actores sociales que acompañamos.

Esta nueva densidad empírica, sin embargo, no debe considerarse opuesta a la que recoge un investigador tradicional, sino, en todo caso, complementaria en su tarea de construir mapas cognitivos más completos que den orientación a las luchas que acompañamos, que nos permitan mantener una vigilancia política y epistemológica de nuestro trabajo militante, y que enriquezcan el conocimiento sociojurídico de América Latina.

El capítulo de Naayeli Ramírez y Jorge Fernández sobre el proceso de consulta en torno a la soya transgénica en las comunidades mayas de Hopelchén, Campeche (México), es una buena muestra de esta densidad empírica que nos permite tener otros elementos para comprender el desenlace de este proceso considerado como paradigmático en México. Otro buen ejemplo, dentro del ejercicio de la abogacía, lo representa el trabajo de Gabriel Mendoza e Ivette Galván sobre la construcción de la práctica jurídica comunitaria en la lucha por la autonomía de los municipios indígenas de Chiapas. Lo mismo podríamos decir del trabajo de Erika Bárcena, Alejandra González y Lucero Ibarra en la construcción del diálogo de saberes entre el Colectivo Emancipaciones y las comunidades indígenas con las que colaboran en su lucha por la autonomía y autogobierno indígena.

VII *El análisis crítico de la militancia en los campos jurídicos*

Uno de los pendientes de la literatura sociojurídica en América Latina, que como dijimos constituyó una de las inquietudes más importantes para iniciar esto que hemos denominado Nuevos Estudios Militantes del Derecho, consiste en realizar un esfuerzo analítico por distinguir las múltiples formas de acompañamiento y trabajo comprometido en procesos de resistencia social donde se moviliza el derecho como instrumento de lucha. Este vacío impedía cualquier ejercicio crítico sobre las formas en que se materializa el acompañamiento comprometido que distintxs profesionales realizan y del cual este libro pretende dar cuenta.

En el terreno de la abogacía, contribuciones como la de Iran Guerrero, en torno al trabajo comprometido realizado por la organización de derechos humanos Tlachinollan, A. C., en estrecho diálogo con las comunidades indígenas de la Montaña de Guerrero, nos permiten abonar a este entendimiento crítico de las diversas formas de entender el compromiso y la militancia en el terreno de los derechos humanos. En la misma dirección, pero en contextos muy diferentes, el trabajo de Flávia Carlet, en relación con la defensa del territorio de la comunidad afroecuatoriana La Chiquita, y

el de Cecília MacDowell Santos, sobre la defensa de los derechos de las mujeres en la Corte Interamericana, son aportaciones invaluable para este ejercicio crítico.

Sumando a ello la nueva densidad empírica, planteada líneas atrás, esta obra da un paso adelante al esforzarse en construir un mapa más rico de las múltiples formas de colaboración y militancia que se producen en los campos jurídicos de América Latina, tales como las de lxs abogadx, lxs antropólogxs peritos, lxs traductorxs y otros acompañantes solidarios en las luchas de los colectivos en resistencia en América Latina. En este sentido, destacan los trabajos de Riccarda Flemmer, Ana Milena Horta, así como el de Vienca Copa y Amy Kennemore, en los cuales se reflexiona en torno a la posición de antropólogas y abogadas que, sin ser actrices de los procesos, realizan un ejercicio de acompañamiento. Las implicaciones de la traducción y los mecanismos para poner los conocimientos propios al servicio de la lucha, sin apropiársela o decidir unilateralmente sobre su rumbo, son mostrados a partir de una reflexión profunda de la posición que asumen las autoras en dichos procesos.

Los retos y pendientes de una agenda jurídica militante

Aunque consideramos que los principales aportes de las contribuciones de este libro están sintetizados en los puntos anteriores, también es cierto que muchas de ellas hacen considerables aportes a temáticas más o menos consolidadas en la literatura de los estudios sociojurídicos de nuestra región. Por ejemplo, en relación con los trabajos sobre el pluralismo jurídico en América Latina, algunos capítulos del libro (Aragón; Mendoza y Galván; Horta; Copa y Kennemore; Vieira y Trotta; Hernández; Velázquez; Guerrero; Valladares y Tabares) dialogan con estas investigaciones yendo más allá de la constatación de la existencia de una diversidad de derechos en América Latina y enfatizando una dimensión epistemológica y ontológica que se manifiesta tanto en prácticas situadas en las luchas sociales como en el recurso primario del diálogo de saberes jurídicos y políticos.

En relación con los estudios sobre el uso alternativo, crítico, político o contrahegemónico del derecho estatal, varias contribuciones de esta obra (Vieira y Trotta; Velázquez; Mendoza y Galván; Ramírez y Fernández; entre otros) proporcionan una densidad empírica prácticamente inexistente en esta literatura, robusteciendo el entendimiento de estos procesos sociojurídicos. En el mismo sentido, algunas contribuciones de esta obra suman a los esfuerzos analíticos realizados en los estudios sobre el feminismo y la militancia en el terreno del derecho. Varios capítulos (MacDowell; Valladares y Tabares; Bárcena, Hernández e Ibarra; Torres, Rojas, Tapia e Ibarra; Hernández) nos muestran cómo el compromiso y la militancia jurídica están atravesadas por las condiciones de desigualdad que en muchas dimensiones nos imponen los roles de género. Los capítulos que abordan esta cuestión enfatizan cómo esta condición regula la posibilidad de construir un diálogo de saberes con determinadas luchas sociales.

A pesar de todos los aportes que hemos destacado, reconocemos que esta obra, lejos de dar todas las respuestas, deja más preguntas, pendientes y retos para trabajar en los próximos años. Una de las consideraciones que creemos conveniente advertir consiste en que la mayoría de los análisis sobre los que se sostiene este libro se basaron en la colaboración que muchxs de lxs autorxs tenemos con las comunidades y pueblos

indígenas de América Latina. Como sabemos, no se trata de cualquier actor político en nuestros países, sino de uno de los más importantes en las transformaciones políticas recientes; sin embargo, no podemos ignorar que hay muchos otros actores y colectivos en lucha que deberán ser estudiados bajo este lente para tener un entendimiento más completo del potencial del enfoque que aquí hemos esbozado. Nos gusta pensar que el arranque de este proyecto puede considerarse como otro de los aportes y de las lecciones que nos dejan las luchas indígenas de América Latina para ejercer y entender el derecho de otra manera.

Otra cuestión que constituye una tarea y un reto para el futuro es el de desarrollar los Nuevos Estudios Militantes del Derecho en distintas regiones y países de América Latina. Aunque en esta obra nos propusimos tal objetivo y logramos espléndidas contribuciones sobre experiencias provenientes de Colombia, Ecuador, Perú, Brasil y Bolivia, hay un marcado predominio de los capítulos basados en experiencias mexicanas. Sin embargo, quizá sea normal que un proyecto en ciernes como este tenga, inevitablemente, un peso mayor de las experiencias del país desde donde se impulsó institucionalmente. De cualquier manera, estamos conscientes de que para lograr nuestro cometido será necesario profundizar nuestro conocimiento de otros contextos políticos y jurídicos que, si bien comparten elementos con el mexicano, también tienen muchas singularidades. El intercambio iniciado en este libro con nuestros colegas de América del Sur, así como la calidad de sus trabajos, nos da la esperanza de conseguir este objetivo en un futuro cercano.

Finalmente, continuar con la reflexión y producción de nuevas categorías analíticas y herramientas metodológicas que desarrollen y consoliden la agenda intelectual que plantea de manera inicial este libro es el otro gran reto que tenemos que superar en los próximos años. Los avances contenidos en los distintos capítulos del libro constituyen grandes aportes para repensar los conceptos y las metodologías con los que trabajamos desde la militancia jurídica, pero sabemos que aún tenemos mucho por hacer y discutir en este campo. Estamos seguros de que esta obra es una buena base para seguir actuando y pensando en esta dirección.

La estructura del libro

El libro se encuentra integrado por diecisiete capítulos que abordan experiencias de México, Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador y Brasil, los cuales hemos agrupado en cuatro grandes secciones: “I. Nuevo conocimiento sociojurídico desde y para nuevas prácticas militantes”; “II. El diálogo mediado. El género en las prácticas jurídicas militantes”; “III. Otras ontologías y los límites del diálogo de saberes”; y “IV. Hacia un mapa crítico del activismo y la militancia en América Latina”.

En el apartado relativo a “Los siete quiebres de los Nuevos Estudios Militantes del Derecho en América Latina”, que presentamos previamente, se habrá observado que varios de los capítulos que integran esta obra hacen aportes a más de un quiebre. Una situación similar ocurre con las secciones de este libro, pues la mayoría de las contribuciones podrían considerarse como parte de la sección de nuevo conocimiento sociojurídico desde y para nuevas prácticas militantes, ya que de alguna manera se construyeron desde esta perspectiva, motivo por el cual esta constituye el hilo

conductor del libro. De igual forma, podemos observar que, aunque diversos capítulos proponen herramientas analíticas y metodológicas, estos no están reunidos en una sola sección.

La razón de ello es que hay capítulos que analizan, además, alguna otra cuestión que nos parece importante resaltar y poner en diálogo. Así, tenemos un apartado dedicado exclusivamente al género como condicionante de las prácticas jurídicas militantes. Consideramos que la propuesta de los Nuevos Estudios Militantes del Derecho hace un aporte especial a los estudios de género y a la incidencia de las mujeres en los campos jurídicos, en la medida en que se abordan problemáticas y reflexiones críticas respecto de las prácticas militantes que realizan las abogadas, antropólogas y sociólogas involucradas en el acompañamiento de los movimientos sociales, en la mayoría de los casos desde su propia experiencia; y se incluyen también, en calidad de autoras, las voces de mujeres que pertenecen a dichos movimientos.

En la misma lógica, la tercera sección está dedicada a la reflexión en torno a límites del diálogo de saberes y a las formas en que las distintas luchas los han sorteado. Las relaciones entre los movimientos sociales, sus aliadxs y otros actores —frecuentemente gubernamentales— suelen estar enmarcadas en el colonialismo, el patriarcado y el capitalismo vigentes, además de que a menudo se desarrollan en la intersección del campo jurídico estatal con otros campos jurídicos. En este contexto, los Nuevos Estudios Militantes del Derecho ponen el acento en una reflexión crítica sobre los límites y las potencialidades de este enmarcamiento, las posiciones de poder diferenciadas de distintos actores, incluidxs investigadorxs militantes, y sobre cómo pueden nuestras prácticas no reproducir relaciones coloniales, patriarcales o capitalistas.

Finalmente, la última sección se dedica al análisis de las distintas formas de acompañamiento que se pueden dar a las luchas de los movimientos sociales y, en ese sentido, a cómo podemos distinguir unas de otras. Como señalamos al inicio de esta introducción, uno de los objetivos centrales del proyecto que dio origen al presente libro fue distinguir y caracterizar las formas de acompañamiento que realizan distintxs aliadxs de los movimientos sociales, ya que usualmente se refiere a ellas de forma indistinta. Los capítulos que componen esta sección realizan comparaciones explícitas o nos brindan elementos para distinguir las prácticas militantes respecto de otras formas de acompañamiento, mostrando, al mismo tiempo, las tensiones y contradicciones que surgen entre ellas y el complejo mapa que se configura en torno al activismo y la militancia en América Latina.

I. Nuevo conocimiento sociojurídico desde y para nuevas prácticas militantes

Orlando Aragón, en su capítulo titulado “El trabajo de coteorización en la Antropología Jurídica Militante. Experiencias desde las luchas por el autogobierno indígena en México”, discute la potencialidad del trabajo militante en la antropología jurídica para responder al desafío de la descolonización del conocimiento antropológico y jurídico. A partir de su experiencia de militancia y colaboración con movimientos indígenas de México que luchan por su derecho al autogobierno, nos muestra formas de producción de conocimiento y acción política, basadas en la organización de las comunidades indígenas, que dislocan la lógica académica dominante que a menudo las separa. En esta tesitura, nos presenta categorías analíticas basadas en el trabajo de coteorización con las luchas y comunidades indígenas que abren nuevos caminos, tanto para la construcción del conocimiento y la acción política —como lo es la noción de “faena jurídica”— como para mostrar nuevas realidades y actores sociales invisibilizados por el conocimiento sociojurídico dominante —como lo son los conceptos de “abogado comunitario” y “práctica jurídica comunitaria”—.

Alejandro Velázquez, en su capítulo titulado “El uso del derecho en la construcción de organización social y autonomía en los pueblos y barrios de Xochimilco, Ciudad de México. Hacia un litigio para la organización popular”, parte de su experiencia como abogado y actor dentro de la Coordinación de Pueblos, Barrios Originarios y Colonias de Xochimilco, en Ciudad de México, para analizar los distintos procesos judiciales que ha acompañado por la defensa del territorio y la biodiversidad de esta alcaldía.³ Distingue así entre diferentes tipos de litigio: de resistencia contra proyectos de desarrollo, de organización popular por la libre determinación y la autonomía política, participativos, e intracomunitarios. Todos ellos, señala el autor, requieren de un compromiso político y de un diálogo de saberes, pero se distinguen por los objetivos que persiguen, las posibilidades de acción y el papel que juegan en ellos los abogados. Respecto de estos últimos, destaca la reflexión sobre los principios éticos a los que considera deben responder si es que se plantean una práctica jurídica militante.

Gabriel Mendoza e Ivette Galván nos muestran en su capítulo, titulado “Democracia dialógica y prácticas jurídicas comunitarias: la construcción de un gobierno comunitario indígena en Chilón y Sitalá, Chiapas”, el profundo proceso de reflexión colectiva y diálogo de saberes que implicó la determinación de demandar el reconocimiento de Chilón y Sitalá como municipios indígenas. Proponen pensar el acompañamiento militante como una “práctica jurídica comunitaria” que produce conocimiento *desde* la lucha y *para* la lucha. Hacen hincapié en que el carácter “comunitario” de la práctica jurídica no deviene del hecho de que la realice una comunidad, sino de que la estrategia jurídica es resultado del diálogo de saberes entre el derecho indígena (en su caso, el derecho tseltal) y el derecho estatal, siguiendo así los planteamientos que Orlando Aragón propone en este mismo libro. Observan, además, que las prácticas jurídicas comunitarias no borran automáticamente las asimetrías entre los participantes del diálogo, sino que, en aras de garantizar

³ La “alcaldía” es una especie de municipio que, en México, solo existe al interior de Ciudad de México.

el ejercicio de la libre determinación, las van transformando en potencialidades emancipatorias a través de deliberaciones y acuerdos.

En el capítulo titulado “El derecho desde su reverso: cuando los Sin Tierra dicen lo que es el derecho. Análisis de la creación del PDS ‘Irmã Dorothy’”, Fernanda Vieira y Mariana Trotta estudian un caso de resistencia política y legal ante el recrudescimiento de las políticas gubernamentales de los gobiernos de Temer y Bolsonaro, en Brasil, contra la ocupación de las tierras, la reforma agraria y, en general, el Movimiento de los Sin Tierra. Las autoras analizan la experiencia del proyecto “Hermana Dorothy” destacando la creatividad que este tuvo para disputar el sentido de la ley y para poder resistir la desocupación de una hacienda en la que logró asentarse en el año 2004. Ante los retrocesos legales realizados por los gobiernos conservadores y el ascenso de los agronegocios —como expresión del capitalismo financiero—, los actores de esta experiencia encontraron la posibilidad de desbordar y disputar el sentido de las nuevas leyes, refugiándose en la figura legal del proyecto de desarrollo sostenible (PDS), que en la interpretación oficial no sería aplicable a esta colectividad.

En el capítulo “Retos y posibilidades de los peritajes antropológicos: reflexiones desde la experiencia mexicana”, Aída Hernández discute y pone en cuestión el privilegio y el poder del conocimiento antropológico que se esconde en la práctica del peritaje cultural. La autora nos presenta el proceso de elaboración de los dictámenes periciales presentados en el caso de la comandanta Nestora Salgado, presa política a través de la cual se buscó criminalizar la existencia de la CRAC-Policía Comunitaria de Guerrero, en México, afectando con ello y de manera interseccional a Nestora, tanto por ser mujer como por ser indígena. Luego de presentar el contexto político en que se produjo este caso de criminalización de una de las expresiones de justicia indígena con más presencia en Guerrero, así como las implicaciones colectivas del caso particular, se formula una sólida reflexión sobre la necesaria descolonización del peritaje, así como sobre las opciones metodológicas para co-construirlo junto con los actores indígenas en los procesos donde estos peritajes son presentados como medio de prueba.

II. El diálogo mediado. El género en las prácticas jurídicas militantes

Erika Bárcena, Alejandra González y Lucero Ibarra, en el capítulo titulado “Género y diálogo de saberes entre abogadas militantes y actores en la lucha de comunidades indígenas: la experiencia desde el Colectivo Emancipaciones”, analizan a partir de su experiencia de trabajo militante cómo su género condiciona las formas en las que participan del diálogo de saberes que establece el Colectivo Emancipaciones —al cual pertenecen— con los actores de las luchas de comunidades indígenas que acompaña; así como las diferentes relaciones de poder que condicionan, en diferentes espacios, el uso de la palabra, y por tanto, la participación en el diálogo. En este sentido, una conclusión importante para la discusión sobre el diálogo de saberes gira en torno a la valoración condicionada de los conocimientos de acuerdo con el género de quien los ostenta, sobre todo en los espacios predominantemente masculinizados de la política. Por ello, y a decir de las autoras, si queremos analizar el diálogo de saberes con perspectiva de género resultará fundamental cuestionar también quién y cómo participa del diálogo, si es que buscamos democratizarlo y enriquecerlo.

En su capítulo “Ejerciendo autonomía: las mujeres del Gobierno Municipal Comunitario de Ayutla de los Libres”, Laura Valladares y Gema Tabares reflexionan sobre los retos de las mujeres indígenas, afro y mestizas que fueron elegidas para formar parte del Concejo Municipal Comunitario de Ayutla de los Libres, Guerrero (México); así como sobre su propio trabajo con dichas “gobiernas” para fortalecer las capacidades, habilidades y conocimientos necesarios para ejercer el cargo. Aunado a ello, desarrollan la noción de “antropología comunitaria” como un nuevo tipo de práctica, donde el quehacer antropológico da un paso más allá de lo colaborativo, para hacer depender la investigación de las lógicas comunitarias del movimiento que se acompaña políticamente. El adjetivo de “comunitario” lo retoman de la elaboración hecha por los abogados indígenas Manuel Vázquez y Gabriel Quintero, quienes se reconocen a su vez como abogados comunitarios cuyo distintivo es la obligación de poner su expertise al servicio de su comunidad para la defensa de sus derechos.

Yunuen Torres, Rocelia Rojas, Guillermina Tapia y Lucero Ibarra, en su capítulo titulado “Gritar contra el feminicidio desde la autonomía indígena: las mujeres de Cherán y la lucha por la justicia de género”, realizan un ejercicio de coautoría entre mujeres indígenas no vinculadas a la academia y mujer mestiza dedicada a la academia, para analizar las acciones y reflexiones que se produjeron tras el feminicidio de Guadalupe Campanur, comunera de Cherán, que fue encontrada muerta fuera de la comunidad. El texto muestra cómo este hecho motivó una toma de posición para muchas mujeres cheranenses respecto de la violencia de género, así como una amplia discusión sobre cómo esta se debe visibilizar, denunciar y revertir en el contexto del autogobierno indígena. Las autoras enfatizan, finalmente, cómo la toma conciencia sobre estos temas es el resultado necesario de un proceso que solo puede darse a partir del diálogo y la reflexión dentro de la comunidad, y no por influencias o exigencias externas.

III. Otras ontologías y los límites del diálogo de saberes

Yuri Escalante discute en su capítulo, titulado “Peritaje antropológico y diálogo de saberes. Descolonizar y desacademizar las epistemologías”, las posibilidades del diálogo de saberes para la expresión y comprensión de los “saberes sujetos y silenciados” en el campo jurídico. Con base en su amplia experiencia como perito antropológico, Escalante presenta una profunda reflexión sobre los esfuerzos por descolonizar una prueba tan colonial como puede ser el peritaje cultural, particularmente en tanto se inserta en las lógicas de poder y saber que de por sí son dominantes en el campo jurídico. En este contexto, reflexiona sobre las dificultades del ejercicio de traducción que supone el peritaje, así como sobre los distintos diálogos de saberes en los que se produce. Resulta ilustrativo el señalamiento del autor en torno a que el diálogo de saberes no implica la creación de un derecho emancipatorio o un peritaje descolonizado, ya que la batalla se da en el mismo campo del derecho que ha sido útil al colonialismo y al positivismo; pero sí implica la posibilidad de resistir y desestabilizar dicho campo al crear cursos e instrumentos que fortalecen la teoría y la práctica contrahegemónicas.

Por su parte, Riccarda Flemmer aborda en su capítulo, “Luchas de pueblos indígenas, intermediarios, académicos y activistas: reflexiones sobre ‘zonas de traducción’ con base en experiencias de la Amazonía peruana”, una faceta poco reflexionada en la

literatura sobre el activismo legal, que es la de la académica traductora de las comunidades indígenas. A partir de los ejercicios de traducción que realizó durante su trabajo de campo en la Amazonía peruana, y de su experiencia como facilitadora en eventos realizados en Europa en favor de la causa de los representantes indígenas de los pueblos que habitan esta región y que luchan contra las concesiones de hidrocarburos en su territorio, la autora realiza una discusión sobre los desafíos que implica este rol para no hablar *por* las personas indígenas, sino *con* ellas. Así, desarrolla el concepto de “zona de traducción”, basada en la idea de “zona de contacto”, elaborada por la antropóloga Marie Luise Pratt, para expresar los esfuerzos por construir traducciones e interpretaciones que no repliquen las relaciones de poder coloniales en las que se producen.

En el capítulo “Repensando el lugar del diálogo de saberes para fortalecer ‘lo propio’: trayectorias jurídicas del Tribunal Mixto de Justicia Indígena de Inquisivi”, Viena Copa y Amy Kennemore reflexionan sobre las posibilidades y límites del diálogo de saberes en Bolivia, en un contexto donde los pueblos indígenas reclaman su derecho a ejercer la justicia según sus propias normas y procedimientos. En concreto, analizan las estrategias interlegales del Tribunal Mixto de Inquisivi, en un conflicto de competencia en favor de la jurisdicción indígena, para resolver un problema de territorio entre dos comunidades. Plantean una discusión crítica sobre el diálogo como posibilidad y límite en la construcción y ejercicio de “lo propio”, y muestran cómo la presunción de un diálogo institucionalizado puede ocultar e impedir una comprensión del alcance y la naturaleza de las tensiones entre saberes y prácticas al interior de la jurisdicción indígena. A su vez, reflexionan su papel como acompañantes del proceso de creación y funcionamiento del Tribunal bajo las premisas de respeto, maximización de la autonomía y no interferencia.

Ana Milena Horta estudia, en el capítulo titulado “Dificultades en el diálogo. Reflexiones sobre un caso de concertación de compensación y reparación con los arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia”, las complicaciones y los límites para entablar un auténtico diálogo en el proceso de reparación del daño al pueblo arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta, derivado de una resolución de la Corte Constitucional colombiana. En este caso, la visión multiculturalista liberal de funcionarios estatales y empresas involucradas volvieron inconmensurables las ontologías del pueblo arhuaco sobre su territorio, imposibilitando con ello llegar a un acuerdo. El capítulo estudia estas ontologías de la mano de las autoridades indígenas y de un antropólogo indígena, lo que ya de por sí constituye un diálogo de saberes. Destaca además cómo los pueblos indígenas de la Sierra Nevada “tomaron control sobre cómo el conocimiento externo se articula con sus conocimientos, prácticas ancestrales y agendas políticas”, regulando y llevando a cabo ellos mismos las investigaciones que consideraban relevantes para su propia agenda, o bien, invitando a participar —como hicieron con la autora de este texto— a investigadorxs con quienes construyen proyectos en función de sus intereses y necesidades.

En el trabajo de Naayeli Ramírez y Jorge Fernández, titulado “La consulta indígena en Hopelchén, Campeche, sobre la soya genéticamente modificada: ¿construyendo libre determinación desde la inequidad?”, se presentan las acciones legales interpuestas por

diversas comunidades indígenas de Campeche (México) en contra de las concesiones que se le otorgaron al gigante Monsanto para la siembra de soya genéticamente modificada. Se trata de uno de los casos más mediatizados del sexenio anterior en México, ya que fue resuelto en favor de las comunidades por la Segunda Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), quien reconoció el derecho a la consulta previa, libre e informada de estas comunidades y ordenó la suspensión de las concesiones. Sin embargo, el día después de la sentencia, el proceso de consulta se vio seriamente afectado por las condiciones interseccionales estructurales de las comunidades mayas, que les impidieron contar con la fuerza suficiente para mover el equilibrio de la disputa a su favor. De tal manera que lxs autorxs se interrogan sobre las posibilidades del diálogo de saberes en contextos de tanta desigualdad.

Para cerrar este apartado, el capítulo de Luis Alejandro Pérez y Maribel Rosas, titulado “Los usos y costumbres en la Cuarta Transformación. Retos pendientes del reconocimiento de los derechos indígenas en México a partir de la experiencia local en Teremendo de los Reyes, Michoacán”, aborda el conflicto entre el Ayuntamiento de Morelia (México) y la comunidad indígena de Teremendo de los Reyes, una submunicipalidad del mismo, por la elección del jefe de tenencia de esa localidad, una autoridad híbrida que desempeña funciones regidas tanto por la normatividad estatal como por una normatividad propia. En este conflicto, el actuar de los gobiernos municipales, incluido el gobierno actual encabezado por un afiliado de Morena —partido político que dice liderar la llamada Cuarta Transformación de México—, no difiere del de sus predecesores en su búsqueda por afianzar con fines electorales su presencia. En este sentido, se hace alusión en el capítulo a los usos y costumbres tanto para referirse al sistema comunitario de gobierno como a las arraigadas prácticas de las autoridades estatales para operar sobre los grupos sociales y sus territorios, lo cual, lejos de articularse en un diálogo de saberes, se oponen diametralmente al mismo.

IV. Hacia un mapa crítico del activismo y la militancia en América Latina

Cecília MacDowell Santos, en su capítulo “Movilizando los derechos humanos de las mujeres: ¿qué conocimiento cuenta y de quién en la movilización jurídica?”, analiza la movilización transnacional de los derechos humanos de las mujeres poniendo el énfasis en cómo se ponen en juego los conocimientos que ostentan las ONG internacionales, ONG nacionales, organizaciones de base, así como las víctimas de violaciones a derechos humanos o sus familiares sobrevivientes, cuando dichos actores llevan un caso al Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Para ello, Santos identifica el tipo de conocimiento que posee cada actor y el grado en que pueden o no considerarse conocimientos contrahegemónicos, y analiza cómo al momento de entrar al campo del Sistema Interamericano se develan cuáles son ahí los conocimientos hegemónicos sobre derechos humanos y los actores autorizados para hablar al respecto. La autora nos ofrece un rico análisis de datos empíricos sobre uno de los postulados centrales de esta obra: no todas las formas de acompañamiento y trabajo activista

que se realizan a través del derecho o en el campo jurídico, donde convergen procesos de resistencia social, implican el mismo posicionamiento político de lxs abogadxs, ni la misma práctica jurídica.

Flávia Carlet, en su capítulo titulado “Comunidad negra, abogacía ambiental y luchas jurídicas en Ecuador: el dialogo de saberes entre construcciones y rupturas”, analiza el trabajo que realiza Ecolex, una ONG de abogacía ambiental, con la comunidad afroecuatoriana La Chiquita, ubicada en la región de Esmeraldas, en Ecuador, y caracteriza los momentos de mayor articulación y diálogo de saberes entre abogadxs y comunidad; así como los momentos de ruptura de ese vínculo, en parte debido a la salida de la organización de la abogada principal, y dada la desmovilización de la lucha. En este contexto, ubica las prácticas jurídicas de Ecolex en un punto intermedio entre la abogacía tradicional y la abogacía militante, lo que visibiliza la diversidad de compromisos asumidos en el uso del derecho en favor de los sectores oprimidos. El trabajo nos muestra el proceso de un caso paradigmático en Ecuador, que se prolongó por alrededor de doce años, desde la mirada de una investigadora comprometida. Nos ofrece además un breve recorrido de las discusiones más relevantes que se han producido en la literatura jurídica crítica de América Latina sobre el diálogo de saberes.

Por último, el capítulo titulado “Diálogo de saberes en la defensa de los derechos humanos en la Montaña de Guerrero: aprendizajes a partir del Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan”, de Iran Guerrero, analiza —con un enfoque desde la sociología jurídica— las prácticas jurídicas desarrolladas en Tlachinollan, una ONG dedicada a la defensa de los derechos humanos, ubicada en Guerrero (México), con un fuerte trabajo de base que se construye a partir de compromisos políticos y éticos que asumen quienes la conforman. Partiendo de esta experiencia, el autor desarrolla la noción de “puntos de contacto dialógico”, la cual apunta al reconocimiento de los actores de los procesos jurídicos/sociales/políticos, acompañados no como víctimas o subalternos, sino como personas con voz y agencia política propias, cuyos conocimientos son igual de valiosos que el conocimiento técnico-jurídico. La valía de esta noción radica en su potencial para visibilizar los matices de prácticas jurídicas que, si bien pueden ser solidarias con los actores cuyas luchas acompañan, no parten de un diálogo de saberes.

Finalmente, cabe señalar que, en tanto forma de producir, aplicar y agrupar conocimiento, el futuro de los Nuevos Estudios Militantes del Derecho en América Latina apunta a ampliar y diversificar cada vez más el estudio de las experiencias en donde se producen prácticas militantes, más allá de las experiencias de los propios movimientos indígenas, con el objetivo de visibilizarlas y —más importante aún— de incrementar y profundizar la batería conceptual y metodológica construida desde los movimientos sociales para sus propias luchas y para el avance de una academia “desde abajo”.

Referencias bibliográficas

- ARAGÓN Andrade, O. 2019. *El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán*, México. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México–Escuela Nacional de Estudios Superiores.
- ARAGÓN Andrade, O. y B. de S. SANTOS. 2015. “Revisitando ¿Puede el derecho ser emancipador?”. *Direito e Práxis*, 6 (10): 1–25.
- AUDRY, A. 2011. “Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía en las ciencias sociales”. En B. BARONNET, M. MORA BAYO Y R. STAHLER–SHOLK (coords.). *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México: UAM–Xochimilco, pp. 59–78.
- BOFF, C. 1986. *¿Cómo trabajar con el pueblo?* Petrópolis: Vozes.
- BOURDIEU, P. 2000. *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- CHENAUT, V. y M. T. SIERRA Camacho. 1995. *Los pueblos indígenas ante el derecho*. México: CIESAS/CEMCA.
- CIOCCHINI, P. 2015. “Enfrentando la opacidad de la institución judicial”. *Sortuz, Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies*, 7 (1): 1–11.
- CORREAS, O. 1993. “Alternatividad y derecho: el derecho alternativo frente a la teoría del derecho”. *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 13: 51–64.
- DE LA TORRE Rangel, J. A. 1990. “Los pobres y el uso del derecho”. *El Otro Derecho*, 6: 7–14.
- . 2005. *El derecho que nace del pueblo*. México: Porrúa.
- . 2006. *El derecho como arma de liberación en América Latina: Sociología jurídica y uso alternativo del derecho*. Aguascalientes–San Luis Potosí: Comisión Estatal de Derechos Humanos/Universidad Autónoma de San Luis Potosí/Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez.
- ESCALANTE Betancourt, Y. 2002. *La experiencia del peritaje antropológico*. México: SEDSOL/INI.
- FALCÃO, J. 1986. “A manera de introducción. Democratización y servicios legales en América Latina”. En R. BERGALLI, O. CORREAS, J. FALCÃO, B. JESSOP, N. LECHNER, G. PIERRRE-CHARLES, J. C. PORTANTIERO, B. de S. SANTOS y F. de TRAZEGNIES (eds.). *Los abogados y la democracia en América Latina*. Quito: ILSA, pp. 11–27.
- FREIRE, P. 2012. *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.
- GARCÍA-VILLEGAS, M. (dir.). 2008. *Jueces sin Estado: La justicia colombiana en zonas de conflicto armado*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Dejusticia/Fundación Konrad Adenauer/The John Merck Fund.
- . (dir.). 2010. *Normas de papel: La cultura del incumplimiento de reglas*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- HALE, C. 2001. “What is activist research?”. *Social Science Research Council*, 2 (1–2): 13–15.
- . 2006. “Activist Research V. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology”. *Cultural Anthropology*, 21 (1): 96–120.

- _____. 2008. "Reflexiones sobre la práctica de investigación descolonizada". *Anuario del CESMECA 2007*. Tuxtla Gutiérrez: UNICACH, pp. 297-314.
- HERNÁNDEZ Castillo, R. A. 2018. "Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista". En X. LEYVA Solano, J. ALONSO, R. A. HERNÁNDEZ Castillo, A. ESCOBAR, A. KÖHLER et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo II. Guadalajara: Cooperativa Editorial Retos/Taller Editorial La Casa del Mago/CLACSO, pp. 83-106.
- _____. 2016. *Multiple injustices. Indigenous Women, Law, and Political Struggle in Latin America*. Tucson: The University of Arizona Press.
- HERRERA Farfán, N. A. y L. LÓPEZ Guzmán (comps.). 2012. *Ciencia, compromiso y cambio social. Textos de Orlando Fals Borda*, Buenos Aires: El Colectivo-Lanzas/Letras-Extensión Libros.
- JACQUES, M. 1988. "Una concepción metodológica del uso alternativo del derecho". *El Otro Derecho*, 1: 19-42.
- JIMENO, M. 2005. "La vocación crítica de la antropología jurídica latinoamericana". *Antípoda*, 1: 43-65.
- JUNQUEIRA, E. B. 1996. "Naranjas y manzanas. Dos modelos de servicios alternativos". *El Otro Derecho*, 21: 27-57.
- _____. 2002. "Abogados populares: en busca de una identidad". *El Otro Derecho*, 26 y 27: 193-227.
- KÖHLER, A. 2018. "Acerca de nuestras experiencias de co-teorización". En X. LEYVA Solano, J. ALONSO, R. A. HERNÁNDEZ Castillo, A. ESCOBAR, A. KÖHLER et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo I. Guadalajara: Cooperativa Editorial Retos/Taller Editorial La Casa del Mago/CLACSO, pp. 401-428.
- KOSTENWEIN, E. (dir.). 2020. *La condición judicial. Dimensiones sociales de la justicia penal*. Buenos Aires: AD. HOC.
- KROTZ, E. 1993. "La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes". *Alteridades*, 3 (6): 5-11.
- LAURIS, É. 2015. "O Sul Como Emergência: Mobilização Social do Direito e Experimentalismo Institucional do Acesso à Justiça em São Paulo". *Sortuz, Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies*, 7 (1): 59-92.
- LEYVA Solano, X., J. ALONSO, R. A. HERNÁNDEZ Castillo, A. ESCOBAR, A. KÖHLER et al. 2018. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomos I, II y III. Guadalajara: Cooperativa Editorial Retos/Taller Editorial La Casa del Mago/CLACSO.
- LEYVA Solano, X. y S. SPEED. 2008. "Hacia una investigación descolonizada: nuestra experiencia en la co-labor". En X. LEYVA Solano, A. BURGUETE Cal y Mayor y S. SPEED (coords.). *Gobernar (en) la diversidad. Experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS/FLACSO/Norma, pp. 68-107.
- LONGA, F. 2016. "Acerca del 'ethos militante'. Aportes conceptuales y metodológicos para su estudio en movimientos sociales contemporáneos". *Argumentos*, 18: 45-74.
- LOPERENA, C., R. A. HERNÁNDEZ Castillo y M. MORA. 2018. "Los retos del peritaje cultural. El antropólogo como perito en la defensa de los derechos indígenas". *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 57: 8-19.

- LÓPEZ, G. P. 1992. *Rebellious Lawyering: One Chicano's Vision of Progressive Law Practice*. Boulder: Westview Press.
- LÓPEZ y RIVAS, G. 2005. "Acerca de la antropología militante", Ponencia para el coloquio *La otra antropología*, UAM-Iztapalapa, Departamento de Antropología, 21 de septiembre de 2005.
- MODONESI, M. 2017. "Perfiles militantes de la generación indignada en México. Notas al margen de un cuestionario". *Theomai*, 36: 179-186.
- OLIVERA Bustamente, M. 2004. *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Universidad Autónoma de Chiapas.
- ORTIZ, H. 2000. "La diferencia cultural en el ámbito legal: el trabajo pericial antropológico". Tesis de Licenciatura en Etnología. México: ENAH.
- PALACIO, G. 1989. "Servicios legales y relaciones capitalistas: un ensayo sobre los servicios jurídicos populares y la práctica legal crítica". *El Otro Derecho*, 3: 51-70.
- PAZELLO, R. P. y L. O. RIBAS. 2019. "El (des)uso táctico del derecho insurgente". En D. SANDOVAL Cervantes, B. E. MELGARITO Rocha y L. CARABALLO Maqueira (eds.). *Derecho, lucha de clases y reconfiguración del capital en Nuestra América*. Vol. 1, Buenos Aires: CLACSO, pp. 79-104.
- PRESSBURGUER, M. 1990. "Derecho insurgente: el derecho de los oprimidos". *El Otro Derecho*, 6: 15-21.
- RAPPAPORT, J. 2008. *Utopías interculturales. Intelectuales Públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- RODRÍGUEZ-GARAVITO, C. 2013. *Investigación anfibia. La investigación acción en un mundo multimedia*. Bogotá: DeJusticia.
- RODRÍGUEZ-GARAVITO, C. y D. RODRÍGUEZ Franco, D. 2010. *Cortes y cambio social. Cómo la Corte Constitucional transformó el desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: DeJusticia.
- SANTOS, B. de S. 2009. *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- _____. 2019. *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*. Madrid: Trotta.
- SANTOS, B. de S. y B. S. MARTINS. 2019. "Introducción". En B. de S. SANTOS y B. S. MARTINS (eds.). *El pluriverso de los derechos humanos. La diversidad de las luchas por la dignidad*. México: Akal, pp. 7-32.
- SANTOS, B. de S. y C. RODRÍGUEZ-GARAVITO. 2007. *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*. Barcelona: Anthropos/UAM-Cuajimalpa.
- SEGATO, R. L. 2015. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- SIEDER, R. 2013. "Subaltern Cosmopolitan Legalities and the Challenges of Engaged Ethnography". *Universitas Humanística*, (75): 221-249.
- _____. (coord.). 2017. *Exigiendo justicia y seguridad: Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. México: CIESAS.
- SIERRA Camacho, M. T. (ed.). 2004. *Haciendo justicia: interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. México: CIESAS/Porrúa.

- SIERRA Camacho, M. T., R. A. HERNÁNDEZ Castillo y R. SIEDER (eds.). 2013. *Justicias indígenas y Estado: Violencias contemporáneas*. México: FLACSO/CIESAS.
- SPEED, S. 2006. “Entre la antropología y los derechos humanos. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente”. *Alteridades*, 16 (31): 73–85.
- _____. 2008. *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford: Stanford University Press.
- STAVENHAGEN, R. 1971. *Sociología y subdesarrollo*. México: Nuestro tiempo.
- STAVENHAGEN, R. y D. ITURRALDE (comps.). 1990. *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- SVAMPA, M. 2010a. “Hacia una gramática de las luchas en América Latina: movilización plebeya, demandas de autonomía y giro eco-territorial”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 35: 21–46.
- _____. 2010b. “Movimientos sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios políticos en América Latina”. *Working paper 1*, Universität Kasse.
- UPRIMNY, R. y M. GARCÍA-VILLEGAS. 2004. “Corte constitucional y emancipación social en Colombia”. En B. de S. SANTOS. *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*: México: FCE, pp. 255–291.
- VALLADARES de la Cruz, L. R. 2012. “La importancia del peritaje cultural: avances, retos y acciones del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C. (CEAS) para la certificación de peritos”. *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos*: 11–20.
- VÉRTIZ, F. 2013. “Los abogados populares y sus prácticas profesionales. Hacia una aplicación práctica de la crítica jurídica”. *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 35: 251–274.
- WOLKMER, A. C. 2006. *Introducción al pensamiento crítico jurídico*. San Luis Potosí: ILSA/UASLP.
- _____. 2018. *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho*. Madrid: Dykinson.

I
NUEVO CONOCIMIENTO SOCIOJURÍDICO
DESDE Y PARA NUEVAS PRÁCTICAS
MILITANTES

1. El trabajo de coteorización en la Antropología Jurídica Militante. Experiencias desde las luchas por el autogobierno indígena en México*

Orlando Aragón Andrade

ENES Morelia-UNAM/Colectivo Emancipaciones

Introducción. La distancia entre los conocimientos

Una pregunta que frecuentemente tengo que responder cuando me invitan a una comunidad indígena, en tanto miembro del Colectivo Emancipaciones,¹ para analizar la posible judicialización de su lucha por el derecho al autogobierno, gira en torno a los posibles inconvenientes de optar por una estrategia que combine la acción política directa con la vía legal, en lugar de una basada exclusivamente en la acción política directa. Esta preocupación se disipa conforme la gente se convence de que es necesario buscar alternativas a las acciones a las que tradicionalmente han recurrido, y en la medida en que el propio uso del derecho logra “destrabar” los puntos muertos en que generalmente se encuentra la lucha cuando se recurre al Colectivo Emancipaciones. De esta manera, las comunidades y sus aliados comienzan a caminar con mayor confianza echando mano de dos fuerzas en constante tensión.

Esta inquietud, normalmente expresada por diversos actores involucrados en la lucha por el autogobierno indígena, tiene una naturaleza muy concreta y material: mejorar las condiciones de su comunidad para enfrentar con mayores elementos los desafíos y peligros —generalmente inminentes— que repercuten en su vida cotidiana y en su continuidad como comunidad. En cambio, esta preocupación se convierte en la academia jurídica y, en menor grado, en la sociolegal, en una discusión de índole teórico-especulativa. En primer lugar, porque la academia dominante sigue estando orientada por una separación irreconciliable entre el conocimiento científico, la política y el derecho; y, en segundo, porque las preguntas y los tiempos con los que suele trabajarse en la academia tienen un carácter más general y menos apremiante, respectivamente, que el de los casos particulares de las comunidades. Incluso, en algunas tradiciones jurídicas críticas, la distancia entre ambas perspectivas resulta insuperable, en la medida en que sus acciones y reflexiones quedan atrapadas en el

* Este trabajo fue realizado gracias al financiamiento del proyecto PAPIIT TA300318 “Diálogo de saberes y prácticas jurídicas militantes en América Latina”, que auspició la UNAM entre 2018 y 2019. Fue publicado como artículo en 2020 en *Inflexiones. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (06), 75-106.

¹ El Colectivo Emancipaciones es un grupo de trabajo militante integrado por académicas y académicos vinculados a la investigación jurídica interdisciplinaria que, por más de nueve años, han acompañado política y judicialmente a una docena de comunidades indígenas de Michoacán y México en sus luchas por la autonomía y el autogobierno. Para más información puede visitarse: <https://www.facebook.com/Emancipaciones>.

campo académico; esto es, en un aprovechamiento casi exclusivo para los debates y las discusiones con planteamientos teóricos rivales.²

Así pues, mientras el conocimiento requerido por las luchas indígenas para enfrentar la opresión implica trabajar siempre en medio de tensiones irreductibles y bajo tiempos apremiantes; por lo general, el conocimiento producido por la academia asume dichas tensiones solo en pocas de sus expresiones y, aún en menor medida, se somete a los tiempos y fines de una lucha en particular. Este planteamiento puede extenderse, a mi parecer, a la mayoría de las movilizaciones sociales, lo cual nos ilustra el abismo que en no pocas ocasiones se genera entre el conocimiento requerido por las luchas sociales y buena parte del pensamiento jurídico y sociolegal en América Latina y, particularmente, en México.

Para las personas que desde la academia estamos comprometidas con las luchas de los grupos subalternos, esta distancia abismal se convierte en nuestro desafío más habitual y, al mismo tiempo, en el más difícil de superar por la doble dimensión que conlleva. Por una parte, se requiere que el conocimiento que producimos sea útil y provechoso para los sectores con los que trabajamos; y, por la otra, que cumpla parámetros que den cuenta de su valor dentro del campo científico.

En el caso de los estudios sociolegales sobre las luchas de los grupos subalternos de México, y más específicamente de las comunidades indígenas, este reto debe responder, además, a la necesidad de superar la dependencia y la obvia distorsión que causa recurrir a perspectivas y categorías teóricas generadas desde otras realidades sociales para tratar de explicar nuestros procesos. De tal forma que parte de la agenda pendiente sigue siendo generar herramientas teóricas que nos permitan, ya no solo ver nuevos o singulares fenómenos sociolegales y abrir nuevos campos de estudio e investigación, sino trazar un mapa cognitivo para que las luchas por una sociedad más justa en México puedan avanzar hacia sus objetivos con mayor efectividad.

En esta tarea, sin embargo, debemos tener cuidado de los errores cometidos en el pasado: no aprender de las viejas formas de militancia basadas en las ideas del “abogado rey”, el “sociólogo rey” o el “antropólogo rey” (Aragón, 2019), que reservaron para sí el monopolio del conocimiento único y verdadero frente a los actores con los que trabajaban. Esta tarea solo puede cumplirse mediante un acto de justicia epistemológica que renueve el trabajo militante sobre la colaboración y el mutuo aprendizaje en el terreno de la lucha, así como el conocimiento científico social entre los investigadores y las luchas que acompañan.

Este proyecto intelectual implica también repensar la militancia misma, al menos en su acepción tradicional, que continúa siendo profundamente academicista. Ya no se requiere un conocimiento comprometido con las luchas sociales, pero de consumo exclusivo para intelectuales y académicos en las luchas teóricas con sus pares. La justicia epistemológica la entiendo aquí no solo como una forma de visibilizar y

² Como en toda regla, existen notables excepciones que van más allá de estas fronteras académicas, algunas más y otras menos. En el campo de la sociología jurídica destacan, por ejemplo, las propuestas de la “investigación anfibia” (Rodríguez-Garavito, 2016) y de la “legalidad cosmopolita subalterna” (Santos y Rodríguez-Garavito, 2007). En el campo de la antropología jurídica, por su parte, es donde creo que se ha avanzado más en pensar y actuar desde distintas experiencias comunitarias o de otros colectivos (Speed, 2006; Hale, 2006; Leyva y Speed, 2008; Sieder, 2013; Hernández, 2018). No obstante, estos trabajos tienen en común estar dominados por preocupaciones y aproximaciones más antropológicas y menos jurídicas, situación que yo busco revertir en favor de la perspectiva jurídica. Desarrollo este punto extensamente en Aragón (2019) y en el tercer apartado de este capítulo.

reconocer el conocimiento de los grupos subalternos, y especialmente de las comunidades indígenas de México, sino también como una actitud y un compromiso para que el conocimiento generado sea de utilidad y consumo para las luchas sociales en la consecución de sus objetivos inmediatos.

En este trabajo argumento cómo, a través de innovaciones metodológicas y de teorización con las luchas de las comunidades indígenas de México, el proyecto de investigación basado en la Antropología Jurídica Militante, que vengo impulsando en los últimos diez años, tiene la potencia para afrontar con mejores resultados este doble desafío. En este sentido, representa la continuación de un esfuerzo intelectual marcado por el aprendizaje que he adquirido en el acompañamiento, desde el Colectivo Emancipaciones, de las luchas por el autogobierno indígena en Michoacán y en otras partes de México, el cual toma forma en este capítulo a través de experiencias de co-teorización de estos procesos de lucha, a diferentes escalas y con distintos actores.

Para desarrollar mi argumento recorro al análisis de la movilización de las comunidades indígenas de México en las últimas décadas, específicamente, recorro a mi propia experiencia de trabajo militante con una decena de comunidades purépechas en la lucha por su derecho al autogobierno indígena. De la misma forma, me apoyo en mi experiencia de colaboración con otros procesos de esta lucha, especialmente aquellos desarrollados en Guerrero, Chiapas y Ciudad de México. Finalmente, otro pilar que sostiene este trabajo es el intercambio de experiencias y conocimientos con varios abogados y antropólogos militantes, entablado como parte del proyecto de investigación “Diálogo de Saberes y Prácticas Jurídicas Militantes en América Latina”, que coordiné desde la ENES-Morelia, de la UNAM, entre 2018 y 2019.

Reescribir nuestra historia para entender nuestro presente. Los tres momentos de la lucha por los derechos de las comunidades y pueblos indígenas en México

El proceso de lucha por los derechos de los pueblos y comunidades indígenas de México acumula, en su historia reciente, más de cuatro décadas. Ha pasado por momentos muy distintos entre sí, que han ido desde el desarrollo de estrategias que buscaban el reconocimiento institucional y nuevas políticas públicas hasta el ejercicio *de facto* de sus derechos —que algunos actores como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) han promovido desde hace prácticamente dos décadas—. A pesar de tratarse de un mismo proceso, cada uno de estos momentos ha tenido singularidades que permiten establecer una serie de distinciones.

Evidentemente, si incorporamos a este análisis las variables locales de cada lucha indígena, la empresa se vuelve mucho más compleja. Por tal motivo, consideraré en mi escala de análisis únicamente los procesos que hayan alcanzado una dimensión nacional. Si partimos de este entendido, podríamos caracterizar tres momentos cualitativamente diferentes en el proceso de lucha por los derechos de los pueblos y comunidades indígenas, aclarando que el surgimiento de uno no implica necesariamente la superación del otro. El primero va de mediados de la década de los ochenta del siglo pasado hasta el 2001; el segundo, del 2001 al 2011; y el tercero, del 2011 hasta la actualidad.

En el primer momento del proceso se buscó una nueva relación con el Estado mexicano a través de nuevas políticas públicas y, sobre todo, del reconocimiento jurídico. Si bien lo que predominó fue la lucha política, el principal espacio de disputa para conseguir las demandas se concretó en el terreno del poder legislativo, dado que es ahí donde se realizan las reformas jurídicas. En ese sentido, el primer momento tuvo como hitos: la elaboración, a mediados de la década de los ochenta, de un pliego de demandas dirigidas hacia el cambio legal y político del Estado mexicano; la lucha contra los festejos por el v Centenario del Descubrimiento de América, en 1992; la reforma al artículo 4° constitucional, de 1992; el levantamiento del EZLN, en 1994; los Acuerdos de San Andrés, en 1996; y, finalmente, la reforma al artículo 2° de la Constitución federal, en 2001.

El segundo momento inició cuando el EZLN renunció a buscar el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en los ordenamientos legales y en las instituciones del Estado mexicano, y optó por ejercerlos por la vía *de facto*. En este contexto, el principal espacio de disputa se alejó del terreno del derecho estatal para desplazarse hacia la construcción de derechos e instituciones propias de las comunidades rebeldes zapatistas.

El tercer momento, que transcurre hasta nuestros días, se inauguró en 2011 con el triunfo judicial de la comunidad purépecha de Cherán en el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), el cual ha tomado forma a partir de una serie de victorias en el terreno judicial, relativas principalmente a tres derechos humanos: la autonomía y el autogobierno indígena; el territorio indígena; y la consulta previa, libre e informada. A diferencia de los otros dos momentos, el tercero se ha caracterizado por el regreso a un espacio de disputa dentro del derecho estatal, pero fuera del ámbito legislativo. De esta manera, la lucha por los derechos indígenas en México se ha trasladado al terreno judicial. Este desplazamiento del campo de disputa dota de características especiales a este último momento, pero también supone nuevos desafíos para las luchas de las comunidades, así como para su análisis y entendimiento en los estudios sociolegales. Para profundizar en ello, nos detendremos en una mayor caracterización y estudio de este tercer momento.

Los factores que nos explican su conformación son producto de una serie de continuidades, pero también de fenómenos nuevos o recientemente exacerbados. Dentro del primer rubro, encontramos problemas históricos que han enfrentado las comunidades indígenas como la marginación, la exclusión y el racismo; en el segundo, destacan problemas como el aumento de la inseguridad, la violencia y el despojo de sus recursos naturales. A pesar de la importancia de estos factores en el proceso, me concentraré en este trabajo en explicar con detenimiento las dimensiones sociolegales que han posibilitado que las comunidades indígenas puedan reclamar sus derechos ante los tribunales con relativa efectividad o, por lo menos, con mayor oportunidad de éxito que en otras épocas, dada la especificidad del caso mexicano.³

Uno de los fenómenos que más sacudió el derecho estatal mexicano fue el impacto de la globalización neoliberal del derecho (Dezalay y Garth, 2002; Aragón, 2016). Este

³ En este punto debe advertirse sobre las profundas diferencias respecto a las experiencias estadounidense (Epp, 2013) y colombiana (Uprimny y García-Villegas, 2004; Rodríguez-Garavito y Rodríguez, 2010).

proceso trajo consigo un incremento exponencial en la diversificación de fuentes normativas al interior del propio derecho estatal. Como sabemos, la globalización neoliberal del derecho se trata de un proceso paradójico que fortaleció tanto la legalidad transnacional del libre mercado (el nuevo marco jurídico del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, las nuevas leyes del sector energético, la nueva ley laboral, etcétera) como los ordenamientos jurídicos internacionales en materia de derechos humanos, incluidos los destinados a proteger los derechos colectivos de las comunidades y pueblos indígenas.

Este carácter ambivalente de la globalización del derecho, con un balance mucho más favorable para el libre mercado, se tradujo en una fuerte presión sobre las comunidades indígenas debido a que impulsó el neoextractivismo y la depredación de sus territorios, pero también facilitó un mecanismo de resistencia basado en el discurso de los derechos humanos. En este sentido, el cambio de mayor peso para que los tribunales se convirtieran en arenas de disputa “favorables” para las luchas de las comunidades indígenas en México fue la reforma en materia de derechos humanos que sufrió, en 2011, el artículo 1º de la Constitución federal. Esta reforma significó, en pocas palabras, la aplicación directa en la jurisdicción del Estado mexicano de los tratados internacionales en materia de derechos humanos.

Para el caso de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas de México, esta reforma se tradujo en el fin de la negativa, por parte de los tribunales mexicanos, a aplicar sobre la legislación interna el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), así como el resto de los ordenamientos jurídicos del derecho internacional y de los derechos humanos favorables a este sector. Este cambio marcó una diferencia cualitativa con el pasado, ya que la regulación internacional de los derechos de los pueblos indígenas supuso una protección mucho más amplia y favorable que la establecida por el derecho interno.

Otro proceso que corrió en paralelo, y tuvo un nivel de importancia similar, fue el cambio de equilibrio entre los poderes del Estado mexicano en las últimas tres décadas. Después de un larguísimo periodo de hegemonía del poder ejecutivo sobre el legislativo y el judicial, en la última década del siglo pasado comenzó un paulatino debilitamiento del primero, que fue acentuándose con el tiempo ante el avance de los partidos de oposición. El árbitro, muchas veces autoritario, que algún día fue el poder ejecutivo en los conflictos políticos del Estado fue remplazado, mediante reformas institucionales, por el poder judicial. Este fenómeno de alcance global, que la literatura sociolegal ha denominado “judicialización de la política” (Sieder *et al.*, 2011), posicionó en México a la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) y al TEPJF como los nuevos árbitros para resolver las disputas entre el poder político del Estado (Ríos, 2007).

Claro está que el empoderamiento del poder judicial no se limitó a manifestarse únicamente en los conflictos políticos tradicionales del Estado mexicano, sino que poco a poco fue abriéndose a tratar asuntos antes impensados. Fue dentro de este contexto de cambio político y jurídico que tomaron un nuevo aire las demandas por la autonomía y autogobierno indígenas, el territorio indígena, así como la consulta previa, libre e informada. A pesar de los triunfos y precedentes judiciales obtenidos en los últimos años, no debe perderse de vista que este nuevo espacio de disputa tiene un carácter ambiguo, ya

que no se ha sostenido en una transformación sistemática y coherente del derecho estatal mexicano en favor de las comunidades y pueblos indígenas, sino que se ha producido a costa de su propia heterogenización, fragmentación y, por consecuencia, indeterminación; esto, sin embargo, ha posibilitado que en algunas coyunturas las causas de las comunidades triunfen.

El acontecimiento inaugural de este tercer momento se produjo en el año 2011, cuando el municipio de Cherán logró una resolución histórica en el TEPIF. En ella se le reconoció como el primer municipio en México con el derecho a reconfigurar su autoridad municipal —posibilitando, con ello, dejar atrás las figuras de presidente municipal y ayuntamiento— y elegirla mediante un procedimiento por usos y costumbres. No es exagerado decir que a partir de este momento se inauguró una nueva etapa en la jurisprudencia del TEPIF sobre los derechos de autonomía y autogobierno indígenas. Después de Cherán vinieron otros tantos procesos de lucha en diversos municipios de Michoacán, Guerrero y Chiapas. No todos salieron airosos, pero hasta el momento los municipios de Cherán, Ayutla de los Libres (Gaussens, 2019) y Oxchuc (Burguete, 2020) se rigen bajo el reconocimiento judicial de su derecho al autogobierno indígena.⁴ Además de estos casos, en el año 2017, el Congreso del Estado de Morelos decretó la creación de cuatro municipios indígenas (Xoxocotla, Hueyapan, Coatetelco y Tetelcingo) que, al menos en el discurso, tendrían su propio gobierno comunal a partir del 2019.

En 2016, el mismo TEPIF reconoció el derecho de autogobierno a la comunidad purépecha de Pichátaro, solo que en esa ocasión lo hizo en una escala submunicipal. Este precedente ha encontrado más eco que el de Cherán entre las comunidades indígenas del país debido a la forma en que la mayoría de las entidades federativas integraron sus municipios; esto es, subordinando política y administrativamente a las comunidades indígenas a una población mestiza (o amestizada), que funge como capital del poder político municipal. De tal manera que, en poco más de tres años, existen experiencias de lucha y de ejercicio de autogobierno indígena en una escala submunicipal en Michoacán, Oaxaca, Jalisco, Puebla y Ciudad de México.

Con menos luz y consistencia que el TEPIF, la SCJN ha emitido también algunas resoluciones tanto en materia de territorio indígena como de consulta previa, libre e informada, que antes de la reforma al artículo 1° constitucional simplemente parecían imposibles. Como ejemplo de estas sentencias se pueden mencionar: la controversia constitucional promovida por el municipio de Cherán en contra del Congreso y del gobernador del estado de Michoacán por violar su derecho a la consulta previa, libre e informada en una reforma a la Constitución local; el amparo atraído sobre la construcción de un acueducto en territorio yaqui que vulneró el mismo derecho (Gómez, 2014); la resolución sobre el caso de la comunidad rarámuri de Hitosachi en Chihuahua, relativa al derecho sobre el territorio indígena; y, recientemente, la acción de inconstitucionalidad en contra de la reforma a la Ley 701, que desconocía el sistema de seguridad comunitaria en Guerrero.

Esto de ninguna manera significa que todos los asuntos que se han sometido al TEPIF o a la SCJN hayan tenido resoluciones favorables o hayan seguido la misma lógica

⁴ Vale la pena señalar que en el estado de Oaxaca, desde la década de los noventa, se eligen presidentes municipales por un mecanismo de usos y costumbres. A pesar de las aparentes similitudes del proceso oaxaqueño con este tercer momento de la lucha por los derechos de las comunidades indígenas en México, el primero responde a otros factores, tanto políticos como jurídicos, que se explican en una dinámica local muy específica (Anaya, 2006; Recondo, 2007).

garantista. Como ya lo advertí, esta nueva arena de disputa por los derechos de los pueblos y comunidades indígenas está más bien enmarcada en un contexto sociolegal constitutivamente ambiguo y contradictorio. De hecho, a mi juicio, esta es una de las características más notables del derecho estatal mexicano de nuestros días; en ese sentido, he propuesto en otros trabajos la noción de “esquizofrenia legal” (Aragón, 2019). No obstante, a pesar del carácter ambiguo y contradictorio del derecho estatal mexicano, se ha generado un marco favorable para el surgimiento de ricas y distintas experiencias de lucha legal en el país, especialmente en el terreno de la judicialización, que constituyen una rica fuente para repensar el derecho estatal mexicano y las luchas que dentro de él desarrollan las comunidades indígenas.

La potencia de la Antropología Jurídica Militante para el trabajo de coteorización

Si los elementos antes expuestos resultan convincentes, tendríamos dos alternativas en términos analíticos, en relación con la emergencia de novedosos fenómenos sociolegales en este tercer momento de la lucha por los derechos de las comunidades indígenas. La primera consistiría en quedarnos a medio camino y recurrir a viejas categorías, pensadas —la mayoría de ellas— desde otras realidades. La segunda implicaría llevar a consecuencia el diagnóstico realizado y generar nuevos marcos de análisis, basados en la misma lógica militante que nos permite ver estas novedades. A estas alturas no será ninguna sorpresa decir por cuál opción me inclino; como establecí desde la introducción, considero que el proyecto de Antropología Jurídica Militante que vengo construyendo desde hace años tiene el potencial para responder a la necesidad de generar nuevos insumos teóricos para las luchas, pero también para el conocimiento sociolegal.

Antes de continuar, permítanme precisar a qué me refiero cuando hablo de investigación militante. En la historia de la mayoría de las ciencias sociales en América Latina, el término “militante” se asocia a un movimiento intelectual, de inspiración marxista, que cobró su mayor fuerza entre las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado, que se comprometió con las luchas de los pueblos oprimidos e hizo de ellas su principal justificación para la generación de conocimiento científico (Stavenhagen, 1971; Freire, 2012; Herrera y López, 2012). Sin duda, soy deudor de esta tradición, pero también tomo mi distancia de ella. En particular, me distancio de las figuras del “abogado rey”, el “antropólogo rey”, el “sociólogo rey” o cualquier variedad de intelectual “rey” (Aragón, 2019), que caracterizan el espíritu vanguardista y redentor con el que se identificaba en aquellos años el trabajo militante.

En otras palabras, rechazo cualquier figura que se erija como sujeto del conocimiento verdadero y formule categorías analíticas a partir de su observación o, incluso, del acompañamiento de actores sociales pensados como objetos de estudio y como actores desposeídos de conocimientos relevantes para la lucha y para el conocimiento científico. Sin embargo, recupero la noción de militancia porque me parece que tiene una gran fuerza disruptiva en los estudios sociolegales de México, en donde es un término y una práctica intelectual bastante más desconocida que otras nociones para postular

el trabajo colaborativo y comprometido con los grupos subalternos, como las comunidades indígenas.

En consecuencia, cuando hablo de investigación militante me refiero, más bien, a un planteamiento como el de la investigación posabismal que propone Boaventura de Sousa Santos (2019). Al igual que el profesor Santos, considero que el trabajo de los intelectuales que colaboramos y acompañamos las luchas sociales de los oprimidos —en mi caso, de las comunidades indígenas— no consiste en enseñarles, o en alzarnos frente a ellos, como iluminados, como sus salvadores o como la vanguardia de los movimientos de resistencia. Nuestro trabajo, en cambio, debe basarse en la colaboración horizontal, en el reconocimiento de la igualdad radical —que incluye la igualdad epistémica— y en la posibilidad del aprendizaje mutuo.

En este sentido, ningún producto de esta forma de trabajo intelectual —por muchas que sean sus limitaciones, tensiones y paradojas— puede considerarse como la síntesis realizada por un investigador iluminado en un mar de prácticas sin sentido y de sujetos desposeídos de conocimientos; más bien, deberá entenderse como un trabajo colectivo de colaboración en el que convergen con fines pragmáticos —siempre los que impone la lucha— los conocimientos de las ciencias sociales (en mi caso, del derecho y la antropología) con los conocimientos de las comunidades indígenas. En otras palabras, se tratará de un trabajo basado en la “traducción intercultural”, en tanto herramienta para habilitar la inteligibilidad entre distintas formas de conocimiento, y en la “ecología de saberes”, como recurso que posibilita la generación de un nuevo conocimiento o una nueva práctica de conocimiento resultado de la diversidad epistemológica movilizada en la lucha (Santos, 2009, 2019; Aragón, 2019, 2020).

Coincido también con la propuesta de las “epistemologías del Sur” (Santos, 2009, 2019) en la idea de que la generación de estos nuevos conocimientos no descansa en procedimientos mecánicos y estandarizados, sino que asumen una lógica, más bien, de trabajo artesanal, en donde el oficio y la sensibilidad se convierten en elementos más importantes que el mecanicismo metodológico. Estas colaboraciones pueden darse bajo múltiples circunstancias, con diferentes alcances, en distintas escalas y con diferentes actores. Algunas pueden producirse con actores comunitarios y, otras, con extracomunitarios y aliados de la lucha. En ciertas ocasiones, la colaboración puede darse con la lucha de una comunidad y, en otras, con varias a la vez. También puede decirse que algunas tienen un carácter inmediato y efímero, que dan como fruto acciones muy concretas de la lucha; mientras que otras pueden resultar en la generación de nuevo conocimiento científico social, incluso de corte analítico, que permita la visibilización, la interpretación y la representación de fenómenos. Estos últimos resultados son los que aquí considero como “trabajo de coteorización” con las luchas de las comunidades indígenas.

La diversidad de circunstancias y alcances del trabajo colaborativo y militante con las comunidades no debe, sin embargo, llevarnos a pensar que la reconciliación entre el conocimiento demandado por las luchas sociales y el que habitualmente produce la academia es una tarea sencilla o fácil de conseguir. Todo lo contrario. Como muestra Joanne Rappaport (2008), las tensiones que enfrentan los múltiples actores que colaboran en este tipo de esfuerzos son de muy distinta índole. Los desafíos que enfrentan los intelectuales indígenas en colaboraciones con sus comunidades (Tuhiwai, 2017) no

serán los mismos que afrontan los antropólogos externos a las comunidades (Hale, 2006, 2008; Rappaport, 2008, 2018) o los que tiene que superar un equipo de investigación compuesto por integrantes externos, indígenas, académicos, artistas, etcétera (Rappaport, 2008; Leyva y Speed, 2008; Köhler, 2018). Como muestra de esta situación, puede considerarse, por ejemplo, el trabajo del Colectivo Emancipaciones. En esta misma obra, mis colegas abogadas e investigadoras del colectivo dan cuenta de cómo su trabajo militante con las comunidades indígenas está cruzado por su condición de género (Ver capítulo "Género y diálogo de saberes entre abogadas militantes y actores en la lucha de comunidades indígenas: la experiencia desde el Colectivo Emancipaciones").

Algunas de las tensiones más importantes producidas en estos esfuerzos de colaboración y descolonización de la investigación social ya han sido planteadas por Charles Hale (2008). Una de las más significativas reside, como ya se advirtió en la introducción de este trabajo, en la diferencia de los conocimientos que requieren las luchas de las comunidades para lograr sus propósitos frente a las exigencias, modas y requerimientos en la construcción del conocimiento antropológico "válido" en la academia. Como bien observa el profesor Hale (2008), las necesidades de una comunidad en determinada lucha exigen una concreción y un tiempo casi inmediato, mientras que el conocimiento antropológico de la academia tiene otra temporalidad y un registro de aplicación difuso y, generalmente, distante de las necesidades siempre urgentes de las comunidades. Hale advierte que, en los casos de los proyectos de investigación colaborativa, esta dificultad generalmente se resuelve solo a medias, con el traslape de algunos objetivos del proyecto con las necesidades de las comunidades.

Frente a este desafío de la colaboración y el trabajo militante, encuentro una particular y prometedora grieta —posible gracias a la diversidad interna de las ciencias sociales— en la Antropología Jurídica Militante. Como sabemos, la antropología jurídica se forma en la intersección de dos campos disciplinarios del conocimiento científico social: la antropología y el derecho. En México, y me atrevo a decir que en América Latina, esta intersección ha reunido no solo dos campos disciplinares, sino también a profesionales tanto de la antropología como del derecho, e incluso, a otro tipo de profesionales como sociólogos, historiadores, politólogos, lingüistas, arqueólogos, entre otros. En años recientes, en México, se ha visto incluso que algunos abogados estudian posgrados en antropología (como es mi caso), y también, aunque en menor medida, antropólogos que posteriormente estudian derecho. Como sea, la hibridación del conocimiento jurídico y antropológico va en aumento.

En esta creciente hibridación e interés mutuo entre la antropología y el derecho —o el derecho y la antropología— existen, sin embargo, zonas de contacto desiguales, o una "economía de saberes", que da forma específica al conocimiento producido en estos diálogos. Esto se puede ver tanto en las aproximaciones teóricas y metodológicas que privilegiamos como en las preocupaciones que más nos motivan para pensar y para actuar. En los últimos años, quizá como parte del proceso de judicialización de las luchas de las comunidades, se abrió un importante campo para la aplicación del conocimiento de la antropología jurídica. Un campo, sin embargo, gobernado por las reglas, los tiempos y las lógicas del conocimiento jurídico. Con ello me refiero a los

litigios y, en menor medida, a los peritajes antropológicos. Este espacio ha permitido nuevas experiencias de colaboración de los antropólogos del derecho con las comunidades indígenas, tanto para aquellos que hemos incursionado en el campo del litigio como para los que se inclinan hacia la realización de estudios socioculturales o peritajes antropológicos.

Este escenario abrió un camino prometedor para enfrentar los dos desafíos que nos impone la colaboración y el trabajo militante con las comunidades indígenas. A diferencia de otros campos de conocimiento de la antropología social y de otras ciencias sociales, la posibilidad de la colaboración en la antropología jurídica no depende exclusivamente de un proyecto de investigación como tal, sino de las necesidades legales de las mismas comunidades. El litigio y el peritaje, en tanto formas de aplicación del conocimiento jurídico, suelen estar más próximos a las cuestiones y los tiempos considerados como vitales e inmediatos para una comunidad indígena; por ejemplo, los conflictos por la tierra, por los recursos naturales, por la autonomía, por las formas de organización, por los bienes culturales, etcétera.

El litigio, y en otra medida el peritaje, son vistos por las propias comunidades como algo concreto, práctico y capaz de modificar la realidad. Por supuesto, esto no significa que un proyecto de investigación antropológica no tenga utilidad o no pueda alcanzar objetivos incluso mayores. Lo que quiero decir es que, debido a la estructuración del orden político-social de nuestras sociedades, estas intervenciones en el terreno judicial, especialmente en el litigio, se perciben como algo que permite una valoración y evaluación comunitaria más directa e inmediata. Por ejemplo, en el litigio se gana o se pierde, y eso lo entiende, lo disfruta o lo padece la comunidad y su lucha. En este sentido, el filo jurídico del antropólogo del derecho, más que el filo antropológico, resulta susceptible para adaptarse a las necesidades y a los tiempos de urgencia de las comunidades para, desde ese acto, partir hacia proyectos de colaboración, de trabajo militante, de investigación y de coteorización. Por supuesto, este camino tiene sus propias dificultades, incertidumbres, riesgos y tiempos.

Ambas rutas de colaboración, la más antropológica y la más jurídica, se desarrollan bajo la presión de condicionamientos externos, que, a pesar de todo, pueden ser muy diferentes: las exigencias de un financiamiento para una investigación científica y los imperativos de los procesos judiciales. No obstante, una diferencia importante es que en el caso de la vía del litigio y el peritaje se produce un doble resultado en la colaboración: uno que es el juicio o el peritaje en sí mismo, y otro que consiste en los ejercicios de correflexividad de dichos procesos. Como se puede advertir, cada vía de colaboración tiene sus singularidades, que quizá puedan traducirse en ventajas y desafíos que debemos tener presentes para hacer frente a las no pocas contradicciones y límites que se encuentran en los caminos de la investigación militante.

Otra forma de hacer derecho. La faena jurídica como aporte teórico-metodológico de las comunidades purépechas de Michoacán

En otros trabajos he propuesto, como resultado de mi trabajo militante y de colaboración con las comunidades purépechas de Michoacán, los conceptos de “esquizofrenia legal” y “constitucionalismo comunitario transformador” para explicar fenómenos sociolegales

característicos del tercer momento de la lucha por los derechos de las comunidades indígenas en México (Aragón, 2019). En este capítulo continúo con esa reflexión, pero ahora para hacer explícito el trabajo de coteorización que se ha realizado con las comunidades en distintas latitudes, escalas y con distintos actores involucrados en la lucha por el autogobierno indígena en México. En ese sentido, recupero y evalúo el potencial heurístico de tres aportes conceptuales: faena jurídica, abogado comunitario y práctica jurídica comunitaria.

He hablado también en otros trabajos (Aragón 2019, 2020) de las reuniones con lógica asamblearia desarrolladas en Cherán, mediante las cuales compartíamos conocimientos de distinta raíz, discutíamos estrategias y llegábamos a acuerdos para los fines de la lucha política y jurídica que sosteníamos en aquel momento. No obstante, en ese entonces apenas me referí a ellas como un medio para realizar traducción intercultural y ecología de saberes jurídicos. Después de seguir trabajando bajo la misma lógica y tras el aumento de colaboraciones con otras luchas de las comunidades, he advertido aún más la importancia de estas reuniones y la urgencia de nombrarlas para pensarlas de manera más profunda. De tal forma que, en algún momento del intercambio y del diálogo asambleario, comenzamos a referirnos a ellas como “faenas jurídicas”.

La palabra “faena” se utiliza en las comunidades purépechas para referirse al trabajo comunitario que se realiza de manera regular para dar mantenimiento a los espacios comunes del pueblo y para construir obras que potencien su bienestar, como el salón de una escuela, el centro de salud, el drenaje, etcétera. Además, la faena se realiza de manera gratuita y a partir de las formas de organización del pueblo mismo. En ese sentido, participar en el trabajo comunitario te da el derecho de pertenecer, políticamente hablando, a la comunidad; por ejemplo, participar en las faenas te da el derecho de hablar y opinar con autoridad en las asambleas comunitarias.

Nosotros hablamos de “faenas jurídicas” porque en esas reuniones se siguen algunos de los principios básicos de las faenas. En ellas se hace comunidad, como me lo dijo mi amigo Juan Jerónimo Lemus, comunero e intelectual de Cherán, a propósito de la forma de trabajo del Colectivo Emancipaciones con su comunidad. Sin embargo, con el crecimiento de la lucha por el autogobierno indígena en Michoacán y en otros lugares de México, esta forma básica de trabajo se ha complejizado y adaptado a las necesidades que han ido surgiendo en cada contexto. Para empezar, la lucha por el autogobierno en México ya no es monopolio de Cherán; ahora participan en ella varias comunidades de Michoacán y otras entidades federativas de México. Esto nos ha llevado a tener que adaptar la unidad de la faena jurídica —que antes había sido movilizadora para la lucha de una sola comunidad— a una escala supracomunitaria, en donde participan distintas comunidades con un interés en común: el autogobierno indígena.

Estas nuevas faenas jurídicas supracomunitarias también se desenvuelven en forma de una asamblea, a la que acuden representantes de las comunidades con sus propios recursos y en sus días de descanso. Se participa en ellas porque se consideran como espacios importantes para la construcción y consolidación de un futuro mejor para las comunidades. En estas faenas todos pueden hablar, participar, cuestionar y proponer por igual; aunque, por supuesto, como en otros espacios de decisión comunitarios,

la participación de las mujeres suele ser desigual en términos reales. No hay figuras preestablecidas de autoridad, más que la que supone ser anfitrión; aunque esto no significa que la voz de algunos actores tenga un peso específico. De este espacio salen muchas de las ideas, acciones y consensos políticos y legales que posteriormente se llevan a la práctica con el objetivo de consolidar los procesos de autogobierno. La organización de una faena jurídica implica para la comunidad anfitriona, al menos, dar el espacio para el diálogo y ofrecer después una comida a todos los participantes. Estas faenas jurídicas son rotativas y todas las comunidades que participan en ellas tienen la misma obligación.

Podemos decir entonces que las faenas jurídicas son el principal lugar de reflexión y acción para articular la lucha por el autogobierno indígenas a nivel supracomunitario, aunque sea para tratar puntos muy básicos. En estos espacios, en ocasiones, hemos contado con la visita de compañeros de otros estados y luchas que tienen interés por conocer y aprender de la experiencia purépecha. A partir de ese contacto inicial, hemos mantenido muchas veces la comunicación con ellos para intercambiar opiniones legales y políticas, para darnos consejos —principalmente sobre los procesos judiciales— o para realizar acciones políticas conjuntas. Algunas veces, también hemos podido visitar a los compañeros en sus comunidades, otras tantas nos hemos reunido en Ciudad de México, y algunas más hemos mantenido comunicación por teléfono e internet. Es importante recalcar que estos encuentros se dan entre distintos actores de la lucha de las comunidades; puede tratarse de autoridades, representantes comunales, comuneros en general, o bien, abogados y otros aliados que acompañen a las comunidades en la lucha por el autogobierno indígena.

Las faenas jurídicas, y sus formas ampliadas, no son solo reuniones para organizar y promover acciones políticas, en ellas también se generan nuevos conocimientos de y para la lucha, o, como dicen Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (2019), “nacidos en la lucha”. De hecho, el intercambio epistemológico producido en estos espacios es de tan alta tensión que puede derivar no solo en conocimiento de provecho y utilidad para las luchas concretas, sino también para contribuir a renovar el conocimiento sociolegal en México.

A partir de los encuentros producidos en los últimos cuatro años con otras experiencias de lucha y resistencia indígena en México es que he decidido retomar las ideas de abogado comunitario y práctica jurídica comunitaria con el doble objetivo de, por un lado, entender las condiciones y los actores que intervienen actualmente en la lucha por el autogobierno indígena en México y, por el otro, mostrar algunos resultados de los esfuerzos de coteorización en las experiencias de las comunidades indígenas que luchan y ejercen su derecho al autogobierno en México.

El abogado comunitario como nuevo actor de la lucha por los derechos de las comunidades indígenas de México

Como vimos, una de las principales novedades del tercer momento de la lucha indígena es la judicialización de los conflictos. Aunado a ello, se ha producido la emergencia de un nuevo actor: el abogado que defiende las causas de las comunidades ante los tribunales, el llamado “abogado comunitario”. Este se diferencia del abogado liberal/convencional al subvertir al menos tres relaciones sobre las cuales descansa

el trabajo de aquel. La primera está fundada en una relación comercial, en la que se defiende a un cliente en razón del pago de servicios profesionales; la segunda se basa en la supuesta neutralidad del derecho; la tercera se sustenta en la desigualdad del saber, en la que el abogado es el sujeto del conocimiento relevante, mientras que el cliente se encuentra desposeído del mismo.

Frente a este ejercicio liberal/convencional de la abogacía, el nuevo actor, emergido en este tercer momento de la lucha por los derechos de las comunidades indígenas, no basa su colaboración con las comunidades en una relación mercantil, sino en una de compromiso político, que en no pocos casos implica que trabaje de manera gratuita y que su sustento económico dependa de cooperaciones, cuotas voluntarias u otra fuente de ingresos. En lo relativo a la segunda relación, este nuevo abogado rompe con la idea de la neutralidad del derecho estatal y, en su lugar, hace un uso político, alternativo o contrahegemónico del derecho, que incluye la combinación de diversas herramientas políticas en sus estrategias judiciales. Finalmente, el abogado comunitario no se asume como el sujeto de conocimiento, ni como la vanguardia de la lucha que acompaña; más bien procura construir y someterse a los mecanismos, procedimientos y decisiones tomadas de acuerdo con la lógica comunitaria.

En esto último, el abogado comunitario se distancia también de gran parte del trabajo realizado por la defensa liberal y crítica de los derechos humanos en México, cuyos abogados, muchas veces, asumen el protagonismo de las luchas, desplazando con ello a los actores sociales que las impulsan. Lo mismo puede decirse de otros abogados que trabajan con las comunidades y que no sostienen su vínculo en una relación comercial, pero que tampoco se relacionan orgánicamente con ellas, las conocen superficialmente y no militan en sus luchas. En este sentido, es muy importante distinguir entre el activismo en derechos humanos y la militancia en las luchas sociolegales de las comunidades.

Para teorizar esta forma de trabajo, hace algunos años realicé un ejercicio de sistematización de mi propia experiencia en el litigio y acompañamiento jurídico con las comunidades purépechas de Michoacán. Caractericé entonces la práctica de la abogacía comunitaria como una contraria a la del “abogado rey”, retomando y adaptando la crítica realizada por el filósofo francés Jacques Rancière (2013) a la sociología de Pierre Bourdieu. Sin embargo, en aquel momento, solo pude caracterizar la práctica en términos negativos o de oposición. En cambio, el abogado Manuel Vázquez Quintero ha logrado desarrollar los elementos centrales para caracterizar de manera positiva a este nuevo actor de la lucha de las comunidades indígenas.

Manuel Vázquez Quintero es un joven abogado indígena que milita en la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (Upueg) y que acompañó el proceso judicial de las comunidades indígenas del municipio de Ayutla de los Libres, Guerrero, en su lucha por el reconocimiento del derecho a la autonomía y autogobierno indígenas. Manuel es un actor ajeno al campo académico; sin embargo, es a él y a las comunidades de Guerrero que acompaña a quienes debemos esta categoría analítica que, antes de recuperarse para este trabajo, se usaba ya en las asambleas y reuniones de trabajo de las comunidades y de la Upueg en Guerrero.

La primera vez que escuché el término de “abogado comunitario” fue justamente en un intercambio de experiencias que tuve con Manuel y con las comunidades de Ayutla de los Libres. A esa primera reunión —o, como he llamado aquí, faena jurídica— siguieron otras tantas que tuvieron como objetivo fortalecer los procesos que acompañamos. En todas ellas pude aprender de Manuel y comprender mejor su idea de abogado comunitario. Finalmente, durante el proyecto de investigación “Diálogo de Saberes y Prácticas Jurídicas Militantes en América Latina”, que coordiné entre 2018 y 2019, tuve la oportunidad de hacerle una extensa entrevista en Guerrero. En ella, hablamos largo y tendido sobre este tipo de abogacía en la experiencia de nuestro trabajo y el de otros colegas que acompañan jurídicamente a las comunidades que luchan y ejercen el autogobierno indígena en México.

A partir del diálogo e intercambio de ideas con Manuel y con otras abogadas y abogados puedo arriesgarme a proponer una definición de abogado comunitario. Diré que el abogado comunitario es aquel profesional del derecho, sea indígena o no, que acompaña militantemente las luchas de las comunidades; que construye las decisiones jurídicas y políticas, y el conocimiento en el que estas se basan, a partir de un diálogo intercultural robusto con las comunidades, privilegiando sus tiempos y sus formas de organización; que no impone metodologías diseñadas desde fuera, sino que se somete a las formas de compartir conocimientos y a los mecanismos de deliberación propios de las comunidades; que no pretende capacitar sobre política y derechos humanos a las comunidades, sino construir y aprender conocimientos útiles para su lucha; y, finalmente, que respeta y se somete a los mecanismos de decisión de las comunidades sobre cualquier cuestión relevante para la lucha política y jurídica que se esté manteniendo.

Tomando en cuenta el doble desafío de la investigación militante, la cuestión que se sigue es saber si esta noción es pertinente o aporta al campo de los estudios sociolegales, sobre todo considerando que en la literatura especializada ya existen otros conceptos que se oponen al abogado liberal/convencional, como el abogado popular, el abogado de causa o, incluso, el abogado activista. Desde mi perspectiva, ninguno de estos conceptos captura por completo la identidad del abogado comunitario; sin embargo, por muy meritorio que sea el trabajo de autorrepresentación de personas como Manuel Vázquez y las comunidades de Guerrero para responder a esta pregunta, debemos además probar su valor heurístico con mayor detalle. Para lograrlo nos referiremos a cada uno de los conceptos citados.

La noción del “abogado popular” se acuñó en los estudios jurídicos críticos de Brasil para referirse a un tipo de abogado que, a diferencia del convencional, no cree en la neutralidad de la ley y, además, acompaña militantemente a movimientos sociales como los Sin Tierra, los Sin Techo y los quilombolos, entre otros (Junqueira, 1996, 2002; Wolkmer, 2006; Alfossin, 2013; Santos y Carlet, 2010; Carlet, 2019). Como puede advertirse, esta noción se creó a partir de prácticas jurídicas desarrolladas en contextos distintos del de México. Además, fue pensada para un momento sociolegal que tampoco corresponde con el momento en el que surge la noción del abogado comunitario, puesto que era un término ya reconocido hacia finales de la década de los ochenta del siglo pasado. En esta noción converge el carácter militante y de

oposición al jurista liberal que se postula en la noción del abogado comunitario; sin embargo, su relación con este último tipo de abogacía es más problemática en cuanto al tipo de militancia que práctica y, sobre todo, en cuanto al trabajo orgánico con las formas de organización y de conocimiento de las comunidades indígenas. Esto quiere decir que hay abogados populares que entienden la militancia desde la lógica del “abogado rey” y, por lo tanto, no respetan, ni trabajan, ni conocen los mecanismos de deliberación y consenso de las comunidades.

Pasemos a la figura del “abogado de causa”, desarrollada por la sociología jurídica estadounidense (Sarat y Scheingold, 2001, 2006). A diferencia del abogado convencional, a esta figura no la une a su defendido una relación mercantil, sino otras razones, que pueden ir desde el altruismo hasta las convicciones políticas, pasando por la reputación de su carrera profesional. De tal forma que el abogado de causa escoge a sus representados en función de sus convicciones y valores políticos, generalmente vinculados a factores asociados a la “vulnerabilidad” de ciertos actores sociales. La noción del abogado de causa, al igual que la noción del abogado popular, fue producida para actores, realidades y un sistema jurídico muy diferentes al de México. Podría decirse que esta categoría no es nueva, sino que refleja una vieja tradición del ejercicio de la abogacía estadounidense. Aunado a lo anterior, el abogado de causa no necesariamente cuestiona la neutralidad del derecho, ni su trabajo implica necesariamente una posición militante con el sector que colabora.

Para cerrar este ejercicio de contraste, tenemos la única propuesta conceptual desarrollada en el contexto mexicano. Me refiero a la noción del “abogado activista”, planteada por Iran Guerrero (2017) en su investigación doctoral. Para dicho autor, el abogado activista es resultado de un proceso con especificidades de escala nacional y con dimensiones temporales muy precisas. Este tipo de abogado emerge en el actual contexto de violencia e inseguridad que ha atravesado México en los últimos trece años. El abogado activista, por lo tanto, defiende asuntos en un contexto de estado de excepción *de facto*, donde no solo se tiene que enfrentar la arbitrariedad y el autoritarismo de algunos gobiernos, como ha venido ocurriendo con los abogados populares de Brasil, sino también a poderes fácticos como el crimen organizado. El índice de asesinatos de defensores de derechos humanos en México en los últimos años permite observar claramente las implicaciones que tiene el ejercicio de este tipo de abogacía. Los abogados activistas tampoco mantienen relaciones basadas en el intercambio comercial y, generalmente, trabajan de forma comprometida con las causas y sectores que defienden.

Este concepto fue creado en el contexto en que se mueven los abogados comunitarios y otros que trabajan con las comunidades indígenas. No obstante, y pese a sus puntos en común, a los abogados activistas y comunitarios los diferencia su cercanía con los procesos de lucha. Por un lado, los abogados comunitarios, en su inmensa mayoría, no trabajan en organizaciones externas a las comunidades, con sedes fuera o muy distantes de estas, sino que militan en los movimientos; por otro, en su colaboración se considera vital participar y respetar los mecanismos de diálogo y consenso de las comunidades indígenas, a diferencia de los abogados activistas. A pesar de lo meritorio y necesario que es el trabajo de la defensa de los derechos humanos en México, y

del momento complicado que atraviesan desde hace varios años, no puede dejarse de señalar que las prácticas con las que estos se defienden muchas veces siguen la lógica colonial propia del “abogado rey”.

Una nueva forma de practicar el derecho: la práctica jurídica comunitaria

La última cuestión que trataré en este capítulo es, justamente, la relativa a las prácticas jurídicas sobre las que se sustentan estas nuevas formas de ejercer la abogacía. Como resulta obvio, si en el tercer momento de la lucha por los derechos de los pueblos y comunidades indígenas de México ha surgido un nuevo actor, el abogado comunitario, es porque también se ha desarrollado una nueva forma de practicar el derecho; el actor no puede existir sin la práctica, ni la práctica sin el actor.

Como hemos visto, el abogado comunitario comparte algunos elementos con el abogado popular, el abogado de causa y el abogado activista, pero también se distancia de cada uno de ellos en el tipo de acompañamiento militante que brinda a las comunidades indígenas y, especialmente, en el diálogo que establece con ellas para trabajar las estrategias político-legales y los procesos judiciales.

Para capturar analíticamente el tipo de prácticas jurídicas que realizan los abogados comunitarios tenemos, también, algunos conceptos desarrollados en los estudios críticos del derecho en América Latina: por ejemplo, las nociones de prácticas jurídicas alternativas, prácticas jurídicas insurgentes y prácticas jurídicas militantes. La pregunta que se sigue es la misma que en el apartado anterior: ¿son suficientes estas nociones para describir el tipo de práctica jurídica que realiza un abogado comunitario?

Desde mi perspectiva, la respuesta sigue siendo negativa. Si bien puede haber puntos de coincidencia, no me parece que estas nociones capturen la esencia del tipo de prácticas jurídicas que se desarrollan en los espacios de lucha político-legal que estamos caracterizando. Frente a ellas, recupero la propuesta conceptual de “práctica jurídica comunitaria”, formulada por el grupo de abogados y acompañantes del Centro de Investigación y Acción Social para la Paz (CIAS) y de la Misión Jesuita de Bachajón, en Chiapas, en su lucha por el derecho al autogobierno de los municipios de Chilón y Sitalá.

A pesar de la semejanza terminológica de la práctica jurídica comunitaria con la propuesta del abogado comunitario de Manuel Vázquez, ambas nociones se desarrollaron en contextos mexicanos muy diferentes, por actores con una tradición organizativa y política muy distinta; sin embargo, ambas surgieron como parte del tercer momento de las luchas de los pueblos y comunidades indígenas por sus derechos. La Misión Jesuita de Bachajón tiene una larga trayectoria de trabajo de base con las comunidades mayas en Chiapas. A su vez, el CIAS es un esfuerzo de jesuitas y laicos por responder y apoyar procesos locales que enfrentan los estragos de la inseguridad y la violencia, con trabajo realizado en distintos lugares de México, incluyendo Michoacán.

Desde hace algunos años, ambas instancias han apoyado la lucha de las comunidades mayas de Chiapas en contra de las excesivas tarifas del servicio de luz, frente a la construcción de proyectos carreteros que atentan contra el territorio de las comunidades, etcétera. Este conjunto de luchas llevó a la formación del Movimiento en

Defensa de la Vida y el Territorio (Modevite). Con el tiempo, la agenda de lucha del Modevite se fue enriqueciendo e integró la demanda de la autonomía y el autogobierno indígenas. De tal suerte que en los últimos años esta se ha convertido en una de sus principales banderas de lucha, especialmente en las comunidades de los municipios de Chilón y Sitalá.

No obstante, el camino para dar forma e incorporar esta demanda al interior del movimiento y de las comunidades ha sido arduo y difícil. Las comunidades, el Modevite y el equipo jurídico del CIAS iniciaron un largo proceso, que abarcó la información sobre lo que implica el derecho a la autonomía y el autogobierno indígenas, la difusión de otras experiencias existentes en México, la deliberación en las comunidades sobre la conveniencia de seguir este camino, la organización de las comunidades para tomar decisiones, las figuras de representatividad, entre otras tantas tareas.

En todos estos momentos, el compromiso político y la militancia han sido clave, pero igual o más importante ha sido la forma en que se construyó todo el proceso. En efecto, el camino que se trazó entre el momento en que se le brindó información a las comunidades y el momento de ejecución de las sentencias —en el que actualmente se encuentran— tuvo en su centro el diálogo intercultural; el aprendizaje con las comunidades; el respeto a sus formas de organización; el conocimiento de sus lenguas, de sus tiempos y otros elementos culturales necesarios para construir las decisiones políticas que activaron la movilización legal. Esto es lo que, a juicio de nuestros compañeros del CIAS, configura una práctica jurídica comunitaria frente a otras prácticas jurídicas convencionales y críticas.

Con los compañeros del CIAS, especialmente con Ivette Galván y Gabriel Mendoza, me une una colaboración de varios años de aprendizaje mutuo, tanto en nuestra labor de abogados comunitarios como en las experiencias de las luchas en las que participamos. Por tal motivo, al igual que con Manuel Vázquez, he tenido la fortuna de coincidir con ellos y otros compañeros del CIAS en algunas faenas jurídicas. Ivette y Gabriel, además, aceptaron participar en el proyecto de investigación que coordiné, al que ya referí, y presentaron su reflexión y experiencia en dos diferentes reuniones académicas: el Congreso Nacional de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, realizado en 2018, en San Luis Potosí; y el Seminario Internacional “Diálogo de saberes y prácticas jurídicas militantes en América Latina”, que se llevó a cabo entre 2018 y 2019.

Ahora bien, de la misma manera en que procedí con la noción del abogado comunitario, lo haré con la noción de práctica jurídica comunitaria, evaluando su potencial heurístico en función de los conceptos similares desarrollados en los estudios críticos del derecho en América Latina. Empezaré el ejercicio de contraste con la categoría más antigua, la de “práctica jurídica alternativa”. Esta noción encuentra su referente empírico en el trabajo de los abogados populares de Brasil, aunque también de otros abogados de América del Sur (Junqueira, 1996; De la Torre, 1990, 2005; Wolkmer, 2006; Santos y Carlet, 2010; Carlet, 2019). Su planteamiento pone especial énfasis en diferenciarse de las prácticas convencionales o liberales del derecho en lo relativo a la neutralidad de la ley y en el aspecto de la militancia política. Está profundamente vinculada a la idea del uso alternativo del derecho, como la posibilidad de usar críticamente y en favor de los oprimidos la legalidad estatal, aunque sea con claros límites.

Por otra parte, la práctica jurídica alternativa es una categoría mucho más antigua que la de práctica jurídica comunitaria, puesto que es contemporánea de la noción del abogado popular. Busca diferenciarse de la práctica jurídica convencional al romper con el principio de neutralidad e intervenir políticamente en favor de los sectores oprimidos de la sociedad, politizando la legalidad estatal. No obstante, esta noción no deja claro qué tipo de militancia postula, si la del “abogado rey” o la del abogado comunitario. Tampoco llega a clarificar la construcción de potenciales relaciones posabismales con las comunidades indígenas, lo cual constituye un punto ciego de la categoría.

La segunda noción a contrastar es la de “práctica jurídica insurgente”. Esta noción también surgió en Brasil (Pazello, 2016; Pazello y Ribas, 2019), y deriva del planteamiento de que es posible la construcción de un derecho insurgente que vaya más allá del uso alternativo del derecho estatal, el cual siempre estará limitado y condicionado por las reglas y las lógicas del poder (Pressburger, 1990; Pazello, 2016; Wolkmer, 2018; Pazello y Ribas, 2019). Las prácticas jurídicas insurgentes pueden considerarse como un correlato de las prácticas jurídicas alternativas, ya que provienen de la misma temporalidad; esto es, de la década de los ochenta del siglo xx. Se trata de prácticas jurídicas que surgen en oposición al *statu quo* que defiende la legalidad estatal. No obstante, la práctica jurídica insurgente va a diferenciarse de otras prácticas jurídicas no liberales por su radicalidad, ya que supone un horizonte poscapitalista y un uso de la legalidad estatal que puede llevar, justamente, a su desuso. Como puede advertirse, el énfasis de la noción de la práctica jurídica insurgente no captura la singularidad de la comunitaria. Al igual que en la noción anterior, la cuestión de la militancia y de la relación con las comunidades es un aspecto poco claro en esta propuesta.

Finalmente, debe apuntarse que algunos de los abogados que participamos en estos procesos de lucha sociolegal con las comunidades hemos denominado a nuestras prácticas como “prácticas jurídicas militantes”. Es mi caso y el de Alejandro Velázquez. Desde mi perspectiva, esta denominación se debe a la influencia de una tradición crítica del derecho muy cercana al planteamiento de las prácticas jurídicas insurgentes (Bárcena y Aragón, 2017), pero enfatiza siempre la diferencia de la ecología de saberes que supone esta forma de militancia. En lo particular, me inclino por el término “militante” para definir el tipo de investigación y el proyecto intelectual que sigo, pues considero que puede ser útil no solo para acompañar las luchas de las comunidades indígenas de México, sino para acompañar las luchas de sectores que rebasan este ámbito. Sin embargo, para el tipo de discusión que desarrollé aquí, me parece que la propuesta de práctica jurídica comunitaria enfoca mejor el tipo de militancia que muchos de nosotros hacemos, o aspiramos a hacer, a la hora de movilizar el derecho estatal en la defensa de los derechos de las comunidades indígenas de México.

Palabras finales

En este trabajo he argumentado en torno a la potencia de la propuesta de la Antropología Jurídica Militante para superar la distancia existente entre los conocimientos requeridos por las luchas sociales y la producción de conocimiento científico. Recurriendo a mi trabajo militante con varias comunidades indígenas de Michoacán y

de México, en su lucha por el autogobierno, he intentado mostrar cómo se pueden producir conocimientos que sean de utilidad y consumo para sus fines inmediatos y cómo, a partir de ello, se pueden generar conocimientos que enriquezcan también los estudios sociolegales en México.

En esta línea de pensamiento, las experiencias de coteorización aquí planteadas nos muestran un camino prometedor para la renovación del conocimiento sociolegal en México: uno en el que no solo nos hagamos cargo de construir nuestros propios conceptos para explicar y mostrar nuestras realidades o sus singularidades; sino en el que, al mismo tiempo, podamos descolonizar el conocimiento sociolegal mediante un acto de justicia epistémica que reconozca los aportes al conocimiento científico de las luchas indígenas de México.

En este sentido, nociones como la de faena jurídica, abogado comunitario y práctica jurídica comunitaria representan claros aportes al entendimiento de nuevos fenómenos sociolegales, vinculados a una serie de luchas indígenas que comparten, aprenden y construyen entre sí nuevo conocimiento, y a las cuales reúne una exigencia y un tiempo determinado. Ciertamente, puede que su utilidad analítica ocupe una importancia menor para algunos actores involucrados en las luchas, pero eso no debe extrañar ni desanimar a quienes, desde la militancia y la academia, acompañamos las luchas.

Finalmente, diré que la utilidad heurística y las limitaciones de estas herramientas analíticas, como las de todos los conceptos, obviamente giran en torno a las condiciones que les dieron origen. Sin embargo, no habría que cerrar la puerta a la posibilidad de que por sí mismas puedan ser iluminadoras para construir, desde otro tipo de militancia, un mapa cognitivo de carácter sociolegal más amplio y rico; uno que se nutra ya no solo de las experiencias y del conocimiento de las luchas indígenas por el autogobierno, sino también de otras luchas, de otros grupos, con otras demandas. Lo importante, en todo caso, será que coincidan en la aspiración de construir una sociedad más justa, así como en la convicción de que, para lograrla, son indispensables teorías y herramientas analíticas sociolegales diferentes a las que hoy tenemos.

Referencias bibliográficas

- ALFONSIN, J. T. 2013. *Das legalidades injustas às (i)legalidades justas*. Porto Alegre: Armazém Digital.
- ANAYA Muñoz, A. 2006. *Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México. La legalización de usos y costumbres electorales en Oaxaca*. México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.
- ARAGÓN Andrade, O. 2016. *De la nueva a la vieja justicia indígena. Transformaciones y continuidades en las justicias indígenas de Michoacán*. México: UAM-Iztapalapa.
- _____. 2019. *El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán, México*. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela Nacional de Estudios Superiores.

- _____. 2020. “Intercultural translation and ecology of legal knowledge in the Cherán, Mexico experience. Elements for a new critical and militant practice of law”. *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 15 (1): 86-103.
- BÁRCENA Arévalo, E. y O. ARAGÓN Andrade. 2017. “Beyond disorder and the constitution: Thinking about the law in regions of violence (the case of Cherán)”. En W. G. PANTERS, B. T. SMITH y P. WATT (eds.). *Beyond the Drug War in Mexico. Human rights, the public sphere and justice*. London: Routledge, pp. 149-163.
- BURGUETTE Cal y Mayor, A. 2020. “La reinención del derecho electoral consuetudinario en Oxchuc. Reconfiguraciones en una larga duración”. En P. S. BECERRA Toledo (coord.). *Oxchuc, debates jurídicos en torno al reconocimiento de sistemas normativos indígenas en Chiapas*. México: Tirant Lo Blanchot, pp. 51-146.
- CARLET, F. 2019. “Advocacias com e para comunidades negras rurais: Diálogo de saberes e direito ao território no Brasil e no Equador”. Tesis de Doctorado en Derecho, Ciudadanía y Justicia en el siglo XXI. Coimbra: Universidad de Coimbra.
- DE LA TORRE Rangel, J. A. 1990. “Los pobres y el uso del derecho”. *El Otro Derecho*, 6: 7-14.
- _____. 2005. *El derecho que nace del pueblo*. México: Porrúa.
- DEZALAY, Y. y B. G. GARTH. 2002. *La internacionalización de las luchas por el poder. La competencia entre abogados y economistas por transformar los Estados latinoamericanos*. Bogotá: Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativo/Universidad Nacional de Colombia.
- EPP, C. R. 2013. *La revolución de los derechos. Abogados, activistas y cortes supremas en perspectiva comparada*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FREIRE, P. 2012. *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.
- GAUSSENS, P. 2019. “En busca de autonomía municipal: Ayutla y el municipalismo autonómico en Guerrero”. En G. MAKARAN, P. LÓPEZ y J. WAHREN (coords.). *Vuelta a la autonomía. Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 179-202.
- GÓMEZ, M. 2014. “Claroscuros del derecho a la consulta: caso yaqui y el Concejo Mayor de Cherán”. En L. R. VALLADARES de la Cruz (coord.). *Nuevas violencias en América Latina. Los derechos indígenas ante las políticas neoextractivistas y las políticas de la seguridad*. México: UAM-Iztapalapa, pp. 185-224.
- GUERRERO Andrade, I. 2017. “La abogacía activista en México: un análisis de la práctica del derecho de las abogadas y los abogados de las ONG's de derechos humanos en contextos de excepción”. Tesis de Doctorado en Investigación en Ciencias Sociales con mención en Sociología. México: FLACSO.
- HALE, C. 2006. “Activist Research V. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology”, *Cultural Anthropology*, 21 (1): 96-120.
- _____. 2008. “Reflexiones sobre la práctica de investigación descolonizada”. *Anuario del CESMECA 2007*, Tuxtla Gutiérrez: UNICACH, pp. 297-314.
- HERNÁNDEZ Castillo, R. A. 2018. “Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista”. En X. LAYVA Solano, J. ALONSO, R. A. HERNÁNDEZ Castillo, A. ESCOBAR, A. KÖHLER et al. *Prácticas otras de conocimiento(s)*. Entre

- crisis, entre guerras. Tomo II. Guadalajara: Cooperativa Editorial Retos/Taller Editorial La Casa del Mago/CLACSO, pp. 83-106.
- HERRERA Farfán, N. A. y L. LÓPEZ Guzmán (comps.). 2012. *Ciencia, compromiso y cambio social. Textos de Orlando Fals Borda*. Buenos Aires: El Colectivo-Lanzas/Letras-Extensión Libros.
- JUNQUEIRA, E. B. 1996. "Naranjas y manzanas. Dos modelos de servicios alternativos". *El Otro Derecho*, 21: 27-57.
- _____. 2002. "Abogados populares: en busca de una identidad". *El Otro Derecho*, 26 y 27: 193-227.
- KÖHLER, A. 2018. "Acerca de nuestras experiencias de co-teorización". En X. LEYVA Solano, J. ALONSO, R. A. HERNÁNDEZ Castillo, A. ESCOBAR, A. KÖHLER et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo I. Guadalajara: Cooperativa Editorial Retos/Taller Editorial La Casa del Mago/CLACSO, pp. 401-428.
- LEYVA Solano, X. y S. SPEED. 2008. "Hacia una investigación descolonizada: nuestra experiencia en la co-labor". En X. LEYVA Solano, A. BURGUETE Cal y Mayor y S. SPEED (coords.). *Gobernar (en) la diversidad. Experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, México: CIESAS/FLACSO/Norma, pp. 68-107.
- PAZELLO, R. P. 2016. "Direito insurgente e movimentos populares: O giro descolonial do poder e a crítica marxista ao direito". Tesis de Doctorado en Derecho. Curitiba: Universidad de Paraná.
- PAZELLO, R. P. y L. O. RIBAS. 2019. "El (des)uso táctico del derecho insurgente". En D. SANDOVAL Cervantes, B. E. MELGARITO Rocha y L. CARABALLO Maqueira (eds.). *Derecho, lucha de clases y reconfiguración del capital en Nuestra América*. Vol. 1. Buenos Aires: CLACSO, pp. 79-104.
- PRESSBURGUER, M. 1990. "Derecho insurgente: el derecho de los oprimidos". *El Otro Derecho*, 6: 15-21.
- RANCIÈRE, J. 2013. *El filósofo y sus pobres*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- RAPPAPORT, J. 2008. *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- _____. 2018. "Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica". En X. LEYVA Solano, J. ALONSO, R. A. HERNÁNDEZ Castillo, A. ESCOBAR, A. KÖHLER et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo I. Guadalajara: Cooperativa Editorial Retos/Taller Editorial La Casa del Mago/CLACSO, pp. 323-352.
- RECONDO, D. 2007. *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. México: CIESAS.
- RÍOS Figueroa, J. 2007. "Fragmentation of Power and the Emergence of an Effective Judiciary in Mexico, 1994-2002". *Latin American Politics and Society*, 49 (1): 31-57.
- RODRÍGUEZ-GARAVITO, C. 2016. "Investigación anfibia. Los derechos humanos y la investigación-acción en un mundo multimedia". En C. RODRÍGUEZ-GARAVITO (coord.). *Extrativismo versus derechos humanos. Crónicas de los nuevos campos minados en el sur global*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 19-37.

- RODRÍGUEZ-GARAVITO, C. y D. RODRÍGUEZ Franco. 2010. *Cortes y cambio social. Cómo la Corte Constitucional transformó el desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: De-Justicia.
- SANTOS, B. de S. 2009. *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- _____. 2019. *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*. Madrid: Trotta.
- SANTOS, B. de S. y F. CARLET. 2010. "The Movement of Landless Rural Workers in Brazil and their Struggles for Access to Law and Justice". En Y. GHAI y J. COTTRELL (eds.). *Marginalized communities and access to justice*. London: Routledge, pp. 60-82
- SANTOS, B. de S. y M. P. MENESES (eds.). 2019. *Knowledges born in the struggle constructing the epistemologies of the global south*. London: Routledge.
- SANTOS, B. de S y C. RODRÍGUEZ-GARAVITO. 2007. "El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica". En B. de S. SANTOS y C. RODRÍGUEZ-GARAVITO (eds.). *El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita*. México: UAM-Cuajimalpa/Anthropos, pp. 7-28.
- SARAT, A. y S. SCHEINGOLD. 2001. *Cause Lawyering and the State in a Global Era*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2006. *Cause Lawyers and Social Movements*. California: Stanford University Press.
- SIEDER, R. 2013. "Subaltern Cosmopolitan Legalities and the Challenges of Engaged Ethnography". *Universitas Humanística*, 75: 221-249.
- SIEDER, R., L. SCHJOLDEN y A. ANGELL. 2011. *La judicialización de la política en América Latina*. México: CIESAS/Universidad Externado de Colombia.
- SPEED, S. 2006. "Entre la antropología y los derechos humanos. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente". *Alteridades*, 16 (31): 73-85.
- STAVENHAGEN, R. 1971. *Sociología y subdesarrollo*. México: Nuestro tiempo.
- TUHIWAI Smith, L. 2017. *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Navarra: Txalaparta.
- UPRIMNY, R. y M. GARCÍA-VILLEGAS. 2004. "Corte constitucional y emancipación social en Colombia". En B. de S. SANTOS. *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 255-291.
- WOLKMER, A. C. 2006. *Introducción al pensamiento crítico jurídico*. San Luis Potosí: ILSA/UASLP.
- _____. 2018. *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho*. Madrid: Dykinson.

2. El uso del derecho en la construcción de organización social y autonomía en los pueblos y barrios de Xochimilco, Ciudad de México. Hacia un litigio para la organización popular

Alejandro Velázquez

Coordinación de Pueblos, Barrios y Colonias de Xochimilco/
Agua para Tod@s, Agua para la Vida
ENES Morelia-UNAM/Colectivo Emancipaciones

Introducción

En este trabajo buscamos discutir sobre las posibilidades y alcances del derecho para la construcción de organización en las resistencias y luchas de los pueblos y barrios originarios de Ciudad de México, a partir de la experiencia del trabajo político y jurídico en la Coordinación de Pueblos, Barrios Originarios y Colonias de Xochimilco.

Al calor de los debates y diálogos que surgen en colectivos, organizaciones y comunidades en contextos de resistencia o de movilización, una de las cuestiones que comúnmente sale a la luz es aquella relacionada con el empleo del derecho en los tribunales. ¿Debemos hacer uso o no de las herramientas jurídicas? ¿Qué implicaciones tiene para el fortalecimiento de la organización popular y para el fortalecimiento del Estado? ¿Vale la pena “entrar en su juego” (del Estado) o es mejor construir herramientas alternativas? En muchos casos, la discusión termina en una especie de “punto medio”, en el cual se acepta la interposición de algún juicio o estrategia legal con la respectiva aclaración de que lo jurídico no puede llegar a ningún lado sin el correspondiente trabajo político o social que lo respalde. Teóricamente, se trata de una discusión añeja. Desde el escrito de Víctor Serge (2019) se planteaban ya los problemas del fetichismo legal como del desdén de la legalidad para la organización proletaria.

En este trabajo reconocemos que el derecho puede tener efectos útiles para el movimiento social, ya sea mediante su uso alternativo en la vía judicial (De la Torre, 2006), mediante el reconocimiento de otros derechos o sistemas normativos en el marco del pluralismo jurídico (Wolkmer, 2018), o mediante el estudio crítico del mismo para desentrañar sus funciones ideológicas (Correas, 2013). Sin embargo, consideramos que es necesario ir más allá de ese punto medio. Así, en lo que queremos ahondar aquí es en un mecanismo específico, el de la vía judicial, para dar cuenta de lo siguiente: la forma en que el trabajo jurídico tiene implicaciones en el trabajo político y viceversa; qué es lo que produce el acceso a las vías jurisdiccionales en el movimiento social y dentro del Estado; y de qué manera pueden o deben usarse estas vías para que el derecho sea contrahegemónico. Nos acercamos a lo planteado por Aragón (2019) en el sentido de que la importancia sobre el uso del derecho está en el grado de efectividad y las formas en las que debe utilizarse para apoyar las luchas de los pueblos.

Para alcanzar estos objetivos, primero contextualizaremos el territorio en el cual nos hemos desenvuelto: Ciudad de México, capital del país, megaurbe y sede de los llamados “poderes de la unión”, es decir, del aparato estatal nacional. Haremos una breve descripción de sus pueblos y barrios originarios, con especial énfasis en Xochimilco, así como de sus procesos organizativos dentro de un territorio complejo en el cual han tenido que resistir frente a muy fuertes procesos de asimilación cultural y de “desarrollo” urbano.

Posteriormente, se mencionará la diversidad de acciones jurídicas en las que he participado como abogado y como integrante de la Coordinación de Pueblos, Barrios Originarios y Colonias de Xochimilco. Durante un período de ocho años (2012-2020) los litigios han acompañado manifestaciones para resistir frente al desarrollo inmobiliario (litigio de resistencia); para construir formas de organización propias (litigio para la libre determinación y autonomía política); para lograr mecanismos de participación más eficaces en la elaboración de planes o proyectos en beneficio de los pueblos (litigio para la participación comunitaria); así como aminorar conflictos al interior de las comunidades (litigio intracomunitario). En general, todos estos procesos judiciales han estado inmersos dentro de un tipo de litigio que aquí denominamos “litigio para la organización popular”.

Finalmente, propondremos algunas conclusiones surgidas a partir de la interrelación entre el trabajo político y el jurídico, y sobre el significado y sentido de las prácticas jurídicas militantes.

Los pueblos originarios de Ciudad de México

En Ciudad de México existen más de cien pueblos, barrios originarios y comunidades indígenas residentes, distribuidos en las dieciséis demarcaciones territoriales de la capital del país.¹ De acuerdo con los registros históricos, sus integrantes decidieron autodenominarse “originarios” desde 1996, al considerar que el término “indígena” se trataba de una imposición colonial:

En el Primer Foro de Pueblos Originarios y Migrantes del Anáhuac, realizado a dos años del levantamiento indígena zapatista de 1994, los pueblos asistentes se autodefinieron como originarios, y así quedar bajo el amparo del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) aprobado en 1989, aun cuando tal convenio contempla como sujetos a los pueblos indígenas y no menciona el concepto de originarios.

El 25 de noviembre de 2000, en San Mateo Tlaltenango, de la delegación Cuajimalpa del Distrito Federal, concurrieron 378 delegados para realizar el Primer Congreso de Pueblos Originarios del Anáhuac; como se puede apreciar, ahí reapareció la identidad de originarios. Durante el constante reclamo por sus derechos, estos pueblos han difundido el término con tanta perseverancia, que ahora sus comunidades se reconocen como tales y así son

¹ No existe una sola cifra reconocida por las autoridades estatales respecto al número de pueblos y barrios. La Ley de Participación Ciudadana reconoce pueblos en algunas demarcaciones territoriales: Tláhuac, Milpa Alta, Xochimilco, Magdalena Contreras, Cuajimalpa de Morelos y Álvaro Obregón; por otra parte, la Asamblea Constituyente reconoció para el proceso de consulta 143 pueblos, 91 barrios, 64 comunidades y 100 ejidos; mientras que el Consejo de los Pueblos y Barrios Originarios del Distrito Federal estableció 126 pueblos y 57 barrios; y la extinta Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades menciona 145 pueblos originarios (<https://mail.google.com/mail/u/0?ui=2&ik=a4ae0743da&attid=0.3&permmsgid=msg-f:1746080157752119281&th=183b52a7002c4ff1&view=att&disp=safe>).

referidos por habitantes y autoridades de la Ciudad de México. La autoadscripción como originarios busca eludir el estigma de “nativos” con que todavía los hostigan algunos mestizos y blancos de la metrópoli, y les aporta una base internacional para defender sus derechos (Ortega, 2010: 88).

La especificidad de autoadscribirse como pueblos y barrios originarios no ha sido obstáculo para que, como sujetos políticos, reivindiquen sus derechos en términos de la legislación nacional e internacional que reconoce derechos a pueblos y comunidades indígenas.² Con la entrada en vigor de la Constitución Política de la Ciudad de México, en el 2017, quedó zanjada cualquier distinción o duda al respecto: los derechos que hacen referencia a pueblos y comunidades indígenas son plenamente aplicables a pueblos y barrios originarios. A pesar del reconocimiento legal de su existencia dentro de la llamada “metrópoli”,³ los pueblos y barrios han tenido que enfrentar la incredulidad de las autoridades gubernamentales y de algunos habitantes de las colonias de la misma ciudad (las zonas más “urbanizadas”), que no conciben la existencia de comunidades o pueblos originarios organizados con base en sus propias normas e instituciones, dentro de aquello que se entiende normalmente como un espacio plenamente moderno o ciudadano.⁴ Dicha situación se complementa con otras situaciones más graves, como el acelerado despojo o expropiaciones en su territorio (Díaz-Polanco y Sánchez, 2011), así como el casi nulo respeto a sus derechos de autonomía política y libre determinación (Ortega, 2010).

Los pueblos y barrios de Xochimilco

En el imaginario colectivo de nuestro país, Xochimilco está relacionado directamente con sus canales y chinampas, además de ser reconocido por ciertos aspectos turísticos como los paseos en trajineras. Al pensar en este territorio no siempre se considera que está esencialmente constituido por pueblos y barrios originarios; y cuando se hace, se le considera desde una perspectiva folclórica, por lo que en pocas ocasiones se toman en cuenta sus instituciones políticas y formas de organización y representación propias.

Los xochimilcas fueron una de las siete tribus nahuatlacas que salieron de la región de Chicomóztoc para asentarse en la Cuenca de México. De acuerdo con los registros arqueológicos, los xochimilcas establecieron su primer asentamiento en el cerro del Cuahilama, en el actual pueblo de Santa Cruz Acalpíxca, a inicios del siglo x (Peralta, 2011).

Xochimilco es especialmente reconocido por el desarrollo de un sistema agroproductivo ancestral de gran importancia, la chinampa:

² La jurisdicción electoral, al usar la normativa constitucional mexicana, ha señalado que pueblos y barrios originarios son comunidades indígenas, que a su vez pertenecen a los pueblos indígenas que se asentaron ancestralmente en la Cuenca de México. Al respecto se puede revisar la sentencia SCM-69/2019, de la Sala Regional del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

³ Un reconocimiento con altibajos, ya que han existido comunidades a las que, a pesar de ser reconocidas por las leyes como pueblos originarios, se les ha negado la protección de sus derechos colectivos por parte de juzgados administrativos del Poder Judicial Federal (casos de los pueblos de Xochitepec, en 2014; y de Xitla, en 2018).

⁴ El nombre de Ciudad de México, adoptado con motivo de la Constitución local que hace referencia a esta entidad de la federación, terminó por invisibilizar aún más la dinámica de los pueblos y barrios originarios, en donde se encuentra todo el suelo ecológico de la capital del país. Cabe señalar que más de la mitad del suelo de Ciudad de México es considerado de conservación o ecológico y no propiamente “urbano”.

La chinampa, nombre náhuatl de un sistema agroproductivo ancestral que comprende porciones de tierra en medio del lago, conformando islas rodeadas de canales, acalotes y apantles que favorecen un tipo de agricultura milenaria que permite obtener hasta cinco cosechas al año, dando vida así a los poblados rurales tradicionales fundados a su alrededor, a sus cascos urbanos acompañados por paisajes naturales y lacustres, a sus monumentos históricos y sitios arqueológicos. Todo ello fortalecido por la fuerte presencia de su patrimonio inmaterial, expresado en múltiples fiestas y tradiciones (González, 2016: 11).

El territorio cuenta con tres categorías de importancia internacional. Ha sido reconocido como Patrimonio Mundial Natural y Cultural de la Humanidad, por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, en 1987; Humedal de Importancia Internacional o Sitio Ramsar, protegido por la Convención Relativa a los Humedales de Importancia Internacional, desde el 2004; y Sistema Importante del Patrimonio Agrícola Mundial, en el 2018, por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (por su sistema chinampero).

Existen 14 pueblos originarios y 17 barrios en su territorio; muchos pueblos cuentan con sus propios barrios, pero cuando se habla de los 17 barrios se hace referencia a los barrios de la zona central de Xochimilco que no están adscritos a ningún pueblo en particular. En total, entre los pueblos, barrios y colonias, la población de Xochimilco ronda alrededor de los 440,000 habitantes, de acuerdo con el último censo oficial.⁵

Los pueblos y barrios de Xochimilco han sufrido desde inicios del siglo XX agravios de gran magnitud que aún resuenan en las comunidades, como la desecación de sus canales y la sobreextracción del agua para abastecer a las zonas centrales de la ciudad (Aréchiga, 2004), lo que ha llevado a la contaminación de los bienes hídricos que se encuentran en la zona chinampera, a la escasez del líquido en los hogares, a hundimientos y socavones.⁶ Además, desde finales del siglo xx e inicios del xxi, los xochimilcas han luchado por la autonomía de sus autoridades representativas frente al poder político de la hoy alcaldía, antes delegación, de Xochimilco (Olivares y Velázquez, 2019). Todos esos agravios han llevado a la formación de distintas agrupaciones y colectivos en defensa de los pueblos, de su cultura, su medio ambiente y su autonomía política.

La Coordinación de Pueblos, Barrios Originarios y Colonias de Xochimilco

La Coordinación de Pueblos, Barrios Originarios y Colonias de Xochimilco (en adelante, Coordinación de Pueblos) es una organización surgida en el año 2014. Se trata de una red de individuos, colectivos, autoridades comunitarias y representaciones

⁵ Los 14 pueblos son: Santiago Tepalcatlapan, Santiago Tulyehualco, Santa Cruz Xochitepec, San Luis Tlaxialtemalco, San Gregorio Atlapulco, San Mateo Xalpa, San Lucas Xochimanca, Santa María Nativitas Zacapan, Santa María Tepepan, San Francisco Tlalnepantla, San Lorenzo Atemoaya, San Andrés Ahuayucan, Santa Cecilia Tepetlapa y Santa Cruz Acapulco; y los 17 barrios: San Juan Bautista Tlatentli o San Juan Tlalteuhchi, La Concepción Tlacoapa, La Asunción Colhuacatzingo, San Diego Tlacoapan, La Guadalupe Xochitenco, La Santísima Trinidad Chililco, San Lorenzo Tlaltecpan, San Francisco de Asís Caltongo, San Cristóbal Xillano, Santa Crucita Anasco, Belem Acampa, Nuestra Señora de los Dolores Xaltocan, San Pedro Apóstol Tlanáhuac, El Rosario Nepantlatlaca, San Marcos Tlatetpetapan, San Antonio de Padua Molotlán y San Esteban Tecpanpan (Mora, 2017).

⁶ Incluso, la sobreexplotación del agua fue un factor que contribuyó a aumentar los daños que sufrieron los pueblos en el gran sismo de septiembre del 2017, lo cual está relacionado con un proceso judicial del que damos cuenta.

agrarias que se reúne periódicamente para dialogar sobre temas comunes a todos los pueblos y barrios de la demarcación. Tiene tres ejes de trabajo: defensa del territorio, autonomía política, e identidad y cultura.

Ha sido a partir de las diversas luchas sociales de la Coordinación de Pueblos — enmarcadas en sus respectivos ejes de trabajo— que hemos participado activamente en la interposición de demandas ante tribunales y juzgados, con una visión que busca favorecer procesos de resistencia o de liberación en los pueblos.

La práctica jurídica militante

A continuación describiremos aspectos relevantes sobre el acompañamiento legal que hemos dado a la Coordinación de Pueblos, en el cual identificamos al menos cuatro tipos de litigios: contra proyectos de desarrollo o de resistencia; por la libre determinación y la autonomía política; para la participación comunitaria; e intracomunitario. Los tres primeros pertenecen a lo que hemos denominado “litigio para la organización popular”, noción sobre la cual profundizaremos más adelante.

Antes de continuar con la descripción de cada uno de estos tipos de litigios, es necesario señalar algunos aspectos que son comunes a todos ellos, y que tienen que ver con la práctica jurídica militante, es decir, con el papel del abogado que hemos buscado impulsar.

En primer lugar, en todos estos litigios el uso del derecho ha sido un elemento más que acompaña las estrategias sociales y políticas (marchas, mítines, movilizaciones, mesas de trabajo, conferencias de prensa). En segundo lugar, como integrante de la Coordinación de Pueblos, he participado no solo en la elaboración de las demandas para los juicios, sino también en reuniones, asambleas, talleres, movilizaciones y acciones de protesta. Partimos de la convicción de que el abogado militante no debe deslindarse de la acción política y social; de manera que, al momento de marchar o protestar, sea uno más entre todas y todos. Esto tiene que ver también con una decisión deliberada y consciente: la de permanecer siempre como abogado integrante de la Coordinación de Pueblos, y no como abogado externo, con el objetivo de que sea siempre la organización social, en su conjunto, la que se posiciona públicamente, y sea esta el sujeto político central de las distintas acciones legales.

a) *Litigio contra proyectos de desarrollo o litigio de resistencia*

Con la construcción de un supermercado perteneciente a la cadena nacional de tiendas Chedraui, en el año 2012, el pueblo de Santiago Tepalcatlalpan comenzó a experimentar una nueva presión inmobiliaria en el territorio de los pueblos y barrios originarios de Xochimilco, fenómeno que la Coordinación de Pueblos ha denominado un megaproyecto urbanizador:

al conjunto de estas relaciones entre empresarios y gobierno para la modificación urbana, territorial e identitaria de Xochimilco podríamos llamarle el megaproyecto urbanizador de Xochimilco, conformado por pequeños y medianos desarrollos en todos los pueblos, barrios y colonias de la delegación (Coordinación de Pueblos, 2015).

En respuesta a este proceso, hemos participado en resistencias que han cuestionado la construcción de plazas comerciales, complejos residenciales de lujo, grandes tiendas de autoservicio, carreteras y proyectos turísticos, que se presentan bajo un discurso de progreso y desarrollo. En buena parte de las acciones de oposición se movilizaron recursos judiciales en contra de esas formas de urbanización.

Decimos que se trata de litigios de resistencia porque han tenido como finalidad inmediata detener los proyectos de desarrollo por cualquier vía legal posible: juicios de amparo, juicios contenciosos administrativos, solicitudes administrativas para la suspensión o clausura de actividades, y solicitudes de acceso a la información. En esencia, la demanda principal de los pueblos es detener las obras, para lo cual se utilizan las herramientas jurídicas que puedan servir mejor a esos fines.

Litigios de este tipo pueden tener distintos alcances, de acuerdo con los objetivos políticos propuestos: pueden simplemente frenar o retrasar los proyectos sin plantear nada más; pueden servir para discutir en la esfera pública los motivos, razones o ideología subyacente a los mismos; y también, como lo planteamos aquí, pueden servir para la organización popular. En este último sentido, consideramos que el uso del derecho en la vía judicial puede servir como elemento “aglutinador” o semilla organizativa, en la medida en que es usado como instrumento para impulsar la movilización y cohesión social en torno a una actividad específica: elaboración, presentación y seguimiento de una demanda judicial.

Así, el desarrollo de un juicio en el marco de un proceso de organización social o de resistencia no solo implica la elaboración de un escrito por parte de un abogado o abogada, sino también diversas reuniones o asambleas en las que se invita a habitantes del pueblo a conocer los alcances del juicio, firmar escritos, explicar y dialogar sobre derechos humanos internacionales y nacionales, etcétera. Es por ello que, cuando se realizan de forma adecuada, las demandas judiciales pueden servir como mecanismos para construir una resistencia más sólida, así como para avanzar en la concientización sobre las afectaciones de cada proyecto, sobre todo si se plantea desde el inicio que el éxito del litigio dependerá de la fuerza del sujeto político que lo encabeza.

Lo anterior es justamente lo que se pretendió realizar con cada uno de los mecanismos judiciales de resistencia que se han llevado a cabo en Xochimilco desde el inicio de los megaproyectos urbanizadores hasta la actualidad (2012-2020). Se trató de generar organización permanente mediante la consolidación de asambleas, colectivos u organizaciones en los pueblos que se veían más afectados por los procesos de desarrollo, en un inicio para dar impulso y seguimiento a las demandas jurídicas, pero después como núcleos que comenzaron a plantear otros temas o problemáticas en las comunidades. Lo anterior fue posible también debido a la postura de la organización de crear procesos de resistencia territorial creativa:

¿Por qué le llamamos resistencia territorial creativa? ¿Qué creamos o tratamos de crear en cada proceso de resistencia? Lo que tratamos de crear es organización permanente. No podemos desvincular ningún proceso de resistencia de la posibilidad de crear una organización en cada pueblo, o de fortalecer los lazos en cada uno de ellos. Cada lucha mantiene latente la posibilidad de establecer redes de apoyo, de crear asambleas y

grupos organizados, además de hacer algo muy importante: de ayudar a la creación de una memoria histórica colectiva. Las personas que participamos en las luchas tenemos un cambio en nuestras formas de entender o comprender el mundo que nos rodea. Las luchas resignifican a las personas y las relaciones que mantienen ellas con su familia o su pueblo. Crean el recuerdo colectivo de lo que hay que defender y las razones por las que hay que hacerlo. Hacen historia. Hacen que los pueblos sean los protagonistas de su historia. Nuestra resistencia creativa es esa: crear organización, fortalecer la memoria colectiva, resistir y crear alternativas (Coordinación de Pueblos, 2015).

Debido en gran parte a que en estos casos los litigios tienen una función de resistencia inmediata en la que debe actuarse con rapidez, en ocasiones puede cometerse el error de que la relación que se establezca en el ámbito jurídico con los pueblos que demandan sea solo informativa y de participación limitada. Lo anterior tampoco es nada desdeñable, pero puede dejar de lado la definición de aspectos políticos en relación con los proyectos que se cuestionan. Con participación limitada queremos decir que si bien se informa en asambleas públicas, o a través de las representaciones de las comunidades, sobre el avance de los procesos judiciales —lo que incluye además talleres, espacios para hablar sobre permisos o actos administrativos necesarios para iniciar un proyecto inmobiliario, así como las normas relativas al desarrollo urbano en contraposición con los derechos territoriales de los pueblos, y en general, un involucramiento del sujeto político en el ámbito jurídico—, la participación es siempre limitada si no se someten a discusión cuestiones de fondo, políticas, que tienen que ver con la decisión de los derechos específicos que serán planteados en los escritos judiciales.

Por ejemplo, los juicios que interpusimos en las primeras resistencias estaban más vinculados con la reivindicación del derecho a la consulta, sin que se hayan tenido reuniones específicas para discutir con las comunidades cuál era la mejor opción jurídica para el cumplimiento de los objetivos planteados. Como plantea Rodríguez-Garavito (2012), el derecho a la consulta puede ser problemático en tanto que puede desplazar la discusión política sobre el modelo de desarrollo implícito en los proyectos inmobiliarios hacia la omisión en el cumplimiento de un derecho de participación; aunque, por otra parte, plantear en términos de consulta un proceso judicial puede ayudar a que los juzgadores comprendan en sus propios términos la situación en disputa y, en consecuencia, ordenen la suspensión de los planes u obras, lo cual puede ser favorable al movimiento. En todo caso, la decisión sobre tales situaciones debe estar en manos de los sujetos en lucha.⁷

En consecuencia, en algunos casos no se tuvo del todo la suficiente claridad para traducir las demandas y discurso de los pueblos al ámbito jurídico, lo que hubiera ocurrido si en el centro de la estrategia legal hubiese estado la reivindicación de derechos

⁷ El derecho a la consulta podría ser contrahegemónico en tanto que puede cuestionar quién toma las decisiones en materia de desarrollo: los empresarios y gobiernos o el propio pueblo. Sin embargo, aun así, se deja intacta la discusión más profunda sobre el concepto mismo de desarrollo y sus efectos en las comunidades.

que al menos pudieran cuestionar al propio poder judicial, a los pueblos y a la opinión pública, sobre el entendimiento de las nociones de progreso, desarrollo, o consumo.⁸

Con la forma en la cual hemos llevado a cabo los procesos en los ámbitos de resistencia, hemos dado cuenta de cómo se puede llegar a interrelacionar lo político y lo jurídico, cómo un proceso judicial con suficiente claridad política puede coadyuvar a la formación o consolidación de organización popular. Falta ver de qué forma las vías judiciales pueden ser utilizadas de forma contrahegemónica, es decir, como herramientas para luchar contra la expansión del capitalismo global y en contra de formas amplias de exclusión social (Santos, 2012).

Podemos decir que en los casos de Xochimilco hemos participado de un litigio de resistencia con ciertas características contrahegemónicas porque el sujeto político tiene conciencia de las consecuencias de los proyectos inmobiliarios y del discurso que los promueve: desarrollo, progreso, modernidad, consumo. En general, las acciones sociales y políticas se han enmarcado en una lucha contra ese discurso, y el uso del derecho fue solo una herramienta que contribuyó a frenar los proyectos que lo promovían.

Sin embargo, como lo hemos mencionado, surge la reflexión específica sobre si el planteamiento del derecho a la consulta, utilizado en los juicios de amparo que se interpusieron, en realidad contribuyó a una lucha contrahegemónica. Creemos que sí, al menos en cierta forma, ya que en los años en los que se interpusieron los primeros juicios (2012-2014) todavía era algo extraño para los jueces del poder judicial federal el entendimiento de los derechos de los pueblos y barrios originarios de la capital del país, y más aún, el reconocimiento de su existencia.⁹ La insistencia de los pueblos en el reconocimiento de sus derechos —aun cuando fuera el de consulta—, tanto por la vía judicial como por otros medios, habla al mismo tiempo de una intensa actividad política por subvertir las relaciones de dominación que el Estado pretende establecer sobre los pueblos y barrios al desconocerlos por completo.

En fechas recientes se ha tenido mayor claridad de la forma en la que el litigio de resistencia contribuye a la organización política, al colocar discusiones en el ámbito público que cuestionan el desarrollo, el capitalismo y la desigualdad, así como al fomento de procesos participativos.

A inicios del 2020, con motivo de la construcción del mega proyecto de un puente vehicular en la zona de humedales de importancia internacional de Xochimilco, se ingresó un juicio de amparo en el cual se reclamó la violación a compromisos nacionales e internacionales en materia de crisis climática; se planteó la desigualdad que fomenta el puente al favorecer el transporte de vehículos automotores privados cuando, en su mayoría, la población usa transporte público; y se señaló la violación a los derechos de la naturaleza o de la Tierra. Es decir, se plantearon temas de fondo contrahegemónicos, sin colocar en esa demanda el derecho a la consulta y al consentimiento.

Además, en este mismo proceso, se reclamó la omisión del programa de manejo ecológico de toda el área, con lo cual se busca generar en la ejecución de la sentencia (en caso de

⁸ En todas las demandas se reclamó la violación a derechos territoriales, al control de recursos naturales, de patrimonio cultural y de medio ambiente; pero el derecho a la consulta terminó por ocupar un lugar central, propiciado en gran medida por ser el derecho al que los propios jueces y tribunales le dan más importancia.

⁹ Situación que siempre contrastó con la jurisdicción electoral, que los reconoció en sus resoluciones desde inicios del presente siglo.

ser favorable) un proceso participativo para su efectivo cumplimiento, junto con el sector agrícola de la región y con los pueblos cercanos. El amparo fue interpuesto por niñas, niños y jóvenes de los pueblos y barrios, con lo que, además de involucrar directamente a ese sector en un proceso de resistencia, se pretende detonar procesos de educación desde la infancia sobre la importancia de la defensa del territorio y de la identidad xochimilca.

b) *Litigio por la libre determinación y la autonomía política*

En el sur de Ciudad de México existen figuras institucionales, conocidas como subdelegados o coordinadores territoriales, que fungen como la representación política de los pueblos de las demarcaciones territoriales de Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan y Xochimilco. Durante gran parte del siglo XX, estas figuras fueron electas con base en los propios sistemas normativos de las comunidades:

aunque con variantes locales, se acostumbraba realizar una asamblea pública donde se hacían las propuestas de originarios ya conocidos en el pueblo, se discutían sus antecedentes personales y familiares, y se procedía a una elección popular a voto abierto. Las autoridades solo tomaban nota de la decisión comunitaria. Las autoridades permanecían en el cargo hasta que debían separarse por edad avanzada o enfermedad, pero podían ser removidas en cualquier momento (Ortega, 2010: 100).

Sin embargo, a finales del siglo xx las delegaciones políticas a las que pertenecían los diversos pueblos, en representación de la autoridad gubernamental, comenzaron a apropiarse del proceso, a convocar y organizar elecciones por medio del voto libre, directo y secreto, con campañas electorales y, en general, por medio de reglas de elección determinadas por el Estado. Frente a esa situación, los pueblos y barrios originarios han peleado por el derecho a elegir sus autoridades políticas con base en sus sistemas normativos, así como a decidir la estructura y funciones de su autogobierno; en suma, han peleado por ejercer sus derechos de libre determinación y autonomía política.

El proceso político y jurídico para caminar hacia la libre determinación de los pueblos y barrios de Xochimilco ha pasado por varias etapas. La primera (2015-2017) fue de construcción, desde la organización social, de las condiciones que permitieran impedir que la autoridad estatal realizara una vez más su convocatoria e impusiera las reglas de la elección. Desde la Coordinación de Pueblos se impulsaron los llamados Congresos de Pueblos y Barrios Originarios de Xochimilco con la finalidad de que, mediante asambleas, los habitantes de los pueblos y barrios dialogaran sobre la institución del coordinador territorial, las funciones que debía de tener, la forma en la que el Estado debía actuar —básicamente, no entrometiéndose—, entre otros temas.

Los congresos generaron una serie de acuerdos básicos, o de piso mínimo de acuerdos, que podrían ser impulsados en cada pueblo con el objetivo de que, en primera instancia, todo el proceso electivo estuviera en sus manos y, sobre todo, para que el coordinador territorial fuera un representante autónomo y no un trabajador de la entonces delegación política, ya que en los últimos años las personas electas

por los pueblos tenían una doble función: “al mismo tiempo representantes electos de sus comunidades y simples empleados subordinados a las órdenes del Jefe Delegacional, que responde al Gobierno del Distrito Federal. Comparten *de facto* la autoridad consuetudinaria por los usos y costumbres de su pueblo y las funciones administrativas normadas por cada delegación” (Ortega, 2010: 92). Es interesante ver cómo en las siguientes etapas la lucha por el cumplimiento de esos acuerdos terminó por lograr que, finalmente, estos fueran un derecho aplicable a partir de lo decidido en las sentencias judiciales.

En la segunda etapa (2017) se ingresó un juicio para la protección de los derechos político-electorales ante el Tribunal Electoral del Distrito Federal (ahora Ciudad de México), debido a que la autoridad delegacional finalmente convocó a elecciones sin considerar a los pueblos. La sentencia dictada en el expediente TEDF-JLDC-13/2017 fue favorable: reconoció los derechos de autonomía política y ordenó que se llevara a cabo un proceso de consulta en cada comunidad, con el objetivo de que decidieran en cada una de ellas el método de elección de las representaciones sin sujetarse a la convocatoria de la autoridad delegacional.

La tercera etapa inició con el cumplimiento de la sentencia (finales del 2018) y sigue en curso. En ella, las asambleas consultivas de los pueblos avanzaron en sus reclamos al exigir el derecho a decidir no únicamente lo relativo a cómo se nombraría al coordinador territorial, sino también su derecho a modificar la estructura del gobierno interno y a eliminar por completo cualquier tipo de subordinación a la alcaldía de Xochimilco. A inicios del 2019 el pueblo de San Luis Tlaxialtemalco acordó en asamblea comunitaria que ya no elegiría a un coordinador territorial, sino que más bien conformaría un Concejo Autónomo de Gobierno.¹⁰ La decisión de la comunidad llevó a que en un nuevo proceso judicial se determinara el reconocimiento de tal elección y la posibilidad de que el resto de los pueblos pudieran seguir el mismo camino.

En la sentencia SCM-JDC-69/2019, la Sala Regional del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) decidió que no habría más representaciones subordinadas a la alcaldía y que cada pueblo, en ejercicio de su libre determinación, tendría el derecho a decidir sobre la estructura, funciones y facultades de su órgano representativo. Con base en lo anterior, el Concejo Autónomo de Gobierno de San Luis Tlaxialtemalco tomó protesta en octubre de ese año, convirtiéndose así en la primera representación política autónoma, en la historia reciente de Xochimilco, integrada en su mayoría por mujeres.

En este proceso por la libre determinación y autonomía política, que inició en 2015 y corre hasta la fecha, es importante señalar los siguientes aspectos. El litigio por la libre determinación está aún más relacionado con la noción de litigio para la organización popular que los otros tres tipos de litigios a los que he referido, en tanto que no es posible construir la autonomía de un pueblo sin que exista el pueblo mismo como sujeto político en la construcción y defensa del derecho. En este sentido, el trabajo jurídico en todas las etapas: previo a la interposición de la demanda, durante el trámite del juicio y en la ejecución de la sentencia, consistió en dar a conocer y dialogar sobre los derechos de libre determinación,

¹⁰ Los coordinadores territoriales, una vez electos por el pueblo, terminaban por ser parte de la burocracia local y percibían un sueldo por parte de las delegaciones políticas.

autonomía política, autogobierno y sistemas normativos de las comunidades. Para ello, se llevaron a cabo numerosas reuniones, talleres y foros informativos con el acompañamiento de abogados comunitarios de otras entidades federativas, así como de académicos de diversas universidades públicas y colectivos solidarios, que tuvieron como objetivo contribuir a avanzar en la construcción del sujeto político, en conjunto con otras formas de incidencia no jurídicas.¹¹

Cabe resaltar que la propia demanda inicial fue un elemento que ayudó a unir a los pueblos de Xochimilco frente a una problemática común: las coordinaciones territoriales, y sirvió también para conjuntar a las autoridades comunitarias y representativas de cada pueblo, debido a que una de las resoluciones judiciales estableció la participación de todas las autoridades comunitarias en la elaboración de convocatorias para las asambleas deliberativas y electivas, lo que obligó a generar un proceso de cohesión entre ellas en algunos de los pueblos. De esta forma, la particularidad del proceso de Xochimilco permitió que el litigio coadyuvara a generar organización para la autonomía política en donde antes no existía.

El hecho de que la delegación política haya realizado en un inicio una convocatoria única de elección de coordinador territorial para los 14 pueblos llevó a que el Tribunal Electoral ordenara la anulación de la convocatoria y la organización de asambleas en cada comunidad —cada una de ellas con procesos distintos de organización—. Así, si bien al momento de ingresar la demanda había pueblos en los cuales existía una sólida organización para defender y construir su autonomía política, en otros la organización para tales fines se desarrolló al momento de la ejecución de la sentencia, en las asambleas, en los talleres, en los foros, en los juicios interpuestos con posterioridad al primer proceso.

Ahora bien, en cuanto a sus efectos políticos, los procesos jurídicos de libre determinación contribuyen a subvertir las relaciones de dominación que las autoridades gubernamentales pretenden imponer en las formas de organización internas de los pueblos.¹² Sin embargo, también es importante señalar que el ejercicio del derecho a la libre determinación termina por sobrepasar de forma natural a las contiendas judiciales, al ser utilizado por las comunidades como eje de sus discursos y de sus reivindicaciones políticas y sociales, más allá de los tribunales. Es por ello que el ejercicio del derecho a la libre determinación hace que el papel del abogado cobre menos relevancia en el proceso político; esto es, excede los cauces legales, ya que para materializarse forzosamente requiere de una organización social que lo haga vivo en la práctica.

En este tipo de litigios también hemos podido advertir con mayor claridad que el significado e interpretación de las normas jurídicas están en disputa. Los pueblos interpretan las normas a partir del máximo respeto a la libre determinación, mientras que las autoridades del Estado lo hacen a partir de su máxima restricción. Así, cada pueblo define sus propias estrategias a partir de una cierta interpretación de los dere-

¹¹ En todas las ocasiones, antes de iniciar los juicios y al momento de contar con una sentencia, se acudió a las asambleas de los pueblos, ante colectivos, organizaciones o autoridades comunitarias para comentar sobre los resolutivos, su ejecución, las nuevas demandas que, en su caso, se tendrían que interponer, etcétera.

¹² En el uso de las vías judiciales para la libre determinación siempre estará presente la cuestión de si finalmente es un mismo órgano del Estado el que termina por validar o reconocer los procesos de autonomía política. Aquí planteamos que la capacidad de exceder ese reconocimiento estatal solo puede estar dado por la capacidad organizativa de los pueblos y su claridad política.

chos y de las resoluciones judiciales —es decir, subvierten las normas estatales para los procesos de liberación—, lo cual pudimos constatar en cada asamblea llevada a cabo en los pueblos de Xochimilco en el cumplimiento de la primera sentencia. La alcaldía pretendía, con base en una interpretación de la primera sentencia, que el proceso únicamente fuera para definir el método de elección, y lo que los pueblos reclamaron en cada asamblea, con base en una interpretación del mismo fallo, fue su derecho a ejercer la autonomía, a modificar la estructura de su representación, y a contar con un gobierno propio, situación que finalmente fue reconocida por un tribunal electoral.

En suma, las resoluciones y el proceso judicial descrito en este apartado ayudaron a abrir espacios para la reflexión y organización interna de los pueblos en torno al significado de su autonomía, de sus órganos de representación y de sus autoridades comunitarias.

c) *El litigio para la participación comunitaria, un primer intento*

A raíz del sismo ocurrido en 2017 en Ciudad de México, una carretera que conectaba a los pueblos de Xochimilco fue severamente dañada y quedó inhabilitada, lo cual complicó los tiempos de traslado y modificó gravemente la vida cotidiana de la zona.¹³ Algunos meses antes del sismo se habían llevado a cabo talleres, con integrantes de la Coordinación de Pueblos, en el pueblo de Santa María Nativitas Zacapa, con el objetivo de fortalecer a una organización comunitaria de reciente creación. Después del sismo, los trabajos para el fortalecimiento interno se adecuaron para buscar atender algunos de los problemas surgidos a partir del temblor. Así, se realizaron sesiones con el objetivo de dialogar las causas, los problemas y las soluciones frente a la situación de la carretera. Durante las sesiones surgió la necesidad de tratar el tema desde una perspectiva más amplia, problematizando así la situación de la movilidad en la zona.

Debido a que habían transcurrido ya varios meses sin que se rehabilitara la vialidad, y a que la situación había obligado, incluso, a muchos habitantes a dejar sus pueblos y a mudarse a un lugar más cercano a sus trabajos, para evitar así los excesivos tiempos de traslado, se propuso y se decidió en una reunión ingresar una demanda de amparo, que tuvo como objetivo obligar a las autoridades responsables, principalmente a la Secretaría de Movilidad de la Ciudad de México, a llevar a cabo acciones para mejorar la movilidad en la zona —de forma independiente a la rehabilitación de la vía dañada— y a acelerar los trabajos de reconstrucción de la carretera.

El juicio de amparo fue ingresado en julio del 2018. Lo que se reclamó en la demanda, además de la omisión de efectuar acciones para rehabilitar el camino, fue la omisión de contar con una planeación de movilidad para los pueblos de Xochimilco atravesados por dicha vialidad, generada por sus propios habitantes. De manera afortunada, al momento de admitir el amparo, el juez otorgó medidas cautelares (conocidas en el juicio de amparo mexicano como “suspensión del acto reclamado”) que debían llevarse a cabo durante todo el trámite del juicio. En su resolución, el juez determinó que para garantizar el derecho al efectivo desplazamiento de las personas, las autoridades

¹³ Carretera Xochimilco-Tulyehualco, la cual conecta a los pueblos de Santa María Nativitas Zacapa, Santa Cruz Acalpixa, San Gregorio Atlapulco, San Luis Tlaxialtemalco, así como a los pueblos de Milpa Alta, la demarcación territorial contigua.

estatales debían realizar de forma conjunta una planeación provisional de movilidad, con plazos de ejecución y organismos responsables a fin de resolver la problemática.¹⁴

Al momento de ingresar la demanda, ya existían algunas ideas sobre la movilidad deseable —gracias a los talleres previos que se habían llevado a cabo—, por lo que la medida cautelar fue utilizada para propiciar la realización de más actividades, talleres y asambleas. Todo ello llevó a la generación de un pliego petitorio que condensaba las principales acciones que se demandaba que las autoridades llevaran a cabo para mejorar la situación. Lo que se buscó junto con el proceso jurídico fue que, independientemente de la resolución judicial, el pueblo pudiera contar con herramientas para decidir cuál era la mejor forma de organizar el transporte público y los desplazamientos a partir de sus propias necesidades e intereses.

La carretera dañada fue rehabilitada a inicios del 2019, pero sin atender la jerarquía de movilidad establecida en la legislación: prioridad a personas con discapacidad, peatones, ciclistas, usuarios de transporte público y automóviles particulares, en ese orden; y sin haberse realizado de conformidad con un diseño universal. Por ello, se ingresó un nuevo recurso judicial con el objetivo de atender estos temas.

Finalmente, un tribunal colegiado determinó que se debía cumplir con lo establecido en la normativa local, esto es, las autoridades debían llevar a cabo acciones para propiciar: la regulación adecuada de movilidad en la zona, con el derecho a la movilidad como referente y fin último en la elaboración de políticas públicas y programas; el establecimiento de lineamientos, mecanismos y parámetros para la conformación y desarrollo del Sistema Integrado de Transporte Público; una mejor utilización de la vialidad al brindar prioridad a las personas con discapacidad, al peatón, al ciclista y al usuario de transporte público; la implementación de programas de seguridad vial en los entornos escolares y áreas habitacionales; así como la verificación de que la carretera se haya construido tomando en cuenta espacios de calidad, accesibles y con criterios de diseño universal. En el momento en el que se escriben estas líneas, comenzará apenas la ejecución de la sentencia en los términos planteados.

Respecto a este tipo de litigio surgen las siguientes reflexiones. Considero que es un litigio para la participación comunitaria por la forma en la que se trabajó con quienes decidieron ingresar el juicio, es decir, con el uso de metodologías participativas; pero, sobre todo, por la interrelación con otras disciplinas, en este caso, la psicología social comunitaria, que cuenta con nociones distintas de las que puede tener comúnmente un abogado sobre lo que significa la participación.¹⁵

Se trata así de un litigio para la participación comunitaria no solo por la relación de comunicación e información del abogado con los sujetos políticos, ni por la apropiación del proceso judicial por parte de los integrantes de la comunidad, sino por los objetivos de su ejecución: lo que se buscó fue generar una resolución judicial que contribuyera a un proceso robusto de organización comunitaria con la capacidad de proponer y actuar en ciertos asuntos públicos que usualmente solo son llevados a cabo por el Estado de forma unilateral.

¹⁴ Resolución dictada el 13 de julio del 2018, en el expediente 902/2018, tramitado ante el Juzgado Cuarto de Distrito en Materia Administrativa del Primer Circuito.

¹⁵ Los talleres fueron realizados con una compañera integrante de la Coordinación de Pueblos que es psicóloga social comunitaria, lo cual dio un enfoque particular a las actividades.

La noción de litigio para la participación comunitaria está tomada de la propuesta de Wolkmer (2018), en el sentido de romper con un Estado centralizador sobre una sociedad desigual, a través del reordenamiento del espacio público por medio de acciones relacionadas con las políticas democráticas de base, la participación y el control popular, la gestión descentralizada, el poder local municipal, y la gestión compartida de lo común.

El trabajo y las enseñanzas surgidas en este primer intento de litigio muestran que este tipo de procesos requieren de otras formas de conocimientos no jurídicos que están más relacionados con las perspectivas de la pedagogía popular. De igual forma, consideramos que para construir el litigio el abogado tiene que participar tanto en la planeación como en la participación activa de los talleres. No es posible pensar en un litigio para la participación en el cual el abogado se deslinda de la construcción de la organización comunitaria y solamente aparezca al momento de discutir los temas propiamente jurídicos.

Considero que el litigio para la participación comunitaria, como aquí se ha descrito, tiene un amplio campo de posibilidades para el fortalecimiento de las luchas sociales y de la organización interna de las comunidades, el cual debe ser explorado y analizado con mayor detenimiento. La experiencia en el caso de la planeación de la movilidad fue solo un primer acercamiento entre la psicología social comunitaria y el ejercicio del derecho.

d) Litigio intracomunitario

En el proceso que describiremos a continuación existe un conflicto que, si bien tiene aspectos relacionados con una posible violación del derecho de autonomía de un pueblo originario por parte del Estado, en gran medida se trata de un conflicto al interior del propio pueblo. Cabe aclarar que este caso no estuvo vinculado a ningún proceso de lucha con la Coordinación de Pueblos, pero es pertinente mostrarlo por lo que a partir de él podemos reflexionar.

El conflicto surgió en el contexto del nombramiento de los nuevos encargados del panteón de un pueblo de Xochimilco. En ese pueblo, la administración del panteón recae en el llamado Patronato del Panteón, el cual constituye una autoridad tradicional de la comunidad. De acuerdo con los antecedentes narrados por habitantes, durante 15 años (del 2000 al 2015) el patronato estuvo conformado por un mismo grupo de personas. Sin embargo, en 2016 se realizaron elecciones para elegir a un nuevo patronato, lo cual llevó a que se formaran dos grupos distintos y en pugna por el encargo del cementerio del pueblo: por un lado, uno electo en el atrio de la iglesia del pueblo por medio de asamblea y, por otro, uno electo en el quiosco del pueblo también por medio asamblea; este último contó con el apoyo de una convocatoria de la autoridad delegacional.

Frente a la convocatoria de la autoridad delegacional para ratificar al patronato electo en el quiosco, las personas del patronato electo en el atrio de la iglesia decidieron solicitar mi asesoría sobre las opciones legales con las que contaban, manifestando que la convocatoria de la delegación podría vulnerar sus derechos. En ese momento, yo no podía asumir la representación legal, por lo que les sugerí que podrían acudir ante el

Tribunal Electoral a reclamar, en su caso, la intromisión de la autoridad estatal en sus asuntos internos.

Un par de meses después, el Tribunal Electoral local determinó que una de las elecciones era válida: la del patronato electo en el quiosco con el apoyo de la convocatoria delegacional.¹⁶ Frente a esa situación, las personas del patronato desfavorecido acudieron nuevamente a solicitar mi asesoría. Así fue como, al revisar las constancias del expediente advertí que, si bien existió la convocatoria delegacional, esta había sido llevada a cabo a petición de un grupo de vecinos; de igual forma, pude percatarme que durante el transcurso del juicio había surgido un tercer patronato del panteón, por lo cual el asunto ya tenía otro matiz, no solo respecto a la actuación del Estado, sino por las diferencias surgidas al interior del propio pueblo.

Al revisar la sentencia con los integrantes del patronato desfavorecido, advertimos que había un problema en la forma en la cual el tribunal local había valorado las pruebas para llegar a la conclusión sobre la legitimidad de un nombramiento, además de que había un problema de fondo en el hecho de permitir que el tribunal tuviera la última palabra en un conflicto interno.¹⁷ De tal manera que esa sentencia podría resultar problemática a largo plazo para el ejercicio de los derechos de autonomía de los pueblos.

Acudimos entonces ante la Sala Regional Ciudad de México, del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, a impugnar la sentencia local. En su resolución, la Sala reconoció que no se había recurrido a las fuentes adecuadas para conocer las instituciones y reglas vigentes del sistema normativo interno, por lo que ordenó al tribunal local que, con base en una nueva investigación, determinara si alguno de los métodos de elección había estado más acorde a la forma de organización interna y, en caso de no contar con suficiente información, dictara la resolución que considerase más conveniente.¹⁸

Con base en esa resolución, el tribunal local llegó a la conclusión de que no tenía elementos para determinar la validez de ningún patronato, por lo cual ordenó que las autoridades del Estado convocaran a asambleas en las que se citara a todo el pueblo para llegar a acuerdos sobre el método de elección y la designación de los encargados del panteón. Finalmente, se repuso el proceso, y se nombró un patronato del panteón en asamblea comunitaria.

Respecto a este proceso, considero importante mencionar lo siguiente. Frente a la posibilidad de que se suscitara un conflicto al interior del pueblo, aclaré en su momento a la parte que buscó mi asesoría que, si bien apoyaría con la presentación de un escrito, la estrategia jurídica tendría como finalidad no la designación de un patronato como el válido, sino la de abrir una ruta de diálogo entre toda la asamblea del pueblo para resolver el conflicto; el cual seguía aumentando, sobre todo después de la creación del tercer patronato. Asumí que como abogado no me correspondía tomar postura en favor de un grupo específico, sino en favor de la comunidad en su totalidad. Por ello, la estrategia legal estaba encaminada a generar un proceso en el cual pudiera definirse con la participación del pueblo quién tenía la representación.

¹⁶ Sentencia de los juicios TEDF-JLDC-0590/2017 y TEDF-JLDC-0591/2017.

¹⁷ La última palabra en relación con quién debía ser considerado como el patronato "legítimo".

¹⁸ Sentencia SCM-JDC-139/2018.

Además de reflexionar en torno al papel del abogado en ciertos conflictos internos, en este juicio también se discutió el uso de los dictámenes antropológicos que el tribunal local señaló que podrían ser utilizados para decidir sobre el conflicto. Durante el procedimiento judicial, una de las autoridades tradicionales de la comunidad envió una carta al tribunal local en la que manifestó:

no hay un método científico que pueda sustentar nuestra realidad actual y reiteramos nuestra postura y forma de autodeterminación, que nosotros como pueblo indígena somos los únicos facultados para decidir a nuestro interior nuestra forma de elección a esta Autoridad Tradicional como Pueblo Originario. Y solo nuestro Pueblo Originario es quien decide y puede dar peso a un documento emitido por personalidades externas, considerando un error que nos determinen cómo hacemos o debemos hacer nuestros usos y costumbres.¹⁹

El litigio para la organización popular

A lo largo de estas líneas hemos planteado una práctica jurídica militante concreta que consiste en el uso de tribunales para impulsar procesos de organización popular. Se trata de un ejercicio usado por abogadas y abogados en nuestro país:

Muchas veces me ha tocado llegar a procesos en donde la gente pues sí quiere defenderse, pero está toda dispersa y no se organiza. Y resulta que lo que le da el pretexto perfecto para organizarse y enderezar la lucha, lo que les da un norte, es la acción legal. En este sentido, utilizamos las herramientas legales no porque creamos que con eso vamos a cambiar el mundo, sino como un pretexto para generar otras dinámicas que nos permitan fortalecer la base social [...] (Pérez y Espinosa, 2018: 345).

La abogada Claudia Gómez Godoy (2020) señala que uno de los primeros requisitos para poder acompañar el litigio de algún pueblo o comunidad en defensa de su territorio es una asamblea que impulse el proceso y, si tal asamblea no existe, debe ser creada antes del juicio.

Ya sea para la creación de organización, para su fortalecimiento —en los casos en que se encuentra desarticulada— o para consolidar procesos en donde se desenvuelve rápidamente un movimiento social amplio y fuerte como el caso de Cherán (Aragón, 2019), la noción de litigio para la organización popular muestra la relación entre lo político y lo jurídico con mayor claridad, con lo cual es posible desentrañar ese “punto medio” del que hablamos al inicio del capítulo. Por ejemplo, se suele pensar que el trabajo político y jurídico se encuentran separados, o que el trabajo jurídico no es tan importante como el político, pero ¿que a acaso no, cuando existe suficiente conciencia, la definición del derecho aplicable a ser planteada en tribunales es una definición política?, ¿tendrá las mismas consecuencias políticas y sociales plantear una defensa territorial en términos de respeto a la propiedad colectiva que en términos del derecho a la consulta?

¹⁹ El planteamiento fue presentado en los juicios TEDF-JLDC-0590/2017, TEDF-JLDC-0591/2017 y acumulados, por parte de los integrantes de un patronato del panteón.

Bajo la perspectiva del litigio para la organización popular, las decisiones jurídicas son al mismo tiempo políticas. La forma en la que se plantee la demanda, su proceso y su ejecución están directamente relacionadas con las formas de incidencia de la organización en el ámbito social y político. A su vez, cuando se discute el significado de los alcances de las normas, el sentido e interpretación que se les debe dar en una cierta disputa, también se va más allá del derecho, tal y como se mostró en la disputa por el significado de los alcances de una sentencia sobre la autonomía de los pueblos de Xochimilco.

Por otra parte, también nos podemos preguntar ¿cómo es posible que se haga efectiva una demanda por la libre determinación o autonomía de los pueblos?, ¿qué condiciones son necesarias para que, en caso de realizarse, las consultas indígenas tengan un efecto emancipador (Rodríguez-Garavito, 2012)? En los casos relacionados con los pueblos originarios es posible advertir que forzosamente debe existir un sujeto político colectivo (el pueblo) para hacer valer una demanda colectiva por la autonomía o la libre determinación, incluso si esa demanda toma como punto de partida el ejercicio de una consulta. Si la libre determinación es el derecho de un pueblo a decidir sobre su propio desarrollo y asegurar su propio bienestar, es claro que la efectividad del ejercicio del derecho depende de la existencia del sujeto político llamado “pueblo”. Aunque como aquí se ha mostrado, es posible que el uso del derecho en tribunales contribuya a conformar ese sujeto político en donde no se encuentra suficientemente articulado; lo cual es posible, como vimos, no solo gracias al acceso a vías judiciales, sino por la existencia de una organización de base que lo ha respaldado (la Coordinación de Pueblos y los Congresos de los Pueblos).

El litigio para la organización popular toma su nombre de la llamada “abogacía popular”, con lo cual se pretende mostrar la intencionalidad política de este uso del derecho. Como lo plantea Vértiz, una de las características de la abogacía popular es la de “lograr cambios significativos en aquellos sectores que sufren las consecuencias de las relaciones sociales desiguales establecidas en sociedades capitalistas” (2013: 253). Se distingue del litigio estratégico o de interés público en cuanto a sus fines y métodos. En términos generales, el litigio estratégico, o el de interés público, busca

preparar acciones políticas como la incidencia en la proyección de políticas públicas, la inclusión de temática en la agenda política; incluso para fortalecer acciones jurídicas distintas del litigio, ya sea aportando datos que justifiquen elaboración de iniciativas de ley, mostrar deficiencias sustantivas o procesales, denunciar malas prácticas, sentar precedentes [...] (Villarreal, 2007: 30).

El litigio que aquí describimos busca generar las condiciones suficientes para la creación, consolidación o fortalecimiento de sujetos políticos en procesos de liberación o resistencia de los pueblos. Puede usar los juicios para poner ciertos temas en una discusión más amplia, pero no tiene por objetivo principal que esa discusión se dé en los ámbitos de los “tomadores de decisiones”, en las cámaras de diputados, o en el propio poder judicial; lo que busca es que los temas que se disputan, bajo las categorías de derechos humanos, sean elementos para la toma de conciencia dentro de las

propias organizaciones populares y dentro de los pueblos y comunidades. Para este tipo de litigio lo importante es colocar temas que fortalezcan los procesos de resistencia al combatir la ideología o el sentido común hegemónico.

Por último, es importante decir que la particularidad del tipo de litigio aquí planteado, o de la práctica jurídica militante, es que se lleva a cabo dentro de una organización social, es decir, el abogado forma parte de la organización política de base desde donde se construye la interrelación entre lo político, lo jurídico y las diversas acciones sociales.

Conclusiones

En los ocho años de trabajo jurídico con los pueblos de Xochimilco hemos participado de distintas formas en la defensa legal de los pueblos, lo que nos ha llevado a reflexionar sobre el papel del derecho y los abogados en las luchas sociales. A manera de conclusión, podemos señalar algunos elementos que pueden abonar a reflexiones futuras más amplias:

- Uno. A diferencia del litigio estratégico, o de interés público, que hemos señalado anteriormente y que en términos generales busca impactar a las instituciones mediante el planteamiento de un caso paradigmático (Barrena, 2007), el litigio para la organización popular busca generar las condiciones que posibiliten, en primera instancia, la organización de las comunidades; su objetivo es contribuir a la organización en la construcción de la autonomía política y el poder popular; en consecuencia, busca actuar hacia el interior, hacia las condiciones que hacen posibles procesos de liberación.
- Dos. Un compañero de la organización manifiesta frecuentemente que a un abogado nunca se le debe permitir encabezar un movimiento, porque su formación lo limita a lo establecido por las normas, y los pueblos en sus luchas procuran ir más allá de ellas. En ese sentido, los alcances de la práctica jurídica militante están directamente relacionados con la capacidad política de la organización social de la cual se forma parte. En la medida en la que la Coordinación de Pueblos ha logrado que las experiencias y luchas fortalezcan a sus integrantes, se han modificado los alcances del derecho. Los cambios en la forma de llevar a cabo la práctica jurídica se han dado en gran parte por los cambios existentes en la propia organización. Así, el diálogo de saberes y la práctica militante se encuentran en el contexto de los objetivos y formación política de la organización en la cual se milita.
- Tres. Los objetivos actuales de la organización obligan a avanzar más allá de lo esperado en cada uno de los tipos de litigios. Es fundamental abrir espacios con cierta regularidad en los que los pueblos y abogados puedan dialogar de frente sobre los alcances de las luchas jurídicas, así como reflexionar colectivamente sobre lo que significa el derecho estatal y el derecho de los pueblos.
- Cuatro. El uso discursivo del derecho a la libre determinación que ha sido utilizado fuera de los procesos jurisdiccionales, en las asambleas de los pueblos para la construcción del autogobierno, muestra que la búsqueda del pleno cumplimiento

de los derechos humanos puede ser subversivo para el orden existente (Correas, 1991).

- Cinco. Estos años de trabajo jurídico con los pueblos de Xochimilco han permitido reflexionar sobre ciertos principios éticos que todo abogado que participa en las luchas de pueblos originarios debe considerar: i) Los procesos de información y comunicación constante deben ser la regla y no la excepción. Debe ser común para los abogados generar acuerdos y consensos sobre toda la ruta jurídica a seguir en cualquier proceso jurisdiccional. ii) Los abogados deben tener muy claro que los pueblos son quienes tienen el control de los alcances de la lucha jurídica y, en ese sentido, marcan los pasos y ritmos en los cuales se debe llevar a cabo. iii) La defensa legal es de los pueblos frente al Estado. Cuando existen conflictos intracomunitarios, se debe valorar que la participación legal no tienda a aumentar el conflicto, sino a buscar caminos de diálogo y reflexión, con el objetivo de que las diferencias se resuelvan en el propio pueblo y no frente al orden estatal (tribunales). iv) El abogado debe encontrar la forma de transformar las demandas planteadas por los pueblos en una lucha jurídica. En este punto debe saber observar y escuchar cuáles son las demandas sentidas, y cuáles son las que pueden poner en duda el orden hegemónico, tomando como referencia cuáles son los derechos que pueden contribuir en mayor medida a un proceso de liberación. Aquí planteamos que el derecho a la libre determinación es la guía que permite construir una vía jurídica para tales fines.

Referencias bibliográficas

- ARAGÓN Andrade, O. 2019. *El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán, México*. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela Nacional de Estudios Superiores.
- ARÉCHIGA, E. 2004. "De la exuberancia al agotamiento. Xochimilco y el agua. 1882-2004". En M. Terrones (coord.). *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente. Historia de Xochimilco en el siglo XX*. México: Gobierno del Distrito Federal-Delegación Xochimilco/Instituto Mora, pp. 97-142.
- BARRENA, G. 2007. "Oportunidades y retos para el litigio estratégico en México: ¿un cincel para la piedra de Sísifo?". En F. SÁNCHEZ (coord.). *El litigio estratégico en México: la aplicación de los derechos humanos a nivel práctico. Experiencias de la sociedad civil*. México: Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, pp. 13-27.
- COORDINACIÓN DE PUEBLOS, BARRIOS ORIGINARIOS Y COLONIAS DE XOCHIMILCO (CPBOCX). 2015. "Resistencia Territorial Creativa" [Entrada en blog, 2 de junio]. Recuperado de: <https://cpbocx.wordpress.com/2015/06/02/resistencia-territorial-creativa/>
- CORREAS, O. 1991. "Los derechos humanos subversivos". *Alegatos*, 18: 14-21.
- _____. 2013. *Introducción a la crítica del derecho moderno*. México: Fontamara.

- DE LA TORRE Rangel, J. A. 2006. *El derecho como arma de liberación en América Latina. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho*. Aguascalientes–San Luis Potosí: Comisión Estatal de Derechos Humanos/Universidad Autónoma de San Luis Potosí/Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez.
- DÍAZ-POLANCO, H. Y C. SÁNCHEZ. 2011. “Pueblos, comunidades y ejidos en la dinámica ambiental de la Ciudad de México”. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 18 (52): 191-224. Disponible en: <https://revistas.inah.gov.mx/index.php/cuicuilco/article/view/3965>
- GÓMEZ Godoy, C. 2020. *Defensa de la tierra y el territorio de los pueblos indígenas* [Archivo de video]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=OHAmZkOG-F5I>
- GONZÁLEZ, A. (coord.). 2016. *Las chinampas: patrimonio mundial de la Ciudad de México*. México: UAM-Xochimilco.
- MORA, T. 2017. *Dictamen antropológico pueblos y barrios de Xochimilco*. México: INAH.
- OLIVARES, M. y A. VELÁZQUEZ. 2019. “Xochimilco: el camino hacia la autonomía”. *La Jornada del Campo*. Suplemento informativo de *La Jornada*, 151. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2019/06/15/cam-camino.html>
- ORTEGA, M. 2010. “Pueblos originarios, autoridades locales y autonomía al sur del Distrito Federal”. *Nueva Antropología*, 23. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362010000200005
- PERALTA, A. 2011. *Xochimilco y su patrimonio cultural*. México: INAH.
- PÉREZ RUIZ, M. L. y R. ESPINOSA. 2018. “El litigio participativo para la defensa de los territorios indígenas de México”. *Cultura y representaciones sociales* [online]. México, 13 (25): 320-359. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102018000200320&lng=es&nrm=iso
- RODRÍGUEZ-GARAVITO, C. 2012. *Etnicidad.gov. Los recursos naturales, los pueblos indígenas, y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*. Bogotá: Dejusticia.
- SANTOS, B. de S. 2012. *Derecho y emancipación*. Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición/Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional.
- SERGE, V. 2019. *Lo que todo revolucionario debe saber sobre la represión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VÉRTIZ, F. 2013. “Los abogados populares y sus prácticas profesionales. Hacia una aplicación práctica de la crítica jurídica”. *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 35: 251-274.
- VILLAREAL, M. 2007. “El litigio estratégico como herramienta del Derecho de Interés Público”. En F. SÁNCHEZ (coord.). *El litigio estratégico en México: la aplicación de los derechos humanos a nivel práctico. Experiencias de la sociedad civil*. México: Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, pp. 17-30.
- WOLKMER, A. 2018. *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*. Madrid: Dykinson.

3. Democracia dialógica y prácticas jurídicas comunitarias: la construcción de un gobierno comunitario indígena en Chilón y Sitalá, Chiapas

Gabriel Mendoza Zárate

Universidad Iberoamericana Puebla/
Centro de Investigación y Acción Social por la Paz

Ivette Estefanía Galván García

Centro de Investigación y Acción Social por la Paz

Introducción

En el presente texto damos cuenta de la dinámica dialógica entre diferentes actores sociales locales y externos, en el contexto de la lucha del pueblo tseltal de los municipios de Chilón y Sitalá, Chiapas, por el reconocimiento de su derecho al autogobierno y a la libre determinación. En este caso, el diálogo de saberes ha sido un proceso de construcción a partir de la interacción, la mutua interrogación, el disenso, los consensos y los acuerdos necesarios entre diferentes actores para una práctica jurídica comunitaria. Para nosotros, el diálogo de saberes entre el “derecho no escrito” de los indígenas tseltales y el “derecho escrito”,¹ que representan abogados certificados, configura una práctica jurídica comunitaria, resultado del aprovechamiento político de la pluralidad jurídica “para construir un nuevo derecho de carácter híbrido y útil para la lucha social” (Aragón, 2019: 47).

En ese sentido, la práctica jurídica comunitaria no es comunitaria porque la realice una comunidad indígena, sino porque la estrategia jurídica es resultado del diálogo, de una puesta en común de intereses, modos de proceder, saberes mutuos y acuerdos. Desde esta perspectiva, las prácticas jurídicas comunitarias son interculturales, es decir, no borran las asimetrías entre los participantes del diálogo automáticamente, sino que las va transformando en potencialidades emancipatorias a través de deliberaciones y acuerdos, en aras de garantizar el ejercicio de la libre determinación.

Esta investigación, realizada del 2015 al 2019, se sitúa en Chilón y Sitalá, dos municipios del norte de Chiapas que se encuentran dentro del territorio que abarca la Misión de Bachajón, que está a cargo de los jesuitas desde hace sesenta años. Chilón cuenta con 111,554 habitantes asentados en 618 comunidades (INEGI, 2010); el 95.64% de su población es de lengua tseltal (INEGI, 2015); su grado de marginación es muy alto, ocupa el cuarto lugar a nivel estatal y el 47 a nivel nacional (Conapo, 2010). Ha sido gobernado principalmente por el Partido de la Revolución Institucional (PRI) y por el Partido Verde Ecologista de México (PVEM), y actualmente por la coalición Morena,

¹ Preferimos la antigua distinción justiniana entre “derecho no escrito” [*ius non scriptum*] y “derecho escrito” [*ius scriptum*] porque nos parece más descriptiva que hablar de derecho estatal y no estatal. Sobre todo, porque, en estricto sentido, el derecho no escrito de los pueblos indígenas está reconocido por el Estado mexicano en el artículo 2º constitucional.

Partido del Trabajo y Partido Encuentro Social. Por su parte, Sitalá cuenta con 12,269 habitantes asentados en 126 comunidades (INEGI, 2010); el 88.45 % de la población es de lengua tseltal (INEGI, 2015); su grado de marginación es muy alto, ocupa el primer lugar a nivel estatal y el sexto a nivel nacional (Conapo, 2010). Ha sido gobernado principalmente por el PRI y por el PVEM; aunque en las dos últimas elecciones el ayuntamiento ha estado a cargo del Partido Mover a Chiapas.

Desde el 2015, los responsables de la Misión pidieron apoyo del Centro de Investigación y Acción Social por la Paz (CIAS por la Paz, en adelante CIAS) para responder a la demanda de los dirigentes de las comunidades tseltales de coadyuvar en el proceso de construcción de un gobierno comunitario basado en su sistema normativo interno. De esta manera, dos abogados y un sociólogo nos sumamos, como agentes externos, al equipo del Centro de Derechos Indígenas A. C. (Cediac, también llamado Yomol Ayinel), integrado por abogados tseltales y otros profesionistas mestizos.

El texto que presentamos a continuación consta de cuatro partes: en la primera, hacemos una contextualización del inicio del movimiento por la construcción de gobiernos comunitarios en los municipios en cuestión; en la segunda, realizamos una descripción de las diferentes instancias de diálogo y deliberación que derivaron en la decisión de reivindicar el derecho al autogobierno; en la tercera, narramos cómo los tseltales, mediante el ejercicio de autodeterminación colectiva, emiten su propia normatividad política y jurisdiccional; en el último apartado recuperamos los principales aprendizajes del diálogo de saberes en el proceso jurídico-político de defensa del derecho a la libre determinación y al autogobierno de los tseltales de Chilón y Sitalá.

Para ello, nos hemos servido de distintos materiales: relatorías y actas de asamblea; comunicados públicos de los concejales del gobierno comunitario y del Movimiento en Defensa de la Vida y el Territorio (Modevite); folletos de talleres, entrevistas y la memoria visual y auditiva contenida en los videos que se han producido sobre el movimiento;² además de las notas de campo y la observación participante en diversas escenas del proceso. Es importante mencionar que, como hemos acompañado el proceso político y jurídico del movimiento por el gobierno comunitario y participado en la coproducción de diversos materiales empíricos que analizamos, nuestro modo de proceder se acerca a la etnografía colaborativa (Rappaport, 2018) y a prácticas de conocimiento que se mueven desde el campo del hacer en colaboración (Leyva, 2018). Por esto, privilegiamos un enfoque más analítico-descriptivo que explicativo, para restituir, en la medida de lo posible, el proceso de construcción dialógica desde los actores mismos (Boltanski, 2009).

La insatisfacción de los tseltales con el régimen de partidos políticos

Los movimientos sociales no surgen de la nada, sino que son provocados por actores, situaciones o acontecimientos sociales particulares (Cefaï, 2007); y no son unidimensionales, sino que se configuran por una variedad de dimensiones que responden a diversos intereses, preocupaciones y oportunidades. Dentro de los factores que posibilitaron el surgimiento del movimiento por los gobiernos

² Esta información puede ser consultada en la página del Modevite: <http://modevite.wordpress.com>

comunitarios en Chilón y Sitalá podemos ubicar, por un lado, el trabajo eclesial y social de la Misión de Bachajón; y, por otro, el movimiento político-eclesial de Pueblo Creyente³ de la diócesis de San Cristóbal; los cuales, a su vez, participaron en la creación del Modevite.

Aunado a lo anterior, es preciso mencionar que el trabajo de evangelización inculturada de los jesuitas incluye una fuerte dimensión política y social como respuesta a la preocupación por la marginación y pobreza que viven las comunidades indígenas. Uno de los resultados de este trabajo ha sido la rehabilitación del sistema de cargos, que fortaleció la organización social y eclesial en el territorio. Sin embargo, la situación de marginación y violencia política que vivían las comunidades no había sido superada, lo que llevó a los tseltales a preguntarse por la pertinencia de su participación política en la estructura del ayuntamiento. Por eso, en 1993, crearon la organización social Yomlej.

La opción organizativa o la vía partidista

Dos antecedentes importantes contribuyeron a la creación de Yomlej. El primero relativo a la participación de un grupo de tseltales de Chilón, denominado Tsoblej yu'un Wocoltic, en la Marcha *Xinich'* de 1992, que fue una caravana indígena que realizó un recorrido de Palenque a Ciudad de México, convocada por la organización social *Xinich'*, por el Comité de Defensa de la Libertad Indígena (CDLI) y por la Unión de Campesinos e Indígenas del Sur Este de Chiapas (UCISECH) para exigir justicia ante la represión y la marginalidad en que vivían los indígenas de la zona. El segundo antecedente concierne al levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZNL) en enero de 1994. Yomlej simpatizó con los zapatistas y participó en los Diálogos de San Andrés Larráinzar durante 1995, pero optó por la vía pacífica para su lucha y decidió buscar la representación política en el gobierno municipal, utilizando la plataforma del Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Yomlej logró mantenerse durante tres periodos en el gobierno municipal de Chilón, lo que significó una alternancia de partido en el ayuntamiento municipal, sin lograr una alternativa real en el ejercicio de gobierno. De manera que la corrupción política de algunos de sus dirigentes y la pugna de intereses partidistas deslegitimaron a la organización y dividieron más a las comunidades. El fracaso político de esa experiencia llevó a las comunidades a una desilusión por la vía partidista.

Por otra parte, el movimiento eclesial Pueblo Creyente convocó en 2012 a una movilización para denunciar el alcoholismo y los megaproyectos que ponían en riesgo la vida y el territorio de las comunidades indígenas en Chiapas. Es en este contexto que, en 2013, nace el Modevite, integrado por 10 parroquias de 11 municipios de la zona norte de Chiapas que verían afectados sus territorios con la construcción de una autopista entre Palenque y San Cristóbal.⁴ Las primeras manifestaciones del

³ Pueblo Creyente es un movimiento católico que nace en la diócesis de San Cristóbal en el año de 1991, conformado por feligreses y agentes de pastoral como una opción político-social en favor de una sociedad justa y digna. Cfr. Entrevista a Jorge Santiago ¿Qué es el pueblo creyente?, disponible en: <https://komanilel.org/2013/01/18/pueblo-creyente-anuncia-peregrinacion-en-chiapas/>

⁴ Los 11 municipios afectados fueron Salto de Agua, Tumbalá, Yajalón, Chilón, Sitalá Ocosingo, San Juan Cancuc, Oxchuc, Huixtán, Tenejapa, Altamirano y el Ejido Candelaria de San Cristóbal de las Casas.

movimiento fueron para oponerse públicamente al proyecto de la supercarretera, la cual está hasta ahora en suspensión:

Nos oponemos totalmente a la construcción de la autopista, porque consideramos que el beneficio será para unos cuantos, y porque es un maleficio por la destrucción y muerte para la vida de nuestros pueblos y comunidades, y lo más importante: la destrucción de la madre tierra y de nuestro territorio (Comunicado de los Pueblos Mayas Unidos por el Cuidado de la Vida y Defensa de Nuestro Territorio, 2013).

El voto nulo como denuncia del sistema de partidos

Después de un proceso de diálogo y reflexión, las bases del Modevite acordaron promover el voto nulo en las elecciones federales intermedias y en las estatales del 2015,⁵ lo que significó un rechazo a las políticas del gobierno federal, estatal y municipal. Esto se constató en un diagnóstico realizado entre marzo y junio del 2015 por el CIAS, sobre el estado del tejido social comunitario en Chilón, donde los entrevistados sostuvieron que entre las principales causas de fragmentación social estaban los partidos políticos y los programas sociales de gobierno (Mendoza y González, 2016).

Pese a que el voto nulo no tuvo una representación cuantitativa importante, en relación con la lista nominal del padrón electoral, los resultados fueron aprovechados simbólicamente, ya que, según los datos del Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana del Estado de Chiapas (IEPC), de los 11 municipios en los que tiene presencia el Modevite, los votos nulos sumaban casi 12,000. Lo que los ubicaba en la sexta posición, entre los 12 partidos contendientes (IEPC-Chiapas, 2015).

Posterior a los comicios del 2015, los cargos comunitarios de la Misión de Bachajón animaron un ejercicio de diálogo y reflexión sobre el proceso electoral. De estos diálogos concluyeron que los partidos políticos habían ocasionado la división familiar y comunitaria; que alcanzaban el triunfo mediante prácticas fraudulentas como la compra de votos, la amenaza de recortar los programas sociales y el uso de la violencia para intimidar; además de que sostenían pactos con el crimen organizado y con grupos locales de poder. Los partidos políticos, afirmaban, han lastimado cada vez más el *lekil cuxlejalil* [la armonía comunitaria]. Las dos consignas que sintetizaron estas reflexiones fueron: “ya no queremos partidos políticos” y “busquemos otro camino” para reestablecer la armonía comunitaria.⁶ Fue así como los directores y coordinadores de la Misión recibieron estas consignas como mandatos para el diseño de una estrategia de construcción de un gobierno alternativo para las comunidades tseltales.

Es precisamente en este contexto que comienza la intervención del CIAS. En el Seminario “Defensa de la Vida y el Territorio. Construcción del Propio Gobierno” (Misión de Bachajón, 2015b), el CIAS se comprometió a colaborar con el equipo de

⁵ Se trata de las elecciones del 7 de junio del 2015, donde se eligieron a 500 diputados federales; y las estatales del 19 de julio del 2015, donde fueron electos 41 diputados y 122 ayuntamientos.

⁶ Cfr. Sistematización de la reflexión de los cargos comunitarios en torno a las elecciones del 2015. La reflexión se hizo en las comunidades, zonas, interzonas y *ts'umbales*, desde octubre del 2015; generalmente participan más de mil cargos comunitarios, y los resultados se presentaron en la asamblea interregional de febrero del 2016 (Misión de Bachajón, 2015a).

Yomol Ayinel en el diseño y operativización de un programa de diálogo y reflexión sobre experiencias de autonomía y gobiernos comunitarios que pudieran ayudar a la reconstrucción del tejido social comunitario dañado por los partidos políticos. Así, durante el 2016, se realizaron una serie de conversatorios con diversos cargos comunitarios a lo largo del territorio de la Misión, con el objetivo de rescatar las prácticas de autonomía para la elección de autoridades y para el ejercicio del gobierno en la comunidad. De esta instancia de diálogo hablaremos en el siguiente apartado.

Finalmente, es importante comentar que la lucha por el autogobierno de las comunidades tseltales de Chilón y Sitalá se da en el contexto del triunfo político y jurídico de Cherán, una autonomía “sin ruptura” para implantar un gobierno comunal, el cual constituyó una vía distinta a las Juntas del Buen Gobierno creadas por los zapatistas en Chiapas, que se dieron en franca ruptura con el sistema político mexicano. Otros de los elementos que jugaron un papel importante en el proceso, como veremos más adelante, fueron las reflexiones emanadas de los conversatorios y del proceso político del Modevite, que pasó de una oposición a los megaproyectos de la zona a una proposición de construcción de gobiernos comunitarios como un medio de reivindicación del derecho al autogobierno y a la defensa de la vida y del territorio.⁷

Diálogo de saberes y construcción de una democracia dialógica

Durante la primera parte del texto hemos sostenido que la insatisfacción hacia el sistema político basado en partidos políticos llevó a los tseltales a una búsqueda de alternativas de gobierno comunitario. Sin embargo, en este apartado, queremos resaltar que esta búsqueda comunitaria de un modo de participación política, distinta al régimen de partidos políticos, no fue algo que tuvieran claro desde el inicio, sino que se fue construyendo en el ejercicio del diálogo de saberes, el cual se llevó a cabo a través de espacios concretos de reflexión a los que hemos denominado “conversatorios”. En ellos comenzó a formularse la posibilidad de construir gobiernos comunitarios. Estos diálogos se dieron en distintos niveles y momentos, y dejaron de manifiesto una práctica política comunitaria de deliberación para llegar a acuerdos y consensos que constituyen una forma de “democracia dialógica”, distinta de la “democracia monológica”⁸ del sistema de representación del régimen de partidos políticos. A esta experiencia participativa los tseltales le llaman *sTijel c'op* [mover la palabra].

Diagnósticos comunitarios

Al rastrear los diálogos que derivaron en el movimiento por los gobiernos comunitarios de Chilón y Sitalá, encontramos que el equipo de coordinadores de la Misión de Bachajón lanzó una serie de preguntas para mover la palabra y generar un diagnóstico de las comunidades que sirviera como insumo a la planeación 2016-2021.

⁷ Cfr. Comunicados y videoentrevistas a diversos militantes tseltales durante la megaperegrinación del Modevite en 2016, en <https://modevite.wordpress.com>

⁸ Los términos “democracia dialógica” (Giddens, 1997) y “democracias dialogantes” (Giddens, 2000) son usados originalmente por Giddens, en su forma liberal y representativa, en su propuesta de “democratizar la democracia”, extendiendo los mecanismos de diálogo a diversos ámbitos de la vida. Sin embargo, la democracia dialógica de los tseltales no se restringe a la ciudadanía individual propia del liberalismo político, sino que se manifiesta en la posibilidad de abrir espacios de deliberación colectiva sobre intereses comunes para llegar a acuerdos que permitan la armonía comunitaria, el *jun pajal o'tanil* [juntos en un solo corazón].

Las preguntas abordaban diversos temas como la vida de la familia, la educación, el trabajo de las autoridades, la organización de la comunidad y el trabajo en el campo, entre otros. Estos diálogos, donde participaron hombres y mujeres adultos, jóvenes, niños y “principales”,⁹ se realizaron en los cinco *ts’umbales*¹⁰ del territorio que atiende la Misión. La palabra emanada de cada grupo se reunió por zonas y fue llevada a las reuniones de interzonas donde se volvió a dialogar; finalmente, se llevó a la Asamblea General de Cargos (también conocida como Curso Interregional), donde existía representación de todos los *ts’umbales*. Ahí se realizó una síntesis de toda la palabra recogida y se regresó en folletos a las comunidades para que volviera a ser reflexionada. Este documento estaba originalmente en *tsetal*, pero también se tradujo al español para que lo conocieran todos los participantes de la Asamblea General de Cargos.

Del análisis de los diagnósticos en cuestión se desprende que en los cinco *ts’umbales* se repite la crítica a los partidos políticos como causa de división y de ruptura de la armonía comunitaria y se propone buscar otro camino que permita elegir a las autoridades según su sistema normativo propio. Como los acuerdos son resultado del diálogo y de la deliberación recogida de todos los participantes, después de dialogar los diagnósticos, la Asamblea General de Cargos reiteró la solicitud de apoyo al equipo de la Misión para la búsqueda de un camino de organización política distinta al régimen de partidos políticos.

Diálogo entre diversos actores

El Seminario “Defensa de la Vida y el Territorio. Construcción del Propio Gobierno” trató de dar respuesta a la petición comunitaria en cuestión. Congregó a colaboradores, coordinadores y asesores de la Misión de Bachajón, contando con la participación de alrededor de 60 personas, entre *tsetales* y mestizos. En esta instancia de diálogo se analizó la trayectoria del *Modevite* y sus retos para la defensa de la tierra y el territorio, se retomaron los resultados de los diagnósticos y se reflexionó sobre las alternativas posibles al sistema de partidos. Algunas de las experiencias compartidas fueron la autonomía zapatista y la del gobierno comunal de Cherán. El diálogo se inclinó hacia esta última opción, por ser una autonomía sin una ruptura total con el Estado; lo cual no impediría recibir los apoyos de los programas sociales del gobierno, que son uno de los pilares de la economía de las comunidades. La dinámica del diálogo fue organizada por grupos de reflexión, formados por hombres y mujeres, adultos y jóvenes colaboradores de la Misión; la palabra se recogía en *tsetal*, que fue la lengua dominante, pese a que la mayoría hablaba y entendía el español.

En este vaivén lingüístico pudimos observar que el lenguaje es un dispositivo que amplía o reduce un aspecto de las asimetrías entre profesionales y actores sociales de base. Así, en los diálogos donde participaban más mestizos, la argumentación en español dominaba; mientras que, donde participaban más *tsetales*, la argumentación en *tsetal* se imponía. Sin embargo, la capacidad argumentativa de algunos mestizos,

⁹ Los “principales” [*Trensipaletik*] son un grupo de hombres o mujeres que han recorrido la escala completa de los cargos comunitarios y que son aptos para gobernar, puesto que supieron servir al ejercer su autoridad.

¹⁰ El término *ts’umbal* es una unidad cultural que incluye una región territorial determinada y dota de una identidad colectiva que permite diferenciarla de otra (Cfr. Sántiz, 2019).

que hablaban también tselal, tenía más posibilidades de convencer al conjunto de los participantes. Esto último quedó constatado cuando se discutió la posibilidad de optar por una candidatura independiente para contender por la presidencia municipal de Chilón y Sitalá; aquí la argumentación en tselal de algunos mestizos logró que la asamblea acordará que la mejor vía para constituir gobiernos comunitarios era la lucha por la defensa del derecho a la libre determinación y el autogobierno.

Conversatorios para recuperar experiencias de autonomía

El ejercicio de democracia dialógica, asumida por los tseltales de este territorio, tuvo una expresión ejemplar en los conversatorios por la armonía, que se tradujeron como *Tsoblej yu'un tsaquel sbah jol co'tantic* [asambleas de vinculación de nuestras mentes y corazones], que perseguían tres objetivos: recuperar las formas de autonomía propias; apropiarse de las herramientas jurídicas emanadas de los derechos indígenas contenidos en leyes nacionales e internacionales; y, finalmente, conocer diversas experiencias de autogobierno. Para la primera etapa de conversatorios se hizo una guía de preguntas que provocó la reflexión de la gente; para la segunda, un compendio de leyes y convenios internacionales sobre derechos de los pueblos indígenas traducido al tselal; y para la tercera se invitaron a otros pueblos a contar su experiencia de lucha y defensa de su derecho a la libre determinación, principalmente a los municipios de Oxchuc (Chiapas) y de Cherán (Michoacán). Estos conversatorios fueron propuestos por el equipo de Yomol Ayinel (CEDIAC) a la Asamblea General de Cargos (Curso Interregional), febrero del 2016, en San Jerónimo T'ulilha', donde estuvieron los representantes de todos los cargos comunitarios de los *ts'umbaliletik*, contando con una participación de más de 1,000 personas.

Con base en lo dialogado y acordado en esta Asamblea General de Cargos, cada *ts'umbalil* tendría que organizarse para elegir las fechas y el lugar en el que se realizarían los conversatorios, todo esto durante el primer semestre del año 2016. Para el desarrollo de esta primera etapa, se nombraron dos cargos provisionales para cada *ts'umbal*: los *jTijaw Banquikal* [hermano mayor que mueve la palabra] y los *jTijaw ihts'inal* [hermano menor que ayuda a recoger la palabra].¹¹ Así, entre los meses de marzo y mayo del 2016, la palabra se movió en las principales regiones de la Misión de Bachajón para reflexionar sobre la vida de los abuelos y así fortalecer la palabra de los principales. Para ello, fueron convocadas personas con autoridad moral en las comunidades; llevándose a cabo más de 20 asambleas con una asistencia aproximada de 246 principales en toda la región.

El método que se utilizó para el diálogo fue el de *tijwanej* [mover de la palabra]; es decir, los *jTijaw* no instruirían, sino provocarían el diálogo a partir de las siguientes preguntas formuladas originalmente en tselal: ¿cómo está su vida en relación con los abuelos?; ¿cómo elegían nuestros ancestros a sus autoridades en la comunidad y cómo lo vemos ahora?; ¿cómo hacían sus acuerdos los abuelos?; ¿cómo se autogobernaban los abuelos?; ¿cómo podemos hacer para que resurja o se fortalezca el modo de ser-hacer de los abuelos? Al final de esta etapa, los *jTijaw Banquikal* y los *jTijaw*

¹¹ Cfr. Yomol Ayinel, "Una cronología comentada de los gobiernos comunitarios de Chilón y Sitalá" (compilación de Rodrigo José Pinto Escamilla, SJ, 2019).

ihts'inal recolectaron la palabra por cada *ts'umbalil* para elaborar una “síntesis dialogada” de todo el territorio. En ese resumen podemos leer:

Antes los principales se reunían entre ellos para sacar acuerdos, para buscar o elegir a quien sería el servidor de los demás [...] Nuestros padres de la antigüedad vivían su autonomía para buscar a sus propias autoridades, entre ellos obedecían su palabra. No había papeles o boletas para elegir a las autoridades; los abuelos eran quienes mandaban lo que hacían las autoridades (Misión de Bachajón, 2016).

Ante la pregunta en torno a qué podemos hacer para fortalecer el modo de los abuelos, el documento citado reporta: “organizarnos como uno solo” y “renovar nuestras costumbres”. En este sentido, queda claro que las comunidades no pretendían volver a las estructuras organizativas basadas en sus usos y costumbres de tiempos remotos, sino renovarlas, incluyendo la participación de las mujeres y de los jóvenes, pero conservando el sentido originario de elegir a sus autoridades por medio de un ejercicio de diálogo y deliberación; es decir, gobernar basados en los acuerdos de asamblea, bajo el precepto de que la autoridad sea un servicio comunitario, que se escuche el consejo de los principales y que el gobierno sea un mandar obedeciendo, cuidando el territorio y la armonía comunitaria.

Posterior a la sistematización de los primeros conversatorios, los coordinadores de los mismos, junto con el equipo de Yomol Ayinel, prepararon la segunda etapa con el objetivo de seguir dialogando sobre el camino a tomar frente a las elecciones del 2018; en esta ocasión se convocó a las distintas autoridades de las regiones: jefes de las diferentes iglesias, autoridades ejidales, comités de escuela, miembros de organizaciones en la región y personas con algún cargo de autoridad en las comunidades. Aquí, el diálogo y la reflexión fue provocado por la lectura y análisis de un compendio de derechos indígenas que, por un lado recogía el fundamento legal del derecho a la libre determinación (artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Convenio 169 de la OIT, Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas); y por otro, narraba distintas experiencias de pueblos y comunidades indígenas que se organizaron de manera alternativa a los partidos políticos y al gobierno municipal para mejorar su vida colectiva, tales como el pueblo de Cherán y las comunidades de Pichátaro y Nurio, en Michoacán; el EZLN; los mixes en San Juan Cotzocón, en Oaxaca; la Policía Comunitaria (CRAC) de los pueblos nahuas y amuzgos en Guerrero, entre otras. La dinámica dialógica comenzó con la lectura del texto, para posteriormente comentar el contenido; se preguntaron unos a otros y se explicaban cómo lo habían entendido y finalmente compartían los saberes aprendidos. Esta manera de diálogo es una forma típica del aprendizaje colectivo entre los *tsetales*, lo llaman *ya jnophbey jbahtik* [donde aprenden unos de otros] (Maurer, 2011). Esta etapa constó de 17 conversatorios, a los que asistieron 1,520 personas de los cinco *ts'umbales*.

Buscando otra manera de gobernar

La síntesis dialogada, fruto de estos conversatorios, fue presentada en la Asamblea General de Cargos, celebrada en octubre del 2016; allí, se reportaron algunas dudas y preguntas importantes: ¿cuál es el camino a seguir?; ¿se trata de elegir autoridades municipales?; ¿vamos a retomar la organización social Yomlej?; ¿qué vamos a decir a las bases zapatistas que nos están invitando?; ¿qué vía vamos a seguir, la del EZLN o la que propone el Modevite?; ¿qué va a pasar con los programas de gobierno?; ¿seguiremos teniendo la ayuda de los programas de gobierno? Y aunque afirmaban que no tenían claro cuál sería el nuevo camino y hacia dónde iban, concluyeron:

Es necesario que nos unamos con nuestros otros compañeros para que así podamos autogobernarnos [...] Es muy importante que nos esforcemos en unirnos para la libre determinación y es necesario unir a nuestras comunidades porque no queremos ya el trabajo de los ricos [...] No tengamos prisa, esto avanza poco a poco; lograremos unirnos en dos o tres años: estamos buscando nuestra autonomía y autogobierno como indígenas (Misión de Bachajón, s/f).

Estos diálogos en torno al derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación despertaron en los participantes la posibilidad de construir una alternativa de gobierno que fue expresada de la siguiente manera: “se movieron nuestros corazones para que nos organicemos comunitariamente” [*la stij co'tantic yu'un syomel jbahtic ta jujun comonal*]. En consecuencia, la propuesta más recurrente fue “que se nombre a alguien que mueva la palabra en la comunidad”; “que se nombre a alguien que camine por las comunidades”; “es necesario que esto llegue a las comunidades”. El acuerdo final fue que se nombrara a un agente de la comunidad (cargo comunitario) que difundiera el contenido y fundamento jurídico del derecho al autogobierno y la libre determinación. Así, el recurso al derecho se volvía un medio de legitimación de sus aspiraciones comunitarias y un arma política de reivindicación (Israël, 2009).

En este contexto tuvo lugar la “Mega peregrinación por la paz, la vida y la defensa de la Madre Tierra” del Modevite, que se llevó a cabo del 14 al 25 de noviembre del 2016, y recorrió 11 municipios, desde Salto de Agua a San Cristóbal de las Casas. El 17 de noviembre la caravana del movimiento llegó a la cabecera municipal de Chilón, donde fue recibida por un gran contingente de militantes y simpatizantes provenientes de las comunidades de Chilón y Sitalá. Sin duda, este evento generó una motivación recíproca entre representantes del Modevite de otros municipios y los simpatizantes de un gobierno comunitario de Chilón y Sitalá.¹²

Llama la atención que, a pesar de que el tema del autogobierno y la libre determinación estaba presente en la megaperegrinación, fue hasta el foro de Oxchuc donde participó la Comisión Permanente por la Paz y la Justicia de Oxchuc y dos miembros del primer Concejo de Gobierno Comunal de Cherán, que se consolidó el “discurso potencial” de buscar gobiernos comunitarios (Modevite, 2016a). En el comunicado fi-

¹² Se puede acceder al material audiovisual de la megaperegrinación del 2016 en <https://modevite.wordpress.com/> y en el Facebook Modevite Chiapas.

nal de la megaperegrinación se declaró, entre otras demandas, lo siguiente: “Como pueblos originarios exigimos el respeto de nuestro derecho a la autonomía y a la libre determinación. Queremos que nos dejen ejercer nuestra capacidad instituyente y que se reconozcan nuestras formas comunitarias de ejercer el gobierno y la autoridad” (Modevite, 2016b).

El arraigo que tuvo el discurso sobre el gobierno comunitario en Chilón y Sitalá después de la megaperegrinación del Modevite confirma que los tseltales aprenden por el corazón [*sp'ijil o'tanil*], dejan “corazonar el caminar reflexionando” (López, 2015) y siembran la palabra mediante la conversación cotidiana de lo que mueve su corazón [*ya stij co'tantic*] en los eventos y discursos; así convencen, hacen germinar [*p'ijubtesel*] la palabra en los otros; la cual florece en propuestas (Paoli, 2006; Maurer, 2011; Urdapilleta y Parra, 2016). Esto permite entender que, en la Asamblea General de Cargos, de febrero del 2017, ya se traía la propuesta, desde las comunidades y los *ts'umbales*, de constituir y nombrar el cargo de promotor del gobierno comunitario [*Schebal jTijawetic*]. Allí, se discutió la propuesta presentada por el equipo de Yomol Ayinel, titulada: “*Slehbeyel shehlal cochelinel jbahtic - ca'telpatantayel jbahtic*” [El camino de la autonomía y la libre determinación].

En primer término, se dialogó sobre los riesgos de las reformas estructurales sobre el territorio y el deterioro de los municipios indígenas ante el saqueo de los bienes comunes; posteriormente, se hizo —nuevamente— un recorrido sobre las experiencias de autogobierno en Cherán, la lucha por el reconocimiento de la libre determinación de Oxchuc y la propuesta del Congreso Nacional Indígena (CNI) de nombrar un Concejo Indígena de Gobierno para elegir a una vocera en las elecciones federales del 2018. Finalmente, se recuperó la experiencia de la megaperegrinación del Modevite, de noviembre del 2016, concluyendo con los siguientes acuerdos: apoyar al CNI y buscar gobiernos comunitarios en cada uno de los municipios del movimiento. Este ejercicio podría parecer repetitivo, pero es precisamente lo que caracteriza la democracia dialogante de los tseltales: el darse tiempo de rumiar los argumentos, sopesar las implicaciones, discutir y deliberar desde lo que se va moviendo en el corazón, para poder tomar una decisión comunitaria; en este caso: optar por la construcción de un gobierno basado en su sistema normativo propio.

Promotores del gobierno comunitario

Así, el primer paso en el camino hacia la libre determinación fue encomendar al *ju-cawal catequista* (coordinador de catequistas) la organización y capacitación de todos los catequistas para llevar la reflexión de la Asamblea General de Cargos y proceder a elegir coordinadores del gobierno comunitario en las interzonas y promotores en cada comunidad. Durante marzo del 2017, los catequistas tuvieron al menos dos reuniones en sus comunidades para dialogar y deliberar si se confirmaba o no la decisión de buscar un gobierno comunitario. Si la respuesta era afirmativa, nombrarían a un promotor (un hombre o dos mujeres, para acompañarse), además de elegir a una pareja de principales para respaldar al nuevo cargo. En cada comunidad elaboraron un acta de acuerdo sobre la elección del promotor comunitario; algunas, sin embargo, enviaron actas justificando la no elección del cargo por la división de la comunidad.

De esta manera surgieron los movedores del gobierno comunitario [*jTijwanejetic yu'un a'telpatantayel bahil*], quienes fueron llamados: *Bah jTijawetic* [coordinadores de los promotores] y *Schebal jtijawetic* [promotores del gobierno comunitario].

La primera asamblea que congregó a la totalidad de promotores electos para el gobierno comunitario [*Schebal jtijawetic*] fue el día 31 de marzo del 2017. En ella se recolectaron las actas de acuerdo que contenían sus nombramientos y que reflejaban la voluntad colectiva para iniciar el camino sin partidos políticos. La asamblea se llevó a cabo en el Colegio de Catequistas de la Misión de Bachajón; asistieron más de 500 personas, entre coordinadores y promotores (467 *Schebal jtijaw* y el resto de *Bah jTijaw*). Estos agentes serían quienes moverían la palabra en las regiones y en sus comunidades; en primer lugar, darían a conocer los acuerdos a los que se había llegado hasta ese momento: no partidos políticos, recuperar la tradición de los abuelos y elegir un concejo de gobierno comunitario; en segundo lugar, provocarían el diálogo y la reflexión sobre las características que desearían para el gobierno comunitario en lo referente al modo de elección y gobernanza, salud, educación, economía local, seguridad y justicia, y tierra y territorio (Misión de Bachajón, 2017a). Desde esta primera reunión de promotores ya se manifestaba que el proyecto de un gobierno comunitario no solo buscaba unas elecciones por usos y costumbres, sino también una nueva manera de gobernar.

Moviendo colectivamente la palabra

Los coordinadores y promotores del gobierno comunitario tuvieron, entre marzo y agosto del 2017, un ritmo de trabajo intenso para mover la palabra: capacitación, asambleas regionales para organizar las reuniones comunitarias (5 y 6 de mayo del 2017) (Misión de Bachajón, 2017b); desarrollo de reuniones comunitarias; asambleas regionales de síntesis (15 y 16 de junio del 2017) (Misión de Bachajón, 2017c); y, nuevamente, retorno a las comunidades para devolver la síntesis global, volver a dialogar, deliberar y tomar acuerdos y presentarlos en otra asamblea regional de síntesis (12 y 13 de julio del 2017) (Misión de Bachajón, 2017d), y llevar de vuelta a las comunidades las propuestas, para regresar la palabra dialogada y definir un plan de acción en otra asamblea regional de promotores (11 y 12 de agosto del 2017). En esta última, se dieron a conocer los acuerdos logrados: “Ingresar nuestra petición (solicitud) ante el Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana del Estado de Chiapas (IEPC), en donde diga: Que no queremos a los partidos políticos, queremos elegir a nuestras autoridades por nuestra tradición; queremos renovar la organización de las autoridades municipales”. Además de esto, se anuncia la ruta jurídica para el seguimiento del caso que consistió en lo siguiente: durante septiembre cada municipio elegiría representantes para formar una comisión jurídica que, junto con el equipo de abogados, daría seguimiento a los trámites de la solicitud; en octubre, recabarían las firmas de respaldo a la solicitud, y en noviembre se contarían las firmas para decidir si se ingresaba la solicitud en ese mismo mes (Misión de Bachajón, 2017e).

En estas asambleas de síntesis los reportes ya no se hacían por *ts'umbales*, sino por municipios para poder cuantificar la fuerza del movimiento por los gobiernos comunitarios tanto en Chilón como en Sitalá. Así, de las 499 comunidades de Chilón,

habían movido la palabra en 296; y de las 62 comunidades de Sitalá, en 43; con una participación total de 12,646 personas. Con estos resultados, la estructura de cargos del gobierno comunitario consideró que había llegado el momento de elaborar la solicitud y presentarla al IEPC para dar un paso más en el camino hacia el ejercicio de la libre determinación.

Diálogo de saberes y prácticas jurídicas comunitarias

Como ha quedado de manifiesto en el apartado anterior, la deliberación y decisión de iniciar la reivindicación del derecho a la libre determinación a través de las solicitudes de elecciones por usos y costumbres fue el resultado de un proceso de diálogo en diversas instancias y niveles en la escala de la estructura de cargos para los gobiernos comunitarios. En este apartado pretendemos mostrar otro aspecto de este ejercicio dialógico a partir de los trabajos de las comisiones jurídicas nombradas para el seguimiento del litigio de estas peticiones y de la elección de los concejos de gobierno comunitario de Chilón y Sitalá; esto es, la creación de instancias de decisión, jurisdicción y normatividad política, que expresan su autodeterminación colectiva. También, pondremos de manifiesto procesos que configuran lo que aquí llamamos “prácticas jurídicas comunitarias”, como la formación de la comisión jurídica, y la preparación y presentación de las solicitudes ante el IEPC.

La noción de prácticas jurídicas comunitarias nos permite, por un lado, distinguirla de aquellas que se derivan del sistema normativo propio de las comunidades indígenas y, por otro, nombrar prácticas que, aunque no eliminen las asimetrías de origen y educación, parecen diluir las fronteras entre los representantes de la comunidad y sus “asesores” en la consecución de un bien común. Como veremos, en el acompañamiento del proceso jurídico y organizativo se fue configurando una comunidad de aprendizaje, en el sentido de *ya jnopbey jbahtik* [nos aprendemos unos a otros] (Maurer, 2011), que recuperaba y reforzaba prácticas existentes o abría posibilidades para otras prácticas jurídicas. En este sentido, las prácticas jurídicas comunitarias son interculturales, porque son fruto de la interacción y el diálogo entre miembros de las comunidades indígenas con una raigambre jurídica comunal y de agentes externos que se han apropiado del derecho como un instrumento de reivindicación colectiva.

La elección de comisiones jurídicas para Chilón y Sitalá

El nombramiento de las comisiones jurídicas [traducidas al tselal como *Yach'il Wokh' Jucwanejetic*] fue un paso importante en el ejercicio del derecho de elección de autoridades y de creación de una instancia jurídica a través del sistema normativo tselal. Las asambleas de elección se realizaron el 15 de septiembre en Sitalá y el 16 del mismo mes en Chilón; fueron los primeros encuentros que agrupaban a los cargos según el municipio al que pertenecían. Participaron únicamente los *Bah Tijawetic* y los *Schebal Tijawetic*, pues uno de los criterios de elegibilidad de este nuevo cargo era poseer un amplio conocimiento del movimiento por los gobiernos comunitarios. El método de elección fue a mano alzada, tomando en cuenta los requisitos tradicionales de elección: ser tselal, mayor de edad, no ser líder de algún partido político, haber desempeñado

algún servicio o cargos previos en la comunidad, ser respetados, tener un amplio conocimiento de su historia, tradición y facilidad de palabra. La Comisión Jurídica de Sitalá se integró por cuatro personas, mientras que la de Chilón fue de trece, la cantidad de integrantes es mayor debido a la extensión territorial de este último municipio; en ambos grupos se eligió a una pareja de *Trensipaletik* [principales] con el objetivo de vigilar el trabajo de cada uno de sus integrantes y fortalecerlos moralmente durante todo el proceso legal. Es importante mencionar que, en ambas asambleas, se generaron actas de acuerdo que contenían los nombres de las personas que ocuparían el cargo, así como las firmas de cada uno de los presentes. Estos documentos se adjuntaron a las solicitudes promovidas por las comisiones para el cambio de régimen de elección, para fundamentar la personalidad jurídica con la que comparecían ante el IEPG y los tribunales electorales al judicializar la petición.

Las tareas definidas por la Asamblea de Coordinadores del Gobierno Comunitario para estas comisiones fueron: llevar la palabra a las comunidades sobre el estado del proceso, convencer y representar a cada municipio en su camino hacia la construcción del gobierno comunitario frente a las autoridades comunitarias, agentes de gobierno, medios de comunicación y centros de derechos humanos. En síntesis, estarían al frente de todo el proceso de gestión y trámite legal de las solicitudes, hasta el momento en el que se efectuara la consulta para determinar si era o no voluntad comunitaria elegir autoridades por usos y costumbres.

Aprendizajes mutuos en materia jurídica

Una vez que las comisiones jurídicas fueron constituidas, el equipo de abogados del CEDIAC y del CIAS consideró necesario generar un proceso formativo en materia de derechos de los pueblos indígenas, en donde partiendo de la composición pluricultural del Estado mexicano, se recalcará el alcance y protección legal de la libre determinación, para así, allegar las herramientas jurídicas necesarias para empoderar a un actor colectivo con capacidad argumentativa que tuviera un papel protagónico en la defensa del caso.

Debido a que los *jMeltsan'anwanejtik* [jueces tseltales] tenían ya un trabajo previo de formación en derechos de los pueblos indígenas y de sistematización del sistema normativo tseltal para la resolución de conflictos comunitarios, el equipo de abogados concluyó que era necesario un proceso de aprendizaje mutuo para preparar la estrategia de formación de las comisiones recién electas. La primera reunión en la cual se dio este diálogo de saberes entre abogados mestizos y tseltales y los *jMeltsa'anwanejtik* fue el 3 de octubre del 2017, donde, por un lado, el equipo de abogados profundizaba en los valores medulares de la cultura y en los principios del sistema normativo tseltal, que sería utilizado más adelante para la elaboración de las solicitudes al IEPG; y por otro, los *jmeltsa'anwanejtik* asimilaban los artículos constitucionales, leyes federales y estatales, jurisprudencias y tratados internacionales protectores del derecho a la libre determinación y la subsecuente obligación del Estado mexicano de respetar y garantizar su ejercicio. El resultado de estas primeras reuniones fue un folleto que circularía en la Asamblea General de Cargos del 9 de octubre del 2017, sobre el modo de organización tseltal para elegir autoridades y resolver conflictos comunitarios,

además de expresar el soporte legal de estas prácticas. A partir de este momento, el proceso jurídico tomó un papel relevante en las decisiones del movimiento.

El primer taller de formación con las comisiones para el gobierno comunitario fue el 4 de octubre del 2017, y se centró en el estudio del derecho a la libre determinación y consulta; del principio de autoadscripción, que implica que la autoidentificación como indígena basta para que la autoridad lo considere como tal; además del de autodisposición normativa, que reconoce la facultad de emitir su propio sistema normativo; y la autodisposición política, que otorga la autonomía de elección de autoridades para el ejercicio de sus propias formas de gobierno y convivencia social. Estos elementos formativos ayudaron a la construcción de las comisiones como sujetos de derechos para exigir su reconocimiento y diseñar la ruta crítica que se seguiría una vez presentadas las solicitudes ante el IEPC.

Preparando la solicitud de cambio de régimen de elecciones

Los días 5, 6 y 7 de octubre tuvo lugar una de las asambleas más decisivas para el movimiento, en la que participaron coordinadores y promotores del gobierno comunitario, así como las comisiones jurídicas, con el objetivo de exponer la ruta interna de preparación para la solicitud de cambio de régimen de elección. Aquí también existió un ejercicio de diálogo de saberes entre los cargos de la estructura del gobierno comunitario y el equipo de abogados, esto con la intención de elaborar una síntesis que recogiera la información más importante del caso, para que los promotores la compartieran con todas las comunidades y recabaran así las firmas de respaldo.

El método empleado fue —de nueva cuenta— mover la palabra y provocar el diálogo mediante preguntas. En un inicio se preguntó por los antecedentes: ¿Qué justifica nuestra solicitud? ¿Cuál es su razón? Las respuestas aludían a “la división causada por los partidos políticos en las comunidades” y a “hacer frente a los males que dañan a nuestras comunidades, como la venta clandestina de alcohol y la construcción del megaproyecto de la autopista San Cristóbal-Palenque”, es decir, la defensa del territorio. ¿Qué se solicita? Que se “respete nuestro derecho a elegir a nuestras autoridades a través de los usos y costumbres y no por partidos políticos”. ¿A quién va dirigida la solicitud? A “la autoridad encargada”, en este caso, la precisión correspondía a los abogados, “la instancia facultada para recibir dicha solicitud sería el IEPC”. ¿Quiénes solicitarán esto? “Las personas que estén de acuerdo con esta nueva organización por usos y costumbres y no por partidos políticos, representados por el Comité para el Gobierno Comunitario de su municipio”. ¿Dónde se fundamenta nuestra solicitud? “En nuestra identidad como pueblo tseltal” y “en leyes nacionales e internacionales que protegen nuestro derecho a la libre determinación como pueblos y comunidades indígenas”. En ese momento, los abogados aportaban los fundamentos legales precisos (Misión de Bachajón, 2017f).

Con relación al ejercicio del gobierno municipal de manera comunitaria algunas de las preguntas más relevantes fueron: ¿Qué pasa si elegimos por usos y costumbres? “No se elegirá solo a una persona para gobernar, como se hace actualmente con el presidente municipal; los partidos políticos ya no manejarán los apoyos de gobierno; sabremos quién usa y cómo se usa el dinero para nuestros municipios; la elección de

las personas que estén en el gobierno saldrá de entre nosotros y nos servirán, pues estará basada en las propias tradiciones de nuestro pueblo tseltal; ya no habrá más división en las comunidades; la violencia terminará en nuestros municipios porque nosotros cuidaremos nuestro pueblo” (Misión de Bachajón, 2017f).

Después de este extenso diálogo, se acordó el formato para las firmas, así como quiénes podían ser considerados como electores dentro de la comunidad para firmar la solicitud, que serían los hombres y mujeres mayores de edad, con o sin credencial para votar, o bien, menores de edad casados o con hijos a su cargo, pues nuestras costumbres y tradiciones los ven como personas con obligaciones en la toma de decisiones dentro de nuestras comunidades. También definieron que los únicos que podrían recabar firmas serían los *Bah jTtjijawetic* y los *sChebal jTtjijawetic* [coordinadores y promotores de gobierno comunitario] (Misión de Bachajón, 2017f).

Todas las reflexiones derivadas de esta asamblea sirvieron a los abogados como insumos para la redacción de las solicitudes que se presentarían frente al IEPC. Es así que, a principios de noviembre, se llevaron a cabo asambleas de coordinadores y promotores de gobierno comunitario de Sitalá y Chilón, con el objetivo de contabilizar las firmas recabadas y desde ahí decidir si las solicitudes se ingresarían o no al IEPC. Las firmas recolectadas fueron casi 18,000 para Chilón y 3,000 para Sitalá; lo que arrojaba alrededor de un 40% de la lista nominal. Con todo, la decisión de las comisiones jurídicas, coordinadores y promotores del gobierno comunitario, fue de ingresar las solicitudes el día 17 de noviembre del 2017, coincidentemente, un año después del paso de la caravana de la megaperegrinación del Modevite por la cabecera municipal de Chilón.

El ingreso de la solicitud ante el IEPC

Efectivamente, las solicitudes del cambio de régimen de elección fueron ingresadas el 17 de noviembre 2017 en la sede del IEPC, en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, capital del estado de Chiapas. El choque cultural con las instituciones se evidenció desde este momento, no solo porque estaban a más de 200 kilómetros del ambiente rural de sus comunidades, sino por la forma despectiva del recibimiento de los funcionarios del instituto, quienes al percatarse que había más de 50 personas con la intención de ingresar al edificio a presentar un documento, procedieron a impedirlo, permitiendo la entrada únicamente a cuatro integrantes de las comisiones para el gobierno comunitario (dos de Chilón y dos de Sitalá) y a dos de sus abogados. Al final, varios periodistas preguntaron a los tseltales sobre el motivo de su presencia en el IEPC. Aquí los integrantes de las comisiones mostraron las competencias argumentativas adquiridas en los talleres con el equipo de abogados para reivindicar públicamente su derecho a la libre determinación.

A la par del inicio de una estrategia jurídica para el seguimiento de las solicitudes, se desplegó una estrategia mediática de la contienda por el reconocimiento de los gobiernos comunitarios. Por esta razón, las comisiones jurídicas aprovecharon la rueda de prensa que había organizado el Modevite para convocar a una peregrinación simultánea en todas las cabeceras municipales pertenecientes al movimiento, evento que tuvo lugar en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica con

sede en San Cristóbal de las Casas (Mandujano, 2017). Ahí, el Modevite presentó el caso como una concreción de su decisión de defender el territorio y promover gobiernos comunitarios. Otro momento clave para la difusión del caso fue la peregrinación del 20 de noviembre del 2017, donde el Modevite exigió al IEPC “respuesta positiva a la solicitud para que se reconozca el derecho a la libre determinación”. Otras organizaciones, como el Colectivo Emancipaciones, el Concejo Mayor del Gobierno Comunal de Cherán y la Comisión Permanente por la Paz y la Justicia en Oxchuc, también expresaron su respaldo.

La respuesta incompetente del IEPC

La respuesta institucional por parte de la Comisión Permanente de Participación Ciudadana del IEPC —que sería quien daría seguimiento a los casos en cuestión— comenzó con dos planteamientos importantes; por una parte, se recalcó la imposibilidad de ejercitar el derecho de elección de autoridades municipales por medio de sistemas normativos internos en las elecciones de junio del 2018, pues se estaba ya dentro del proceso electoral rumbo a 2018; y por otra, que la ruta crítica para transitar de un régimen de partidos políticos a uno por usos y costumbres sería la misma dictada por el Tribunal Electoral del Estado de Chiapas (TEECH) para el caso del municipio de Oxchuc. Este posicionamiento fue externado en la primera reunión que sostuvo el IEPC con las comisiones para el gobierno comunitario de Chilón y Sitalá el 14 de diciembre del 2017. Aquí se evidenció la falta de disposición política del instituto para generar los acuerdos necesarios con los partidos políticos y las instituciones involucradas para garantizar el ejercicio de la libre determinación de las comunidades tseltales de Chilón y Sitalá; era claro que si se quería avanzar se tendría que recurrir al campo jurisdiccional en materia electoral a nivel estatal y federal.

Partiendo de lo anterior, el 22 de enero del 2018 la Comisión Permanente de Participación Ciudadana emitió un requerimiento para las comisiones de gobierno comunitario de los municipios citados, en los términos siguientes:

Presentar *documento idóneo* que acredite *fehacientemente* a los promoventes como representantes de las ‘Comisiones del Gobierno Comunitario para los Municipios de Chilón y Sitalá’, a fin de que esta autoridad tenga certeza que *la totalidad o la mayoría de las comunidades que conforman los municipios* designaron a dichas comisiones para que actúe a su nombre y representación; copias simples de las credenciales de elector de los ciudadanos que suscribieron las listas de respaldo que se presentaron como anexo al escrito de la solicitud; caso contrario manifieste el impedimento legal o material que para tal efecto tenga [...] Haciendo de su conocimiento que en caso de no proporcionar la información solicitada o no manifestar el impedimento legal que tuviere para esos efectos, esta autoridad administrativa, con base en los principios que rigen la materia electoral para el debido cumplimiento de sus funciones,

podrá realizar las diligencias necesarias *para ponderar la respuesta a la solicitud planteada conforme a derecho* [las cursivas son nuestras].¹³

El requerimiento anterior revelaba cómo el Instituto Electoral local buscaba que las comunidades tseltales se adecuaran a los parámetros —basados en la discrecionalidad, pues existe una omisión legislativa total en materia de libre determinación y autogobierno en el estado de Chiapas— que consideraba lícitos para atender a esta petición; es así que este documento marcó el inicio de la judicialización del proceso, en primera instancia frente al Tribunal Electoral del Estado de Chiapas y posteriormente ante la Sala Regional Xalapa del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF). A través de la interposición de diversos juicios para la protección de los derechos político-electorales, aduciendo la inconstitucionalidad del requerimiento bajo el argumento de condicionar el ejercicio del derecho constitucional de elegir a las autoridades conforme a sus normas, instituciones y prácticas democráticas como pueblo tseltal de Chilón y Sitalá; así como omitir la realización de todas las gestiones y adoptar todas las determinaciones frente a los partidos políticos, pues, como se advierte, en lugar de realizar gestiones de manera proactiva para allegarse de mayor información, requirió a las comisiones para el gobierno comunitario satisfacer requisitos que no exige la norma constitucional en su artículo 2º, apartado A, fracción tercera, el cual reconoce el derecho a libre determinación a través de elecciones municipales por sistemas normativos internos.

La decisión de constituir concejos de gobierno comunitario

En ese contexto, ante las inminentes elecciones federales y locales del 1 de julio del 2018 y las expectativas que había generado el movimiento en el territorio, se tuvo la Asamblea General de Cargos del 20 al 25 de febrero del 2018, que congregó a más de mil personas. En ella, los coordinadores y promotores del gobierno comunitario presentaron el estado del proceso de solicitud evidenciando la demora del IEPC que, a pesar de estar promoviendo foros de discusión sobre los sistemas normativos indígenas,¹⁴ no había dado una respuesta formal a la petición de cambio en el régimen de elección de Chilón y Sitalá. Las conclusiones de esta asamblea apuntaban a que la dilación del IEPC podría ser intencional, retardando el ejercicio de su derecho al autogobierno en favor de las elecciones por el sistema de partidos políticos y del desgaste del movimiento. Entonces los participantes, después de deliberar, decidieron ejercer su derecho a la libre determinación a través de la elección de concejos de

¹³ Cfr. Requerimiento formulado el 22 de enero del 2018 por la Secretaría Técnica de la Comisión Permanente de Participación Ciudadana, el cual fue en el mismo sentido para las comisiones de gobierno comunitario de Chilón y Sitalá. Se trata de un oficio girado a los representantes del gobierno comunitario, el cual consta en documentos públicos, en la Sentencia del Tribunal Electoral del Estado de Chiapas, en los expedientes TEECH/JDC/012/2018 y sus acumulados TEECH/JDC/015/2018 y TEECH/JDC/033/2018, para el caso de Chilón; y la sentencia del TEECH para los expedientes TEECH/JDC/013/2018 y TEECH/JDC/014/2018 acumulados, para el caso de Sitalá. Disponible en: <https://www.tribunalelectoralchiapas.gob.mx/sentencias.php>

¹⁴ Ver el desarrollo de este foro en el portal del IEPC: <https://www.iepc-chiapas.org.mx/videoteca/934-foro-usos-y-cos-tumbres-en-la-eleccion-de-autoridades-municipales>

gobierno comunitario: “Queremos que tenga rostro nuestro movimiento, que la gente vea que no vamos a esperar a que nos autoricen, sino que nosotros vamos a seguir nuestro camino para demostrar que estamos hablando en serio”.¹⁵

En esta asamblea general los cargos comunitarios, acompañados por las comisiones jurídicas y por los coordinadores y promotores del gobierno comunitario, manifestaron sus competencias jurídicas históricas, ejerciendo su autonomía al determinar los principios de su gobierno y normas de elección, muchos de estos basados en el sistema de cargos propios que les ha permitido mantener su tejido social comunitario. Desde esa perspectiva, y en oposición a las campañas electorales en curso del sistema de partidos para las elecciones del 2018, declararon:

El gobierno comunitario no busca su beneficio, sino favorece la unidad y refuerza a la comunidad, el corazón del pueblo; un gobierno comunitario incluye en sus decisiones la preocupación por la vida de los niños, jóvenes, mujeres, hombres, abuelas y abuelos; cuida la vida, el agua, la tierra, el viento, las plantas, los cerros, los animales, todo lo que vemos y lo que no alcanzamos a ver; toma en cuenta a todas las religiones y a los que dicen que no creen en Dios; respeta las diferentes organizaciones en lucha y resistencia; toma en cuenta tanto al pueblo originario como al pueblo mestizo; construye la armonía comunitaria y fortalece nuestras raíces culturales.¹⁶

También determinaron que estos concejos de gobierno comunitario deberían estar formados por un grupo de entre ocho a quince hombres y mujeres, quienes representarían a las diferentes regiones organizadas; serían reconocidos como la autoridad máxima dentro de los municipios; además de propiciar los acuerdos necesarios en las asambleas para el beneficio de las comunidades. Los elegidos tomarían el cargo conforme a los ritos del pueblo originario al que pertenecían: su gobierno sería de tres años. Las elecciones de los concejales se harían por el modo propio, según sus usos y costumbres; ya sea por asambleas generales, zonas o barrios; la votación no sería por casillas sino por nombramiento público; no se haría propaganda; después de haber nombrado a algunos que cumplan con los requisitos para ser votados, quienes participen en la asamblea lo manifestarían a mano alzada o en formación detrás de la persona que puede ser elegida, y así, finalmente, se haría un conteo, quedando claro quién tiene mayoría de aceptación por la asamblea.¹⁷

La estructura de los concejos de gobierno comunitario

La elección de los miembros de los concejos se realizó en asambleas masivas tanto en Chilón como en Sitalá. Según el acuerdo, en Sitalá se eligieron a ocho personas (cinco hombres y tres mujeres) representando a sus cinco centros regionales; mientras que en Chilón se eligieron a doce personas (seis hombres y seis mujeres) representantes de los diez centros regionales que constituyen a este último municipio. Así, el 20 de abril del 2018 en el parque de feria del poblado Bachajón, Chilón, se congregaron y

¹⁵ Cfr. Yalel c'op ta interregional “Ca'telpatantayel jbahtic”. Nohptesel ta Interregional, febrero 2018.

¹⁶ Yalel c'op ta interregional “Ca'telpatantayel jbahtic”. Nohptesel ta Interregional, febrero 2018.

¹⁷ Yalel c'op ta interregional “Ca'telpatantayel jbahtic”. Nohptesel ta Interregional, febrero 2018.

presentaron ante más de 5,000 personas los doce integrantes del Concejo de Gobierno Comunitario de Chilón; y el 21 de abril del mismo año, en la cabecera municipal de Sitalá, se presentaron los ocho integrantes del Concejo de Gobierno Comunitario de Sitalá.

Como habían determinado los participantes en la Asamblea General de Cargos, junto con las comisiones jurídicas, coordinadores y promotores del gobierno comunitario de los municipios multicitados, los miembros de los concejos de gobierno comunitario electos tendrían entre sus funciones: 1) Visitar a las comunidades de su región junto con los *bah jtijawetic* [coordinadores] para escuchar las problemáticas de su territorio; 2) Reunirse como concejos para conocer los problemas de sus municipios y proponer soluciones; 3) Relacionarse con las demás autoridades de las comunidades, del territorio y del municipio (agentes, comisariados, miembros del ayuntamiento y otras organizaciones) para buscar soluciones a los problemas de las comunidades; 4) Recibir capacitación para prepararse para desempeñar su cargo.

Con todo lo dicho, se manifiesta que la elección de los concejales del gobierno comunitario fue la concretización de un acto jurídico constitutivo de la comunidad, donde los participantes de las asambleas ejercieron su derecho de elección, según el sistema normativo propio. Sin embargo, fue también resultado de la apropiación del derecho escrito, al integrar los recientes derechos políticos respecto a la paridad de género y de representación proporcional. Esta autojuridización puede verse tanto en las normas que ellos mismos establecieron para regular la actividad de los concejales como en la apertura de las oficinas de atención del gobierno comunitario en sus centros regionales, estrategia que llevaron a cabo para estar más cerca de las problemáticas comunitarias. Estos aspectos dan cuenta de la capacidad instituyente de las comunidades para crear sus propias estructuras jurisdiccionales y para integrar otras dimensiones del derecho escrito que respalden sus demandas de autonomía y libre determinación.

Obstáculos a la libre determinación

Sin embargo, el 29 de junio del 2018, el Consejo General del IEPC emitió los Acuerdos Generales¹⁸ por los cuales declaraba improcedente la petición de las comisiones para el gobierno comunitario de Chilón y Sitalá de llevar a cabo elecciones a través de sistemas normativos internos en los comicios 2017-2018, condicionando el derecho de autogobierno a un dictamen antropológico que determinara la vigencia histórica de los usos y costumbres del pueblo tseltal para poder realizar las consultas necesarias para el cambio de régimen de elección. Así que las elecciones federales y municipales tuvieron lugar el 1 de julio del 2018, en donde un antiguo líder priista, candidato del partido Morena, obtuvo la presidencia en Chilón; mientras que en Sitalá ganaría la esposa del presidente municipal saliente, ambos pertenecientes al partido político Mover a Chiapas. Los integrantes del movimiento por el gobierno comunitario sabían que llevaban una lucha ardua de largo plazo y que tenían en su contra no solo a las instituciones electorales, sino a los partidos políticos y al propio presidente municipal. No podemos prever si el movimiento por el gobierno comunitario podrá mantenerse con la fuerza y el arraigo que ha mostrado hasta el momento en que escribimos estas líneas.

¹⁸ Los Acuerdos Generales fueron identificados con en el número IEPC/CG-A/143/2018 caso de Chilón y IEPC/CG-A/144/2018 para Sitalá. Pueden ser consultados en el sitio web del IEPC: <http://www.iepc-chiapas.org.mx>

Antecedentes del Movimiento	Diagnósticos Comunitarios	Conversatorios 1ª y 2ª etapa	Nombramiento de cargos comunitarios	Proceso jurídico	Concejos de Gobierno Comunitario	Ejecución de los Acuerdos Generales
<p>Marcha <i>Ximixh'</i> 1992.</p> <p>Surgimiento de la organización social <i>Yomlej</i> 1993.</p> <p>Levantamiento del EZLN 1994.</p> <p>Acuerdos de San Andrés Larrainzar 1996.</p> <p>Creación del <i>Modevite</i> 2013.</p> <p>Campaña a favor del Voto Nulo 2015.</p>	<p>Nuestro tejido comunitario se ha visto fragmentado por:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Los partidos políticos. • Los programas de gobierno. • La diversidad de religiones. • Violencia comunitaria. <p>“No queremos Partidos Políticos. Busquemos otro camino”.</p> <p>2015</p>	<p>Convocar a principales autoridades tradicionales.</p> <p>Recuperación de experiencias propias de autonomía.</p> <p>Otras experiencias de autonomía (Cherán).</p> <p>Formación en los derechos a la libre determinación y autonomía.</p> <p>2016</p>	<p><i>Bah jTijaw</i>: coordinadores de GC.</p> <p><i>Schebal jTijaw</i>: promotores de GC.</p> <p>Comienzo de construcción de la estructura territorial del movimiento.</p> <p>Febrero a Noviembre de 2017</p>	<p>Elección de las Comisiones Jurídicas para Chilón y Sitalá.</p> <p>Redacción y presentación de las solicitudes Chilón y Sitalá ante el IEPCC.</p> <p>JPC ante el Tribunal local y Regional.</p> <p>Septiembre 2017 a abril 2018.</p>	<p>8 Consejales Sitalá.</p> <p>12 Concejales en Chilón.</p> <p>Fortalecimiento de la organización comunitaria.</p> <p>Emisión de los Acuerdos Generales del IEPCC: realización de estudio cultural y consulta.</p> <p>Abril 2018 a Junio 2019.</p>	<p>Inicio de los trabajos para la construcción de los estudios culturales en Chilón y Sitalá.</p> <p>Pendiente la preparación de las consultas en ambos municipios.</p> <p>Abril 2019 a la fecha.</p>

Figura 1. Ruta del movimiento por los gobiernos comunitarios de Chilón y Sitalá, Chiapas.

Fuente: elaboración propia.

Aprendizajes del diálogo de saberes en la construcción del gobierno comunitario

En los apartados anteriores hemos intentado bosquejar las dos trayectorias principales que han guiado el camino por la libre determinación de las comunidades tseltales de Chilón y Sitalá: la política-organizativa y la política-jurídica. En ambas trayectorias tseltales y agentes externos entablaron un diálogo de saberes para definir las estrategias organizativas y jurídicas que orientaran al movimiento por el gobierno comunitario frente a las comunidades y frente a las instituciones del Estado. Las dos trayectorias se dieron de manera procesual y simultánea; sin embargo, las relaciones dialógicas se dieron con matices distintos en cada caso. En esta última parte del texto quisiéramos dejar constancia de los matices y aprendizajes de esta ecología de saberes (Santos, 2006) y visibilizar las relaciones asimétricas que afloraron en esta intervención colaborativa.

En lo referente al proceso organizativo territorial, el ritmo y la dirección eran definidos principalmente por los actores locales: en un primer momento, el equipo de base de Yomol Ayinel, y, después, en colaboración con los coordinadores y promotores del gobierno comunitario. Este grupo era mayoritariamente tseltal y tenía un autoconocimiento de su cultura y del sistema de cargos que sostiene la organización comunitaria. Aquí los agentes externos tuvimos que aprender el método tseltal de mover la palabra [*sTijel c'op*] en distintas instancias y niveles para lograr una decisión colectiva sobre una cuestión de interés común sustentada en el diálogo y la reflexión: una experiencia democrática de “alta intensidad” (Santos, 2004; Santos y Mendes, 2017) a la que hemos llamado “democracia dialógica”. En esta faceta nuestra intervención consistió en la impartición de talleres sobre derechos indígenas y en la coproducción de materiales de apoyo didáctico sobre la libre determinación y el gobierno comunitario; que fueron frecuentemente traducidos al tseltal. En ese sentido, nuestra colaboración no fue solo en términos de técnica jurídica sino de educación jurídica popular (De la Torre, 2006). Es así como nuestro aporte se concretó en la formación de coordinadores y promotores del gobierno comunitario, de las comisiones jurídicas y de los concejales del gobierno comunitario, con la intención de generar competencias argumentativas en los

actores para la reivindicación de sus derechos colectivos. Lo que posibilitó que, en la medida que los actores locales las adquirían, participaban más en los debates con las instituciones y en la difusión mediática de sus demandas.

En cuanto al proceso propiamente jurídico, la ruta fue marcada por el equipo de abogados y las comisiones jurídicas, pero el ritmo lo determinaron las instituciones del Estado; en este caso el IEPG y el Tribunal Electoral local y federal. Aunque había una intención de colaboración horizontal entre abogados y actores locales, las competencias profesionales y argumentativas de los abogados sobresalían en las reuniones del seguimiento de los casos ante las instituciones y en la argumentación jurídica contenida en los juicios para la protección de los derechos político-electorales. Aquí emerge una asimetría relacionada con el uso recurrente del derecho en un proceso jurídico, por parte de los abogados, y el uso ocasional del derecho que hacen algunos actores sociales (Galanter, 1974). No obstante, fue en la elaboración de la solicitud de cambio de régimen donde tuvo lugar un primer ejercicio de traducción intercultural (Santos, 2010), al recuperar las formas del “derecho no escrito” de los tseltales, de organización y autonomía, para demandar su reconocimiento en las formas propias del “derecho escrito” del Estado. El resultado del diálogo de saberes entre el derecho propio de los tseltales, que los faculta para crear instancias jurisdiccionales locales, y el derecho del Estado, al que recurren los abogados para la justificación legal de su reconocimiento, es lo que llamamos “prácticas jurídicas comunitarias”.

En esta interacción dialógica podemos identificar otras formas de intercambio simétrico y asimétrico: por ejemplo, había mejores condiciones de simetría debido al uso de la lengua tseltal cuando los diálogos se daban entre tseltales, en las comunidades y en los encuentros entre los *Bah tijaw-sChebal tijaw*; pero a medida que estos diálogos se daban en otros niveles de la estructura organizativa de cargos, donde había más participación de agentes externos, se hacían más asimétricos. Cuando se trataban temas relacionados con la organización territorial predominaba la lengua tseltal; mientras que en los temas de técnica jurídica se imponía el español. La asimetría más patente en cuestiones del lenguaje se daba en la interacción con los funcionarios del IEPG, que no cumplieron la demanda de proporcionar traductores a los promoventes del gobierno comunitario para reducir las asimetrías de lenguaje e impusieron el español como lengua oficial.

Por otro lado, pese a que en el texto pareciera que los procesos de construcción de los gobiernos comunitarios se dieron de manera homogénea en Chilón y Sitalá, estos fueron diferentes. Como mencionamos al inicio, Sitalá presenta un grado de marginación muy alto, que lo posiciona como el municipio más marginado en el estado de Chiapas; esta situación económica ocasiona que el acceso a los servicios básicos en la mayoría de las comunidades sea prácticamente nulo y el nivel educativo deficiente. Como consecuencia, los coordinadores del gobierno comunitario de Sitalá tenían una menor cercanía con sus promotores que los de Chilón, pues no contaban con los recursos económicos suficientes para desplazarse, monitorear y fortalecer su movimiento. Esto muestra que aun dentro de la población tseltal existen asimetrías con respecto al acceso a los recursos, lo cual repercute en la capacidad organizativa y de movilidad.

Siguiendo el caso de Sitalá, los liderazgos dentro de la estructura de cargos fueron menores que en Chilón debido al reducido acceso a recursos que los capacitaran en el uso de la palabra en público, tanto en tseltal como en español, y en habilidades organizativas. Estas asimetrías sociales complejizaron el entendimiento de los términos jurídicos del proceso y la participación activa en las reuniones con funcionarios del IEPC y del Tribunal Electoral local. Es así que, como los procesos se llevaron a la par, el liderazgo de los cargos comunitarios de Chilón ha sido sobresaliente.

La falta de sustentabilidad financiera del movimiento por el gobierno comunitario tanto en Chilón como en Sitalá hacía que algunas de sus acciones colectivas dependieran del equipo de Yomol Ayinel, que brindaba la capacitación y el apoyo económico para las reuniones de seguimiento de los casos con funcionarios del IEPC y TEECH en Tuxtla Gutiérrez; así como para la celebración de las asambleas generales entre coordinadores y promotores, entre otras. Este respaldo de Yomol Ayinel ha significado tanto una habilitación como una restricción en el alcance político del movimiento, ya que cuando los coordinadores y promotores del gobierno comunitario consideraban oportuna una manifestación más beligerante (bloqueos carreteros o toma de casetas de peaje) para reclamar el reconocimiento de sus derechos, como lo hizo en su momento el pueblo de Oxchuc, no contaban con los recursos económicos requeridos.

Esto trajo como consecuencia que no se hiciera una presión política suficiente para impulsar la lucha jurídica, lo cual tendía al desgaste del movimiento y que no se respondiera de manera defensiva a la embestida de desacreditación y hostigamiento por parte de los grupos de poder en la región, encabezados por las presidencias municipales, los líderes de partidos políticos y los grupos paramilitares.

Esta experiencia nos muestra que las relaciones dialógicas están atravesadas por factores económicos, políticos y sociales, que crean asimetrías, tensiones y acuerdos. En ese sentido, el diálogo de saberes no es solo un punto de partida, sino un punto de llegada, que implica pasar por un proceso de construcción, donde existen momentos de incertidumbre, de influencia de unos sobre otros, de equilibrio de posiciones, resistencias y de búsqueda de nuevos derroteros.

En suma, sostenemos que los procesos de libre determinación en los municipios indígenas requieren un ejercicio de diálogo de saberes con la forma democrática del Estado mexicano, donde se incluya la perspectiva indígena de una democracia dialógica y de prácticas jurídicas comunitarias. Lo que significa una reconceptualización de la democracia y una conquista de la base pluricultural del Estado mexicano.

Referencias bibliográficas

- ARAGÓN Andrade, O. 2019. *El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán*, México. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela Nacional de Estudios Superiores.
- BOLTANSKI, L. 2009. *De la critique: Précis de sociologie de l'émancipation*. Paris: Éditions Gallimard.

- CEFAÏ, D. 2007. *Pourquoi se mobilise-t-on ?* Paris: La Découverte.
- COMUNICADO DE LOS PUEBLOS MAYAS UNIDOS POR EL CUIDADO DE LA VIDA Y DEFENSA DE NUESTRO TERRITORIO. 2013. KOMAN ILEL. KMN-MIRADA COLECTIVA. Disponible en: <http://komanilel.org/2013/11/27/comunicados-del-25-de-noviembre-de-pueblo-organizado-de-chiapas/>.
- CONAPO (Consejo Nacional de Población). 2010. *Índice de Marginación por Localidad 2010*. Disponible en: http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/indices_de_marginacion_2010_por_entidad_federativa_y_municipio.
- DE LA TORRE Rangel, J. A. 2006. *El derecho como arma de liberación en América Latina. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho*. Aguascalientes: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez/Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- GALANTER, M. 1974. "Why the 'Haves' Come out Ahead: Speculations on the Limits of Legal Change". *Law and Society Review*, 9 (1): 95-160.
- GIDDENS, A. 1997. "Vivir en una sociedad postradicional". En U. BECK, S. LASH y A. GIDDENS. *Modernidad reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 75-136.
- _____. 2000. *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Madrid: Cátedra.
- ISRAËL, L. 2009. *L'arme du droit*. Paris: Les Presses de Sciences Politiques.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). 2010. *Censo de Población y Vivienda 2010*. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). 2015. *Encuesta Intercensal 2015*. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/>
- IEPEC-CHIAPAS (Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana-Chiapas). 2015. "Memoria del Proceso Electoral Local Ordinario 2014-2015 y extraordinario 2015-2016". Disponible en: <https://www.iepc-chiapas.org.mx/memorias-electorales>
- LEYVA Solano, X. 2018. "Breve introducción a los tres tomos". En X. LEYVA Solano, J. ALONSO, R. A. HERNÁNDEZ Castillo, A. ESCOBAR, A. KÖHLER et al. *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*. Tomo I. Guadalajara: Cooperativa Editorial Retos/Taller Editorial La Casa del Mago/CLACSO, pp. 23-34.
- LÓPEZ Intzín, J. 2015. *Ich'el-ta-muk'*: La trama en la construcción del *Lekil-kuxlejal*. En X. LEYVA Solano, J. ALONSO, R. A. HERNÁNDEZ Castillo, A. ESCOBAR, A. KÖHLER et al. *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*. Tomo I. Guadalajara: Cooperativa Editorial Retos/Taller Editorial La Casa del Mago/CLACSO, pp. 181-198.
- MANDUJANO, I. 2017. "Miles de Indígenas de Sitalá y Chilón exigen al IEPC respetar su derecho al Gobierno Comunitario, sin partidos políticos", *Chiapas paralelo* [online], 19 de noviembre. Disponible en: <https://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2017/11/miles-de-indigenas-de-sitala-y-chilon-exigen-al-iepc-respetar-su-derecho-al-gobierno-comunitario-sin-partidos-politicos/>.
- MAURER Ávalos, E. 2011. "¡Los tseltales aprenden sin enseñanzas!". *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, XLI (3-4): 65-71.
- MENDOZA Zárate, G. y J. A. GONZÁLEZ Candia, J. A. 2016. *Reconstrucción del tejido social. Una apuesta por la paz*. México: Centro de Investigación y Acción Social por la Paz.

- MISIÓN DE BACHAJÓN. s/f. Síntesis del 2o. Conversatorio: *Suhtib c'opetic te pajal loc' talel ta jujun ts'umbalil* [Respuestas similares y coincidentes en todos los ts'umbaliles]. Documento interno.
- _____. 2015a. Compilación de los diagnósticos de la Misión de Bachajón. Tema: organización de la comunidad. Documento interno.
- _____. 2015b. Seminario 3 “Defensa de la Vida y el Territorio. Construcción del Propio Gobierno”, Relatoría. Colegio de Catequistas de Bachajón, Chilón, Chiapas, México, 23 y 24 de septiembre de 2015. Documento interno.
- _____. 2016. Síntesis del 1er Conversatorio: *Suhtib c'opetic te pajal loc' talel ta jujun ts'umbalil* [Respuestas similares y coincidentes en todos los ts'umbaliles], marzo 2016. Documento interno.
- _____. 2017a. Relatoría de Primera reunión soc *Bah jTijaw yu'un A'telpatantayel Bahil*, Bachajón, marzo de 2017. Documento interno.
- _____. 2017b. Relatoría de Segunda reunión de *Bah jTijaw*, Bachajón, 5 y 6 de mayo de 2017. Documento interno.
- _____. 2017c. Relatoría de la Tercera reunión de *Bah jTijaw*, Bachajón, 15 y 16 de junio de 2017. Documento interno.
- _____. 2017d. Relatoría de la Cuarta reunión de *Bah jTijaw*, Jotoaquil, 12 y 13 de julio de 2017. Documento interno.
- _____. 2017e. Relatoría de Reunión General *Bah jTijaw yu'un A'telpatantayel Bahil*, Bachajón, 11 y 12 de agosto de 2017. Documento interno.
- _____. 2017f. Reunión de *Bah jTijaw*, “Preparación para la Solicitud ante el Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana”, octubre 2017. Documento interno.
- MODEVITE. 2016a. Comunicado del Modevite en la megaperegrinación y relatorías del foro “Gobiernos comunitarios”. Oxchuc, Chiapas, 20 de noviembre de 2016. Recuperado de <https://modevite.wordpress.com/2016/11/20/>
- _____. 2016b. Comunicado final de la megaperegrinación del Modevite. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 25 de noviembre de 2016. Recuperado de <https://modevite.wordpress.com/2016/11/25/comunicado-final-de-la-megaperegrinacion-san-cristobal/>
- PAOLI, A. 2006. “Aprender la lengua y la cultura tseltal”. *Reencuentro*, 47: 55-63.
- RAPPAPORT, J. 2018. “Más allá de la observación participante: La etnografía colaborativa como innovación teórica”. En X. LEYVA Solano, J. ALONSO, R. A. HERNÁNDEZ Castillo, A. ESCOBAR, A. KÖHLER et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo I. Guadalajara: Cooperativa Editorial Retos/Taller Editorial La Casa del Mago/CLACSO, pp. 323-352.
- SÁNTIZ Gómez, A. 2019. “Diálogos de saberes”. *La Jornada del Campo*. Suplemento informativo de *La Jornada*, 141, publicado el 15 de junio. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2019/06/15/cam-dialogos.html>
- SANTOS, B. de S. 2004. *Democracia de alta intensidad. Apuntes para democratizar la democracia*. Bolivia: Unidad de Análisis e Investigación del Área de Educación Ciudadana de la Corte Nacional Electoral.
- _____. 2006. *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM.

- _____. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- SANTOS, B. de S. y J. M. MENDES. 2017. *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas*. México: Akal.
- URDAPILLETA Carrasco, J. y M. R. PARRA Vázquez. 2016. "Aprendizaje Tseltal: Construir conocimientos con la alegría del corazón". *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 14 (2): 85-100.
- Yalel c'op ta interregional "Ca'telpatantayel jbahtic". *Nohptesel ta Interregional*, febrero 2018. Documento interno.
- YOMOL AYINEL, "Una cronología comentada de los gobiernos comunitarios de Chilón y Sitalá" (compilación de Rodrigo José Pinto Escamilla, SJ, 2019). Documento interno.

4. El derecho desde su reverso: cuando los Sin Tierra dicen lo que es el derecho. Análisis de la creación del PDS “Irmã Dorothy”

Fernanda Maria da Costa Vieira

Universidad Federal de Río de Janeiro/Abogada popular

Mariana Trotta Dallalana Quintans

Universidad Federal de Río de Janeiro/Abogada popular

Introducción

Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que su funcionamiento suscita, es una civilización decadente.

Una civilización que decide cerrar los ojos a sus problemas cruciales es una civilización enferma. Una civilización que escamotea sus principios es una civilización moribunda.

El hecho es que la civilización llamada “europea”, la civilización “occidental”, tal como la configuran dos siglos de régimen burgués, resulta incapaz de resolver los dos mayores problemas a que su existencia misma ha dado origen: el problema del proletariado y el problema colonial; que, llamada a comparecer ante el tribunal de la “razón” o el de la “conciencia”, esta Europa se revela impotente para justificarse, y que, a medida que pasa el tiempo, se refugia en una hipocresía tanto más odiosa cuanto menos posibilidades tiene de engañar a nadie.

Europa es indefendible.

(Césaire, 2010: 15).

El asentamiento Irmã Dorothy [Hermana Dorothy], localizado en el área rural de la ciudad de Quatis, creado en el año 2015 por el Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), en el municipio de Quatis,¹ es el resultado de la ocupación realizada por familias de trabajadores rurales sin tierra en 2005 en la Fazenda da Pedra [Hacienda de la Piedra]. Con un área de 1.049,512 ha y una previsión de asentamiento para 53 familias, el Proyecto de Asentamiento (PA) está clasificado por el INCRA como “en consolidación”.

El asentamiento Irmã Dorothy es un caso emblemático de la tardanza en la implementación de la política de la reforma agraria en Brasil. Esa morosidad en la desapropiación de áreas para la implementación de la reforma agraria y la creación de asentamientos no es una excepción, sino que se convirtió en una regla en el país, a pesar de las previsiones constitucionales que establecen la competencia de la Unión Federal para intervenir propiedades que no cumplen

¹ Este municipio se encuentra localizado en la región sur del estado de Río de Janeiro, Brasil.

su función social y la destinación de tales áreas a los asentamientos de los trabajadores (artículos 184 a 191 de la CF/88).

Lo que se observa a lo largo de los sucesivos gobiernos federales brasileños es un proceso paulatino de vaciamiento de la reforma agraria o, como analiza Paulo Alentejano (s/f), un proceso de contrarreforma agraria. Alentejano (s/f) apunta que, entre 1985 y 2011, del total de las áreas desapropiadas el 11% se dieron en el gobierno de Sarney; el 1% en el gobierno de Collor; 4% en el gobierno de Itamar; el 53% en los gobiernos de Fernando Henrique Cardoso (FHC); el 30% en los gobiernos de Lula; y el 1% en el primer gobierno de Dilma Rouseff. La tendencia indicada por el autor permaneció y se profundizó en el segundo gobierno de Dilma.

La gravedad de esa morosidad se profundizó aún más con el *impeachment* a la presidenta Dilma, en 2016, cuando los sectores vinculados al agronegocio tuvieron una enorme influencia en la política agraria; no solamente en la aprobación de un marco normativo que altera la dinámica de regularización de tierras, tanto urbanas como rurales, como la Ley 13.465/17, sino también en el estancamiento de la materialización de la reforma agraria.

En 2017 tuvimos 0 (cero) familias asentadas, y en 2018, de acuerdo con la Comissão Pastoral da Terra (CPT), ese proceso de desmonte de la reforma agraria se dio en varios frentes: en la reducción presupuestal, en el aumento de las familias desalojadas, en el aumento de la violencia en el campo, y en la venta sin control de tierras a extranjeros. Para la CPT:

2018 también fue el año de consolidación de la tendencia de privatización de las tierras públicas y el año en que el poder privado se sintió autorizado para promover el terror en el campo, estando involucrado en 81% de los conflictos por la tierra y el agua. En síntesis, 2018 fue de dominio violento del agronegocio y del latifundio en el campo brasileño (CPT, 2018).

Durante el año 2019 el escenario solamente se agravó. En el gobierno del actual presidente de la República, electo con el apoyo del patronato rural y defendiendo la criminalización de los movimientos sociales, ninguna nueva desapropiación fue hecha por el INCRA y el presupuesto destinado a las políticas públicas de la reforma agraria —aunque técnicamente disminuido— fue prácticamente eliminado.

Es en esa coyuntura que la Ley 13.465/17, fruto de la Medida Provisional 759, expresa la concepción de la gestión de la tierra y del territorio bajo los marcos del capital. En el ámbito rural, una de las alteraciones que la ley impone es la selección de familias a partir de una convocatoria pública coordinada por los municipios donde se dará la selección, reforzando los intereses políticos y económicos tradicionales y locales. En el actual escenario político brasileño, la legislación aprobada busca impedir el acceso a la tierra a las familias que luchan por el acceso democrático a la misma, en especial a aquellas que integran el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST), cuyas acciones de ocupación colectiva de la tierra representaron la forma de presión colectiva para lograr la efectiva implementación de la reforma agraria. No obstante, hay brechas en la norma que reconoce el derecho de los ocupantes de la tierra cuando la modalidad

del asentamiento es un Proyecto de Desarrollo Sustentable (PDS). Para el poder público esa modalidad solo se destina a las comunidades extractivistas tradicionales, pero no al asentamiento de familias de trabajadores rurales sin tierra.

Sin embargo, las familias del asentamiento Irmã Dorothy que ocupan las tierras desde hace una década piensan diferente y se organizan para obtener el derecho a permanecer en ellas, utilizando contrahegemónicamente el sistema judicial. En ese sentido, el objetivo de este trabajo es analizar el diálogo de saberes que tiene lugar entre las personas asentadas, la asesoría jurídica popular y los órganos públicos en la construcción del PDS “Irmã Dorothy”. Se busca comprender cómo las familias de trabajadores rurales sin tierra reconstruyen una noción del derecho de “los de abajo”. Este trabajo consiste en un esfuerzo de sistematización y reflexión a partir de la actuación de las autoras en el caso como abogadas populares que promueven la asesoría jurídica popular con el MST, entre otros movimientos sociales.

La Ley 13.465/17: los nuevos (muy viejos) cercos jurídicos del capital en la cuestión agraria

La Ley 13.465/17 derivó de la Medida Provisional (MP) 759, propuesta por el presidente de la República el 21 de diciembre del 2016, la cual dispone sobre la

regularización de la tierra rural y urbana, instituye mecanismos para mejorar la eficiencia de los procedimientos de alienación de inmuebles de la Unión, dispone sobre la liquidación de créditos concedidos a los asentados de la reforma agraria, sobre la regularización de tierras en el ámbito de la Amazonia Legal y da otras providencias (Medida Provisória 759/2016).

Conviene destacar que la Constitución Federal brasileña de 1988 establece en su artículo 62 la posibilidad conferida al ejecutivo para emitir medidas provisionales, que deberán ser convertidas en ley por el Congreso Nacional, en casos de relevancia y urgencia. Este tipo de medida normativa debería ser utilizada de forma excepcional, sin embargo, el ejecutivo federal ha legislado todo el tiempo mediante medidas provisionales, independientemente de la relevancia o urgencia; y este es el caso de la MP 759. La justificación de urgencia presentada en la exposición de motivos del Ministerio de Ciudades/Presidencia de la República fue:

Debido a la vigencia de diversas normas de diferente jerarquía correspondientes a la regulación de tierras, algunas de ellas abordando de manera contradictoria una misma política, el cumplimiento al mandato constitucional pertinente viene siendo cada vez más reducido, situación que llevó al propio Tribunal de Cuentas de la Unión a determinar la suspensión liminar de algunos de esos actos, inviabilizando el proceso de titulaciones [...] Además de eso, el crecimiento muchas veces desordenado de los grandes centros urbanos y la explosión demográfica brasileña en un corto periodo viene causando diversos problemas estructurales que, por falta de reglamentación jurídica específica sobre determinados temas, o inclusive por disconformidad entre las normas existentes y la realidad fáctica de los tiempos actuales, no solo impiden la concretización del derecho social a la morada

sino también producen efectos reflejo negativos en materia de ordenamiento territorial, movilidad, medio ambiente e incluso, salud pública (Medida Provisória 759/2016).

De la lectura de la exposición de motivos resulta claro que el contenido de la referida norma jurídica no debería ser objeto de una medida provisional, sino de una ley ordinaria, considerando la ausencia de la urgencia necesaria para la aprobación de dichas medidas. El Ministério Público Federal (MPF), a través de su 6ª Cámara de Derechos del Ciudadano, elaboró la nota técnica n.º 4 del 2017 cuestionando varios vicios formales y materiales de la MP 759; dentro de ellos, el aspecto de la ausencia de excepcionalidad de la materia regulada, ya que los problemas de regulación territorial, la parcelación de tierras y la deforestación en el país atraviesan la historia de Brasil, remontándose hasta el periodo colonial (MPF/2017).

El MPF explica que, por lo tanto, la referida MP presentaba vicios de inconstitucionalidad formales, o sea, transgredía la Constitución Federal en cuanto a la forma en que fue encuadrada la materia a través de una medida provisional (MPF /2017). No obstante, ese hecho no fue cuestionado por el Congreso que convirtió la medida provisional en ley. Fue así como se sancionó la Ley 13.465 el 21 de julio del 2017. Adicionalmente, el Ministerio Público Federal alegaba que la MP 759 también atacaba a la propia democracia, pues proponía la alteración de varias leyes —muchas de ellas elaboradas con gran participación popular— sin ningún debate con la sociedad (MPF /2017).²

Más allá de los aspectos formales, la referida MP fue cuestionada por los movimientos sociales, rurales, intelectuales, abogados, miembros del Ministerio Público, entre otros. Durante el proceso de votación de la MP en el Congreso Nacional esta sufrió algunas modificaciones, fruto de las presiones de estos sectores sociales. A pesar de tales oposiciones varios aspectos nocivos fueron aprobados por el Congreso y pasaron a integrar la Ley 13.465/17.

La MP 759 no respetó las políticas constitucionales de democratización del acceso a la tierra como está establecido en los artículos 184 y 188 de la CF/88, que, respectivamente, establecen la política de desapropiación de propiedades privadas que incumplan la función social, y de destinación de las tierras públicas devueltas para la creación de asentamientos rurales. Al contrario, la MP 759 tuvo como lógica liberar más tierras para el mercado, lo cual contribuyó aún más a un proceso de contrarreforma agraria, reconcentración de tierras, y aumento de la deforestación y la degradación ambiental. En este aspecto, dicho marco normativo expresa la concepción del capital sobre los territorios tanto urbanos como rurales. Su objetivo es hacer disponible para el mercado la porción territorial que aún se configura en los marcos del dominio público: tierras indígenas, tierras quilombolas y los territorios de la reforma agraria.

Es importante resaltar que el marco impuesto por la CF/88 es la noción de función social que debe ser proyectada en el plano urbanístico y en el rural. Se trata de retirar del contenido de la propiedad la noción económica que la construyó como mercancía a partir de la sedimentación del capitalismo, para pensar en otros paradigmas sobre las instituciones de la propiedad y de la posesión. La función social no se limita a la

² Altera leyes como la Ley 8629/93, la Ley 8666/93, la Ley de registros inmobiliarios, la Ley 11.977 (regularización territorial urbana), Ley 13.001/2014, Ley 12.512, Ley 9636/1998, entre otras.

producción, sino a un conjunto de factores simultáneos: producción racional, equilibrio ambiental, y cumplimiento de las normas del trabajo y de armonización social. La Ley 13.465/17 rompe con esa concepción. No es poco significativo que en la exposición de motivos se presenten de forma clara las intenciones que guían la construcción de ese nuevo marco jurídico:

Es que el reconocimiento, por el Poder Público, de los derechos reales titularizados por aquellos que informalmente ocupaban inmuebles urbanos, permite que estos inmuebles sirvan de base para la inversión del capital productivo brasileño, en la medida que podrán ser ofrecidos en garantía de operaciones financieras, reduciendo costos de crédito, por ejemplo (Medida Provisória 759/2016).

Aquí se retoma la lectura histórica que a partir del capitalismo sedimentó un único modelo de propiedad: la privada-individual. Para el historiador italiano Paolo Grossi (2006), la historia de la propiedad en el modelo occidental se construye por la necesidad del propio capitalismo de simplificar la titularidad sobre la tierra. En ese aspecto, la construcción de la propiedad privada individual se torna necesaria visto que para el capitalismo se trataba de transformar la tierra en una mercancía que pudiese circular.

Los impactos sobre la fase actual del capitalismo, con la expresión de la financierización de la economía, se reflejan sobre la cuestión agraria. João Pedro Stédile analiza los impactos de la actual etapa del capitalismo sobre la agricultura, las contradicciones que se instauran y la necesaria voracidad sobre los bienes de la naturaleza que conlleva:

El resultado de esa lógica de dominio del capital financiero sobre la producción agrícola, durante las últimas dos décadas, es que ahora las aproximadamente 50 empresas transnacionales más grandes controlan la mayor parte de la producción y del comercio agrícola (Stédile, 2013: 22).

Es necesario comprender la Ley 13.465/17 como una expresión de la etapa actual del capitalismo financiero, caracterizado por una concentración de capital:

o sea, una misma empresa pasó a controlar la producción y el comercio de un conjunto de productos y sectores de la economía, como la fabricación de insumos (fertilizantes químicos, venenos, agrotóxicos) y máquinas agrícolas, fármacos, semillas transgénicas y una infinidad de productos propios de la agroindustria, ya sea alimenticia, de cosméticos o de productos superfluos (Stédile, 2013: 24).

Esta disponibilidad de los territorios de la reforma agraria para favorecer la política del agronegocio queda evidenciada en diversas modificaciones impuestas por la Ley 13.465/17. Una de esas modificaciones es la facilidad generada para liberar los asentamientos, desobligando al INCRA de adoptar políticas de desarrollo para los asentados, por medio de la concesión de títulos de dominio (propiedad privada de la tierra) a los asentados. Las

disposiciones autorizan la liberación de los asentamientos después de 15 años, aun si no estuvieran dotados de la infraestructura necesaria para su desarrollo:

Artículo 2°

§ 6° Independientemente de la implementación de los requisitos exigidos en el inciso v del *caput* [encabezado] de este artículo, se considera consolidado el proyecto de asentamiento que alcance el plazo de quince años desde su implantación, salvo por decisión fundamentada del INCRA.

§ 7° Los asentamientos que, en el 1° de junio del 2017, cuenten con quince años o más de creación, deberán ser consolidados dentro de hasta tres años (Lei 13.465/17).

Esta dimensión de la Ley 13.465/17 es fundamental para los intereses del sector del agonegocio brasileño, pues existe un paulatino proceso de estrangulamiento de la reforma agraria. La liberación de los asentamientos sin ninguna política estatal de protección impondrá a las familias la necesidad de desistir de su permanencia en los lotes o someterse al patrón de producción impuesto por el capital.

Esa medida puede derivar en la privatización de las tierras reformadas, con la tendencia al retorno de esas tierras al mercado de las tierras rurales, ya que los asentamientos detentores de título de propiedad sin condiciones para mantener las tierras serán estimulados a vender esos inmuebles, desencadenando el proceso de reconcentración de tierras. No sin razón, Stédile nos recuerda que:

Este proceso se dio a partir de 1999, inaugurando una nueva fase en la política para la agricultura, priorizando los instrumentos de la política comercial y cambiaria. Se crearon, así, las condiciones macroeconómicas para la alianza política conocida como agronegocio. Se reeditó la vinculación/articulación de la propiedad de las tierras con el capital financiero [...] Y este avance del agronegocio bloquea y protege las tierras improductivas para una futura expansión de sus negocios, trabando la obtención de tierras para la reforma agraria (2013: 27).

Este escenario de reconcentración de tierras ya está presente. Paulo Alentejano, en entrevista con el portal EPSIV/Fiocruz, reproducida por el Instituto Humanitas Unisinos (IHU), señala los datos del Censo Agropecuario 2017, producido por el Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), y alerta sobre un proceso visible de concentración de tierras que se vio reflejado directamente en el empobrecimiento de las familias de trabajadores rurales:

El primer problema, y el más alarmante, es que la concentración de las tierras aumentó. Brasil ya es uno de los países con mayor concentración de tierras del mundo. Existió un aumento aún mayor: en el censo anterior, de 2006, existían establecimientos con más de mil hectáreas controlando 45% de las tierras; ahora son 47.5% de las tierras. Hay menos establecimientos: en 2006 eran 5,175,636 establecimientos; hoy son 5,072,152. Y estos ocupan

un área mayor: antes eran 333 millones de hectáreas; hoy son 350 millones. De ese total, más de 16 millones de hectáreas están concentradas en los grandes establecimientos. Por lo que respecta a los menores, que tienen hasta diez hectáreas, representan 50.2% del número total de establecimientos, pero ocupan apenas 2.3% del área (Alentejano, 2018).

El embate que se hará presente en las áreas donde se instauran asentamientos anteriores a la Ley 13.465/17, y que no contaron con la regularización de sus tierras, es que muy pronto las garantías para las familias que se encontraban en el área se materializarán bajo la nueva modalidad impuesta por la ley en el proceso de selección de las familias.

Hasta la aprobación de la Ley 13.465/17, la forma de selección de las familias para proyectos de reforma agraria iniciaba con la organización de los movimientos sociales, dado que los proyectos de asentamientos creados fueron mayoritariamente fruto de la regularización de tierras de campamentos de trabajadores rurales en tierras ocupadas por movimientos sociales. De esa forma, las familias asentadas eran mayoritariamente familias organizadas por los movimientos sociales en el periodo de las ocupaciones y de los campamentos (Leite *et al.*, 2004). El cambio legislativo propone que las familias pasen a ser seleccionadas por el INCRA a través de “amplia divulgación digital de la convocatoria en internet y en el Municipio”:

Artículo 2º

§1º El proceso de selección de que trata el *caput* [encabezado] de este artículo será realizado por el INCRA con amplia divulgación de la convocatoria en internet y en el Municipio en que será instalado el proyecto de asentamiento, así como en los Municipios limítrofes, conforme con el reglamento (Lei 13.465/17).

Ese cambio puede ser visto como un intento de desmovilización de los movimientos sociales por parte del gobierno federal con la intención de debilitar su poder de organización colectiva, incluidas las familias sin tierra que son parte del MST. Ahora la selección será individual. La lógica de esa disposición nos remonta a proyectos de la década de 1990, como el Banco de la Tierra del gobierno del entonces presidente Fernando Henrique Cardoso (FHC), en el cual las familias sin tierra interesadas en ser asentadas deberían enviar por correo una carta manifestando su interés (Medeiros, 2002).

Recuerdan también medidas como aquellas que procuraron impedir las ocupaciones de la tierra, como la Medida Provisional 2.183-56, del 2001, que impedía la realización de desapropiaciones por dos años en el inmueble rural “objeto de *esbulho possessório* [despojo posesorio] o la invasión motivada por conflicto agrario o territorial de carácter colectivo” (Lei 13.465/17, art. 2º, §6º).³

El §1º, del artículo 2º, de la Ley 13.465/17, al atribuir mayor protagonismo a los municipios, podrá acarrear el fortalecimiento de los procesos de clientelismo de los polí-

³ El *esbulho possessório* es la sustracción violenta de un bien (inmueble residencial, comercial o rural) de la esfera de posesión del legítimo poseedor. El *esbulho possessório* es un crimen previsto en el art. 161, II del Código Penal (Decreto-Lei no. 2.848 de 1940). Comete el crimen de *esbulho* quien: “invade con violencia, o grave amenaza a persona, o mediante concurso de más de dos personas, terrenos o edificios ajenos para el fin de *esbulho possessório*” (Decreto-Lei 2.848/1940).

ticos locales, especialmente en las regiones del país donde el coronelismo aún es muy fuerte.

Son esos intereses los que actuaron en la elaboración y en la aprobación de la Ley 13.465/17. El ataque a los movimientos sociales que defienden el acceso democrático a la tierra queda evidenciado en la medida en que se construye para la reforma agraria un nuevo modelo de acceso, ahora centrado en individuos y ya no más como un proyecto colectivo de producción.⁴

Es delante de este escenario que las familias del asentamiento Irmã Dorothy están organizándose para garantizar sus derechos a la tierra, pues el inicio de la lucha de esas familias antecede a la Ley 13.465/17. No obstante, frente a la demora del INCRA (autoridad responsable de la regulación de las familias) acabaron siendo afectadas por esa nueva modalidad de acceso a los lotes.

Existe la posibilidad de que ninguna de las familias que ocupan las tierras para exigir la materialización de la reforma agraria termine por ser beneficiaria, esto debido a que la convocatoria que reglamentará la concurrencia municipalizada está a cargo del ejecutivo federal.

Los vínculos del actual gobierno con los intereses del agronegocio son públicos, derivándose de allí una serie de alteraciones normativas que, en el límite, apuntan hacia la criminalización amplia de los movimientos sociales, hecho que se hace cada vez más recurrente delante de la ampliación de la bancada parlamentaria ruralista, fundamentalista y del campo de la seguridad pública.⁵

La lucha de las familias del asentamiento Irmã Dorothy por una construcción contrahegemónica en el proceso interpretativo de la norma, será objeto del análisis desarrollado a continuación.

El derecho desde su reverso: la construcción a contrapelo del PDS Irmã Dorothy por los Sin Tierra

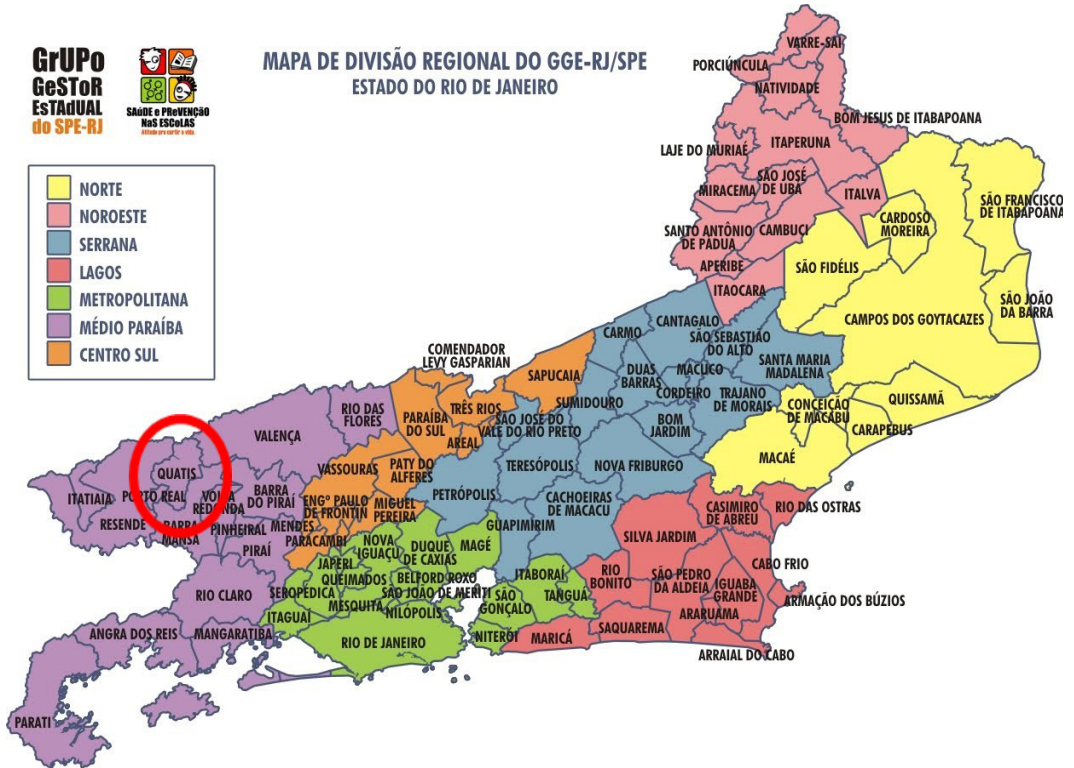
El asentamiento Irmã Dorothy dio inicio con la lucha del MST por la desapropiación de la Fazenda da Pedra [Hacienda de la Piedra], una propiedad rural grande, localizada en la zona rural del municipio de Quatis, ubicado en la región sur del estado de Río de Janeiro, en Brasil. Presentamos un mapa donde puede ser localizado el municipio.

La visita oficial a la hacienda fue realizada a mediados de diciembre del 2004, y derivado de ello se declaró la Fazenda da Pedra como gran propiedad rural improductiva, de manera que el INCRA recomendó la desapropiación del inmueble, dando trámite a su recomendación para la sanción presidencial. En julio del 2005, los propietarios del inmueble promovieron una acción declaratoria de nulidad del procedimiento administrativo (proc. n°. 0000330-28.2005.4.02.5109) ante la justicia federal, buscando suspender la posibilidad de desapropiación mediante el cuestionamiento de los datos obtenidos por medio de la visita oficial del INCRA y alegando que la propiedad estaba

⁴ La dimensión de dominación ideológica capitalista queda claramente evidenciada en ese aspecto de la legislación, centrada en el individuo-empresario. Dardot y Laval establecen en su obra *La nueva razón del mundo* que la etapa actual del capitalismo de configuración neoliberal no es solo una manifestación ideológica, son también alteraciones en los papeles desempeñados por instituciones (como el Estado) que se insertan en una "razón" económica, contable, que deriva en la necesaria "construcción de una nueva subjetividad, lo que llamamos 'subjetivación contable y financiera', que no es nada más que la forma más bien acabada de la subjetivación capitalista" (2016: 31).

⁵ Esta bancada es conocida popularmente como BBB: Buey, Bala y Biblia.

siendo dividida entre sus cinco propietarios, lo que conllevaría a que, después de la división, la extensión de cada parte sería de medio porte, lo que haría inviable la desappropriación en función del tamaño.



Mapa de división regional de GG-RJ/SPE. Estado de Río de Janeiro.

Fuente: <http://spe-gge-rj.blogspot.com/2010/11/divisao-regional-gge-rjspe.html>

El 22 de octubre del 2005, el MST organizó la ocupación de la hacienda y, con ello, el establecimiento del campamento Irmã Dorothy⁶ con el objetivo de presionar al INCRA y al poder judicial para realizar la desappropriación. El propietario inició un juicio con una acción posesoria contra esa ocupación.⁷ La acción fue dirigida de forma genérica a los “invasores” del inmueble. Inmediatamente se difirió el pedido liminar de inter-

⁶ Las familias bautizaron el campamento como Irmã Dorothy en homenaje a la misionera estadounidense Dorothy Stang, que actuaba apoyando las luchas por la tierra en Pará y que fue asesinada por *grileiros* en la región paraense de Anapu en 2005, precisamente el año de la ocupación de la Fazenda da Pedra por parte de los Sin Tierra. Para más información sobre Irmã Dorothy, véase la película *Matarã Irmã Dorothy*. El *grileiro* es una persona que toma para sí, o intenta tomar, posesión de tierras ajenas o de tierras públicas (devueltas), usando para tal fin la falsificación de documentos de acreditación de propiedad en colusión con servicios notariales, pretendiendo así hacerse pasar como propietario legítimo.

⁷ La acción (n° 2005.071.000734-5) fue presentada antes de la ocupación de los Sin Tierra —con la finalidad de impedir el “eventual *esbulho possessório* [despojo posesorio]”— ante la justicia estatal, en la Vara Única de la Comarca Porto Real/Quatis, estado de Río de Janeiro, bajo el alegato de que existía un peligro de ocupación, pues uno de los arrendatarios utilizaba parte de la Fazenda da Pedra y había recibido una propuesta del sindicato de los trabajadores rurales para participar en la ocupación, que sucedería en los próximos días.

dicto prohibitorio requerido, siendo determinada por el juicio la expedición de oficio a la Policía Militar del municipio de Quatis para que realizara el despliegue de policías suficientes para garantizar el mantenimiento de la posesión.

Ante la eminencia del cumplimiento del pedido liminar, el INCRA, el Instituto de Terras e Cartografía do Estado do Rio de Janeiro (ITERJ) y la Ouvidoria Agrária Nacional se manifestaron en los autos para esclarecer que los ocupantes del inmueble eran eminentes beneficiarios de la reforma agraria, y que el inmueble ya había sido declarado como improductivo. Contra dicha medida liminar fue interpuesto un instrumento de agravio por las abogadas populares a nombre de las familias que eran, *de facto*, las ocupantes del inmueble, con la finalidad de suspender la decisión liminar concedida. El tribunal suspendió dicha decisión determinando el mantenimiento de la ocupación en un área pequeña del inmueble.

La acción fue posteriormente declinada a favor de la justicia federal, en razón de la manifestación de interés del INCRA, en abril del 2007. Las familias permanecieron en la hacienda hasta la transferencia de la posesión al INCRA en la acción de desapropiación, en 2014. La acción de desapropiación fue decidida por el INCRA el 2 de junio del 2008 (proc. n° 2008.51.09.000202-4). Sin embargo, no fue concedida la transferencia provisional de la posesión al INCRA sino hasta seis años y medio después de la decisión sobre la acción de desapropiación. Con la acción declaratoria juzgada como improcedente el 10 de octubre del 2014, en razón del desistimiento de la realización de la prueba pericial de la parte autora, en el juicio se concedió la transferencia provisional de la posesión al INCRA.

De esta forma, pasados más de nueve años del campamento de las familias en una pequeña área de la Fazenda da Pedra, debajo de una lona negra, el INCRA pasó a ser judicialmente autorizado para crear el asentamiento rural. Es importante destacar que, a lo largo de todo ese proceso, las familias Sin Tierra acampando en el asentamiento Irmã Dorothy articularon, junto con la asesoría jurídica popular, la lucha política en paralelo con la movilización jurídica; se llevaron a cabo actos en la puerta del poder judicial y en el INCRA.

Santos y Carlet (2010) y Houtzager (2007) identificaron que las luchas jurídicas promovidas por los abogados populares ante el poder judicial solo se traducen en conquistas cuando van de la mano de la lucha política de las organizaciones de trabajadores rurales. Santos y Carlet (2010) apuntan que tales prácticas permiten el uso contrahegemónico del derecho y de los tribunales por parte del MST y sus asesores jurídicos, reinventando el derecho más allá del modelo liberal.

La relación horizontal y de coordinación con sus asesorados son distintivos de la asesoría jurídica popular, así como la comprensión por parte de los abogados de la necesidad de conferir “a su conocimiento profesional una función social” (Campilongo, 2011: 25). Un aspecto que merece ser resaltado en la práctica de asesoría jurídica popular es la presencia en la ocupación, participando en asambleas, reuniones, talleres y ruedas de conversación, traduciendo los procedimientos legales y dialogando sobre las tácticas político-jurídicas, promoviendo por medio del referente de la educación popular (Freire, 1996) un diálogo de saberes (Santos, 2006).

Para Santos se trata de construir un conocimiento que él denomina “ecología de saberes”: una forma de comprender el mundo social a partir de la multiplicidad de experiencias que fueron subestimadas, ignoradas, invisibilizadas o, mejor dicho, desperdiciadas:

para combatir el desperdicio de la experiencia, para tornar visibles las iniciativas y los movimientos alternativos y para darles credibilidad, de poco sirve recurrir a la ciencia social tal como la conocemos. Al final de cuentas, esa ciencia es responsable de esconder o desacreditar las alternativas. Para combatir el desperdicio de la experiencia social, no basta proponer otro tipo de ciencia social. Más que eso, es necesario proponer un modelo diferente de racionalidad. Sin una crítica hacia el modelo de racionalidad occidental dominante por lo menos durante doscientos años, todas las propuestas presentadas por el nuevo análisis social, por más alternativas que se juzguen, tenderán a reproducir el mismo efecto de ocultamiento y desacreditación (2006: 94).

Existe un elemento emancipador al buscar la construcción de un conocimiento que no se sustenta en una relación asimétrica de poderes y saberes, que permite que diversas prácticas sociales hasta entonces ausentes, por haber sido ocultadas, silenciadas y marginadas por el paradigma hegemónico, se transformen en *praxis*. Santos afirma que “la ecología de saberes no concibe los conocimientos en abstracto, sino antes como prácticas de conocimientos que posibilitan o impiden ciertas intervenciones en el mundo real” (Santos, 2007: 89).

De esa forma, la ecología de saberes construye una relación permanentemente crítica, dialéctica, con capacidad de potencializar los saberes subalternizados, cuyo papel será reconfigurado por una nueva epistemología. De acuerdo con Santos:

Esta ecología de saberes permite, no solo superar la monocultura del saber científico, sino también la idea de que los saberes no científicos son alternativos al saber científico. La idea de alternativa presupone la idea de normalidad y esta, la idea de norma, por lo que, sin más especificaciones, la designación de algo como alternativo tiene una connotación latente de subalternidad (2006: 107).

Este es el mismo sentido propuesto por Paulo Freire al hablar sobre educación popular, que presupone el reconocimiento de que todos poseen un conocimiento y que “en la convicción de que sé algo y de que ignoro algo, a la que se une la certeza de que puedo saber mejor lo que ya sé y conocer lo que aún no sé”, se amplían los espacios de intercambios y de construcción de conocimientos compartidos (Freire, 1996: 135). El conocimiento es comprendido como un proceso constante de “co-laboración”, de intercambios dialógicos de saberes y experiencias entre diferentes sujetos.

Los embates en el campo jurídico posibilitan la concepción de lo que Santos denomina “ecología de saberes” como una nueva epistemología necesaria para la ruptura con el patrón excluyente del pensamiento moderno occidental y, por supuesto, con el discurso jurídico, tradicionalmente caracterizado por la ausencia de la intervención de los subalternizados. En ese sentido, a pesar de la conquista de la decisión judicial que permitió el inicio de la creación del asentamiento rural Irmã Dorothy, en el mis-

mo año un gran acuerdo del Tribunal de Contas da União (TCU) prohibió la creación de nuevos asentamientos en el país y la inclusión de nuevas familias en la relación de beneficiarios de la reforma agraria. Ese hecho causó aún más retraso en el inicio de la creación del asentamiento.

Hoy, pasados casi cinco años de la decisión judicial de la transferencia de la posesión, las familias aún no han sido regularizadas y, por tanto, no han recibido los servicios y políticas públicas necesarias para la implementación del asentamiento rural, como créditos, habitación, electrificación, saneamiento, entre otros. En la acción judicial de desapropiación aún no existe una sentencia de mérito. Los últimos avances del proceso señalan un intento de acuerdo entre el INCRA y los propietarios sobre los valores y la forma de rescate de los Títulos de la Deuda Agraria.

La situación de las familias se agravó debido a la lentitud en la realización de los pasos iniciales para la creación del asentamiento, posibilidad instaurada a partir de la concesión de la transferencia provisional de la posesión al INCRA en 2014, que ahora está bajo la regencia de la Ley 13.465/17 y bajo el gobierno de Bolsonaro.

Construyendo posibilidades a partir de lecturas a contrapelo

El INCRA, frente al cambio de la norma y de un gobierno con un claro perfil de oposición a los movimientos sociales, también cambió el tono dirigido hacia las familias y, en especial, hacia el MST. Con la aprobación de la Ley 13.465/17 el cuerpo dirigente del MST, en conjunto con las familias y la asesoría jurídica popular, comenzaron a acordar reuniones con el INCRA para lograr el establecimiento de los criterios para ser adoptados por dicha autarquía en la formulación de la convocatoria, que brindasen garantías a las familias que estaban en el área desde el 2005. Esas reuniones derivaron en la creación de un grupo de trabajo que contó con la presencia del INCRA, el MST, aliados de universidades y el MPF.

No obstante, el escenario político actual no permitió su continuidad, especialmente por diversas determinaciones adoptadas por la presidencia nacional del INCRA con la intención de restringir, sino que impedir, cualquier diálogo con los movimientos sociales, incluido el MST. De hecho, desde el resultado de las elecciones, las expectativas no eran favorables sobre la continuidad de la reforma agraria. La campaña del candidato electo se hizo con ataques directos hacia los movimientos sociales que actúan en defensa de los territorios tradicionales, la preservación ambiental, la matriz agroecológica y la reforma agraria.

El Secretario Especial de Asuntos Territoriales [*funditários*] del gobierno actual es el rancharo [*pecuarista*] Luiz Antônio Nabhan Garcia, que es también presidente de la União Democrática Ruralista (UDR),⁸ entidad controvertida, con actuación paramilitar, cuyas acciones fueron blanco de una Comisión Parlamentaria Mixta de Investigación

⁸ Entidad que reúne integrantes del sector patronal del campo, grandes propietarios y agronegocios, creada en 1985 como reacción al Decreto no. 97.766, del 10 de octubre de 1985, que instituyó el nuevo Plan Nacional de Reforma Agraria.

en 2005.⁹ El inicio de la gestión de Bolsonaro estuvo marcado por varias declaraciones públicas de Nabhan Garcia en contra del MST, refiriéndose al movimiento como “organización criminal” y “terrorista”, y aseverando que no negociaría con los Sin Tierra. Desde entonces se manifestó la intención de revisar los asentamientos establecidos en las últimas tres décadas.

Comprendiendo que la coyuntura política se había modificado, volviéndose aún más grave para la reforma agraria, además de los retrocesos ya impuestos por la Ley 13.465/17, el INCRA regional no buscó más el diálogo con el MST y comenzó a organizarse para pensar en alternativas que garantizaran la regularización con la permanencia en los lotes.

En el centro del debate está la modalidad diferenciada del proyecto de asentamiento: el Proyecto de Desarrollo Sustentable (PDS). La modalidad de asentamiento PDS fue creada en 1999 por la Ordenanza n°. 477 del INCRA; y en el 2000, el INCRA publicó la Ordenanza n°. 1032 con el objetivo de regularizar la metodología para la creación e implementación de los asentamientos PDS.¹⁰

La motivación del MST para la construcción del PDS, en cierto sentido, se vincula con la lectura de las excepciones presentadas en la Ley 13.465/17 en relación con la llamada por convocatoria, como ya se analizó en la segunda parte de este texto. En su artículo 19, § 2°, establece la posibilidad de la no realización de la convocatoria como método para presentar candidaturas a los programas de reforma agraria:

Art. 19. El proceso de selección de individuos y familias candidatos a ser beneficiarios del Programa Nacional de Reforma Agraria será realizado por proyecto de asentamiento, observando el siguiente orden de preferencia en la distribución de los lotes:

§ 2° En los proyectos de asentamientos ambientalmente diferenciados, definidos en el reglamento, el proceso de selección será restringido a las familias que ya residan en el área, observadas las restricciones constantes del art. 20 de esta Ley (Lei 13.465/17).

Existe una disputa por la interpretación y alcance del referido parágrafo. Para una parte del cuerpo técnico del INCRA se trata de una excepción exclusiva para el ejercicio de extractivismo en la región norte del país, no siendo esto aplicable al asentamiento Irmã Dorothy. No obstante, el MST entiende que no existe impedimento legal para la construcción de un PDS en Irmã Dorothy y sí una ausencia de “voluntad política” de la actual gestión que compone al INCRA regional en concurrencia con las directrices del gobierno federal. Este embate llevó al MST en conjunto con las familias y aliados, así como sindicatos, universidades, entre otros, a buscar al Ministerio Público Federal

⁹ En 2005 fue aprobada la Comissão Parlamentar Mista de Inquérito da Terra (CPMI de la tierra), teniendo como relator al diputado João Alfredo (PSOL-Ceará), con el objetivo de analizar la violencia instaurada en el campo. El estudio final requirió indiciar a una serie de personas, una de ellas fue el presidente de la UDR, que en la época era el mismo que el actual: Luiz Antônio Nabhan Garcia. Entre las conclusiones de la CPMI de la tierra se apuntaron los siguientes delitos practicados por Nabhan: apropiación ilegal de tierra pública, falso testimonio y amenazas. El relator también solicitó al Ministerio Público de São Paulo que verificase las relaciones de la UDR con las milicias privadas en el Pontal do Paranapanema. Para más información sobre el perfil del actual secretario Nabhan Garcia ver: <https://theintercept.com/2019/02/19/milicias-nabhan-garcia/>

¹⁰ Esta modalidad de asentamiento debe tener como clave la combinación entre el desarrollo de actividades productivas favorables a la conservación de los recursos naturales y la reorientación de las ocupaciones, tomando en cuenta la sustentabilidad de las actividades productivas, e, incluso, la recomposición de su potencial original de recursos naturales.

de Resende, que es el responsable por actuar también en Quatis, para que existiese una mediación con el INCRA.

Esta situación refleja una perspectiva que rompe con la formulación de un derecho “de arriba hacia abajo”, impuesto por el sentido de autoridad construido por la modernidad occidental. No sin razón, Boaventura de Sousa Santos (2006) cuestiona la matriz de la razón occidental denominándola con la expresión “sociología de las ausencias”.

Para Santos (2006) el modelo hegemónico occidental acabó por sedimentar una noción de racionalidad que a lo largo de la historia logró suprimir experiencias, vivencias y conocimientos distintos entendidos como poco relevantes. Esa supresión es una marca de la formación colonial/imperial, fundada en procesos de silenciamiento, cuando no de eliminación, que impuso una degradación sobre diversas formas de pensar, sobre visiones del mundo no occidentales, y sobre prácticas distintas de las que fueron sedimentadas como modelos por Occidente.

Hay una relación directa entre la forma en que Occidente impuso su patrón civilizatorio por medio de procesos coloniales y la forma en que la ciencia, a lo largo de su proceso de formación, representó la sedimentación de un determinado modelo de producción de conocimiento. No es poco significativo que Gayatri Spivak nos alerte sobre el hecho de que “la producción intelectual occidental es, de muchas maneras, cómplice de los intereses económicos internacionales de Occidente” (2010: 20).

No se ignora que la matriz jurídica occidental fue construida sobre las bases de una mitología centrada en la igualdad abstracta (sujeto de derecho), en el imperio de la ley y en la noción de autoridad legítima; para Peter Fitzpatrick (2007), la forma en que se estableció en el mundo occidental la primacía de la norma, así como su contenido unificador, universal, destituido de conflicto, que elevó la ley a la categoría de mito.

Tal perspectiva nos ayuda a comprender las motivaciones por las cuales el sistema jurídico interpreta las acciones de los movimientos sociales, en especial los que luchan por la tierra, a partir de la proyección negativa. Esa construcción del derecho que acaba por privilegiar la ley como marco fundacional del derecho penetra en nuestra sociedad con un contenido mítico (Fitzpatrick, 2007). Primero, porque acaba por sedimentar la noción de que el derecho es producto del Estado; segundo, porque establece a la ley como referente, por lo que, fuera de la ley, no hay legalidad a ser instaurada; y, por último, porque sedimenta la noción social de la importancia de la regulación en detrimento de los marcos emancipatorios en el campo jurídico.

Esa mitología simbólica de la ley, característica del Estado moderno, permite que el operador jurídico vea con extrañamiento cualquier acción en colisión con la misma. Así, los movimientos sociales que, a lo largo de la historia —y como forma de efectua-ción de sus derechos, o del reconocimiento de esos derechos— entraron en conflicto con el orden normativo establecido, fueron y aún son vistos como agentes portadores de desorden, lo que da lugar al uso preferencial de acciones en el ámbito penal.

Las acciones de las familias del asentamiento Irmã Dorothy expresaron una *releitura* [re-ley-tura] del texto jurídico; un derecho construido “desde abajo”, a partir de una lectura jurídica basada en la ecología de saberes (Santos, 2006); una forma de construcción del saber que se contrapone a la monocultura del saber impuesta por la modernidad occidental, capaz de restaurar las multiplicidades de proyectos y conocimientos que resignifica el

propio agente, rebajado por la razón metonímica como incapaz e ignorante, como alguien que, sin poseer existencia significativa, produce también experiencias sin sentido.

Sin embargo, esa posibilidad contrahegemónica no se da sin un proceso de tensión. Y en el caso de la acción del asentamiento Irmã Dorothy no fue diferente. La tensión existe, inclusive con la reorientación política del INCRA; lo que se traduce en una necesidad de ampliación de los aliados en el campo jurídico en la defensa de una política de reforma agraria.

La reorientación política del INCRA es perceptible cuando se lee la respuesta que presentó a los cuestionamientos hechos por el MPF/Resende sobre la situación del asentamiento y las condiciones de las familias:

b) Esclarezca detalladamente la situación actual del asentamiento y las providencias que el órgano ha adoptado para promover la regularización del área y de la situación de las familias.

Respuesta: Después de la creación del asentamiento, el INCRA realizó el cómputo de las familias, pero en seguida (abril/2016) el Gran Acuerdo 775/2016 TCU-Plenario determinó al INCRA, cautelarmente, la suspensión de todos los procesos de selección en curso. En septiembre del 2017, al juzgar el mérito de la materia, el Gran Acuerdo no° 1976/2017 autorizó el reinicio de los procesos de selección, siempre que fuesen atendidas algunas condiciones.

En estas circunstancias, tenemos un inmueble desapropiado para fines de la reforma agraria, ocupado irregularmente por diversos grupos sociales (movimientos sociales, ex trabajadores de hacienda, desempleados de la región, etc.), donde el INCRA nunca asentó ninguna familia debido a barreras legales. Cuando sea posible haremos la convocatoria para la selección de las familias y posteriormente implantaremos a las familias seleccionadas en el área (MPF/2017, Procedimiento Administrativo, Irmã Dorothy).

Existe un nítido contenido criminalizante presentado por el INCRA al mencionar que se trata de un área ocupada “irregularmente [...] donde el INCRA nunca asentó ninguna familia debido a barreras legales”. Esto no es verídico, puesto que gran parte de los asentamientos fueron creados a partir de la presión legítima de los movimientos sociales. La relación negativa hacia las familias se hace evidente también en la pregunta del MPF/Resende sobre la posibilidad de crear un PDS:

g) Si el modelo de asentamiento con proyecto de desarrollo sustentable (PDS), en los términos de la Ordenanza no°. 1.040, del 11 de diciembre de 2002, del INCRA, ¿es aplicable al asentamiento en comento?

Respuesta: El modelo de asentamiento es definido por el INCRA en el Acuerdo [portaria] de Creación, basado en los estudios técnicos realizados, que definen el modelo más adecuado a aquel espacio. Para responder si otra modalidad sería aplicable, necesitaríamos de estudios técnicos para responder esta duda. Vale esclarecer que la posibilidad de aplicar esta modalidad no significa ser la mejor elección.

Resulta evidente que movimientos sociales pretenden transformar los asentamientos existentes en ambientalmente diferenciados, buscando evitar la publicación de convocatorias de selección de familias, que acabarán con personalidades en la selección de asentados al Programa Nacional de Reforma Agraria. La selección de familias en asentamientos ambientalmente diferenciados regulariza familias residentes en el área, de forma simplificada (MPF/2017, Procedimiento Administrativo, Irmã Dorothy).

La respuesta del INCRA infiere que la orientación de las familias en la construcción del PDS tendría motivaciones ilegítimas, de ahí que afirme que “resulta evidente que los movimientos sociales pretenden transformar los asentamientos existentes en ambientalmente diferenciados, buscando evitar la publicación de convocatorias de selección de familias, que acabarán con personalidades en la selección de asentados al Programa Nacional de Reforma Agraria. La selección de familias en asentamientos ambientalmente diferenciados regulariza familias residentes en el área, de forma simplificada”. Es necesario comprender la raíz de esta deslegitimación, especialmente frente a los enormes retrocesos vividos por la sociedad brasileña desde enero del 2019 en términos de participación popular en la definición de los rumbos de las políticas públicas.

Son muchas las motivaciones que llevaron al MST a proyectar la creación de un PDS en el escenario actual, pero la percepción de que habría un serio riesgo para las familias de no ser aprobadas en la selección derivada de la convocatoria —principalmente si hubiera en la reglamentación propuesta por el gobierno actual una cláusula de barrera para individuos derivados de la ocupación de la tierra— generó la certeza de que la modalidad de PDS era la mayor garantía para lograr una efectiva reforma agraria.

Aun si fuese solo esa motivación, no podría ser leída como ilegítima. El derecho no es una construcción rectilínea, de caminos ciertos en su formación, sino una producción social caracterizada por contradicciones, conflictos y pluralidades de los actores sociales que luchan por su efectivación.

Existe una lectura conservadora por parte del INCRA sobre las personas legitimadas para invocar el derecho. El Estado moderno se afirma en el consenso de que los conflictos —antes resueltos entre las partes, configurando una justicia “por mano propia”, característica del estado de naturaleza— serán ahora equilibrados con la mediación de un tercer actor desinteresado en el conflicto: el Estado.

Esta concepción liberal-positivista sedimenta un proceso de alienación de los conflictos/antagonismos que marcan el propio concepto de Estado y el orden legal vigente. Por lo tanto, el ordenamiento jurídico es un producto de la voluntad general, generador de un sujeto de derecho universalizado; de ahí mismo la ficción liberal de que todos somos iguales ante la ley. La reiteración de ese ideario liberal-positivista de universalización del sujeto de derecho será uno de los ejes adoptados por el poder judicial como forma de control de las acciones realizadas por los excluidos de la tierra (Baldez, 1989).

Pierre Bourdieu (1989) reflexiona sobre las disputas dentro del campo jurídico en su obra *El poder simbólico*. Para él, es en el campo jurídico en donde se da la disputa por “decir el derecho”. Ese campo se caracteriza por una disputa interna, organizada por competencias que

reflejan la distribución de poder, y por prácticas históricas, lo que Bourdieu llama *habitus*.¹¹

En ese sentido, Bourdieu (1989) percibe el papel de la violencia simbólica como estructuradora de ese poder en los campos. Existe una sedimentación que impone solamente a los *profesionales* la competencia legítima de habla sobre el derecho, ignorando, cuando no silenciando, a los *profanos*. Esto porque en su configuración está una potencia neutralizadora que impone al texto jurídico una universalización de sentido más allá del propio poder que lo gesta. Bourdieu nos alerta sobre la racionalidad que compone al texto jurídico, capaz de estructurar la interpretación, aunque divergente, sin que el texto normativo pierda su legitimidad *a priori*.

La motivación del INCRA al negar el derecho de las familias a una modalidad de PDS en el asentamiento Irmã Dorothy no se reduce solo a una perspectiva conservadora sobre quién puede decir el derecho. Es necesario comprender también que esa modalidad de asentamiento PDS entra en conflicto con la dimensión de los intereses económicos que gestaron la Ley 13.465/17.

Obligatoriamente un PDS impide la titulación con base en la propiedad privada individual. Su título definitivo debe ser la Concesión del Derecho Real de Uso (CDRU),¹² manteniéndose la propiedad como dominio público y las familias como detentoras de la posesión. Esto no es una cuestión irrelevante, considerando la historia de la lucha por la tierra y la disputa por la propiedad. Sin embargo, el actual gobierno federal apuesta por la titulación individual privada de las familias asentadas. Por lo que, la decisión de formar un PDS se viene construyendo con debates y organización de las familias de forma frecuente, pues existe en el imaginario social de los Sin Tierra que la posesión genera una inseguridad jurídica.

Gran parte de su vida, las familias en un asentamiento solo tienen acceso a un título precario, el producido por el Contrato de Concesión de Uso,¹³ ya que la CDRU solo puede ser concedida con la transferencia definitiva de la posesión al INCRA y, por lo tanto, la transferencia de titularidad del inmueble al INCRA. Normalmente, la creación y la efectuación de un proyecto de asentamiento ocurren cuando el INCRA apenas posee la transferencia provisional del inmueble, como en el caso del Irmã Dorothy, donde aún

¹¹ El *habitus* del que nos habla el autor sirve como mecanismo de reproducción, permitiendo que el grupo dominante, que define cuál es el discurso legítimo, se perpetúe. Las propias reglas internas acaban por imponer la manutención/reproducción del discurso/grupo dominante.

¹² CDRU es el instrumento, con fuerza de escritura pública, que transfiere, de forma gratuita y en carácter definitivo, el derecho real de uso de inmueble de la reforma agraria al beneficiario condicionado a la explotación rural. Puede ser utilizada como garantía real en los créditos rurales concedidos a la agricultura familiar. Es innegociable durante un periodo de diez años; después de ese periodo, cumplidas las condiciones resolutivas y con la concordancia del INCRA, la CDRU podría ser negociable, siempre que el adquirente atienda los requisitos de elegibilidad del Plan Nacional de Reforma Agraria (PNRA), vedado el fraccionamiento del lote o la incorporación a otro inmueble rural cuya área final ultrapase dos módulos fiscales. La CDRU es transferible, antes del plazo de diez años, por sucesión legítima o testamentaria, siempre que los herederos o legatarios atiendan los requisitos de elegibilidad del PNRA, vedado el fraccionamiento del lote. En un asentamiento normal, el beneficiario de la CDRU podrá, en cualquier momento, optar por convertirla en Título de Dominio (propiedad) por medio del pago del valor del inmueble calculado con referencia a lo expresado en el Decreto no. 8.738/2016, sin embargo, la modalidad del PDS impide tal posibilidad (Decreto 8.738/2016).

¹³ El Contrato de Concesión de Uso (CCU) es un instrumento innegociable, individual o colectivo, que autoriza de forma provisional y gratuita el derecho de uso a los beneficiarios/asentados para la explotación rural del inmueble de la reforma agraria. El CCU también puede ser colectivo cuando es firmado con una entidad representativa de asentados legalmente constituida; esa modalidad ha sido utilizada en casos de proyectos diferenciados de asentamientos, como los Proyectos de Desarrollo Sostenible (PDS). El CCU es transferible en caso de muerte a los herederos, tanto en casos de sucesión legítima como testamentaria, siempre que los herederos o legatarios atiendan los criterios de elegibilidad del Plan Nacional de Reforma Agraria (PNRA) y asuman las obligaciones constantes en el instrumento, vedado el fraccionamiento del lote (Decreto 8.738/2016).

no ocurrió el tránsito en juicio de la acción de desapropiación y el INCRA solo cuenta con la transferencia provisional de la posesión del inmueble.

Ese imaginario de los Sin Tierra se forma por una serie de reintegraciones de posesión determinadas por la justicia, que son vividas por las familias de forma violenta, pues muchas ocurren con exceso de fuerza policial. No obstante, la inseguridad deviene no del título, sino de las condiciones materiales que la lucha de clases impone; y en el actual escenario político brasileño que se instauró jurídicamente con la Ley n° 13.465/17, no existe seguridad jurídica para asentados frente a la acción de las empresas transnacionales ligadas al sector del agronegocio y frente a un gobierno federal alienado con el cuerpo patronal.

Conclusión

La construcción de un derecho de forma dialógica que se instaure a partir de “los de abajo”, de esos trabajadores y trabajadoras rurales, es fundamental para pensar en el proceso de democratización del sistema de justicia y de las relaciones entre agentes del Estado y movimientos sociales. La recuperación histórica de la lucha por la efectuaración del asentamiento Irmã Dorothy, en la modalidad de PDS, nos ayuda a comprender las potencialidades de un derecho que no sea impuesto por la fuerza de una “autoridad” que se nombra legítima.

Son muchos los desafíos que se les presentan a los movimientos sociales que, día tras día, se ven aprisionados por las rejas de la ley. Pensamos que comprender tal escenario es de fundamental importancia para los propios movimientos sociales, pues como nos dice Santos: “Dado que la condición de subalterno es el silencio, el habla es la subversión de la subalternidad. Hacer posible el habla exige, por tanto, un trabajo político que va más allá de la discursividad académica” (Santos, 2006: 218).

Si queremos romper con una formación que aún impone el sentido de autoridad, el legítimo uso de la fuerza se vuelve imperioso para pensar en el futuro de la justicia y en la efectuaración de los derechos. Romper con esa mitológica figura impuesta al derecho, que es la ley como un comando marcado por unicidades, deberá ser el camino para configurar un poder judicial más atento a las demandas y exigencias de una gran parte de la población por el derecho y la justicia. Ese camino no se construirá exclusivamente por las familias, sino también por la capacidad de muchas alianzas en el proceso de formación de los derechos. Como nos advierte Bourdieu:

la sensibilidad a la injusticia o la capacidad de percibir una experiencia como injusta no está uniformemente distribuida y depende estrechamente de la posición ocupada en el espacio social. Eso quiere decir que el pasaje del agravio no percibido al agravio percibido es nombrado, y sobre todo imputado, supone un trabajo de construcción de la realidad social que incumbe, en gran parte, a los profesionales: el descubrimiento de la injusticia como tal recae en el sentimiento de tener derechos [...] y el poder específico de los profesionales consiste en la capacidad de revelar los derechos (1989: 232).

Referencias bibliográficas

- ALENTEJANO, P. (s/f.). *Centralidade da questão fundiária no cenário agrário brasileiro do século XXI*. Disponible en: <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egall15/Geografiasocioeconomica/Geografiaagricola/01.pdf>
- . 2018. Censo Agropecuario: “Os dados que apareceram já são muito ruins e mostram o agravamento dos problemas do campo brasileiro”. Entrevista del Instituto Humanitas Unisinos el 8 de agosto. *Instituto Humanitas Unisinos*. Disponible en: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/581608-censo-agropecuario-os-dados-que-apareceram-ja-sao-muito-ruins-e-mostram-o-agravamento-dos-problemas-do-campo-brasileiro>
- BALDEZ, M. L. 1989. *Sobre o papel do direito na sociedade capitalista. Ocupações coletivas: direito insurgente*. Rio de Janeiro: Centro de Defesa dos Direitos Humanos.
- BOURDIEU, P. 1989. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL.
- CAMPILONGO, C. F. 2011. “Assistência jurídica e advocacia popular: serviços legais em São Bernardo do Campo”. En C. F. CAMPILONGO. *Direito na Sociedade Complexa*. São Paulo: Saraiva.
- CÉSAIRE, A. 2010. *Discurso sobre o colonialismo*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.
- CF/88 (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL de 1988). Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm
- CPT (COMISSÃO PASTORAL DA TERRA). 2018. COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Disponible en: <https://cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/4588-balanco-da-questao-agraria-no-brasil-2018>.
- DARDOT, P. y C. LAVAL. 2016. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo.
- DECRETO 8.738/2016 (Decreto Nº 8.738, 3 de mayo de 2016). Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/decreto/D8738.htm
- DECRETO-LEI 2.848/1940 (Decreto-Lei Nº 2.848, 7 de diciembre de 1940). Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm
- FITZPATICK, P. 2007. *A mitologia da lei moderna*. Rio Grande do Sul: UNISINOS.
- FREIRE, P. 1996. *Pedagogia da autonomia. Saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra.
- GROSSI, P. 2006. *História da propriedade e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Renovar.
- HOUTZAGER, P. 2007. “El Movimiento de los Sin Tierra, el campo jurídico y el cambio legal en Brasil”. En B. de S. SANTOS y C. RODRÍGUEZ-GARAVITO. *El derecho y la globalización desde abajo*. México: Anthropos/UAM-Cuajimalpa, pp. 197-215.
- LEI 13.465/17 (Lei Nº 13.465 11 de junio de 2017). Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13465.htm
- LEITE, S., B. HEREDIA, L. MEDEIROS, M. PALMEIRA y R. CINTRÃO. 2004. *Impactos dos assentamentos – um estudo sobre o meio rural brasileiro*. Brasília São Paulo: Instituto Interamericano de Cooperación para a Agricultura-Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural/UNNESP.
- MEDEIROS, L. 2002. *Movimentos sociais, disputas políticas e reforma agrária de mercado no Brasil*. Seropédica: Editora da Universidade Rural/UNRISD.

- MEDIDA PROVISÓRIA 759/2016. 22 de diciembre. Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/Mpv/mpv759.htm.
- MPF/2017 (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL). Nota técnica n. 04/2017.
- SANTOS, B. de S. 2006. *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política. Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática*, (4), São Paulo: Cortez Editora.
- _____. 2007. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”. *Novos estudos*. CEBRAP, 79. Disponible en: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0101-33002007000300004&script=sci_arttext#back1
- SANTOS, B. DE S Y F. CARLET. 2010. “The Movement of Landless Rural Workers in Brazil and their Struggles for Access to Law and Justice”. En Y. GHAI y J. COTTRELL (coords.). *Marginalized communities and access do justice*. New York: Routledge, pp. 60-82.
- SPIVAK, G. C. 2010. *Pode o subalterno falar?* Minas Gerais: UFMG.
- STÉDILE, J. P. (Coord.) 2013. *A questão agrária no Brasil. O debate na década de 2000*, 7. São Paulo: Expressão Popular.

5. Retos y posibilidades de los peritajes antropológicos: reflexiones desde la experiencia mexicana*

Rosalva Aída Hernández Castillo

CIESAS-CDMX

Introducción

En este capítulo quiero analizar los retos de la elaboración de peritajes culturales en defensa de los sistemas de justicia indígena, en contextos marcados por la violencia y la criminalización de los movimientos indígenas. Tomando como ventana analítica mi experiencia como perito antropológico en la defensa de Nestora Salgado García, quien fuese comandanta de la Policía Comunitaria de Olinálá, Guerrero, e integrante del sistema de justicia indígena conocido como Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), me interesa reflexionar sobre los límites y posibilidades de los peritajes en contextos en los que el derecho se ha convertido en una herramienta para justificar la violencia estatal y reprimir proyectos autonómicos indígenas.

Las reformas multiculturales de la última década han traído consigo cambios en los códigos de procedimientos penales en varios países de América Latina, permitiendo el uso de pruebas periciales de carácter cultural. Estos *affidavits* antropológicos son informes realizados por especialistas que aportan al reconocimiento del contexto cultural del acusado o del demandante, según sea el caso. El objetivo fundamental de los peritajes es brindar información al juzgador sobre la importancia que tiene la diferencia cultural en el entendimiento de un caso específico. Para muchos antropólogos promotores del uso del peritaje cultural, este representa un avance en las posibilidades de acceso a la justicia para los pueblos indígenas (Valladares, 2012).

En el contexto mexicano, la modificación al artículo 2º constitucional, en agosto de 2001, conocida como Ley de Derechos y Cultura Indígena, trajo consigo modificaciones en los códigos federales de Procedimientos Penales, las cuales reconocieron el derecho a contar con un traductor cuando el demandante o el acusado no hablaran bien español, así como la posibilidad de ofrecer dictámenes periciales sobre los factores culturales que incidieran en el hecho a juzgar.¹ En 2008 se llevó a cabo una nueva reforma de los artículos 16 al 20 constitucionales que sentó las bases para la transición del modelo inquisitivo heredado de la Colonia a un sistema adversarial, fundamentado en juicios públicos orales (Ramírez, 2012). Esta reforma no menciona específicamente el tema indígena, pero en las reformas al Código Federal de Procedimientos Penales,

* Una versión preliminar de este capítulo fue publicada en 2018 en ABYA-YALA: Revista sobre acceso á justiça e direitos nas Américas, 2 (2): 57-85.

¹ En el Distrito Federal, hoy Ciudad de México, estas modificaciones al Código de Procedimientos Penales que reconocen el derecho al traductor y al peritaje cultural se realizaron desde enero de 1991, siendo una legislación pionera en México sobre las reformas culturales en materia de justicia.

que se llevaron a cabo en 2009, se incorporaron disposiciones específicas para los miembros de Pueblos y Comunidades Indígenas, como el artículo 220 Bis que establece que: “Cuando el inculpado pertenezca a un grupo étnico indígena, se procurará allegarse de dictámenes periciales, a fin de que el juzgador ahonde en el conocimiento de su personalidad y capte su diferencia cultural respecto a la *cultura media nacional* [cursivas mías]”; y el artículo 223 establece que:

Los peritos deberán tener título oficial en la ciencia o arte a que se refiere el punto sobre el cual deba dictaminarse, si la profesión o arte están legalmente reglamentadas; en caso contrario se nombrarán peritos prácticos. Cuando el inculpado pertenezca a un grupo étnico indígena, podrán ser peritos prácticos personas que pertenezcan a dicho grupo étnico indígena (*Diario Oficial de la Federación*, 2009).

Antes de estas reformas, los abogados que defendían a acusados indígenas, algunos de ellos defensores *pro bono* del Instituto Nacional Indigenista (INI), con el fin de disminuir una pena o liberar a un indígena preso, apelaban al ya derogado artículo 49 Bis del Código Federal de Procedimientos Penales que consideraba una reducción de la pena a quienes estuvieran en condiciones de un “extremo atraso cultural”, es decir, se apelaba a un artículo que reproducía el racismo de la sociedad mexicana. A pesar de las reformas multiculturales, este argumento sigue siendo utilizado por muchos abogados que, a pesar de sus “buenas intenciones”, reifican y reproducen en su defensa las perspectivas racistas sobre los pueblos indígenas (Escalante, 2015).

Si bien el uso de peritajes culturales puede representar un avance en el acceso a la justicia frente a las perspectivas racistas que apelaban al “atraso cultural”, se trata de una herramienta jurídica que trae nuevos dilemas éticos y epistemológicos a los antropólogos que reivindicamos el activismo legal. Cuando los antropólogos participamos como peritos en algún litigio legal en el que debemos usar nuestro conocimiento de la cultura de algún actor indígena, se reproducen las jerarquías en torno al conocimiento. Se legitima el conocimiento cultural del antropólogo (indígena o no) por sobre el de los mismos pueblos indígenas que participan en el litigio. Somos los antropólogos los que tenemos el conocimiento cultural legítimo que puede ser reconocido por los operadores de justicia, y en ese sentido tenemos la última palabra en torno a lo que es la “verdadera práctica cultural indígena” o el “verdadero derecho indígena” (Escalante, 2015).

El papel del antropólogo como “traductor cultural” ante los operadores de la justicia del Estado se complica aún más al tener que aceptar las reglas del discurso jurídico, en donde las perspectivas complejas y contextuales del análisis antropológico muchas veces no tienen cabida. El proceso legal, por ejemplo, necesita “verdades positivas” en torno a la cultura de los pueblos indígenas, lo que muchas veces implican reproducir representaciones esencialistas de sus culturas, en las que la diversidad interna de las comunidades, las distintas perspectivas en torno a la cultura y la tradición que existen entre géneros y generaciones, queda invisibilizada por descripciones culturales homogeneizadoras. En otros trabajos he analizado este dilema a partir de mi experiencia como perito en la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el

caso de dos mujeres indígenas mephaa que fueron violadas por efectivos del ejército mexicano, mostrando cómo los peritajes antropológicos pueden partir de perspectivas históricas de la cultura y elaborarse con base en metodologías colaborativas que permitan a los actores sociales indígenas discutir previamente los informes periciales e incluir sus voces y perspectivas en los mismos (Hernández, 2016).

En este trabajo me interesa mostrar cómo es posible analizar críticamente los discursos y prácticas jurídicas como sistemas de conocimiento-poder, mostrando su capacidad productiva en contextos de criminalización de la protesta social y, a la vez, hacer un uso contrahegemónico del derecho y de los espacios jurídicos como herramientas emancipatorias, aprovechando las “zonas grises” del Estado mexicano.²

Mis perspectivas antiesencialistas sobre las culturas indígenas y mi crítica a la manera en que en países como Colombia los antropólogos se estaban convirtiendo en los “guardianes puristas de la cultura indígena” a través de peritajes culturales (Sánchez, 2001), me ha hecho ser muy selectiva con el tipo de procesos legales en los que participo, partiendo siempre de la necesidad de construir los informes periciales a partir de metodologías dialógicas.

La CRAC y la criminalización de la justicia indígena

Las mismas reformas multiculturales que reglamentaron el uso de informes periciales en la defensa de integrantes de los pueblos indígenas también crearon el marco legal para el reconocimiento de jurisdicciones indígenas. En México, en el 2001, la llamada Ley de Derecho y Cultura Indígena modificó el artículo 2º constitucional reconociendo el derecho de los pueblos indígenas a sus propios sistemas de justicia.

Los llamados “sistemas normativos indígenas” y sus espacios de justicia tienen una larga historia estrechamente vinculada a los procesos coloniales y neocoloniales de México. La coexistencia de espacios paralelos de gobierno y justicia indígena se ha dado desde la época colonial, cuando las Leyes de Indios reconocían jurisdicciones indígenas subordinadas a la Corona española;³ las llamadas “justicias indígenas” han pasado por diversos procesos de reconstitución, en diálogo permanente con las justicias del Estado nación poscolonial. Más que justicias ancestrales, se trata de productos históricos que incorporan tanto principios y epistemologías propias de los pueblos indígenas como principios morales y religiosos católicos producto de quinientos años de ocupación colonial, así como procedimientos jurídicos retomados del derecho del Estado. A pesar de que las Reformas Liberales del siglo XIX impusieron el monismo legal, estos sistemas paralelos siguieron funcionando *de facto* y en muchos contextos fueron tolerados ante la incapacidad del Estado de responder a las necesidades de justicia de las regiones indígenas.

A partir de la década de los noventa del siglo pasado, los discursos y prácticas en torno a la ciudadanía liberal monocultural y excluyente empezaron a ser cuestionados de manera frontal por un creciente movimiento indígena continental que denunciaba

² Para una reflexión del derecho como herramienta emancipatoria, ver Santos (1998); para un análisis del concepto de “zonas grises” en espacios de dominación, ver Levi (1989); y con relación al uso de peritajes antropológicos, ver Geldres (2016).

³ En las llamadas Leyes de Indios, el libro 5 establece la legislación sobre diversos aspectos del derecho público, jurisdicción, funciones, competencia y atribuciones de los alcaldes, corregidores y demás funcionarios menores indígenas.

la vigencia del colonialismo interno y reivindicaba no solo su reconocimiento cultural, sino sus derechos autonómicos y territoriales.

Fue en este clima cultural, y ante el aumento de la violencia y la impunidad en el estado mexicano de Guerrero, que se formó, en octubre de 1995, la primera Policía Comunitaria (PC) en la comunidad de Santa Cruz del Rincón, en el municipio de Malinaltepec, con base en la organización de 28 comunidades de origen tlapaneco, nahua, mixteco, afrodescendiente y mestizo de tres municipios de las regiones Costa Chica y Montaña de Guerrero. El acta constitutiva de esta organización señala como una de las razones de su formación la insostenible situación de inseguridad en la región.

Para 1998, las policías comunitarias de la región se integraron en el Sistema Comunitario de Seguridad, Impartición de Justicia y Reeducción, que está representado por la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC).⁴ Esta coordinadora creó una red de cooperación entre comunidades y pueblos con distintas tradiciones, cosmovisiones y lenguas que tenían sus propias estrategias de resolución de conflictos, creando un sistema común de autoprotección y de ejercicio de la justicia. Este sistema de seguridad y justicia está basado en una estructura de autoridad encabezada por una asamblea regional, basada a su vez en asambleas comunitarias, mismas que garantizan la transparencia y el ejercicio democrático.

Con el paso del tiempo, la organización original dedicada a la seguridad vio la necesidad de conformar una instancia superior de coordinación que, además, ampliara sus funciones a las de impartición de justicia, en virtud de la ineficacia del sistema de derecho del Estado. Esta nueva estructura quedaría conformada en 1998 y habría de llamarse la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC). El trabajo propiamente policiaco quedó a cargo de una comandancia por comunidad, más una comandancia regional, a la vez que la coordinadora estaba conformada por un cuerpo de autoridades encargadas de decidir e imponer sanciones. Se elaboró además un reglamento interno que refleja los principios, procedimientos y normatividades desarrollados en sus prácticas consuetudinarias.

La CRAC-PC extendió entonces su rango de acción a otros municipios, y sus actividades de seguridad y vigilancia a las de justicia sustentada en las propias epistemologías indígenas de entendimiento y concepción de la resolución de conflictos, cuya característica más significativa es el proceso de “reeducción” basado en principios y valores indígenas. Este proceso de reeducación es el que se finca en la estructura llamada Casas de Justicia Indígena. En estos espacios comunitarios los “ancianos de conocimiento” y otras autoridades comunitarias se reúnen diariamente con los detenidos para reflexionar sobre los delitos cometidos, sus comportamientos comunitarios y las posibilidades de enmendar las fallas. Durante el día, todas las personas que participan en el proceso de reeducación deben de realizar las tareas comunitarias que les son asignadas por las autoridades de la CRAC. La reeducación se encuentra reglamentada

⁴ Existe una amplia literatura antropológica en torno a la CRAC, María Teresa Sierra Camacho (2004a, 2009, 2013, 2014) ha venido realizando investigación activista con esta organización por más de 13 años y ha publicado extensamente en inglés y español sobre ese sistema de justicia. Varios de nuestros estudiantes han hecho tesis doctorales sobre el tema, que posteriormente se han publicado como libros; por ejemplo, el trabajo doctoral pionero de José Joaquín Flores Félix (2004), la tesis doctoral de Liliana López López (2015) y las tesis de maestría de Ana Cecilia Arteaga (2013) y Abigail Sandoval (2005). Hace algunos años, John Gledhill (2015) publicó un libro en donde aborda ese caso, sobre todo con base en fuentes secundarias.

por el estatuto comunitario de la CRAC-PC, que establece en su capítulo VIII. “De las sanciones que pueden ser impuestas por Comisarios Municipales”, en sus artículos 24 y 25, que el proceso de reeducación “da la oportunidad a los detenidos para reconocer sus errores o faltas cometidas y mejorar su conducta a través del trabajo comunitario, desarrollando sus mejores capacidades en beneficio de la sociedad” (CRAC, 2006).

Los integrantes de la CRAC, conocidos localmente como “los comunitarios”, han trabajado de manera voluntaria en la Costa y Montaña de Guerrero, constituyéndose en un sistema de justicia y seguridad indígena que ha disminuido de manera considerable la delincuencia en estas regiones y que ha promovido procesos de reeducación para evitar que el crimen organizado reclute a sus jóvenes. A pesar de que la CRAC está reconocida por la Ley 701 de Reconocimiento, Derechos y Cultura de los Pueblos Indígenas del Estado de Guerrero y por el artículo 2º constitucional, en los últimos cinco años muchos de sus dirigentes han sido criminalizados y encarcelados, acusados de “secuestro” por detener a delincuentes y someterlos a procesos de reeducación.

Estas detenciones se dan en el marco de la confluencia entre los intereses del crimen organizado y los de los funcionarios gubernamentales en la región. Cada vez que las acciones de la CRAC ponen en peligro los intereses de los gobiernos locales vinculados al crimen organizado, se enarbola el argumento de su “ilegitimidad” y se criminalizan sus procesos jurídicos. Este fue el caso de Nestora Salgado García, comandanta de la Policía Comunitaria de Olinalá, de Arturo Campos Hernández y de otros once integrantes de la CRAC de la comunidad de El Paraíso, municipio de Ayutla de los Libres. Después de casi dos décadas de que la CRAC había estado trabajando en la región con reconocimiento e, incluso, con apoyo gubernamental, se iniciaron una serie de detenciones de sus integrantes a partir de que los policías comunitarios encarcelaron a delincuentes vinculados con el crimen organizado en Guerrero. La criminalización de los policías comunitarios ha influido en la división interna del sistema; esto, aunado a las pugnas internas por el liderazgo de la organización, ha debilitado el sistema en los últimos tres años.

El debilitamiento de la CRAC y sus fracturas internas han dificultado el importante papel que “la comunitaria” ha jugado en la seguridad de las regiones Costa y Montaña de Guerrero. Mientras tanto, grupos criminales como Los Ardillos, Los Rojos y Guerreros Unidos se mueven con libertad en la región, extorsionando a la población, cobrando “derecho de piso” y robándose a las jovencitas que posteriormente prostituyen. La complicidad de las autoridades locales con estos grupos es un secreto a voces en la región.

Fue en este contexto de criminalización de la CRAC, que la comandanta Nestora Salgado García fue detenida el 21 de agosto del 2013, junto a 30 comunitarios, y acusada de secuestro y delincuencia organizada. Nestora fue llevada a una cárcel de alta seguridad de Tepic, Nayarit, en donde estuvo incomunicada hasta el 28 de mayo del 2015, cuando logró que la trasladaran a Ciudad de México, después de una huelga de hambre que casi le cuesta la vida. Es a raíz de este traslado que los abogados de derechos humanos Leonel y Sandino Rivero, asumieron su defensa legal y nos invitan a mí y al etnólogo Héctor Ortiz Elizondo para realizar un informe pericial sobre la legitimidad de las acciones de Nestora como integrante de un sistema de justicia indígena.

La solicitud del peritaje y los retos para su realización

En abril del 2015, los abogados del gabinete Defensa Legal Estratégica en Derechos Humanos, Sandino y Leonel Rivera, se acercaron a nuestro equipo de antropología jurídica en CIESAS para solicitar apoyo en la elaboración de un peritaje antropológico que pudiera ser usado en la defensa de Nestora Salgado García. Las integrantes de nuestro equipo, María Teresa Sierra, Rachel Sieder, Mariana Mora y yo, veníamos trabajando desde hacía muchos años en temas relacionados con la defensa de los derechos indígenas, el pluralismo jurídico y los procesos autonómicos, y varias de nosotras teníamos experiencia en la realización de peritajes culturales. Si bien no conocíamos personalmente a los dos abogados, sabíamos de ellos por su importante participación en el caso del profesor indígena tsotsil Alberto Patishtan, preso político que ellos representaron legalmente, así como por su defensa a integrantes de la organización vasca ETA, presos en México. En el ámbito de los derechos humanos, son reconocidos en el país como dos abogados (padre e hijo) comprometidos con la justicia social y dispuestos a defender casos difíciles de presos políticos.

Como equipo, nos ha interesado vincular nuestras investigaciones académicas a estrategias concretas de lucha por la justicia con los actores sociales con quienes trabajamos, por lo que hemos incursionado en distintas experiencias de peritajes (ver Hernández, 2016; Sierra y López, en prensa; Mora, 2020). Paralelamente, varias de nosotras y nuestras estudiantes habíamos realizado trabajos anteriores de investigación colaborativa con la CRAC (ver nota al pie número 4). Sin embargo, en el momento en el que se nos solicitó este peritaje se enfrentaban dos retos principales para su realización: por un lado, el proceso de fragmentación interna de la CRAC, que añadía nuevas complejidades a la defensa del sistema de justicia indígena y, por otro, la intensificación de la violencia del crimen organizado en la región, que hacía difícil realizar el trabajo de campo. Después de valorar nuestros tiempos y capacidades, fui yo quien aceptó la tarea, con el apoyo de mi colega Héctor Ortiz Elizondo, con quien hemos realizado otros peritajes y hemos colaborado en distintos proyectos a lo largo de más de 25 años.⁵

Si bien era evidente que se trataba de un caso más de criminalización de la justicia indígena, los abogados le apostaban a lo que algunos autores han denominado “zonas grises” del Estado (Geldres, 2016), o fisuras de la hegemonía (Hernández, 2001); es decir, a las posibilidades de encontrar dentro del discurso y la práctica hegemónica del monismo legal, jueces que estuvieran abiertos a entender y reconocer el pluralismo jurídico. Tal había sido el caso del juez José Luis Arroyo Alcantar, quien en abril del 2014 había revocado el auto de formal prisión contra Nestora, en una sentencia en la que argumentaba que ella se encontraba en ejercicio de sus funciones como autoridad comunitaria, y se exponían las distintas legislaciones estatales, nacionales e internacionales que le dan sustento legal a las policías comunitarias.⁶ A pesar de la contundencia de estos argumentos, la sentencia no llevó a la liberación de Nestora Salgado

⁵ Con Héctor Ortiz Elizondo realizamos el peritaje para el caso de Inés Fernández Ortega vs. Estado mexicano, presentado ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos; este peritaje se encuentra disponible en: <http://www.rosalvaaidahernandez.com/wp-content/uploads/2016/08/peritaje-ines-fernandez.pdf>; un análisis de este se encuentra en Hernández (2016).

⁶ Sentencia del juez José Luis Arroyo Alcantar, Magistrado del Primer Tribunal Unitario del Vigésimo Primer Circuito, con sede en Acapulco, consultado en el expediente legal de Nestora Salgado García.

porque se le fincaron nuevos “delitos”. Cuando el equipo Defensa Legal Estratégica en Derechos Humanos asumió la defensa de Nestora Salgado había tres procesos abiertos para los que se pedía nuestro apoyo en la elaboración de peritajes culturales.

El primer proceso se relacionaba con un caso de abigeato en el que se le acusaba de secuestro agravado y privación ilegal de la libertad de seis roba-vacas a los que la Policía Comunitaria de Olinalá había detenido y enviado a su sistema de reeducación en la Casa de Justicia de El Paraíso, en el municipio de Ayutla de los Libres, en el estado de Guerrero (Causa Penal 48/2014). El segundo proceso era por privación ilegal de la libertad de 43 personas que se encontraban detenidas y en proceso de reeducación en la Casa de Justicia de El Paraíso, el 20 de agosto del 2013, cuando el ejército la allanó y liberó a los detenidos (Causa Penal 196/2013-1).

El tercer proceso era el más complicado porque involucraba a menores de edad. Se trataba de cuatro adolescentes que habían desaparecido por varios días, por lo que sus madres pidieron la intervención de la Policía Comunitaria de Olinalá para buscarlas. Las jóvenes fueron encontradas en otra comunidad en donde reconocieron que se habían ido de fiesta con dos hombres adultos. Debido a la presencia de redes de prostitución en la zona, las madres habían pedido por escrito a la CRAC que se las enviaran lejos de la cabecera municipal para someterlas al proceso de reeducación, como una forma de protegerlas y alejarlas de las redes del crimen organizado que existen en el municipio. Estas jóvenes fueron enviadas al municipio de Ayutla de los Libres bajo el resguardo de familias de la Policía Comunitaria, acción por la que se acusó a Nestora Salgado de secuestro agravado (Causa Penal 05/2014-1).

Este caso en especial despertó un gran debate a nivel nacional, porque la empresaria Isabel Miranda de Wallace, presidenta de la organización Alto al Secuestro en México, orquestó una campaña mediática contra Nestora Salgado, presentándola como una secuestradora de jóvenes que se beneficiaba económicamente con estas detenciones.⁷ Estas acusaciones contra Nestora, no exentas de cierto racismo, hacían una caricatura de los sistemas de justicia indígena y equiparaban los procesos de reeducación en las Casas de Justicia Indígena con los secuestros realizados por el crimen organizado. Desde una perspectiva bastante conservadora, la empresaria Miranda de Wallace, atacaba no solo el accionar de Nestora Salgado, sino de todo el sistema de la CRAC, llamando a su criminalización. De esta manera, la defensa legal debía desarrollarse en un campo político y jurídico entrecruzado por múltiples intereses: los del crimen organizado en la región, las perspectivas conservadoras contrarias a la justicia indígena y a los procesos autonómicos, y las complicidades de las autoridades locales, entre otras.

El peritaje implicó trabajar durante varios meses con Nestora, reconstruyendo su trayectoria de vida y el contexto político que la llevó a participar en la organización de los habitantes de Olinalá para integrarse a la CRAC. Asimismo, trabajamos a través de grupos focales con integrantes de la CRAC-Olinalá. A nivel metodológico, el peritaje implicó también reconstruir los antecedentes histórico-antropológicos de la población indíge-

⁷ Ver Guadalupe Lizárraga (7 de mayo del 214), <http://www.losangelespress.org/carta-abierta-a-isabel-miranda-de-wallace-sobre-nestora-salgado/>

na, mayoritariamente náhuatl, en el municipio de Olinalá y comunidades circunvecinas.⁸ Realizamos seis visitas de campo al municipio de Olinalá y a otras comunidades aledañas que están bajo la jurisdicción de la CRAC, en donde realizamos entrevistas a profundidad con integrantes de la Policía Comunitaria, con personas que pasaron por el sistema de reeducación y con ancianos olinaltecos familiarizados con la historia de la justicia comunitaria en la región. Paralelamente, revisamos documentos internos del sistema de justicia indígena de la CRAC, como el “Reglamento Interno del Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia y Reeducación, de la Montaña y Costa Chica de Guerrero”, así como los expedientes judiciales de las tres causas penales.

Una parte importante de la investigación a mi cargo fueron siete entrevistas a profundidad de unas tres horas cada una, con Nestora Salgado, entonces presa en la Torre Médica de Tepepan, hospital exclusivo para enfermos que purgan condenas en Ciudad de México. La elaboración del informe pericial implicó traducir a un lenguaje académico, accesible a los impartidores de justicia, procesos que ya habían sido descritos por Nestora en sus declaraciones judiciales. Contextualizar el accionar de la policía de Olinalá en el marco de procesos más amplios de reconstrucción de la justicia comunitaria y ubicar el ejercicio de la justicia propia en marcos legales nacionales e internacionales implicaba también sistematizar la memoria colectiva de los integrantes de la CRAC, tarea que el equipo de antropología jurídica de CIESAS venía realizando desde hace varios años. Los procesos de reconstitución del derecho indígena y la importancia de lo “comunal” en la concepción de la justicia, el papel de las mujeres en la reconceptualización de los llamados “usos y costumbres”, y el impacto de las reformas multiculturales en estos espacios de pluralismo jurídico, habían sido analizados por nuestro equipo de investigación (ver Arteaga, 2013; Sierra, 2004b, 2009, 2014). El peritaje implicaba recuperar parte del camino ya andado para contextualizar el trabajo de la CRAC-Olinalá en el marco más amplio de los procesos de reconstitución de la justicia indígena.

En el informe pericial fue necesario mostrar que la policía ciudadana, comandada por Nestora Salgado, pertenecía al sistema de seguridad y justicia indígena conocido como CRAC-PC y que, por lo tanto, sus actos de impartición de justicia se encontraban avalados por el artículo 37 de la Ley 701 de Reconocimiento, Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Guerrero.

En el caso de las menores, tuvimos que demostrar que el accionar de Nestora al sacarlas de la comunidad respondía a las estrategias de protección de menores que venía realizando la CRAC. A través de la investigación de campo pudimos verificar que las menores fueron enviadas a proceso de reeducación a petición de sus madres y que existían antecedentes de detención de las menores a petición de sus familiares, tanto en la jurisdicción de la Comunitaria de Olinalá como en la casa matriz de San Luis Acatlán. Logramos entrevistar a una adolescente de 13 años de edad que había pasado por el proceso de reeducación de Olinalá. La jovencita sufría de abandono por las ausencias de su padre alcohólico, posterior a la muerte de su madre. Ella se encargaba del cuidado de sus hermanos

⁸ Olinalá (*Olinatzin*, en su nombre náhuatl originario), municipio de origen de Nestora Salgado García, tenía en el censo del 2010 una población total de 24,723 habitantes, de los cuales el 56%, es decir, 13,957 habitantes, se autodefinían como indígenas. Por lo anterior, la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) define al municipio como eminentemente indígena. El municipio está constituido por 277 localidades, de las cuales 255 tienen más de un 40% de su población indígena (INEGI, 2010).

menores. La falta de apoyo del padre la llevó a pedir alimentos en casa de otros parientes y vecinos. Finalmente, comenzó a frecuentar a algunos de los jóvenes involucrados con la delincuencia local. El padre solicitó a la comunitaria que la localizara. Una vez encontrada, la menor se rehusó a regresar a la casa del padre, por lo que él mismo solicitó que fuera sometida a un proceso de reeducación. Ante esta petición, la decisión del Consejo fue ponerla bajo custodia de la Comunitaria de Huamuxtlán, en donde cumplió su proceso de reeducación con una familia local. Cuando entrevistamos a la jovencita, ella estaba agradecida no solo con la familia que la recibió, sino con la CRAC por haberle permitido alejarse de la violencia en que estaba creciendo. Después de casi un año de vivir con la familia que le asignó la CRAC fue entregada oficialmente a sus familiares, quienes decidieron que viviría en casa de una tía (Entrevista H. O., agosto del 2015, Olinalá).

No nos fue posible entrevistar a las cuatro jóvenes involucradas en el caso, que se rehusaban a hablar con nadie por temor a represalias. Una de ellas y su madre terminaron testificando en contra de Nestora, presionadas por varios actores locales. Entrevistamos, sin embargo, a uno de los jóvenes que fue detenido con ellas, quien estuvo en la Casa de Justicia de El Paraíso durante el mismo periodo en el que estuvieron en reeducación las menores. En la entrevista el joven dijo estar agradecido con la comunitaria porque le evitaron la probabilidad de ser arrestado por la policía del Estado y pasar un tiempo mucho mayor en un penal por las malas compañías en las que andaba. El joven se refirió al trato que recibió como respetuoso y describió el proceso de reeducación al que fueron sometidos todos los detenidos, que consistió en la realización de trabajo comunitario según las capacidades y habilidades de cada uno, así como charlas periódicas con ancianos y autoridades de la CRAC sobre la importancia de cambiar las actitudes y comportamientos que llevaron a su detención. Todos los participantes en el sistema de reeducación mantenían comunicación constante con sus familias y comunidades (Entrevista a F. J., septiembre del 2015).

Realizar estas entrevistas en un ambiente de miedo y desconfianza fue todo un reto. Las visitas de campo a Olinalá se hicieron en un ambiente de mucha tensión, ya que era secreto a voces que integrantes del crimen organizado de un grupo conocido como Los Rojos estaban sobornando a los comerciantes del municipio cobrando “derecho de piso” y controlando redes de pornografía infantil y prostitución. La creación de la Policía Comunitaria de Olinalá vino a confrontar estos poderes fácticos, a denunciar sus acciones y a detener a algunos de los integrantes. Durante el tiempo en el que la comandanta Nestora Salgado estuvo al frente de la Policía Comunitaria enfrentó en varias ocasiones a estas mafias locales y en una de ellas logró confiscar material de pornografía infantil que entregó a las autoridades federales en la región, las cuales posteriormente declararon haber “extraviado” (Entrevista a Nestora Salgado, 17 de julio del 2015, Torre Médica de Tepepan, México, D.F.).

La presencia del crimen organizado y las complicidades con las autoridades locales aparecieron también en varias de las entrevistas. Al respecto otra de las mujeres integrantes de la Policía Comunitaria de Olinalá, nos decía:

Nosotros atrapábamos a los delincuentes, pero si los entregábamos a los militares o a los federales ellos los dejaban ir. Pero había muchas evidencias de lo que hacían [los delincuentes]. Una vez dejaron una computadora, en aquel tiempo no lo pudieron abrir los ciudadanos, porque parece que la computadora tenía una clave. Entonces esta computadora, Nestora la tomó junto con otros comunitarios y la entregó a los marinos. Cosa que Nestora no tuvo un documento en donde ella comprobara que sí la había entregado. Resulta que también encontraron celulares, memorias, inclusive encontraron a una chica drogada semidesnuda ahí, en la casa de los sicarios cuando ellos salieron huyendo, el pueblo fue a abrir esa casa. Y esas pruebas Nestora se las entregó a los militares y de igual manera no tuvo ningún documento que lo apoyara, de si había entregado y qué clase de pruebas había entregado, no hubo. Entonces cuando yo ingresé a la comunitaria por parte del barrio yo le decía a Nestora que ella siempre debía tener documentos de cualquier cuestión, porque luego se perdían las pruebas” (Entrevista a M. J., julio del 2015).

Fue en este contexto de complicidad entre las autoridades locales y el crimen organizado que tuvimos que hacer la investigación etnográfica. La primera visita de campo que realizamos el 23 de julio del 2015, se hizo casi clandestinamente. Cuando llegamos a Olinalá podíamos sentir el miedo y la tensión que se respiraba en el ambiente, nosotros mismos habíamos tenido que establecer nuestro propio protocolo de seguridad, que entre otras cosas implicaba mantenernos juntos y siempre acompañados por algún familiar de Nestora o algún integrante de la CRAC. Los policías comunitarios se encontraban casi desmovilizados, solo unos pocos salían a patrullar y cumplir sus funciones de seguridad y muchos de ellos habían decidido salirse de la CRAC a partir de la detención de Nestora. Estas deserciones habían causado muchas divisiones y desconfianzas al interior de la comunidad; sin embargo, cuando Saira Rodríguez García, la hija mayor de Nestora, convocó a una asamblea para presentarnos, las diferencias se hicieron a un lado y desertores e integrantes de la CRAC se reunieron con nosotros con el objetivo común de apoyar en la defensa de su comandanta Nestora.

Mediante entrevistas individuales y colectivas recuperamos la memoria histórica en torno a la justicia comunitaria de los olinaltecos y los procesos más recientes mediante los cuales se tomó la decisión de integrarse al sistema regional de justicia indígena. Documentamos cómo ante el contexto de violencia e impunidad que reinaba en el municipio, con una fuerte presencia del crimen organizado, los habitantes de la comunidad invitaron a los coordinadores regionales de la CRAC del municipio de San Luis Acatlán a compartirles sus experiencias en la construcción de un sistema de justicia basado en el derecho propio. A los dos meses de integrada la Policía Comunitaria de Olinalá, en diciembre del 2012, se realizó un taller de capacitación sobre la justicia indígena y los principios de funcionamiento de la CRAC. En este taller participaron unos cuatrocientos policías comunitarios, incluyendo a mujeres y hombres “ancianos de conocimiento”, algunos de los cuales habían participado en las Rondas Campesinas —existentes a principios del siglo pasado— y estaban familiarizados con los principios de la justicia indígena.

A partir de este taller y mediante un proceso de consultas populares en asambleas barriales y visitas casa por casa se cumplieron los requisitos impuestos por la CRAC.

Este compromiso implicó asumir el “Reglamento Interno del Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia y Reeducción, de la Montaña y Costa Chica de Guerrero” como normatividad y vincularse a la Casa de Justicia de El Paraíso para el cumplimiento de los procesos de reeducación de los ciudadanos que cometiesen delitos.

Los 43 “secuestrados”, de cuya detención “ilegal” se responsabilizó a Nestora Salgado, son ciudadanos que se encontraban en procesos de reeducación en la Casa de Justicia de El Paraíso, en el municipio guerrerense de Ayutla de los Libres, quienes fueron liberados por efectivos del ejército mexicano en un operativo regional en agosto del 2013. Estas personas habían sido detenidas por las distintas policías comunitarias de la región. Ninguna de las personas liberadas mencionó a Nestora Salgado en sus declaraciones, y nunca se presentaron a los careos a ratificar sus denuncias. Mediante entrevistas con algunos de los detenidos pudimos documentar las actividades realizadas durante el proceso de reeducación, que consistieron en la realización de trabajo comunitario, según las capacidades y habilidades de cada uno, así como charlas periódicas con ancianos y autoridades de la CRAC sobre la importancia de cambiar las actitudes y comportamientos que llevaron a su detención.

No es mi intención describir a detalle los tres peritajes realizados, cada uno vinculado a un proceso legal diferente,⁹ sino únicamente señalar los retos que implica este tipo de activismo legal, no solo por el contexto de violencia en el que se realizan las investigaciones, sino por las jerarquías que se reifican con nuestros informes periciales.

Todos estos procesos ya habían sido descritos en las declaraciones de Nestora, nuestro trabajo consistió en sistematizar, contextualizar y describir analíticamente los principios y funcionamiento de la justicia indígena en la región. Nuevamente estábamos ante el reto ético-político de reproducir jerarquías epistemológicas que ponían nuestro conocimiento especializado por encima de los conocimientos locales de los y las integrantes de la CRAC. Ante este dilema, optamos por darle un lugar central en nuestro peritaje a la historia oral de los integrantes de la CRAC, no solo a los integrantes de la Policía Comunitaria de Olinalá, sino también a quienes compartían la experiencia de la reclusión, como Gonzalo Molina, Coordinador de la Casa de Justicia de El Paraíso, preso en Chilpancingo, desde noviembre del 2013, tras su participación en una serie de movilizaciones que demandaban la liberación de Nestora Salgado.

La historia de vida de Nestora en el centro del peritaje

Otra estrategia fundamental para desestabilizar las jerarquías de conocimiento que se reproducen en los peritajes antropológicos fue darle un lugar central a los saberes locales y a la historia oral, tanto de los integrantes de la CRAC como de Nestora Salgado. Las metodologías de historias de vida que yo venía desarrollando como parte de

⁹ Los tres peritajes realizados por el etnólogo Héctor Ortiz Elizondo y por la autora de este capítulo se refieren a la Causa Penal 05/2014-I, por delito de secuestro agravado, relacionada con la detención de cuatro menores, con la autorización escrita de sus madres, con la intención de rescatarlas de las redes del crimen organizado; Causa Penal 196/2013-I, por privación ilegal de la libertad contra las 43 personas detenidas en la Casa de Justicia de El Paraíso; y Causa Penal 48/2014, por privación ilegal de la libertad contra cinco personas involucradas en un caso de abigeato.

un proyecto editorial penitenciario,¹⁰ resultaron fundamentales para reconstruir desde una perspectiva interseccional la genealogía de exclusiones que marcaron la vida de Nestora y que influyeron en su incorporación a la CRAC y en su reivindicación de los derechos de las mujeres en el marco de los derechos colectivos de los pueblos indígenas (Hernández, 2016).

Responder a la pregunta: “Que expliquen los peritos las circunstancias sociales y culturales que llevaron a la inculpada a participar en el sistema de justicia y seguridad de la CRAC”¹¹ implicó reconstruir, en diálogo con Nestora, su historia de vida y sus trayectorias de exclusión. Debido a las estrictas reglas del sistema penal mexicano, no se nos autorizó meter ninguna grabadora, por lo que estas entrevistas se realizaron con el apoyo de la historiadora Nancy Lizbeth López Saláis, quien tomaba notas de nuestros diálogos y posteriormente los transcribía. Ese mismo material era revisado en la siguiente sesión por Nestora y servía para profundizar en la reflexión sobre el contexto de violencia de Estado, racismo y criminalización de la justicia indígena en el que se dio su detención. La transición de la palabra oral de Nestora a la palabra escrita de Nancy implicaba muchas veces un cambio en los estilos textuales en los que se decían las cosas y en las metáforas que se utilizaban, que algunas veces quedaban fuera de la transcripción hecha con la presión del tiempo. Nestora revisaba cuidadosamente lo escrito, y si reconocía en la escritura una voz que no fuera la suya, con paciencia corregía nuestra versión de su historia y nos señalaba la importancia de aquellos detalles que habíamos pasado por alto.

Este trabajo casi arqueológico de reconstrucción de la memoria movía muchas emociones en ella y en nosotras, que a veces terminábamos llorando juntas ante la impotencia que sentíamos frente a la impunidad. El etnógrafo neutral y distante, cuya tarea es solo describir una realidad que después podrá analizar, no estuvo nunca presente en estos diálogos entre mujeres, en donde compartíamos la preocupación por darle forma y sentido a una versión de la realidad silenciada por el discurso jurídico. La historia de vida narrada por Nestora contrastaba con lo que encontrábamos en su expediente judicial, en donde su voz se había convertido en una declaración transcrita y resumida por una secretaria cuyo lenguaje estaba marcado por el discurso de la legalidad.

En nuestras largas conversaciones, que siempre iniciaban compartiendo los detalles de su vida cotidiana en reclusión, nos contó sobre su infancia, lo que implicó crecer en una región militarizada, en donde su padre Fernando Salgado, hombre de conocimiento, médico tradicional reconocido en toda la región, era continuamente hostigado por el ejército. No sin un dejo de humor, nos describió cómo llegaban a catar su casa buscando alguna pista que vinculara a su padre con la guerrilla de Lucio Cabañas, entonces activa en la región. Lo único que encontraban eran sus hiervas medicinales, sus jarabes curativos y algunas veces un paciente grave a quien había dado refugio. La casa de don Fernando, como la casa de su hija Nestora décadas más tarde, era un espacio de encuentro, en donde no solo se daban consultas médicas, sino apo-

¹⁰ Desde el 2008 soy parte de la Colectiva Editorial de Mujeres en Prisión Hermanas en la Sombra, en donde las mujeres en reclusión utilizan las metodologías de historias de vida reflexionando críticamente sobre los múltiples sistemas de desigualdad que llevaron a su criminalización. Las internas han aprendido a escribir literariamente y a editar libros; a la fecha tienen publicados 12 libros, escritos, diseñados y publicados por ellas. Las publicaciones de esta editorial penitenciaria se pueden obtener en http://www.rosalvaaidahernandez.com/?page_id=42

¹¹ Informe pericial elaborado por Rosalva Aída Hernández y Héctor Ortiz Elizondo, Causa Penal 05/2014-I.

yo solidario a quienes tenían problemas. Estos fueron los valores de solidaridad que Nestora heredó de sus padres.

Como muchas mujeres de la región, Nestora se casó muy joven y a los 15 ya era madre de la primera de sus tres hijas. Años más tarde migró a los Estados Unidos con toda su familia en busca de una vida mejor. Como migrante indocumentada sufrió, entre otras vulnerabilidades, la violencia doméstica. Fue esta experiencia de violencia la que influyó a que se acercara a grupos de autoayuda en donde empezó a reflexionar sobre la violencia patriarcal y comenzó a ayudar a otras mujeres migrantes que sufrían los mismos problemas. Las leyes progresistas de la ciudad de Seattle que protegen a las mujeres víctimas de violencia le otorgaron la nacionalidad estadounidense, lo que le permitió regresar a México después de 13 años de ausencia.

A su regreso se encontró con otro tipo de violencia patriarcal: la violencia del crimen organizado que tenía sitiado a Olinalá, cobrando “derecho de piso”, actuando con total libertad, asesinando y secuestrando a quienes se negaban acceder a sus demandas. Su experiencia apoyando a mujeres víctimas de violencia, su compromiso comunitario y su valor para denunciar la corrupción, contribuyeron a formar su liderazgo y a que fuera elegida como comandanta de la Policía Comunitaria cuando los habitantes de Olinalá decidieron organizarse para poner un alto a la violencia y la impunidad.

Nestora y la Policía Comunitaria de Olinalá se integraron al sistema de justicia indígena de la CRAC, reconocido por la Ley 701 del estado de Guerrero, por el artículo 2° constitucional y por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Fueron, incluso, reconocidos por el gobierno del estado, que les dio equipo de comunicación y transporte. Sin embargo, cuando no se limitaron a resolver problemas locales menores, sino que empezaron a enfrentar a las redes del crimen organizado coludidas con los gobiernos locales, su accionar se declaró ilegal.

Recabando testimonios entre los integrantes de la CRAC de Olinalá, e incluso entre quienes pasaron por el sistema de reeducación, resulta evidente que su condición de género ha influido en la virulencia con la que se ha criminalizado su liderazgo al frente de la comunitaria. Que una mujer se atreviera a denunciar la corrupción del narco-Estado y no aceptara venderse a ningún precio fue tomado como una afrenta personal por quienes detentan el poder local.

La perspectiva interseccional me permitió ver la manera en que el racismo contra la justicia comunitaria tomaba formas específicas cuando era una mujer indígena quien estaba al frente del sistema de justicia local. A las descalificaciones racistas del derecho indígena se unieron insultos sexistas que ponían en tela de juicio el comportamiento sexual y la moral de Nestora, por ser una mujer casada que estaba siempre rodeada de hombres y por moverse libremente por toda la región. La trasgresión de los roles de género socialmente asignados tuvo como respuesta —antes, durante y después de su encarcelación— las amenazas e intimidaciones de violencia sexual contra ella y sus hijas.

Hacer el peritaje implicó no solo mostrar cómo funciona actualmente el sistema de justicia indígena de la CRAC y la importancia de los procesos de reeducación a los que son sometidos los detenidos a partir de una concepción de justicia que rompe con la perspectiva punitiva del derecho positivo, sino documentar también las múltiples ex-

clusiones que marcaron la vida de Nestora Salgado, y que siguen caracterizando su experiencia ante la justicia penal del Estado mexicano.

Las casi cien páginas de su historia de vida quedaron reducidas a tres informes periciales de quince cuartillas cada uno, que dejaron fuera todas las metáforas, anécdotas y experiencias de dolor e impotencia que caracterizaban su narración. A pesar de nuestra preocupación por ser lo más fiel posible a su versión de la historia, el peritaje demandaba una extensión y un formato que implicó imponer nuevamente el lenguaje de la legalidad. El material transcrito, sin embargo, fue retrabajado por Nestora una vez en libertad y publicado en una revista académica mexicana, para posteriormente ser circulado ampliamente en las redes sociales (Salgado y Hernández, 2018).

Su historia de vida, narrada por ella y escrita a cuatro manos, ha sido fundamental para la elaboración de otros productos de divulgación que contribuyeron a la campaña internacional por su liberación, como fue un programa radiofónico elaborado por la Colectiva Hermanas en la Sombra, en solidaridad con Nestora, en la serie *Cantos desde el Guamuchil*, transmitida por la radio de Morelos y por el Grupo Internacional de Trabajo en Asuntos Indígenas a través de radio por internet; un programa de televisión transmitido por HispanTv sobre la criminalización de la justicia indígena,¹² y una serie de artículos periodísticos en diarios de circulación nacional.¹³

A lo largo de todo el proceso de elaboración de los peritajes, nunca perdimos de vista que el uso contrahegemónico del derecho solo tiene sentido si va acompañado de otros esfuerzos políticos colectivos que permitan diversificar los discursos y las experiencias que hablan en nombre de la justicia y la legalidad.

Los tres informes fueron presentados por los peritos en noviembre del 2015, en el Juzgado Primero de Primera Instancia en Materia Penal Distrito Judicial de Morelos, en la ciudad de Tlapa de Comonfort, Guerrero. El 18 de abril del 2016, cinco meses después de presentados los peritajes, Nestora fue liberada. Su liberación fue el resultado de un esfuerzo articulado entre la presión política ejercida por grupos de solidaridad nacionales e internacionales, el trabajo de sus representantes legales en México, Sandino y Leonel Rivera, así como del equipo internacional encabezado por Alejandra Gonza, de la escuela de derecho de la Universidad de Washington, cuyo activismo legal fue fundamental para lograr que el Grupo de Trabajo sobre Detención Arbitraria de la ONU, declarara la detención de Nestora Salgado García como ilegal. Nuestros informes periciales fueron parte de una estrategia jurídica y política más amplia, y contribuyeron a que las sentencias del poder judicial reconocieran la legitimidad de la justicia indígena. La detención de Nestora tenía orígenes políticos, por lo que la presión política y la solidaridad internacional fueron fundamentales para lograr su liberación.

La liberación de Nestora y la lucha política que se articuló alrededor de su caso son un ejemplo de lo que se puede lograr a través de las alianzas políticas y el activismo legal en contra de la criminalización de la justicia indígena. Hoy Nestora Salgado se ha convertido en una figura política en el escenario mexicano como senadora de la República por la coalición de izquierda Juntos Haremos Historia, siendo la primera mujer autoidentificada como indígena en ocupar este cargo. Antes de aceptar esta candidatura

¹² Disponible en: <http://www.hispantv.com/showepisode/esta-es-mi-tierra/tierra-justicia-indigenas/1163>

¹³ Disponibles en: <http://www.jornada.unam.mx/2015/08/24/opinion/022a2pol> y <http://www.jornada.unam.mx/2015/08/03/opinion/019a1pol>

se comprometió con los integrantes de la CRAC a defender en el Senado de la República el derecho de los pueblos indígenas a sus propios sistemas de justicia y a enfrentar cualquier cambio legislativo que facilitara el despojo de tierras indígenas por parte de megaproyectos (Chávez, 2018).

Reflexiones finales

El uso de peritajes antropológicos en la defensa de los pueblos indígenas es una herramienta más dentro de la larga historia de activismo legal en la que han participado los antropólogos en México y en otras partes del mundo. Sin embargo, esta historia ha sido poco documentada. Generalmente los antropólogos hemos reflexionado y documentado poco nuestras propias prácticas de activismo en distintas luchas por la justicia social, que muchas veces se dan de manera paralela a nuestra investigación académica. En este texto he querido romper con estos silenciamientos y reflexionar sobre nuestro papel como expertos culturales en el ámbito de la justicia.

Mucho se ha escrito sobre las alianzas entre las autoridades coloniales y los antropólogos ante la necesidad de conocer los sistemas políticos y jurídicos de los pueblos colonizados para su mejor control y dominación (Leclerc, 1973; Asad, 1991; Stocking, 1991). Sin negar el estrecho vínculo que existe entre la antropología jurídica y el colonialismo, es importante también reconocer otras genealogías intelectuales. Tenemos un registro muy limitado de la manera en que nuestra disciplina ha contribuido a denunciar, desarticular o transformar redes de poder y dominación que afectan las vidas de los actores sociales con quienes trabajamos. No obstante, sabemos, sobre todo a través de nuestra tradición oral, que muchos antropólogos han dedicado sus vidas a la defensa de los derechos de pueblos indígenas, mujeres, campesinos, obreros, migrantes, jóvenes marginados urbanos, sin que se escriba mucho sobre el vínculo entre antropología y emancipación o justicia social.

El reconocimiento de los informes antropológicos como prueba pericial en el ámbito de la justicia ha abierto nuevos espacios de incidencia para nuestra disciplina, pero a la vez ha venido a plantear nuevos retos epistemológicos y políticos. Como críticos culturales tenemos un largo camino recorrido en el análisis de los sistemas jurídicos como estructuras de poder que legitiman ciertas visiones del mundo, por lo que resulta contradictorio utilizar como herramientas de lucha los mismos discursos de derechos que hemos venido deconstruyendo. Ante este dilema, mi apuesta metodológica ha sido establecer diálogos interculturales en torno a los derechos y la justicia del Estado con los y las actoras con quienes trabajo. Reflexionar colectivamente sobre las posibilidades y limitaciones de la ley, y cuestionar los discursos regulatorios del Estado, me ha llevado a desestabilizar mis propias certezas en torno a la justicia y la emancipación.

Como feminista, la antropología jurídica colaborativa con mujeres indígenas —en este caso específico, mis diálogos con Nestora Salgado y las mujeres de la CRAC— ha influido en un replanteamiento de mis propias concepciones sobre los derechos de género y me ha llevado a hacer una autocrítica sobre mis complicidades en los procesos de “borramiento” de otras concepciones y expectativas en torno a la justicia para las mujeres. El testimonio de Nestora Salgado es una fuente de teorización que nos habla de otras

formas de entender los derechos de las mujeres y sus vínculos con los derechos colectivos de los pueblos. Las teorizaciones surgidas a partir de estos espacios colectivos, y de otros que se están creando en distintas regiones de América Latina, dan cuenta de los nuevos horizontes utópicos que mujeres indígenas organizadas están construyendo a partir de una recuperación de la memoria histórica de sus pueblos. Es a partir de estos saberes comunitarios y de sus propios sistemas de seguridad y justicia que hombres y mujeres indígenas están enfrentando las múltiples violencias que se ejercen sobre sus territorios.

Puede parecer absurdo querer utilizar la legalidad del Estado en contextos en donde sus instituciones han fracasado, y en donde el crimen organizado funciona desde las entrañas del aparato estatal. Sin embargo, la heterogeneidad del Estado mexicano permite que mientras unos actores estatales criminalizan a los movimientos indígenas, otros sigan defendiendo el reconocimiento legislativo de sus derechos (Sierra *et al.*, 2013; Sieder, 2017). Es en estas zonas grises entre la criminalización y el reconocimiento que el peritaje antropológico puede tener alguna incidencia para el acceso a la justicia (Geldres, 2016).

Asimismo, es importante reconocer que hacer peritajes antropológicos en estos contextos sociales marcados por la violencia y las graves violaciones a los derechos humanos implica no solo el compromiso de dar cuenta de las razones estructurales de la violencia, sino también desarrollar estrategias colectivas de seguridad que nos permitan poner nuestros conocimientos al servicio de los actores sociales con quienes trabajamos, sin ponerlos, ni ponernos en riesgo. En el caso del peritaje en la defensa de Nestora Salgado, estas estrategias implicaron la construcción de alianzas transnacionales que denunciaron la criminalización de la justicia indígena e incluyeron el activismo legal ante las Naciones Unidas.

A nivel epistemológico, producir conocimiento a partir de diálogos de saberes implica necesariamente cambiar nuestra manera de entender la teoría, la metodología y, en un sentido amplio, nuestra función como antropólogos y antropólogas en un mundo cada vez más caracterizado por la desigualdad, la violencia y la impunidad.

Referencias bibliográficas

- ARTEAGA Böhr, A. C. 2013. “Todas somos la semilla. Ser mujer en la policía comunitaria de Guerrero: ideologías de género, participación política y seguridad”. Tesis de Maestría en Antropología Social. México: CIESAS.
- ASAD, T. 1991. “Afterword: From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony”. En G. W. STOCKING (ed.). *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 314-334.
- CHÁVEZ, L. 2018. “La candidatura de Nestora Salgado no infringe sus reglas, dice la CRAC de San Luis Acatlán”. *Periódico El Sur*, 22 de febrero, Acapulco, 9.

- CRAC (Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias). 2006. *Reglamento Interno del Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia y Reeducción de la Montaña y Costa Chica de Guerrero*. San Luis Acatlán, Guerrero (manuscrito inédito).
- DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN. 2009. *Código Federal de Procedimientos Penales*. Publicado el 23 de enero de 2009. México: Secretaría de Gobernación.
- ESCALANTE Betancourt, Y. 2015. *El Racismo Judicial en México. Análisis de sentencias y representación de la diversidad*. México: Juan Pablos Editor.
- FLORES Félix, J. 2004. "La construcción del poder en la montaña de Guerrero. El caso de los mixtecos del municipio de Copanatoyac". Tesis de Doctorado en Antropología Social. México: CIESAS.
- GELDRES González, C. 2016. "Zonas grises del peritaje antropológico en materia de derecho ordinario e indígena en los países andinos". *Revista In Jure Anáhuac Mayab*, 4 (8): 85-114.
- GLEDHILL, J. 2015. *The New War on the Poor: The Production of Insecurity in Latin America*. London: Zed Books.
- HERNÁNDEZ Castillo, R. A. 2001. *La otra frontera: Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: CIESAS/Porrúa.
- _____. 2016. *Multiple InJustices: Indigenous Women, Law and Political Struggle*. Tucson: University of Arizona Press.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática). 2010. *Censo de Población y Vivienda*. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>
- LECLERC, G. 1973. *Antropología y colonialismo*. Madrid: Comunicación Serie B.
- LEVI, P. 1989. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik Editores.
- LOPERENA, C., M. Mora y R. A. Hernández-Castillo. 2020. "Cultural Expertise? Anthropologist as Witness in Defense of Indigenous and Afro-Descendant Rights". *American Anthropologist*, 122: 588-594. Disponible en: <https://doi-org.pbidi.unam.mx:2443/10.1111/aman.13458>
- LÓPEZ López, L. 2015. "Las posibilidades emancipatorias de un derecho no estatal. El Caso del Sistema de Seguridad, Justicia y Reeducción de la Costa Chica y Montaña (Policía Comunitaria) en Guerrero, México". Tesis de Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales. México: FCPyS-UNAM.
- MORA, M. 2020. "(Dis)placement of Anthropological Legal Activism, Racial Justice and the Ejido Tila, Mexico", *American Anthropologist*, 122 (3): 606-617.
- RAMÍREZ, S. 2012. *La protección de los derechos de los pueblos indígenas a través de un nuevo sistema de justicia penal. Estados de Oaxaca, Chiapas, Guerrero*. Washington, D.C.: Due Process of Law Foundation.
- SALGADO García, N. y R. A. HERNÁNDEZ Castillo 2018. "Nestora Salgado García: un testimonio de resistencias ante la violencia patriarcal y la criminalización de los pueblos indígenas". *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 57: 168-179.
- SÁNCHEZ Botero, E. 2001. "Aproximación desde la antropología jurídica a la justicia de los pueblos indígenas". En B. de S. SANTOS y M. GARCÍA-VILLEGAS (eds.). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Bogotá: Colciencias/Instituto Colombiano de Antropología e Historia/CES, pp. 159-200.

- SANDOVAL, A. 2005. "No es lo mismo la teoría que la práctica: el ejercicio de la justicia comunitaria desde la cotidianidad de los mixtecos de Buena Vista, municipio de San Luis Acatlán". Tesis de Maestría en Antropología Social. México: CIESAS.
- SANTOS, B. de S. 1998. *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: ILSA/Universidad Nacional de Colombia.
- SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN. 2009. "Código Federal de Procedimientos Penales". *Diario Oficial de la Federación*. Publicado el 23 de enero. México: Secretaría de Gobernación.
- SIEDER, R. (coord.). 2017. *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. México: CIESAS.
- SIERRA Camacho, M. T. (ed.). 2004a. *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. México: CIESAS/Porrúa.
- _____. 2004b. "Diálogos y prácticas interculturales. Derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad". *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 15-16: 126-147.
- _____. 2009. "Las mujeres indígenas ante la justicia Comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos". *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 31: 73-88.
- _____. 2013. "Indigenous Women fight for Justice: gender rights and legal pluralism in Mexico". En R. SIEDER y J. A. McNEISH (eds.). *Gender Justice and Legal Pluralities. Latin American and African Perspectives*. London: Routledge.
- _____. 2014. "Pueblos indígenas y usos contra-hegemónicos de la ley en la disputa por la justicia: La Policía Comunitaria de Guerrero". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20 (1): 133-155.
- SIERRA Camacho, M. T., R. A. HERNÁNDEZ Castillo y R. SIEDER. 2013. *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*. México: FLACSO/CIESAS.
- STOCKING, G. Jr. (ed.). 1991. *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. History of Anthropology, 7, Madison: University of Wisconsin Press.
- VALLADARES de la Cruz, L. R. 2012. "La importancia del peritaje cultural: avances, retos y acciones del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, AC (CEAS) para la certificación de perito". CEAS, *Peritaje antropológico en México: Reflexiones teórico metodológicas y experiencias*. En *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*: 11-21.

II
EL DIÁLOGO MEDIADO.
EL GÉNERO EN LAS PRÁCTICAS JURÍDICAS
MILITANTES

6. Género y diálogo de saberes entre abogadas militantes y actores en la lucha de comunidades indígenas: la experiencia desde el Colectivo Emancipaciones*

Erika Bárcena Arévalo

III-UNAM/Colectivo Emancipaciones

Alejandra González Hernández

UMSNH/Colectivo Emancipaciones

Lucero Ibarra Rojas

CIDE/Colectivo Emancipaciones

Introducción

En cierta ocasión, quienes escribimos este texto llegamos a un evento académico y fuimos presentadas por una investigadora a otras colegas, cada una por su lado, en los siguientes términos: “te presento a una de las de... [inserte aquí el nombre de algún compañero del colectivo al que pertenecemos]”. Cada una extendió la mano en respuesta a la presentación y continuó su camino, pero la experiencia no pasó desapercibida. Ser presentadas en términos de un colectivo en posesión de un colega contrastaba profundamente con el tipo de interacción y organización que manteníamos al interior del colectivo al cual pertenecemos. La experiencia resonaba con algunas reflexiones que ya veníamos haciendo de manera individual, y que logramos hacer colectivas como resultado de esta y de muchas otras experiencias similares que le seguirían, las cuales fueron uno de los principales detonadores de las reflexiones que aquí presentamos.

En este capítulo exploramos cómo construimos —en tanto mujeres abogadas militantes e integrantes de Emancipaciones. Colectivo de Estudios Críticos Sobre Derecho y Humanidades (en adelante, Colectivo Emancipaciones)—¹ nuestras relaciones con los actores de las luchas de las comunidades indígenas por la libre determinación que el colectivo acompaña y, específicamente, cómo construimos diálogos de saberes junto con dichos actores. La reflexión se plantea desde una perspectiva de género, es decir, poniendo la mirada en la manera en la que los roles de género determinan las interacciones. Adicionalmente, abordamos cómo otras condiciones, además del género —especialmente la pertenencia a pueblos indígenas y el tipo de instrucción académica—,² determinan los capitales con los que cuentan las personas, así como su

* Este trabajo fue publicado en 2020 en *Inflexiones. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (06): 107-137.

¹ Se puede encontrar más información sobre el Colectivo Emancipaciones en nuestra página de facebook: <https://www.facebook.com/Emancipaciones>

² Aunque una perspectiva interseccional sugeriría que abordáramos también la manera en que la condición de clase posiciona a las personas en un contexto dado, este trabajo aborda mucho menos esta dimensión que las del género y la etnicidad.

forma de interactuar en distintos espacios sociales; en ese sentido, el trabajo se desarrolla desde una perspectiva interseccional (Crenshaw, 1989, 1991).

Este trabajo, sin embargo, no examina cómo se vive el feminismo en las comunidades con las que trabajamos. Especialmente en el caso de la comunidad de Cherán, diversos trabajos han abordado el papel de las mujeres en la movilización, en las instituciones políticas y en otros procesos de transformación de la comunidad (Rojas y Guardián, 2016; Murcia, 2019; Velázquez, 2019). Aunque seguramente aún hay mucho que decir al respecto, este trabajo se centra en una discusión distinta. Nuestro objetivo es explorar cómo nosotras, en tanto abogadas militantes, y cómo el Colectivo Emancipaciones, en tanto unidad, construimos diálogos de saberes y prácticas militantes del derecho en contextos determinados. El presente texto es, de esta forma, resultado de un ejercicio de reflexividad respecto de nuestras posiciones y procesos, los cuales están condicionados, entre otros aspectos, por el género y la raza; y en él retomamos nuestras experiencias como académicas y como abogadas militantes. Las reflexiones aquí vertidas son, en ese sentido, producto de un conocimiento situado (Haraway, 1995); y como sucede en todo conocimiento situado, esto implica un reconocimiento explícito del compromiso político desde el cual se construyen nuestras experiencias y también nuestras reflexiones.

Nuestro trabajo pretende contribuir a los estudios de las mujeres en la profesión jurídica desde una perspectiva que, consideramos, no ha sido analizada. El campo de estudios de las profesiones jurídicas se ha desarrollado ampliamente en la sociología jurídica, y América Latina no ha sido la excepción (Ibarra, 2018). Sin embargo, podemos observar que los estudios sobre las mujeres en la profesión jurídica, aunque más limitados en nuestra región, se han centrado en analizar las condiciones en las que estas se desempeñan. Así, han identificado que la práctica privada es menos favorecedora para las mujeres que el ejercicio de la profesión en el sector público, pero que en ambos casos se mantienen problemáticas de “techo de cristal”, brechas salariales y condiciones estructurales que limitan el desarrollo de las mujeres (Manzo *et al.*, 2016). Asimismo, han identificado que hay mayor representación de las mujeres en ciertas materias, como la familiar, que en otras, como la penal. No obstante, la práctica de las mujeres que ejercen la profesión jurídica en áreas relacionadas con la movilización social, como puede ser en las organizaciones no gubernamentales, está particularmente ausente en los estudios sobre las profesiones jurídicas.

Por otro lado, América Latina tiene una importante tradición de estudios sobre profesionales del derecho que estructuran su práctica conforme a diversos tipos de compromiso político (Falcão, 1986; Botelho, 1992; Manzo, 2012; Carlet, 2013; Ibarra, 2018), como la abogacía alternativa, militante, comprometida, etcétera. A pesar de esto, la perspectiva de género sobre estas formas de abogacía se encuentra notablemente ausente. También existen diversos estudios que abordan la movilización feminista en su lucha por derechos (Drakopolou, 2007; Monte y Gavernet, 2015), así como estudios sobre el papel de las mujeres que son parte de distintos movimientos sociales relacionados con la justicia en el contexto del pluralismo jurídico (Sieder y MacNeish, 2014; Sieder, 2017). Sin embargo, estos estudios siempre se abordan desde la mirada de las investigadoras y no desde la mirada de las abogadas/actoras que participan en dichas movilizaciones. Es en estos vacíos en donde podemos ubicar el principal aporte de este trabajo.

Nuestra contribución se basa en una metodología autoetnográfica y en un método de escritura académica basado en el diálogo. Por un lado, la autoetnografía (Blanco, 2012; Guyotte y Sochacka, 2016) nos permite tomar una posición reflexiva de nuestra propia experiencia para comprender cómo las condiciones de raza y de género interactúan en nuestras vivencias y en el trabajo que venimos desarrollando, y cómo esto le ha dado forma a nuestras prácticas y al mismo Colectivo Emancipaciones. Por otro lado, retomamos una metodología de construcción colaborativa de textos a partir de diversos diálogos entre las autoras, los cuales han estado mediados por diversas experiencias académicas (Ibarra, Escobedo *et al.*, 2019; Ibarra, Sagarzazu, *et al.*, 2019).

En el caso de este capítulo, el trabajo inició con una presentación, a cargo de dos de las autoras del texto, en el marco del Seminario Internacional “Diálogo de Saberes y Prácticas Jurídicas Militantes en América Latina”. A partir de esa experiencia se elaboró un borrador de la estructura del texto, el cual discutimos entre las tres autoras para producir su contenido. La sesión de discusión fue grabada e incorporada como texto, con las adecuaciones propias de un trabajo académico. Uno de los retos que enfrentamos en este proceso fue tratar de producir experiencias compartidas a partir de vivencias muy diversas. Las tres autoras del texto somos integrantes del Colectivo Emancipaciones; sin embargo, no tenemos la misma trayectoria, ni de vida ni en el colectivo. Finalmente, y después de la planeación más detallada del texto, lo socializamos con las demás compañeras del colectivo con el objetivo de incorporar sus perspectivas y experiencias. En ese sentido, este capítulo es resultado de una reflexión colectiva, no solamente en su desarrollo sino también en el propio marco del trabajo, de las diversas mujeres que formamos parte del Colectivo Emancipaciones.

El capítulo inicia con una presentación del colectivo desde una perspectiva de género, atendiendo a la manera en que esta perspectiva se presenta en el trabajo más cotidiano del colectivo, así como en su configuración. Posteriormente, en tres secciones distintas, tratamos las particularidades de la interacción en los distintos espacios y con los distintos actores sociales con quienes se desarrolla el trabajo del Colectivo Emancipaciones: las comunidades indígenas, las instituciones del Estado, así como el contexto académico y los medios de comunicación. Finalmente, abordamos algunas de las reflexiones y los aportes que esta experiencia puede tener, tanto para la comprensión del rol de las mujeres en la militancia que se practica desde el derecho como para las condiciones en las que se da el diálogo de saberes.

El Colectivo Emancipaciones

El Colectivo Emancipaciones se ha desarrollado y consolidado con una doble agenda: de práctica jurídica y de academia militante (Aragón, 2018). Surge en el año 2011, en el contexto de la Terminal de Humanidades de la Maestría en Derecho de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), como un seminario que tenía como objetivo fomentar y generar en les estudiantes reflexiones sobre el derecho desde una perspectiva crítica e interdisciplinaria. Especialmente para quienes éramos estudiantes, este seminario contribuía a una deconstrucción de la forma en que entendíamos el derecho y la función de quienes lo ejercen. Posteriormente, dos integrantes del entonces Seminario de Derecho y Humanidades, incluyendo a una de las autoras de este texto,

iniciaron el acompañamiento jurídico de la lucha de la comunidad indígena de Cherán. Gracias a esta lucha social y legal, dicho municipio logró ser el primero en México que, mediante un juicio en materia electoral, obtuvo el derecho a conformar una estructura tradicional de gobierno municipal y a nombrar a sus autoridades conforme a sus usos y costumbres (Aragón, 2018; Bárcena, 2019). Para el año 2013, el acompañamiento que hacíamos a la comunidad de Cherán provocó molestia en diversas autoridades de la UMSNH, por lo que el seminario se independizó y, con algunas de las personas que participábamos más activamente, se transformó en el Colectivo Emancipaciones.

Desde entonces, hemos trabajado en un proyecto académico y de acompañamiento judicial militante, principalmente con comunidades indígenas en Michoacán; aunque también nos hemos vinculado con comunidades y pueblos de otros lugares de México. En Michoacán, el Colectivo Emancipaciones ha realizado un acompañamiento continuo a las comunidades purépechas de Cherán, Pichátaro, San Felipe de los Herreros, Santa Fe de la Laguna, Arantepacua, Santa Clara del Cobre, Teremendo y La Cantera, que han buscado ejercer su derecho a la libre determinación.

Aunque existe literatura sobre el Colectivo Emancipaciones (Aragón, 2018), son varios los aspectos internos que aún no han sido abordados. El Colectivo ha agrupado en distintos momentos hasta 18 personas. En la actualidad, está compuesto por 15, de las cuales únicamente nueve nos hemos involucrado en los procesos de acompañamiento jurídico a luchas de comunidades indígenas que están peleando por su derecho a la libre determinación. De estas nueve personas, cuatro son hombres y cinco somos mujeres, incluyendo a dos de las autoras de este capítulo.

Aunque en la actualidad el Colectivo Emancipaciones tiene una configuración de género más equilibrada, históricamente hemos tenido más integrantes mujeres, cuyas trayectorias consideramos importantes para mostrar las herramientas y los retos que determinan nuestra participación dentro de él. Cuando el Colectivo Emancipaciones se formó como tal, contó con la participación de tres profesoras de la citada maestría quienes, en ese momento, desarrollábamos estudios de doctorado en áreas interdisciplinarias: Maribel, Lucero y Erika. Erika, quien tenía experiencia en el litigio de temas laborales, había iniciado ya su trabajo como abogada de la comunidad indígena de Cherán cuando era estudiante de la primera generación de esa misma maestría, rol de abogada que continúa hasta la fecha. Lucero ha participado de manera complementaria en el tema de litigio, enfocándose más en el trabajo académico. Erika y Lucero continuaron con su carrera en el ámbito académico y actualmente se dedican a la investigación en áreas interdisciplinarias de derecho. Maribel, por su lado, ha trabajado en temas indígenas desde la academia y la administración pública, y recientemente se unió al equipo de litigio del colectivo.

Casi inmediatamente después de formado el colectivo, se integraron dos estudiantes de la segunda generación de la maestría: Alejandra, de la Terminal de Humanidades, y Adriana, la única de otra terminal. Adriana se desempeñaba como funcionaria judicial y ha continuado una destacada carrera en esa área. Alejandra estuvo vinculada a la militancia en la lucha estudiantil en la UMSNH y, en el colectivo, se integró al equipo de litigio desde el principio, siendo frecuentemente quien establece el contacto cotidiano con las comunidades con las que trabajamos. Alejandra también se desempeña

como profesora en la UMSNH. En el mismo periodo se integró Andrea, quien ha sido activa en la política y durante algunos años participó en el equipo de litigio del colectivo. Las siguientes compañeras que se unieron al colectivo fueron Cristina y Mariana. Cristina fue estudiante de la tercera generación de la Terminal de Humanidades de la maestría y actualmente se desempeña en la práctica privada. Mariana es profesora en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, y su desempeño y contacto con la movilización social está relacionado con el ámbito académico. Posteriormente, se integraron Abigail y Bianca. Su contacto con el colectivo se dio en el contexto del Diplomado en Antropología impartido en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Abigail se encontraba cursando la maestría en la Terminal de Humanidades, aunque ese proyecto se desarrolla sin participación del colectivo desde el 2014. Bianca actualmente cursa la Maestría en Antropología en la UNAM y había sido funcionaria judicial. Aunque no todas participamos en la misma medida, en los mismos tiempos ni en las mismas actividades, todas hemos aportado para darle forma al Colectivo Emancipaciones.

La mayoría de las mujeres que trabajamos en el Colectivo Emancipaciones nos conocimos en él y, aunque no hemos compartido otros espacios laborales, nuestras trayectorias tienen algunos puntos de encuentro. A pesar de que algunas de las compañeras han tenido experiencia en el poder judicial, para la mayoría, nuestra primera experiencia en el litigio —y a veces la única— ha sido con los juicios que lleva el colectivo. Si bien todas estudiamos derecho,³ la mayoría hemos tenido una formación tanto interdisciplinaria como crítica, ya sea en el Programa de Maestría antes mencionado o en diversos posgrados, principalmente en sociología, historia o antropología. Especialmente quienes participamos del Seminario de Derecho y Humanidades, compartimos algunos aspectos de este proceso de formación en el que generamos reflexiones y posicionamientos compartidos. Por otra parte, la mayoría tampoco teníamos experiencia en la movilización política antes de integrarnos al colectivo, más allá de la simpatía por ciertas causas políticas. Esto significa que, con la excepción de Alejandra, el colectivo fue el primer entorno en el que participamos de manera activa en acciones relacionadas con la movilización social. Así, el colectivo ha sido un espacio de crecimiento académico y político. Muchas de nosotras nos acercamos a este espacio por la misma inconformidad que nos había llevado a disciplinas distintas al derecho, y encontramos en él un reencuentro con el derecho, pero desde una perspectiva crítica y abiertamente política.

El Colectivo Emancipaciones como espacio de trabajo

El inicio del Colectivo Emancipaciones como un espacio académico ha hecho que nuestra práctica en el acompañamiento jurídico de los movimientos sociales de las comunidades indígenas se guíe por reflexiones teóricas sobre el derecho orientadas por perspectivas críticas e interdisciplinarias (Aragón, 2018). Estas se centran en cuestionar la pretendida asepsia social del derecho, en el funcionamiento práctico del

³ Solamente dos de los integrantes (hombres) del Colectivo Emancipaciones no han realizado estudios en derecho.

poder y del derecho, o en la función social de este. Otra parte importante de nuestra reflexión, que se fue tejiendo con las luchas de las comunidades, ha sido la discusión sobre la posibilidad de pensar el uso del derecho para lograr la transformación social.

Estas reflexiones nos condujeron a prácticas jurídicas que buscan poner el derecho al servicio de los movimientos sociales y privilegiar el diálogo de saberes; esto es, superar las jerarquías entre los distintos tipos de conocimientos, así como los privilegios epistémicos por los cuales se invisibilizan los saberes propios de los actores con los que trabajamos. Este diálogo se expresa en un esfuerzo continuo por construir las estrategias político-jurídicas junto con las comunidades con las que trabajamos, sin anteponer el conocimiento técnico-jurídico y su lógica para decidir el rumbo del movimiento. En las largas reuniones que sostenemos con las comunidades, aprendemos sobre sus usos y costumbres, sus formas tradicionales de organización y de toma de decisiones, así como los objetivos políticos de cada movimiento. Nosotres aportamos las opciones judiciales que podrían contribuir a alcanzar dichos objetivos y construimos casos que se guían por el resultado de este diálogo de saberes. Por consiguiente, en este proceso, se entrelaza la narrativa de los movimientos con la técnica jurídica, siempre anteponiendo el horizonte político que estos buscan. No obstante, en nuestra experiencia como abogadas militantes, este diálogo de saberes está condicionado por dinámicas de género y se configura de distintas formas en función de los espacios donde se construye o donde su resultado se pone en práctica.

Como colectivo, cuya acción busca estar informada por reflexiones críticas y políticamente posicionadas respecto del derecho, en lo particular, y de las estructuras de poder que articulan la realidad social, en lo general, en nuestra dinámica interna hemos buscado siempre el mayor grado posible de horizontalidad. Esta búsqueda se ve reflejada en el constante diálogo que mantenemos para tomar decisiones, especialmente aquellas relacionadas con los procesos que acompañamos. Si trabajamos o no con una comunidad, qué acciones podemos recomendar al movimiento, sus posibilidades políticas y jurídicas, las percepciones respecto del desarrollo de las reuniones con las autoridades comunitarias, todas son cuestiones que se discuten en los espacios más íntimos del colectivo a través de reuniones, presenciales o virtuales, donde todas las personas que participamos tenemos voz y voto, aunque ciertamente, las voces más experimentadas tienen un mayor peso.

Para ejecutar las decisiones tomadas en estos espacios y, en términos generales, el trabajo que realiza el colectivo, hemos desarrollado de forma más o menos orgánica un sistema de división del trabajo que pretende involucrar, de una u otra manera, a todas las personas del equipo que trabaja directamente con los casos. Podríamos decir que el colectivo trabaja como un cuerpo en el que cada parte aporta algo específico que otras partes no, o al menos que no lo hacen en la misma medida. Consideramos que esta es una virtud, ya que las aportaciones específicas se determinan según los conocimientos y aptitudes de cada persona. Esta división del trabajo nos ha dado operatividad, especialmente en tiempos de escasez de manos, para poder atender varios asuntos de manera simultánea. Nuestro nicho se construye en gran medida de la suma de las fortalezas individuales; sin embargo, especialmente a raíz de las experiencias que hemos tenido fuera de los espacios del colectivo, nos ha resultado innegable que tanto

las fortalezas como las debilidades de cada persona están condicionadas por roles de género, lo cual creemos necesario cuestionar.

El trabajo del colectivo presenta, en términos generales, varios obstáculos. En primer lugar, está integrado por una cantidad limitada de personas que nos dedicamos también a otras actividades (docencia, investigación, etcétera). Nuestra labor no se cobra a las comunidades y nuestras fuentes individuales de ingresos son variadas, lo que significa que tenemos presiones importantes de tiempo y recursos. Asimismo, nuestro trabajo requiere un contacto muy cercano con las comunidades, por lo que necesitamos tener el tiempo suficiente para dar seguimiento a todos los pasos del proceso de las comunidades con las que decidimos colaborar. Esto se hace principalmente en reuniones que suelen desarrollarse durante varias horas, especialmente los fines de semana, donde se discuten y toman decisiones sobre estrategias jurídicas y políticas.

La dinámica de trabajo ya tiene, de por sí, un condicionamiento especial para las mujeres, dado que el trabajo militante que hacemos desde el colectivo demanda tiempo “extra”. Es difícil para todas encontrar este espacio y, en ese sentido, el trabajo del colectivo depende de mucha voluntad; pero es relativamente más fácil que lo logren quienes no tienen otras tareas como pueden ser las de cuidado, frecuentemente a cargo de nosotras. Lo cierto es que la mayoría de las mujeres que integramos el colectivo no tenemos este tipo de responsabilidades, lo que quizá facilita nuestra participación. Para quienes sí tienen esas responsabilidades, los obstáculos pueden ser mayores en ciertos momentos en los cuales las demandas de su entorno familiar se incrementan por falta de apoyo o por circunstancias como problemas de salud. Otro aspecto que compartimos, especialmente algunas de las compañeras, es la preocupación que suele generar a nuestras familias las reuniones que sostenemos con las comunidades los fines de semana, y la falta de comprensión y apoyo que sentimos con relación a ello. En algunos casos, esta preocupación se reduce con la presencia de nuestros compañeros, pues a algunas familias les preocupa particularmente la posibilidad de que viajemos a las comunidades únicamente mujeres. Sin embargo, muchas veces el obstáculo para compañeras y compañeros está dado por la falta de condiciones económicas para poder realizar un trabajo que no es remunerado.

Por su parte, fuera de los espacios propios del colectivo, las interacciones se van sectorizando al grado en que, como explicaremos, la experiencia resulta distinta según la condición de cada integrante, particularmente en función de su género. Tener conciencia de esto nos ha llevado a ver críticamente cómo se construye el espacio de confort para el trabajo, y a buscar que la división de este se estructure cada vez menos según los roles de género.

El trabajo con las comunidades

Aunque el proceso nunca es exactamente igual, hay algunos patrones para establecer el contacto con las comunidades. Por ejemplo, las comunidades suelen acercarse al colectivo a través de otras comunidades que hemos acompañado, o estamos acompañando, en sus procesos de libre determinación, lo que consideramos establece ya una orientación política que es afín a los proyectos con los que colaboramos. Posteriormente, nuestro trabajo se realiza con comisiones que las propias comunidades

conforman o con sus consejos de gobierno. Estas comisiones, llamadas comúnmente “comisiones de enlace”, suelen estar integradas por autoridades agrarias y civiles, y también por personas activas políticamente dentro de la comunidad, en su mayoría todos hombres. En las comunidades que han establecido ya sus estructuras de auto-gobierno, la autoridad con mayor responsabilidad suele ser un consejo comunal, con quien trabajamos directamente, el cual está también integrado, en todos los casos, mayoritariamente por hombres.

Aunque el Colectivo Emancipaciones no tiene una agenda feminista, en el sentido de trabajar con las mujeres indígenas para lograr sus objetivos políticos, sí consideramos importante insistir a las comunidades sobre la necesidad de promover la participación política efectiva de las mujeres en asambleas y órganos de autoridad. En el colectivo hemos desarrollado un acuerdo para involucrarnos con movimientos que buscan justicia y que no se basan en la negación de los derechos de participación política de las mujeres. Si bien es cierto que muchas veces las compañeras que se integran no tienen experiencia en el ámbito político y, aun teniendo alguna, enfrentan serios obstáculos para hacerse escuchar entre sus pares,⁴ también lo es que están rompiendo muchos mandatos de género y que cada vez hay más mujeres indígenas con herramientas para hacerse oír, o en un claro proceso de formación política para lograrlo.⁵

Hoy en día, hay mujeres en los consejos de gobierno o en otros cargos de la estructura —incluso en los más típicamente masculinos, como pueden ser los relativos a la seguridad o a los bienes comunales— quienes, con su trabajo y compromiso con los movimientos de sus comunidades, se han ganado el respeto de todos, independientemente de su edad o su estado civil, situaciones asociadas íntimamente con mandatos de género. No podemos dejar de señalar que estas mujeres han sido nombradas autoridades no necesariamente por una “política de paridad”, sino por un reconocimiento genuino de sus capacidades y de su compromiso político con sus comunidades.

Sin embargo, tampoco podemos negar que este es un proceso complejo y una problemática que, en cierto sentido, también compartimos nosotras como mujeres mestizas en nuestros propios contextos. En el caso que nos ocupa, como abogadas militantes, nos ha quedado claro que, en las reuniones con las autoridades y las comisiones de las comunidades, el diálogo está intermediado por el género. Reflexionando sobre las dinámicas de estas reuniones, logramos reconocer que entre las personas del colectivo que acudíamos, las mujeres participábamos mucho menos que los hombres, y que nuestra participación tendía a ser sobre el trabajo técnico jurídico, por ejemplo, explicar las vías judiciales o los documentos y pruebas que se requieren. Mientras tanto, nuestros compañeros se involucraban más en la discusión sobre las cuestiones políticas de cada caso, centrales para los representantes de las comunidades. Lo que se considera estrictamente “jurídico” (las cuestiones técnicas) suele no generar mayor interés en quienes representan a las comunidades. Se considera un trabajo que no se comprende enteramente y que es, de todas formas, responsabilidad del abogado; un trabajo sobre el que se escucha, pero no se pretende

⁴ Existen importantes ejemplos de lucha por transformar esta situación en sus comunidades y en la dinámica específica de los movimientos sociales en los que participan (Sieder, 2017).

⁵ Véase capítulo “Gritar contra el feminicidio desde la autonomía indígena: las mujeres de Cherán y la lucha por la justicia de género” de Torres, Rojas, Tapia e Ibarra en este mismo libro.

entender. Tal vez en esa misma lógica tendemos a ser catalogadas como “el cuerpo jurídico” o “las abogadas de” cualquiera de nuestros compañeros hombres.

De esta forma, llegamos a la conclusión de que nuestra participación era limitada porque nos sentíamos menos legitimadas para usar la voz, aunado a que leíamos distintas señales que nos indicaban que nosotras no éramos las interlocutoras, sino nuestros compañeros hombres. Por ejemplo, en muchas ocasiones ellos tenían que reafirmar lo que nosotras decimos para “validarnos”. En algunos casos, incluso si los compañeros tenían menos tiempo en el colectivo y habían visitado menos las comunidades, su voz y su presencia era más reconocida. La reacción no era —y hasta cierto punto sigue sin serlo— igual frente a la voz de los compañeros, incluso cuando decíamos lo mismo.

Insistimos en que esta situación no es exclusiva de los contextos indígenas. En realidad, la brecha que existe en el uso de la voz entre hombres y mujeres se encuentra documentada en estudios realizados en diversos contextos (Mendelberg *et al.*, 2014; Hancock y Rubin, 2015; Carter *et al.*, 2018). Los obstáculos que enfrentamos las mujeres en las distintas áreas del ejercicio de la profesión son derivados de cuestiones estructurales. Por ejemplo, se ha mostrado que en los espacios deliberativos las mujeres solemos hablar menos y ser interrumpidas más frecuentemente que los hombres (Mendelberg *et al.*, 2014).

Con el paso del tiempo, nuestras reflexiones sobre la distribución de la palabra, así como la experiencia que fuimos ganando como abogadas militantes, produjeron que nuestro uso de la voz fuera cada vez mayor y que nos involucráramos cada vez más en las discusiones políticas con las autoridades o comisiones. Todavía no superamos por completo una especie de “síndrome de la impostora” (Clance e Imes, 1978), término acuñado en una investigación sobre mujeres en el campo académico que temían ser catalogadas como fraude por sus pares debido a una falta de confianza en sus capacidades. Tampoco hemos ganado una completa legitimación frente a autoridades o comisiones comunitarias. Con esto no pretendemos afirmar que no se nos respete como abogadas que forman parte del colectivo, o que no se reconozca nuestro compromiso político. Por el contrario, hemos llegado a ganarnos nuestro lugar. A lo que queremos hacer referencia es a que, en el espacio de las comunidades, como en todos los espacios públicos en donde se despliega el trabajo del colectivo, no se sabe exactamente qué hacemos nosotras y cuál es el valor específico que tiene eso que hacemos —y la escena con la que abrimos este capítulo es prueba de ello—. De hecho, muchas veces se nos considera un tipo de secretarías.

La situación ha cambiado paulatinamente; sin embargo, ha enfrentado resistencias, las cuales han traído como consecuencia que, en el diálogo de saberes que construye el colectivo como unidad con las comunidades, el conocimiento que se aporta sea visto como si fuese planteado casi exclusivamente por nuestros compañeros. Lo anterior a pesar de que este conocimiento siempre se ha construido en nuestros espacios internos de forma colectiva y más o menos horizontal.

Podemos llegar entonces a dos conclusiones preliminares. En primer lugar, la división interna del trabajo del colectivo se convierte en una división sexual, dado que las mujeres hacemos principalmente el trabajo menos visible, y nos involucramos con

la parte más pública en una medida considerablemente menor respecto de nuestros compañeros. En segundo lugar, la distribución social de la palabra en función del género condiciona para nosotras la construcción de diálogos de saberes como diálogos intermediados, pues en una sociedad patriarcal la voz de un varón no vale lo mismo que la de una mujer, aunque ambos posean un conocimiento considerado valioso.

Esta dinámica ha generado que la visión expresada en la anécdota con la que inicia este texto se replique también en las comunidades. Nuestros colegas hombres son frecuentemente identificados como los abogados centrales, en una jerarquía que no refrendamos como colectivo; mientras nosotras somos referidas como “el cuerpo jurídico” o “las abogadas de”. Como mujeres del colectivo, comenzamos a experimentar entre incomodidad y vergüenza por la visión que esto expresaba de nosotras. A partir de ello es que comenzamos a reflexionar y a buscar administrar nuestra palabra, pues estamos conscientes de que de eso depende nuestra participación y credibilidad en la comunidad. Si bien esto se ha transformado en función de un trabajo político que nos ayudó a posicionarnos desde el feminismo, se ha requerido también de dos aspectos fundamentales: el apoyo y respaldo del mismo colectivo, y nuestro involucramiento en actividades que nos resultaban menos cómodas, pero que eran necesarias para los procesos que se acompañaban, así como para representar públicamente nuestro trabajo. Sin embargo, muchas de estas medidas las hemos tomado con mayor claridad en los espacios del Estado, los medios de comunicación y la academia.

Finalmente, es importante mencionar que además de estas reuniones mantenemos una comunicación más cotidiana con las comunidades. Aunque las autoridades tradicionales son las principales interlocutoras, les pedimos que nombren a una o dos personas para que sea a través de ellas que nos comuniquemos; salvo en dos comunidades, quienes se encargan de la comunicación son hombres. En general, los compañeros manifiestan tener capacidad y/o facultades para la toma de decisiones. En cambio, cuando son las compañeras con quienes se entabla el contacto directo, generalmente lo que sucede es que ellas tienen que llevar la información al resto de sus compañeros y después regresar con alguna determinación. Por nuestra parte, Alejandra es la compañera del colectivo que se ha hecho cargo de la comunicación cotidiana con estos contactos designados por las autoridades comunitarias. Sin embargo, en esta comunicación nosotras somos más bien mensajeras, dado que las cosas importantes prefieren hablarlas directamente con nuestros compañeros. Dicho en otras palabras, todas las mujeres que estamos involucradas tenemos más o menos la misma posición; sin embargo, como exploramos en la siguiente sección, esto cambia sustancialmente en los espacios estatales.

El trabajo frente a las autoridades estatales

En la interacción con las autoridades estatales nos enfrentamos, igualmente, a contextos ampliamente masculinizados, aunque de una manera distinta. Generalmente, en las diversas reuniones que se realizan con las comunidades, y con nosotras como sus representantes legales, las autoridades estatales están, en su mayoría, representadas por hombres. Fuera de estas reuniones, la comunicación cotidiana se establece frecuentemente con secretarías de funcionarios hombres o con otras mujeres que

están en una posición de subordinación. Esto significa que, aunque en estos espacios hay más mujeres en comunicación con el colectivo, estas no tienen poder de decisión, por lo que también actúan como mensajeras. Esto se ha transformado en épocas recientes, especialmente en lo que respecta a las autoridades electorales, donde varias mujeres han asumido, con mayor centralidad, posiciones de poder.

En los contextos institucionales, las opresiones se recalibran dependiendo de la conformación del grupo de trabajo y de las condiciones de la comunidad con la que se trabaje. Cómo y hasta dónde podemos participar depende, en buena medida, de la comunidad: su trayectoria de lucha, la formación política de los integrantes de las comisiones, el tipo de relación que tienen con las autoridades (principalmente municipales), el tipo de necesidades que tienen y las formas que buscan para saldarlas —dependiendo de si son cabecera municipal o tenencia—, e incluso, la clase social y el nivel académico de las autoridades o de la comisión de la comunidad.

Sin embargo, en este contexto es más común que el conocimiento valorado sea primordialmente el jurídico, lo cual nos da un capital superior a quienes estudiamos derecho por sobre las personas de las comunidades. Según referimos anteriormente, y como ha señalado uno de nuestros compañeros, para el colectivo es importante superar el paradigma del “abogado rey”, que pone al abogado en el lugar de quien ostenta el único conocimiento capaz de decidir el destino de un caso (Aragón, 2018). Paradójicamente, para nosotras es precisamente el poder de la supremacía epistémica del conocimiento técnico especializado el que da lugar a nuestra voz en estas reuniones. Las autoridades estatales tienden a dirigirse a quien tenga un conocimiento técnico-jurídico, preferiblemente hombre, pero, a falta de este, mujer.

Ya reconocidas como abogadas y, por tanto, como interlocutoras, no es el conocimiento técnico de la ley lo que movilizamos. Estas reuniones suelen producirse al momento de la ejecución de la sentencia e involucrar a las autoridades electorales locales y, en los casos de las submunicipalidades, a las autoridades del ayuntamiento al que pertenecen. En este punto, las comunidades ya ganaron el juicio, pero deben todavía enfrentarse a los enormes retos de ejecutar la sentencia y ejercer su autogobierno, lo que se convierte en una cuestión principalmente política. Tomando esto en consideración, y guiadas por nuestro conocimiento teórico y práctico del uso crítico del derecho, así como por los diálogos de saberes que hemos construido con las comunidades a lo largo del proceso de acompañamiento, hacemos participaciones políticas echando mano de la eficacia simbólica del derecho. Nuestra orientación refiere, pues, un uso político del derecho. Cabe señalar que esta misma estrategia la emplean nuestros compañeros, pero según hemos observado, causa un impacto diferente en las autoridades de las comunidades, ya que es en estas reuniones en las que se percatan de capacidades nuestras que antes probablemente no creían que tuviéramos.

Especialmente en las primeras reuniones, nosotras tenemos que echar mano de nuestros capitales para revertir el racismo institucional y obligar a las autoridades estatales a escuchar y hablar con las autoridades o la comisión de la comunidad, lo que nos convierte en intermediarias en este diálogo. Cuando tenemos reuniones con autoridades estatales, procuramos que sea la voz de las comunidades la que prevalezca. Hay personas que tienen más habilidad que otras para participar en estas reuniones,

pero, incluso a pesar de que las personas de las comunidades frecuentemente nos piden que seamos nosotras quienes llevemos las reuniones, procuramos que se asegure la posibilidad de participar y ser escuchadas. En consecuencia, nuestras intervenciones se limitan a cuestiones muy puntuales, pues en este contexto es fundamental que las autoridades estatales entiendan que tienen que escuchar y hablar con las autoridades o con la comisión de la comunidad.

Efectivamente, en los contextos institucionales las opresiones actúan de forma distinta en función de la raza y del género. El diálogo que nosotras, como mujeres, tenemos con los actores con los que estamos trabajando es un diálogo entre oprimidos, aunque se oprimen cosas distintas. Las distintas condiciones sociales en las que se basa la opresión no actúan como meros agregados de violencias (Crenshaw, 1989, 1991). En los espacios estatales, los representantes de las autoridades comunitarias no son considerados interlocutores porque pesa más la raza y la clase social que el género, por lo que ellos se convierten en los no escuchados. Esta es una expresión del racismo institucional que permea las estructuras del Estado mexicano, el cual históricamente ha considerado a los pueblos indígenas como un obstáculo y no como agentes con posibilidades de contribuir a sus estructuras. En cambio, nosotras adquirimos un mejor lugar de interlocución; pero, dado que el conocimiento que es negado es el de las comunidades, nuestro trabajo es ponerlas en el lugar central del proceso de toma de decisiones. La función prioritaria de esos espacios es trabajar, desde el diálogo de saberes, para que el principal objetivo político del movimiento, que es replantear la relación entre Estado y pueblos indígenas, sea lo fundamental. No es lo mismo cuando le cedemos la palabra a alguien porque no queremos tomarla y/o porque nos da vergüenza cederla porque el objetivo es que se reconozca la potestad de la autoridad comunitaria.

Esto no significa que las instituciones del Estado no padezcan el machismo estructural de otros espacios. El Estado también se presenta como patriarcal y es un espacio en el que las mujeres somos menos visibles que los hombres; por eso, cuando están presentes nuestros compañeros son ellos los interlocutores y con quienes se busca hacer los acuerdos. Sin embargo, en este espacio, y según nuestra experiencia, las personas indígenas están sujetas a un mayor grado de invisibilización que nosotras, como abogadas y mujeres mestizas, en tanto son consideradas personas sin agencia y sin conocimiento del derecho como lenguaje especializado del Estado. Esta experiencia es indicativa de ciertas formas de actuar del Estado, que ponen un énfasis más machista, o bien, más racista y clasista; en este caso, sin duda, ambos están presentes, pero tal vez uno más que otro.

El síndrome de la impostora no necesariamente nos abandona en los espacios estatales, los cuales, ya de por sí, suelen estar cruzados por una lógica patriarcal que los hace poco receptivos a nuestra voz. En muchas ocasiones nosotras hemos tenido que acompañar estas reuniones sin nuestros compañeros del colectivo, lo cual nos ha llevado a desarrollar y comprender nuestras habilidades en sentidos y espacios claramente fuera de los que nos resultaban más cómodos. Aunque en un principio experimentábamos con más fuerza el síndrome de la impostora, en esas reuniones

también encontrábamos que nuestra falta de acción podía tener costos para los casos y las comunidades, y esto nos motivaba a superar los obstáculos personales.

Como mencionamos líneas atrás, estas reuniones también tienen un impacto en cómo se nos percibe a nosotras en las comunidades. Aunque en las reuniones en las comunidades no hablemos mucho, frente a las autoridades estatales las autoridades comunales se dan cuenta de nuestra capacidad para llevar una reunión e implementar nuestro conocimiento en favor de su lucha. En muchas ocasiones, al terminar las reuniones, las personas de las comunidades expresan sorpresa y reconocimiento ante nuestro trabajo. Ahí afirmamos que nuestra voz es válida y que tiene una potencia política. Esto contrasta con nuestra experiencia de participación en las reuniones de las comunidades. Si en ese espacio el discurso de lo jurídico no parece tener un impacto, nuestra intervención en favor de la comunidad en los espacios de disputa con el Estado es mucho más significativa. Pero más que un fetiche del derecho, por el goce que produce ganar un juicio (Lemaitre, 2009) e, incluso, más allá de la violencia simbólica del derecho (Bourdieu, 2000) —que son ambas posiciones en las cuales se afirma una percepción de valor de lo jurídico por sí mismo en la vida de las personas—, lo que encontramos son comunidades para las cuales el derecho, y quienes lo ejercemos, somos actores valiosos en la medida que podemos defender sus causas. El derecho tiene valor solo cuando está al servicio de sus objetivos políticos.

El género en otros espacios de acción del Colectivo Emancipaciones: el entorno académico y los medios de comunicación

El trabajo del Colectivo Emancipaciones tiene otros dos espacios de interacción que son relevantes: las relaciones con los medios de comunicación y el entorno académico. Las relaciones con los medios de comunicación se establecen como parte de la movilización política y jurídica. A diferencia de los espacios antes descritos, en estos entornos el género de las personas con las que interactuamos suele ser más equilibrado, lo que, sin embargo, no implica que sea igualitario o que los sesgos de género no existan, tanto los nuestros como los propios de cada espacio.

En lo que respecta a los actos políticos y la relación con los medios de comunicación, nuestra visibilidad se dio de manera paulatina. Desde la perspectiva crítica desde la cual practicamos el derecho, sabemos que la movilización política es esencial y que los medios de comunicación son fundamentales para dar visibilidad a las luchas y a los actos políticos en los que se expresan. Sin embargo, especialmente en los primeros años del colectivo, solamente uno de nuestros compañeros tomaba la palabra en las interacciones con medios de comunicación. Esto se debía a su facilidad de palabra y a su comodidad en el espacio público, pero también a que nosotras encontrábamos esa actividad sumamente intimidante. Incluso en alguna ocasión que asistimos a una manifestación feminista, cuando se nos invitó a hablar en el mitin, nosotras de manera naturalizada le sugerimos a nuestro compañero que él hablara. Él se negó y, al final, participamos tres compañeras en un mensaje compartido.

Especialmente en las épocas en las que las actividades del colectivo se desarrollaban con una mayoría importante de trabajo de mujeres, y a partir de las otras experiencias del colectivo que nos hicieron notar nuestra falta de visibilidad, comenzamos a refor-

zar la reflexión en nuestros espacios internos sobre el tema de género en la división de trabajo y en el lugar que ocupamos sus integrantes. En conjunto, tomamos la decisión de diversificar la representación del colectivo, especialmente en actos políticos y en entrevistas con medios de comunicación. Sin embargo, su implementación se vio obstaculizada dada nuestra incomodidad en estos espacios de visibilidad. Más de una vez planteamos, incluso, la posibilidad de tomar un curso o clase que nos diera más herramientas para presentarnos frente a medios de comunicación o dar mensajes concretos. Los roles tradicionales de género se expresaban en esta facilidad o dificultad para abordar el espacio público y político. Para nuestros compañeros esta no era una necesidad, pero para nosotras podía ser una estrategia para transformar nuestras prácticas frente a estas constantes señales y anécdotas de cuánto nos costaba y nos cuesta tomar un rol protagónico en las actividades del colectivo. Adicionalmente, los mismos medios de comunicación suelen buscar a la persona más visible del colectivo, que es uno de nuestros compañeros. Estos dos elementos, nuestra incomodidad y la orientación de los medios, inciden en que la participación en los medios sea aún desigual, a pesar de nuestros esfuerzos y del camino que hemos avanzado para tomar la palabra en público (por ejemplo: Olvera, 2018; Caballero, 2019). Es en parte por esto que los recuentos del colectivo tampoco suelen abordar los retos desde una perspectiva de género, pues hemos considerado que ese un aspecto que debemos abordar nosotras mismas.

Adicionalmente, como sucede en las reuniones con autoridades estatales, la participación en actos públicos y políticos es relevante para replantear cómo somos percibidas en las comunidades. En una ocasión acompañamos a una comunidad al Congreso del estado para intervenir en un evento público con un pronunciamiento político. Nosotras nos encargamos de conseguir el espacio para su pronunciamiento y, cuando salimos, uno de los compañeros de esta comunidad nos dijo: “¡Ah, mira, sí son bravas cuando están solas!”. Gracias a estas experiencias y al trabajo de varios años, nos hemos ido posicionando en las comunidades donde cada vez más se nos escucha y se nos toma en cuenta. De esta forma, hemos llegado a la conclusión de que el capital que cuenta en las comunidades no es tanto nuestra pericia técnico-jurídica, sino nuestro actuar político.

El trabajo del colectivo también ha encontrado espacio y actores aliados en el entorno académico, donde muchas de las personas del colectivo nos desarrollamos; sin embargo, también ahí encontramos problemáticas relacionadas con el género. Esto es evidente en la anécdota que abre el presente capítulo, que es sintomática de cuestiones más amplias. El trabajo académico del colectivo se desarrolla frecuentemente en los campos de la sociología y la antropología jurídica, en sectores vinculados con los movimientos sociales y las visiones críticas del derecho, que también son sectores en los que participamos muchas mujeres. Sin embargo, no se deben perder de vista las condiciones más generales de este sector, donde estudios más o menos recientes reportan varios sesgos de género. Esto se observa en las condiciones laborales en las que la maternidad se encuentra como un obstáculo; en las brechas salariales; en la manera desproporcionada en la que las mujeres asumimos las responsabilidades administrativas de los departamentos académicos en perjuicio de nuestras carreras (Guarino y Borden, 2017; Heijstra *et al.*, 2017); en las evaluaciones menos favorables por parte de los estudiantes (Mitchell y Martin, 2018); en la menor presencia en citas académicas (Maliniak *et al.*, 2018) y bibliografías básicas de los cursos. Por otra parte, también se ha

señalado que el conocimiento de las mujeres ha sido ignorado por parte de las perspectivas cartesianas de la ciencia (Code, 1991).

En nuestra experiencia, la anécdota con la que inicia este trabajo es apenas una entre muchas otras en las que, como señalamos anteriormente, incluso colegas dentro de la academia replican los mismos sesgos de género, al reconocer principalmente a nuestros compañeros como interlocutores para conocer y discutir el trabajo del colectivo. Como en la anécdota, no es raro que el punto a destacar de nuestras carreras académicas sea que trabajamos con uno de nuestros compañeros, a pesar de que hemos desarrollado trabajo en otros espacios y temáticas. En entornos académicos nos hemos encontrado con personas en posiciones de poder que se refieren a alguno de nuestros colegas con el grado de doctor, mientras que a nosotras nos adjudican el título de señoritas o, tal vez, de licenciadas, incluso teniendo el mismo grado académico que nuestros compañeros. Este, sin embargo, es un espacio en el que hemos decidido avanzar con carreras individuales, en temáticas diversas al trabajo del colectivo, para consolidar nuestra propia presencia académica.

En este contexto, una perspectiva desde el diálogo de saberes evidencia que hay jerarquías de conocimiento. Como sucede en las instituciones del Estado, el sector académico se ha caracterizado por negar enteramente un conocimiento, que es el de los pueblos indígenas. Desde distintas fronteras, los estudios decoloniales, poscoloniales, las perspectivas de diálogo de saberes e, incluso, la literatura crítica sobre propiedad intelectual, han planteado lo anterior. Como hemos comentado, los conocimientos y el trabajo de las mujeres encuentran también obstáculos en el sector académico. El reconocimiento de la primera injusticia epistémica ha sido una guía fundamental en el trabajo del Colectivo Emancipaciones, pero, quizá sin que lo hubiésemos planeado así, el colectivo también ha sido esencial para que nosotras encontráramos apoyos y alianzas que han dado forma a nuestras carreras académicas individuales, a pesar de los momentos en los que hemos encontrado poca disposición para considerarnos interlocutoras.

Conclusiones

La construcción de un diálogo de saberes con las comunidades cuyas luchas acompañamos ha sido una prioridad del Colectivo Emancipaciones. Para lograrlo, hemos procurado transformar algunas de las prácticas hegemónicas de la profesión jurídica, especialmente la del “abogado rey” (Aragón, 2018), para poner por encima el conocimiento de la comunidad: su forma de hacer política, sus formas de organizarse y sus formas de tomar decisiones.

Tratándose de diálogo de saberes, lo primero a cuestionar es por qué unos conocimientos son considerados más valiosos que otros, o incluso, por qué a algunos ni siquiera se les reconoce dicho estatus, como suele ser el caso de los conocimientos de los pueblos indígenas. Sin embargo, como hemos mostrado en este capítulo, reconocer que el conocimiento está situado no implica únicamente que se produce desde cierta posición, sino también que en buena medida se valora en función de quién lo ostenta en un contexto determinado y de la posición que quien lo ostenta tiene en dicho espacio, lo que está condicionado por factores como el género o la raza. En

consecuencia, cuando las reflexiones sobre el diálogo de saberes se realizan desde la perspectiva de género, resulta pertinente cuestionar también quién y cómo participa del diálogo si es que buscamos democratizarlo y enriquecerlo. Después del reconocimiento de que hay un conocimiento negado es importante actuar para reposicionar el conocimiento que requiere ser revalorado; en ocasiones esto significa defender nuestra propia voz, y en otras ocasiones, coadyuvar en el reconocimiento de las voces de las comunidades indígenas.

Derivado de la estructura patriarcal de la sociedad en general, nuestra voz como mujeres, de entrada, no cuenta o cuenta menos. El diálogo de saberes que lleva a cabo el colectivo, inserto en esta estructura, se ubica, como exploramos, en contextos que son particularmente masculinizados y donde los interlocutores favorecidos son los hombres. Por lo tanto, para nosotras es un diálogo intermediado, ya que nuestros compañeros son, en muchas ocasiones, los portavoces de lo que construimos colectivamente en los espacios internos de discusión del colectivo, que tienden más a la horizontalidad. Esta intermediación, debida a diversos factores procedentes de la estructura patriarcal que interiorizamos, frecuentemente esconde nuestro trabajo, que no es solamente técnico-jurídico. Al igual que nuestros compañeros, somos capaces de pensar y hacer política progresista con y para los movimientos sociales, y no solo de redactar documentos o pensar rígida y mecánicamente el derecho. Esto es, las propuestas político-jurídicas del colectivo también son construidas con reflexiones y trabajo de las abogadas militantes que lo integramos.

Así, en el análisis sobre los diálogos de saberes es fundamental, en primer lugar, visibilizar que las personas que son protagonistas en su expresión o comunicación no son quienes los construyen individualmente. En los espacios donde hemos trabajado, encontramos que esos discursos son producto de intercambios colectivos donde participan muchas personas —particularmente mujeres— que están invisibilizadas, a veces en función de estructuras opresivas como lo es el patriarcado. De ello se sigue la importancia de cuestionar la valoración de los conocimientos que se aportan al diálogo de saberes en función de si la persona que los ostenta está o no legitimada por la configuración normalizada del espacio. Desde una perspectiva de género, esto implicaría cuestionar la idea de que los espacios destinados a la política son para los hombres porque “las mujeres no entienden” y que, por tanto, nosotras no tenemos nada valioso que decir.

En el caso que nos ocupa, esto aplica tanto para nosotras —como mujeres mestizas parte del Colectivo Emancipaciones— como para las mujeres indígenas involucradas en los movimientos que acompañamos; aunque esta sea una problemática que suele asociarse más con ellas, puesto que a las mujeres mestizas activistas suele vincularse con una identidad de feministas blancas colonizadoras que no padecen violencias de género. Sin embargo, en nuestra experiencia como activistas mexicanas encontramos que, si bien nuestra posición no es comparable a la de muchas mujeres indígenas, también nos formamos en una sociedad que está cruzada por el sistema patriarcal. En muchas ocasiones nuestro trabajo requiere enfrentar situaciones sumamente complejas que pueden implicar discriminación o, incluso, instancias de acoso sobre las que aún tenemos mucho por reflexionar. Nuestras experiencias comprueban que los roles de género tradicionales también son parte de nuestra configuración de género. Sin

embargo, la movilización política y las experiencias de lucha han sido un motor para deconstruir esos roles.

Ahora bien, ¿cuál es la importancia de estas reflexiones para una militancia como la que ejercemos desde el Colectivo Emancipaciones? Dado que las estructuras que tienden a invisibilizar y minusvalorar las aportaciones de las mujeres en el trabajo y la construcción de ideas con y para los movimientos sociales —y en específico para la construcción del diálogo de saberes— se enraízan en “sentidos comunes” y formas de distribución sexual del trabajo y la palabra que son hegemónicas, estas reflexiones han sido fundamentales para que nosotras mismas cuestionemos y comencemos a desmontar esa hegemonía. Hemos aprendido a identificar cuándo y cómo la reproducimos, cómo podemos revertirla desde una revaloración de las ideas y el trabajo propio, y cómo discutirla con nuestros compañeros para continuar transformando las prácticas del colectivo.

Estas reflexiones podrían asociarse con una necesidad de superarnos personalmente, de superar nuestra timidez para participar en las reuniones o dar entrevistas, o con una necesidad de protagonismo y de reconocimiento de nuestro trabajo. Sin embargo, la experiencia que hemos relatado en este capítulo es un ejemplo más de cómo lo personal es político. Como señalamos, nuestra “timidez” es una expresión del síndrome de la impostora que se origina en los espacios donde hay voces que están legitimadas y otras que no lo están, o lo están en menor medida. Existen voces que se desea escuchar, y voces que son solo, en palabras de Jacques Rancière (2010), ruido. Estas son ideas y dinámicas hegemónicas a tal grado que podemos encontrarlas en prácticamente todos los espacios que hemos descrito: las reuniones con las comunidades y con las autoridades estatales, la academia y los medios de comunicación.⁶ Visibilizarlo contribuye a desromantizar la militancia y a comenzar a combatir las violencias que pueden seguirse reproduciendo en esta misma; contribuye a reconocer la agencia política de las mujeres, no solo de nosotras como abogadas militantes del Colectivo Emancipaciones, sino la de todas las mujeres que participan en procesos políticos dentro de los movimientos sociales.

Por otra parte, consideramos que estas reflexiones también han construido al Colectivo Emancipaciones como un colectivo feminista. El Colectivo Emancipaciones no suele presentarse como un proyecto feminista, pero lo es en prácticas y en reflexiones. Como colectivo militante, nos comprometemos con posiciones políticas progresistas, así como con la continua reflexión crítica del rol del derecho y de nuestro propio actuar; y la reflexión feminista no está desvinculada de ello. La reflexión que aquí se expresa no la hemos desarrollado solas: han participado nuestras compañeras y también nuestros compañeros. La discusión sobre la posición de género en el trabajo del colectivo es constante y esto ha dado forma tanto a las prácticas del colectivo como a la posición como feministas de las mujeres que lo integramos. En nuestros compañeros hemos encontrado siempre apoyo y respeto, así como un grupo de trabajo donde se busca congruencia entre la reflexión crítica y las prácticas que desarrollamos. Nuestros compañeros han sido grandes aliados para motivarnos a ocupar espacios

⁶ Según anotamos en el capítulo, si bien en los espacios internos del colectivo no reproducimos los patrones de legitimación según los dictados del género, sí reproducimos otros, por ejemplo, los basados en la autoridad que nos dan los años de experiencia. En congruencia con la reflexividad crítica que buscamos guíe nuestras acciones esto es una situación que estamos empezando a visibilizar en el colectivo y, por tanto, a reflexionar.

públicos; son también, frecuentemente, actores esenciales para señalar que el trabajo es grupal cuando se les llega a adjudicar individualmente.

Esto también ha ayudado a desdibujar algunas de las jerarquías que marcaron la entrada de muchas de nosotras al colectivo. Si bien la mayoría iniciamos como estudiantes en un espacio liderado por nuestro profesor, con el tiempo y el trabajo, hemos construido un espacio de interacción relativamente horizontal, particularmente en lo que a género respecta. El Colectivo Emancipaciones no es un colectivo feminista en el sentido de que se enfoque en las luchas de las mujeres en las comunidades con las que trabajamos, aunque, como mencionamos, no es un tema que nos sea indiferente. Las comunidades tienen sus procesos y nosotras y el colectivo respetamos esos procesos en los que también apoyamos estructuras de igualdad entre hombres y mujeres. El Colectivo Emancipaciones es, más bien, un colectivo feminista porque tiene la convicción en la igualdad de género entre sus integrantes y sostiene prácticas que buscan su empoderamiento.

En este contexto, la mayoría de las abogadas que lo integramos hemos aprendido a ser militantes cada vez más activas y con una apropiación cada vez mayor de la voz en el espacio público. Nuestras estrategias, que hemos mencionado a lo largo de este capítulo, han partido de enfrentar y reflexionar sobre los momentos y las formas en las que hemos sido menospreciadas. Esto nos permitió pasar de la ofensa al reconocimiento de los elementos estructurales y personales que inciden en la reproducción de modelos patriarcales, a pesar de nuestras convicciones. La lógica patriarcal suele estar tan interiorizada que identificar el problema puede ser, efectivamente, el primer paso. Lo que sigue es construir dinámicas distintas, aunque no siempre resulten cómodas. Sin embargo, en nuestro propio proceso, debemos insistir en que las convicciones intelectuales y políticas, así como el reconocimiento, el apoyo y el respeto de todes en el colectivo, han sido fundamentales.

Finalmente, no debe pasar desapercibido que solo cuando el desconocimiento de la voz y la agencia política es producto de la discriminación por raza, antes que de la discriminación por género, nosotras nos convertimos en interlocutoras, a la vez que cedemos el uso de la voz a las autoridades o comisiones de las comunidades, desafiando las estructuras opresivas sobre las que está montada la distribución social de la palabra. Si la experiencia que hemos tenido en el colectivo, nosotras y nuestros compañeros, fuera irreflexiva, continuaríamos reproduciendo dichas estructuras que perpetúan opresiones de raza y de género.

Por su parte, la mirada de género en este trabajo nos ayuda también a reflexionar sobre el rol del derecho en las luchas de las comunidades. Cuando el conocimiento jurídico tiene un impacto es cuando utiliza esa violencia simbólica para transformar las condiciones de relación con el Estado. No es la fuerza de la técnica jurídica, como suele pensarse en la práctica del derecho, sino la fuerza del discurso jurídico en su uso contrahegemónico lo que realmente tiene el efecto de posicionarnos en el reconocimiento de las comunidades. Como mencionamos, en nuestras intervenciones con las autoridades del Estado, la disputa no se caracteriza por su precisión técnica; nuestra posición es más política y el conocimiento que defendemos es el del derecho de las comunidades como una de las herramientas que las autoridades estatales desconocen.

Nuestra intervención se fundamenta en tres elementos: la experiencia que tenemos en los temas que litigamos; la dinámica de trabajo del colectivo, que a través de la discusión solidifica nuestras posiciones y perspectivas; e, incluso, el cálculo político que las informa. Tomando esto en cuenta, es claro que lo que las comunidades aprecian no es la complejidad jurídica ni el derecho por su contenido o interpretación, sino la posibilidad de ver sus objetivos, sus discursos y su autoridad legitimada en el espacio de las instituciones estatales.

Referencias bibliográficas

- ARAGÓN Andrade, O. 2018. "Otro derecho es posible. Una biografía (intelectual y militante) del Colectivo Emancipaciones". *Oñati Socio-Legal Series*, 8 (5): 703-721.
- BÁRCENA Arévalo, E. 2019. "El arte de lo imposible en la era de la democracia liberal. Consideraciones respecto al movimiento de la Comunidad Indígena de San Francisco Cherán como acto político". En S. M. TAPIA Argüello, D. L. GÓMEZ Martínez y V. SOLANO Paucay (eds.). *Estudios Jurídicos Críticos en América Latina*. Dike: Universidad Santiago de Calo, (1), pp. 191-209.
- BLANCO, M. 2012. "Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos". *Andamios*, (19): 49-74.
- BOTELHO Junqueira, E. 1992. "Lo alternativo regado en vino y aguardiente". *El Otro Derecho*, 4 (3): 7-26.
- BOURDIEU, P. 2000. *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- CABALLERO Díaz, R. 2019. "Dejan sin recursos a comunidades indígenas de Nahuatzen". *IDI Media*, 9 de marzo. Disponible en: <https://www.idimedia.com/informacion-inteligente/dejan-sin-recursos-a-comunidades-indigenas-de-nahuatzen/>
- CARLET, F. 2013. "Novos prismas para a análise da advocacia popular no Brasil no contexto da luta pelos direitos humanos". En M. O. ROJAS, F. J. IBARRA y M. E. PINEDA (eds.). *Educación jurídica: qué y quién detrás del derecho*. Morelia: UMSNH/Red de Sociología Jurídica en América Latina y el Caribe, pp. 117-132.
- CARTER, A. J., A. CROFT, D. LUKAS y G. M. SANDSTORM. 2018. "Women's visibility in academic seminars: women ask fewer questions than men in academic seminars". *PLoS ONE*, 33 (0): 2-5. doi.org/10.1371/journal.pone.0202743
- CLANCE, P. R. y S. A. IMES. 1978. "The imposter phenomenon in high achieving women: Dynamics and therapeutic intervention". *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 15 (3): 241-247. doi.org/10.1037/h0086006
- CODE, L. 1991. *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. New York: Cornell University Press.

- CRENSHAW, K. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum*, 1: 139-167.
- _____. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review*, 43 (6): 1241-1299.
- DRAKOPOLOU, M. 2007. "Feminism and the siren call of law". *Law and Critique*, 18: 331-360.
- FALCÃO, J. 1986. "A manera de introducción. Democratización y servicios legales en América Latina". En R. BERGALLI, O. CORREAS, J. FALCÃO, B. JESSOP, N. LECHNER, G. PIERRE-CHARLES, J. C. PORTANTIERO, B. de S. SANTOS y F. de TRAZEGNIES (eds.). *Los abogados y la democracia en América Latina*. Quito: ILSA, pp. 11-27.
- GUARINO, C. M. y V. M. H. BORDEN. 2017. "Faculty Service Loads and Gender: Are Women Taking Care of the Academic Family?". *Research in Higher Education*, 58 (6): 672-694. doi.org/10.1007/s11162-017-9454-2
- GUYOTTE, K. W. y N. W. SOCHAKA. 2016. "Is this research? Productive tensions in living the (collaborative) autoethnographic process". *International Journal of Qualitative Methods*, 15 (1): 1-11. doi.org/10.1177/1609406916631758
- HANCOCK, A. B. y B. A. RUBIN. 2015. "Influence of Communication Partner's Gender on Language". *Journal of Language and Social Psychology*, 34 (1): 46-64. doi.org/10.1177/0261927X14533197
- HARAWAY, D. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Cátedra/Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer.
- HEIJSTRA, T. M., Þ. EINARSDÓTTIR, G. M. PÉTURDÓTTIR y F. S. STEINÞÓRSDÓTTIR. 2017. "Testing the concept of academic housework in a European setting: Part of academic career-making or gendered barrier to the top?". *European Educational Research Journal*, 16 (2-3): 200-214. doi.org/10.1177/1474904116668884
- IBARRA Rojas, L. 2018. "América Latina y la mirada socio-jurídica del Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati (IISJ)". *Oñati Socio-Legal Series*, 8 (5): 586-615.
- IBARRA Rojas, L., E. Escobedo y FOGATA KEJTSITANI. 2019. "What's yours is mine and what's mine is mine? Re-thinking intellectual property and research ethics from the experience of the Purhépecha community of Cherán". *Oñati Socio-Legal Series*, Forthcoming: 1-25.
- IBARRA Rojas, L., M. SAGARZAZU, E. MUÑOZ y M. MANIAS-MUÑOZ. 2019. "Community Administration as Cultural Policy: Empowering citizens in Eltzia". *Oñati Socio-Legal Series*, Forthcoming: 1-21.
- LEMAITRE Ripoll, J. 2009. *El derecho como conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes.
- MALINIAK, D., R. POWERS y B. F. WALTER. 2018. "The Gender Citation Gap in International Relations". *International Organization*, 67 (4): 889-922.
- MANZO, M. A. 2012. "Rupturas con el modelo dominante de educación y práctica jurídica. Miradas desde el ejercicio alternativo de la profesión en Córdoba, Argentina". En F. J. IBARRA, M. O. ROJAS y M. E. PINEDA (eds.). *La educación jurídica. Retos para el siglo XXI*. Morelia: UMSNH/Red de Sociología Jurídica en América Latina y el Caribe, pp. 103-128.

- MANZO, M. A., E. A. IBARRA Rojas y L. IBARRA Rojas. 2016. "Las mujeres en la justicia: discusiones desde el campo de los estudios socio-jurídicos". En M. A. MANZO y M. O. ROJAS (eds.). *Profesión Jurídica: Discusiones sobre la Práctica del Derecho en América Latina y el Caribe*. Morelia: UMSNH/Red de Sociología Jurídica en América Latina y el Caribe, pp. 25-57.
- MENDELBERG, T., C. F. KARPOWITZ y J. B. OLIPHANT. 2014. "Gender inequality in deliberation: Unpacking the black box of interaction". *Perspectives on Politics*, 12 (1): 18-44.
- MITCHELL, K. M. W. y J. MARTIN. 2018. "Gender Bias in Student Evaluations". *PS: Political Science and Politics*, 2015: 115. doi.org/10.1017/S104909651800001X
- MONTE, M. E. y L. GAVERNET. 2015. "Constituyentes y constituidas: sexualidad y reproducción en las reformas constitucionales de Argentina (1994) y Bolivia (2009)". *Sortuz, Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies*, 7 (2): 42-55.
- MURCIA León, M. C. 2019. "Políticas Otras: Comuneras de Cherán K'eri, Purépechas que hacen Historia". Tesis de Maestría en Estudios para la Paz y el Desarrollo. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- OLVERA, A. D. 2018. "Sin casillas ni partidos: pueblos indígenas buscan autogobernarse". *Animal Político*, 27 de mayo. Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/2018/05/sin-casillas-ni-partidos-pueblos-indigenas-autogobernarse/>
- RANCIÈRE, J. 2010. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión.
- ROJAS Guardián, R. y T. GUARDIÁN Pulido. 2016. "Mujer y Territorio". Disponible en: <https://kejsitani.wordpress.com/mujer-y-territorio/>
- SIEDER, R. (ed.). 2017. *Exigiendo justicia y seguridad: Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. México: CIESAS.
- SIEDER, R. y J. A. MACNEISH (eds.). 2014. *Justicia de Género y pluralidades legales: Perspectivas Latinoamericanas y Africanas*. México: CIESAS.
- VELÁZQUEZ, V. A. 2019. *Territorios encarnados. Extractivismo, comunanismos y género en la Meseta P'urhépecha*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara/CIESAS.

7. Ejerciendo autonomía: las mujeres del Gobierno Municipal Comunitario de Ayutla de los Libres

Laura R. Valladares de la Cruz

UAM-I

Gema Tabares Merino

CIESAS-CDMX

Introducción

En este capítulo nos interesa reflexionar sobre las experiencias y los retos que enfrentan las mujeres indígenas, afromexicanas y mestizas que el 15 de julio del 2018 fueron nombradas, a mano alzada, para integrar el Concejo Municipal Comunitario de Ayutla de los Libres para el trienio 2018 a 2021. Esta nueva estructura está conformada por el Concejo Municipal Comunitario y el Concejo de Seguridad y Justicia. En este ejercicio autonómico se eligió a una Asamblea Municipal de Autoridades y Representantes, conformada por 280 propietarios, de los cuales 140 son hombres y 140 son mujeres, atendiendo a la nueva normatividad nacional en materia de paridad de género.

Esta fue la primera vez que, en un municipio de la Costa Chica del estado de Guerrero, se llevó a cabo un ejercicio de democracia directa y participativa fuera de las lógicas y métodos del sistema de partidos políticos. Los pueblos Ná Sávi (mixteco), Me'phaa (tlapaneco) y mestizo de Ayutla de los Libres eligieron a sus autoridades mediante sistemas normativos internos. Con la elección del Concejo Municipal Comunitario (en adelante, CMC), que entró en funciones el 30 de septiembre del 2018, se dio vida a una nueva estructura autonómica y política donde los principios de toma colectiva de decisiones, justicia, interculturalidad y paridad de género conforman los cimientos de esta novedosa forma de gobierno desarrollada en una región y un municipio cansado de la violencia estructural que cotidianamente colocaba en vilo la vida y el futuro de sus habitantes.

A partir de esta experiencia de gobierno autonómico, en este capítulo nos centraremos en dos dimensiones. En la primera, discutiremos acerca de los significados y los retos de ser mujer, indígena, afromexicana y autoridad por primera vez en la historia del municipio. En la segunda, nos interesa poner a debate cómo se está construyendo una nueva relación entre un pueblo que, en el pleno ejercicio de su autogobierno, nos convocó a las autoras de este capítulo, en calidad de antropólogas, a colaborar en el fortalecimiento de las capacidades, habilidades, conocimientos y en el empoderamiento de las noveles “gobiernas”:¹ Es decir, nos interesa discutir cómo a través de esta experiencia de colaborar (Rappaport, 2007) y diálogo abierto e intercultural entre los conocimientos de las mujeres y los saberes de una “antropología comunitaria” se busca fortalecer la gestión política y personal de las autoridades. En este sentido, nos interesa reflexionar cómo,

¹ Como se autonombran las mujeres autoridades.

de forma paralela, se construye una nueva forma de ejercer la práctica antropológica, en términos metodológicos, epistémicos y éticos. Es por ello que, desde la propia voz e interpretaciones de las y los agentes de esta experiencia autonómica, escribimos este texto.

Para llevar a cabo este trabajo nos reunimos durante nueve meses, de manera quincenal, con mujeres autoridades de las diversas comisiones que conforman el CMC, en el marco del curso-taller de formación política “Liderazgo y gobernanza comunitaria con perspectiva de género”. Entre las autoridades con las que conversamos y tuvimos un fructífero vínculo de trabajo colaborativo sobre los derechos políticos de las mujeres indígenas y afromexicanas se encuentran, especialmente, la representante y las integrantes de la Comisión para la Atención de la Mujer Municipal Comunitaria: Rufina Jiménez Áviles, Demetria Basurto Silva, Francisca Hilario Rosario y Luciana Manzanárez Navarrete, respectivamente. También, de manera conjunta, trabajamos con María del Rosario Pacheco, integrante y única mujer de la Comisión de Asuntos Jurídicos. Asimismo, tejimos una “espiral de conocimiento”² y trabajo comprometido con las coordinadoras del Concejo de Seguridad y Justicia del CMC: Patricia Guadalupe Ramírez Bazán y Sara Olivera Tomas.

¿Cómo nace la propuesta de trabajo colaborativo y dialógico con las mujeres autoridades del Concejo Municipal Comunitario de Ayutla de los Libres?

Para realizar nuestro trabajo llegábamos siempre a la localidad El Mezón, lugar de donde es oriunda la coordinadora municipal Patricia Ramírez. Se trata de una comunidad ubicada a 42 kilómetros de la cabecera municipal, donde nacieron, en el año 2011, los ideales del proyecto político de la defensa territorial encabezados por la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG) y su Sistema de Seguridad y Justicia Ciudadana-Policía Ciudadana (SSyJC-PC) (Vázquez, 2014). Allí las personas nos abrieron generosamente sus casas y corazones, lo cual nos permitió convivir y tener largas pláticas con diferentes autoridades de la comunidad: con las mujeres, especialmente con la tía Ofe, “principal”³ de la comunidad; con los fundadores y excomandantes del SSyJC; con los actuales policías ciudadanos; con las niñas y niños; con profesores, estudiantes y egresados de la Universidad de los Pueblos del Sur (Unisur).

Esta forma de vincularnos con la comunidad nos permitió conocer, a través de testimonios, experiencias que constantemente remitían al abuso de los “chicos malos”⁴, quienes —en colaboración o, por lo menos, con la anuencia de las autoridades gubernamentales— habían hecho del municipio un espacio agobiante, inseguro e imposible de seguir tolerando. Las y los habitantes mezzoneños reiteraban, de manera orgullosa, cómo ante los numerosos secuestros acontecidos en la región, y dada la ineficiencia de las instituciones de seguridad del gobierno de Guerrero, decidieron confrontar direc-

² Expresión utilizada por la coordinadora municipal suplente, Sara Olivera Tomás.

³ Así se llama a las personas adultas que tienen una autoridad moral en la comunidad y que, en el caso de los hombres, han asumido todos los cargos comunitarios.

⁴ Expresión utilizada en las comunidades del municipio de Ayutla de los Libres para referir a actores pertenecientes al crimen organizado o a la delincuencia organizada.

tamente la violencia estructural; y se referían constantemente a cómo, a partir del surgimiento de la “policía del pueblo”, han conquistado su derecho a vivir una vida libre de violencia, una vida comunitaria en donde la paz, la tranquilidad y la justicia se extienden de la casa a la comunidad, y de la comunidad al municipio.

Con la coordinadora municipal Patricia Ramírez compartimos reflexiones y saberes, pero sobre todo preocupaciones acerca de los desafíos, los dilemas y la violencia política que estaban enfrentando las mujeres indígenas, afromexicanas y mestizas en sus funciones públicas. Ella conocía muy bien los retos que enfrentaban las mujeres al participar en cargos de representación política, pues ella misma los estaba experimentando. De tal manera que sus reflexiones eran el resultado de su propia vivencia y de su mirada a la luz de su formación política con perspectiva feminista y de género, la cual había adquirido en el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir (ILSB). En sus palabras, su formación fue “con puros talleres”. Por ello, desde su nueva responsabilidad como autoridad comunitaria, le parecía pertinente que las actuales mujeres representantes del gobierno comunitario tuvieran la oportunidad de capacitarse también “accediendo a talleres de formación para fortalecer sus capacidades y conocimientos sobre gobernanza comunitaria con perspectiva de género” (Patricia Ramírez, diálogo intercultural, 2019), puntualizaba la *Coordi*, como la llamábamos.

Bajo la certeza de que las mujeres son parte de los pilares en los procesos políticos y en las luchas colectivas, y por invitación directa de la *Coordi*, facilitamos el taller titulado “El liderazgo de las mujeres en el ejercicio de sus derechos comunitarios”, el cual se llevó a cabo el 8 de marzo del 2019, en el contexto del Día Internacional de la Mujer, en el Auditorio Municipal Comunitario. Las participantes eran mujeres autoridades de la nueva estructura de gobierno y pertenecían a los tres pueblos indígenas de Ayutla: Ná Sávi (mixteco), Me’phaa y mestizo. Al azar, conformamos tres grupos de mujeres, cada grupo contaba con una facilitadora y una traductora bilingüe, y trabajamos principalmente con la famosa dinámica de “la silueta comunitaria”, que consistía en diseñar y decorar con papel una mujer y describir su historia de vida. En el primer grupo, la mujer portaba un huipil morado con flores amarillas, era maltratada por su esposo con “tremendas palizas” y recibía burlas por parte de la suegra; en el segundo grupo, la mujer sufrió discriminación durante su niñez por hablar su lengua materna, y se enfrentó a un racismo estructural por vestir sus trajes típicos cada que visitaba la cabecera municipal; en el tercer grupo, la mujer recibía amenazas por parte de autoridades varones en su comunidad. La historia de las tres mujeres tenía un poco de la vida de todas las mujeres autoridades, es decir, en cada historia se nombraban las violencias interseccionales que todas ellas habían experimentado a lo largo de sus vidas: étnicas, de género y de clase, inmersas en el escenario de violencia estructural que se vive cotidianamente en el municipio.

Fue precisamente en este taller que las mujeres dejaron testimonios sobre las formas en que se expresa la violencia física y psicológica en el espacio privado y las formas en que se expresa la violencia política de género en el espacio público. Un claro ejemplo de este último tipo de violencia es el relato de una representante del concejo sobre la agresión física que sufrió “a causa de la entrega tardía del fertilizante”. La entrega de fertilizante se trata de un programa federal de apoyo a los campesinos; sin embargo, en ese año por

diversas circunstancias vinculadas con el cambio en el poder ejecutivo, el fertilizante no llegó a tiempo a diversas comunidades, lo que enardeció a las y los campesinos quienes, sin mediar información sobre los responsables del retraso, agredieron a la autoridad local, en ese momento, una mujer.

Posteriormente, y no solo como parte sustancial de nuestro trabajo de campo, sino como un recíproco compromiso con las mujeres autoridades de conocer otras experiencias de autonomía que se construyen en el país, el 9 de mayo del 2019 facilitamos un conversatorio denominado “Construyendo autonomías indígenas: las experiencias de Cherán, Ayutla y Oxchuc”, que tuvo como objetivo reunir a mujeres autoridades del gobierno autonómico de los tres municipios ubicados en Michoacán, Guerrero y Chiapas, respectivamente. En este conversatorio priorizamos las voces y experiencias de las mujeres; en el caso de Guerrero, participó la coordinadora suplente del Concejo de Seguridad y Justicia, Sara Olivera Tomás, junto con Rufina Jiménez Avilés y Demetria Basurto Silva, representantes de la Comisión para la Atención de la Mujer Municipal Comunitaria, quienes reflexionaron desde sus experiencias los avances y retos que han enfrentado en sus procesos organizativos y de lucha por la autonomía. Las mujeres autoridades subrayaron que tienen voz y voto en los espacios de toma de decisiones políticas, sin embargo, enfatizaron las dificultades y “los tipos de violencias que enfrentan a la hora de ejercer las funciones públicas”.

Como ya veníamos trabajando en una tarea comunitaria y mandatada por la *Coordi* Patricia, al siguiente día del conversatorio nos reunimos para discutir una guía de preguntas que se utilizaría para realizar un diagnóstico comunitario sobre la situación y necesidades de las mujeres autoridades; después de revisarlo, Rufina señaló: “le cambiamos algunas preguntas que no nos sirven”. La idea era precisamente esa: diseñar de manera colaborativa el contenido teórico-práctico, el título, las invitadas, el material didáctico, la duración y la metodología a desarrollar en el curso de formación política “Liderazgo y gobernanza comunitaria con perspectiva de género”.

Fue así como las mujeres que conforman la Comisión para la Atención de la Mujer Municipal Comunitaria realizaron un diagnóstico que arrojó las siguientes problemáticas: la existencia de situaciones de discriminación, racismo, violencia física y emocional en los hogares, desconocimiento del tema de género y paridad, y falta de conocimiento de las competencias de cargos. El diagnóstico daba cuenta de procesos de pérdida de identidad y baja autoestima, asimismo algunas mujeres señalaron que estaban enfrentando presiones para “quitarlas del cargo”, es decir, señalaron las vivencias de una violencia política y laboral.

Con este diagnóstico, el acuerdo consistió en diseñar de manera colaborativa un curso a partir de las problemáticas que viven las mujeres en el espacio privado y público, pero no un diseño propuesto “únicamente desde la academia”, reiteraban continuamente las mujeres. Estas particularidades nos encaminaron a apostar por nuevas estrategias interculturales y compromisos al vincularnos con las autoridades. También hubo que llegar a acuerdos sobre las rutas metodológicas para documentar los procesos locales que se gestan en este municipio autónomo.

Consideramos que este tipo de acuerdos serán cada vez más frecuentes, de tal manera que serán los pueblos los que decidan quién realiza investigaciones en

sus territorios y a quién invitan a trabajar de manera conjunta. Quedarán atrás los tiempos en donde un(a) antropólogo(a) arribaba a un pueblo o comunidad expresando su interés, gusto y, en algunos casos, su compromiso con ciertas temáticas. En esta experiencia, y seguramente en otras más, la convocatoria a investigadores(as) surge de las propias autoridades del municipio, lo que denota que son nuevos tiempos y formas específicas de hacer antropología: una “antropología comunitaria” en contextos de autonomías indígenas.

Antropología comunitaria en tiempos de autonomías indígenas

En términos de una reflexión epistemológica, nos situamos en el marco de un nuevo diálogo de saberes y de traducción intercultural, postulado por Boaventura de Sousa Santos (2010). Cuando hablamos de “antropología comunitaria” nos referimos a una noción que proviene de los intelectuales indígenas y que se ha extendido a nuestra participación en el proceso de fortalecimiento del empoderamiento de las mujeres autoridades, así como a nuestro vínculo con diversos actores y temáticas sociales que tienen lugar en Ayutla de los Libres.

El concepto proviene de las prácticas y discursos de los abogados comunitarios Manuel Vázquez Quintero y Gabriel Méndez López, quienes fueron nombrados por sus respectivas asambleas municipales para encabezar la lucha jurídica de los municipios de Ayutla y Oxchuc para demandar su derecho a nombrar a sus autoridades mediante sus sistemas normativos internos. Gabriel Méndez reitera que esta noción nace a partir de una reunión que sostuvo con Manuel Vázquez en Guerrero, en el 2016, y explica que para ser abogado comunitario:

Tienes que conocer las destrezas jurídicas, pero sobre todo la destreza de defender los derechos colectivos de las comunidades indígenas. Fuimos requeridos por la Asamblea para defender el cambio de régimen ante los tribunales. Somos parte de la comunidad, tenemos derechos, obligaciones dentro de la comunidad. Hemos estudiado en una universidad, pero tenemos la obligación de responderle a la sociedad, que es nuestra comunidad (Méndez, 2019a).

A partir de ese nombramiento comunitario se autonombran como “abogados comunitarios” para hacer una distinción de la práctica jurídica que se en la lógica hegemónica del derecho, para separarse de su sustrato comercial y para colocar el derecho dentro de lógica comunitaria (Vázquez, 2019); también para tomar distancia del derecho como instrumento meramente hegemónico, es decir, “para oponerse a la legalidad del Estado demoliberal y defender la inclusión social, haciendo así frente a la mundialización neoliberal adoptando un papel político contrahegemónico” (Santos, 2005: 389).

Nos contaba Gabriel Méndez (comunicación personal, 2019) que los intelectuales indígenas del pueblo mapuche les preguntaban: “¿qué es eso del abogado comunitario?”. El término fue colocado y discutido en el marco de los estudios de los líderes indígenas y defensores de derechos humanos en España, en la Universidad Carlos III, de Madrid, para la obtención del Título de Experto en Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Cooperación Internacional.

Los ejercicios de disputa jurídica por el pleno ejercicio del derecho al autogobierno de los municipios de Cherán, Oxchuc y Ayutla de los Libres forman parte de los casos en donde se ha realizado un uso contrahegemónico del derecho (Santos, 2005; Aragón, 2019), es decir, un uso que apela al derecho hegemónico con miras a ejercer el derecho propio y a construir o fortalecer modelos sociales basados en la búsqueda de armonía, paz y justicia. En este sentido, los intelectuales indígenas han insistido en que “el derecho se puede integrar en luchas de los pueblos indígenas para sacarlas del patrón hegemónico” (Santos, 2005: 387).

La convocatoria que nos hicieron las autoridades para colaborar con el nuevo gobierno comunitario en la formación política de las mujeres tuvo que ver con que conocían nuestras pesquisas antropológicas sobre derechos de los pueblos indígenas y de las mujeres indígenas, lo cual implica un reto que alude a una nueva relación de la antropología con los pueblos, comunidades y organizaciones con las que interactuamos.

Los abogados, junto con las mujeres autoridades, nos nombran: “antropólogas comunitarias”, “maestras comunitarias”, “investigadoras comunitarias”, o “soñadoras comunitarias”; con este nombramiento y posicionamiento frente a las y los investigadores que arriban a sus territorios, es ineludible considerar que los pueblos indígenas están haciendo un llamado urgente a repensar el quehacer y las formas de ejercer la disciplina antropológica, es un llamado no solo a ser “las antropólogas solidarias”, sino a romper la frontera entre el conocimiento de las interlocutoras y el conocimiento de las antropólogas. ¿Pero cómo complejizar un proceso de interpretación colectiva, cómo es esto posible si no existe un manual o una fórmula? La respuesta la encontraremos si reconocemos, desde nuestro campo académico, que la antropología deberá —posiblemente cada vez con mayor frecuencia— atender y atenerse prioritariamente a los intereses y a las lógicas comunitarias en aquellos pueblos y comunidades en donde sus habitantes ejercen su derecho a decidir con quién, qué y cómo desean compartir sus vidas, espacios, saberes y conocimientos.

Nos gustaría señalar que el término “comunitario” no remite a estar situadas en la comunidad, no responde a que las antropólogas se “coloquen” en un estricto espacio geográfico, más bien, tiene que ver con las prácticas usadas para redefinir tanto el trabajo de campo como la práctica etnográfica; usamos el “re” no como adorno académista, lo utilizamos aludiendo a que se construyó desde el diálogo que surgió con las mujeres autoridades, que quieren y nos mandatan renombrar sus conceptos, saberes y conocimientos desde sus realidades, incluso desde sus cosmovisiones.

En términos epistemológicos esto es un reto, pues la antropología comunitaria está vinculada con la forma en que se construye el conocimiento antropológico, con el rol imbricado entre interlocutoras y antropólogas. Ejercer y explicar el giro y posicionamiento ético, epistémico y metodológico que significa la antropología comunitaria nos condujo a caminos reflexivos sobre nuestra propia práctica antropológica, pues por un lado, implica un giro que deslocaliza la autoridad antropológica para elegir el tema, el lugar de trabajo y la interpretación del problema de estudio e, incluso, los tiempos en los cuales se realiza la investigación; ahora es la comunidad quien encabeza estas decisiones y las consensa con los investigadores(as) externos(as) y de manera conjunta se colabora en los significados e interpretaciones de los procesos y acciones. Aquí, el reto está, como dice Yerko Castro, en “pensar la teoría como una forma no solo

de ver un fenómeno social, sino una manera de vincularse con la realidad, una forma de interpelar la sociedad” (2017: 65).

Por ello, en esta nueva lógica de hacer antropología comunitaria, quienes participan directamente en la toma de decisiones relacionadas con el quehacer antropológico son los agentes de los pueblos indígenas y afroamericanos, quienes a través de filtros y candados simbólicos eligen a sus investigadoras(es). Dicha elección, tiene que ver con el compromiso político y académico de la antropóloga(o), pero también —y sobre todo— esta elección responde a una especie de saturación e, incluso, rechazo en algunos pueblos frente a la presencia de antropólogos(os) que arriban sin solicitar la anuencia y el acuerdo con los actores sobre sus pesquisas; en términos de la *Coordi* Patricia, se trata de un “empacho antropológico” (comunicación personal/diálogo inetercultural, 2019) por el que están atravesando algunos pueblos.

Por otro lado, nuestra experiencia de trabajo colaborativo nos llevó a desdoblarse lo abstracto y lo aprendido de la antropología tradicional; particularmente, nos obligó a pensar en una nueva y creativa forma de hacer etnografía y a “buscar alternativas metodológicas todo el tiempo” (Castro, 2017: 64). Recuperamos las propuestas de Joanne Rappaport (2007) en cuanto a concebir el trabajo de campo no solamente como el momento de la recopilación de los datos a interpretar, sino como la arena en la cual cotejamos. De tal forma que esta postura se aleja de la concepción de las actoras comunitarias como informantes o consultantes, sino que las coloca como interlocutoras con las que reflexionamos y teorizamos.

En este mismo tenor, coincidimos con Luis Guillermo Velasco quien, desde su experiencia de trabajo de colabor en Colombia, habla del tránsito entre lo que denomina “la superficie”, es decir, las narrativas recolectadas, y las “las raíces”, aludiendo a considerar las cosmogonías, la lingüística, las topografías y los objetivos del pueblo guambiano con el que trabajó en una suerte de dinámica que consistía en “enrollar y desenrollar” por medio de un diálogo prolongado sostenido en talleres comunitarios (citado por Rappaport, 2007: 205).

Esto conlleva a señalar que practicar una antropología comunitaria, y coproducir conocimiento desde una perspectiva horizontal, no es un ejercicio exento de tensiones; por un lado, las comunidades interpelan las formas antropológicas de escribir y de decir, e invitan a “no hacer antropología desde el escritorio” (Méndez, 2019b); por otro, tensiona las posturas etnocentristas en la academia que cuestionan dicha interpelación por minar la “autoridad” antropológica para nombrar, interpretar y, sobre todo, para decidir sobre el dónde, cuándo y qué investigar, narrar y escribir. Afortunadamente, las lógicas coincidentes en esta experiencia de colaborar entre las autoridades comunitarias y nosotras han rendido frutos muy positivos.

En síntesis, podemos afirmar que el escenario en donde surge la antropología comunitaria es en pueblos y comunidades en donde se ejercen con mayor fuerza las autonomías indígenas y, por ende, el autogobierno; por tanto, esta no es inerte y no deberá ser entendida como simple “borde de la antropología”, sino como uno de los retos de la *praxis* antropológica actual y del futuro cercano, un reto que va más allá —nos parece— de cumplir con los altos estándares de derechos humanos que se fijan cuando se trabaja con pueblos indígenas, y que tiene que ver con el hecho de que al emprender una

investigación esta debe estar precedida por el consentimiento previo, libre e informado de las autoridades y ciudadanos del lugar donde realizamos nuestras investigaciones. Ahora la autoridad para convocar a este diálogo de saberes recae en el pueblo o actoras interesadas, no en la academia.

En términos de ética profesional, esta experiencia nace imbricada en nuestros saberes antropológicos en materia de derechos de los pueblos indígenas, así como en el vínculo que, desde el año 2012, Gema Tabares Merino tiene, en su calidad de profesora, con la Unisur, la cual tiene una de sus sedes en la comunidad El Mezón. Nace también de los intereses de las propias mujeres autoridades del municipio de Ayutla quienes, si bien estaban felices de formar parte de la construcción de un gobierno diferente, mostraban preocupaciones por las incertidumbres causadas por el desconocimiento sobre sus competencias y responsabilidades como representantes, así como por la inexperiencia que tenían en cargos públicos y comunitarios. Entre ambas interlocutoras existía pues un interés compartido por colaborar para que las mujeres adquirieran herramientas conceptuales y habilidades prácticas para enfrentar sus responsabilidades como autoridades municipales.

Se trata entonces de una apuesta por construir un nuevo lenguaje antropológico, no solo para denominarnos “antropólogas comunitarias”, sino para dismantelar preconcepciones, construir nuevos diálogos y compromisos de la academia con los procesos sociales contemporáneos y, de esta manera, transitar del “empacho antropológico” a una colaboración solidaria y sensible, basada en una ética política y académicamente comprometida con las mujeres indígenas, sus pueblos de origen y el proyecto político autonómico que construyen.

Hacia la construcción de un gobierno comunitario: la UPOEG

De manera sintética nos referiremos a la forma en que los habitantes del municipio de Ayutla enfrentaron la violencia estructural que los mantenía a merced de la delincuencia organizada, así como a la respuesta comunitaria para enfrentar este flagelo, que consistió fundamentalmente en recuperar el control de su territorio. La violencia estructural se expresaba en actos tales como robos, asaltos, asesinatos, secuestros y el cobro de cuotas (“derecho de piso”) a los comerciantes, transportistas y ganaderos, todo lo cual mantenía a los poco más de sesenta mil habitantes de Ayutla de los Libres pendiendo de un hilo, sin saber en qué momento serían una víctima más del crimen organizado.

Ante este escenario, las comunidades indígenas y mestizas del municipio ayutlense solicitaron a Bruno Plácido Valerio, quien tenía la experiencia de haber fundado y estar participando en la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria de la Montaña de Guerrero (CRAC-PC), emprender el proceso organizativo y comunitario en Ayutla de los Libres (Cervantes, 2014). Fue así como, junto con Ernesto Gallardo, Vicente Morales, Crisóforo García, Estreberto Palma, Gilberto Reyes y Gonzalo Lozano, emprendieron una serie de consultas informativas al interior de las comunidades para “no callarse ante las injusticias”, para “limpiar Ayutla de los chicos

malos”, reiteraba el comandante Ernesto Gallardo, allá por el 2012, en la comisaría de El Mezón.

A partir de entonces las comunidades se organizaron y exigieron “no más levantón, no más violaciones sexuales, no más muerte, no más extorsión, no queremos la cuota” (comandante Ernesto Gallardo, comunicación personal, 2012). El proceso en términos organizativos avanzó tan rápido como era la urgencia de detener la violencia, de tal forma que el día 19 de octubre del 2012 se constituyó la “policía del pueblo”, que más tarde se consolidaría en un Sistema de Seguridad y Justicia Ciudadana-Policía Ciudadana (SSyJC-PC) bajo el lema “un territorio con seguridad es un pueblo con justicia” (Vázquez, 2014).

La conformación de la UPOEG como un Movimiento por el Desarrollo y la Paz Social nació en 2012 como resultado de la organización política al interior de las comunidades, sin las tomas fotográficas ni las luces de los *flashes* de las cámaras de los medios de comunicación, sin ofrecer entrevistas, todo fue en la intimidad de cada comunidad. El proceso en ciernes fue invisible para el gobierno municipal, hasta que en la madrugada del 5 de enero del 2013 aparecieron aproximadamente 800 personas aglutinadas en la UPOEG —procedentes de los municipios de Ayutla de los Libres, Tecoaapa, Florencio Villarreal y Copala— e irrumpieron en la cabecera de Ayutla mediante la instalación de retenes comunitarios al grito de “todos somos pueblo, todos sufrimos lo mismo, la sociedad está secuestrada en sus casas, por esta razón decidimos salir a la calle” (Boletín Unisur, 2013). Todas las personas participantes portaban capuchas para cubrir sus rostros, pues era indiscutible el temor a ser visibles ante el contexto de inseguridad reinante en el estado; también portaban escopetas, pistolas, paliacates y “¡hasta machetes!”. Con este acto público y mediático se dio a conocer la lucha colectiva que encabezaban las comunidades aglutinadas en la UPOEG.

Durante los días posteriores a ese 5 de enero de 2013 se siguieron instalando retenes comunitarios (construidos con costales rellenos de arena) para revisar y controlar las entradas y salidas de personas externas que ingresaran a la cabecera de Ayutla. Cinco días después el cerco llegó al colindante municipio de Tecoaapa: “revisábamos todos los carros, ya sabíamos quiénes eran los halcones” (comandante Vicente Zúñiga, comunicación personal, 2013). El objetivo principal era “defender la vida y abrir caminos porque tenían secuestrada la esperanza, la estaban matando impunemente”, reiteró el comandante Zúñiga. En total, durante el mes de enero, se logró capturar a 54 personas vinculadas con el crimen organizado, las cuales serían trasladadas y resguardadas en la comisaría de El Mezón; algunas fueron sometidas a “reeducación” y otras, a partir de negociaciones entre la UPOEG y el gobierno estatal, fueron entregadas —junto con expedientes que incluían los delitos imputados— al secretario general del gobierno y al presidente del Tribunal de Justicia.

En un boletín informativo, las comunidades explicaban los objetivos de forma concisa:

Este movimiento no nació para matar, sino para defenderse y quedarse, para descubrirnos el rostro cuando todos y todas podamos vivir en paz. Este es un movimiento de dignidad social. ¡Exigimos respeto! No somos ni los primeros ni los últimos que tendrán que cubrirse

el rostro para ver un nuevo amanecer, donde nuestras familias y nuestra gente disfrute de la vida y no la viva con amargura, con duelo, con angustia, porque en eso han convertido a México (Boletín Unisur, 2013).

Los medios de comunicación empezaban a difundir la noticia usando el término “grupos de autodefensas”. En este contexto, a través de un comunicado de prensa, la CRAC-PC se deslindó de lo que ocurría en Ayutla:

A raíz de lo anterior, nos vimos precisados ese mismo día, 7 de enero de 2013, a declarar ante la prensa que dicho movimiento no está encabezado por la CRAC-Policía Comunitaria e informamos que teníamos información de que quienes estaban detrás del levantamiento eran los dirigentes de la UPOEG (CRAC-PC, 13 enero 2013).

Si bien la UPOEG nació con objetivos coincidentes con los del sistema de la CRAC-PC de la Montaña, cada una tiene sus particularidades y sus relaciones no han estado exentas de tensiones; sin embargo, no se trata de proyectos antagónicos, ambos son proyectos políticos en defensa de la territorialidad y de la liberación de los pueblos, aunque con diferentes y marcadas estrategias organizativas que surgen en contextos geopolíticos colindantes.

Es importante mencionar que la policía ciudadana de la UPOEG no ha sido reconocida en la ley estatal, como sí lo fue la CRAC en la Ley 701 del estado de Guerrero, emitida en 2011 —es decir, después de 16 años de la constitución de la CRAC, que data de 1995—. El escenario sobre el reconocimiento de las policías comunitarias en el estado no ha sido sencillo, ha implicado negociaciones, avances, retrocesos, procesos de criminalización, a la par de conflictos faccionales (Flores, 2009; Sierra, 2018). De acuerdo con lo previsto en la Ley 281 de Seguridad Pública del Estado de Guerrero y la Ley 701, de manera explícita en su artículo 37, se reconoce únicamente a la CRAC como Policía Comunitaria y a su sistema de justicia. El mismo documento, en su artículo 6, establece que la Policía Comunitaria es un “cuerpo de seguridad pública reconocido de conformidad con los sistemas normativos de las comunidades y los pueblos indígenas” (Ley 701, art. 6).

En el caso de Ayutla de los Libres es posible constatar que se ha logrado recuperar la tranquilidad para sus ciudadanos; los comercios volvieron a abrir sus puertas y cortinas, las escuelas a recibir a los estudiantes, las mujeres y niños a salir de compras y jugar en la calle; se respira un ambiente de tranquilidad y alegría, la fiestas se vuelven a realizar y las calles son vestidas de color y música, pero “no ha sido nada fácil, no hay que romantizar el proceso de lucha” (Patricia Ramírez, diálogo intercultural, 2019). El panorama ha sido excepcional porque son las propias comunidades las que han aportado soluciones a las problemáticas frente al silencio del gobierno de la entidad que no asumió su responsabilidad, a pesar de los numerosos asesinatos de policías ciudadanos. Los logros de la policía ciudadana no significan que todo está resuelto, porque siguen existiendo grupos del crimen organizado que desean controlar nuevamente la zona y siguen existiendo los desplazados del poder: los partidos políticos, que no se resignan pasivamente a aceptar su salida del ayuntamiento, lo que se traduce en un acecho siempre latente (Chávez, 2014).

En síntesis, la UPOEG se plantea menos en términos estructurales de relación con el Estado, y más en términos de los ejes de sentido de la movilización —es decir, con capacidad de estructuración organizativa y objetivos trazados a mediano y largo plazo— y que, como sujeto político, ha cuestionado en diversos temas al sistema político. El tomar en sus manos acciones de seguridad, en abierta crítica a las omisiones del gobierno y el Estado mexicanos, les ha costado tensiones, presiones y descalificaciones, cuando no persecuciones judiciales. La exigencia de una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas de Guerrero puso a debate no solo el demandado respeto a las culturas, sino también una fuerte crítica a las relaciones económico-sociales existentes y al derecho a la autodeterminación (Vázquez, 2014).

Con la aparición de la UPOEG, sin duda, se identificaron diversas formas de opresión sostenidas a nivel municipal por las autoridades, esto nos permite entender cómo los procesos de organización por el control territorial fueron ampliándose en metas y objetivos políticos e involucramiento de los ciudadanos, lo que llevó a que en un breve tiempo se estuviera discutiendo sobre la necesidad de luchar por el control del gobierno municipal.

El proceso organizativo decantó en la construcción de un proyecto político que consistió en proponer una nueva estructura de gobierno comunitario que sustituyera a la estructura del ayuntamiento que había sido controlada por décadas por una minoría de caciques y representantes de partidos políticos (PRI y PVEM), quienes fueron incapaces de pacificar el municipio y atender las demandas de la mayoría de los habitantes.

El objetivo de crear un nuevo gobierno comunitario transitó por la vía pacífica, al interponer juicios para la Protección de los Derechos Electorales del Ciudadano (JDC) ante las autoridades electorales del Poder Judicial de la Federación, con los cuales solicitaban el reconocimiento de su derecho como pueblo indígena a elegir a sus autoridades por medio de asambleas comunitarias (sistema normativo interno). El proceso de disputa jurídica duró cuatro años, de 2014 a 2018, y fue encabezado por el abogado comunitario Manuel Vázquez Quintero, nombrado como responsable el 14 de julio del 2014 por el Consejo Municipal de Autoridades Civiles, Agrarias y Promotores de la UPOEG.

En el siguiente apartado referimos a algunas de las características que dan cuenta de la forma en que se empieza a escribir una nueva historia en este municipio guerrrense a partir de disputar y consensuar una nueva estructura de gobierno comunitario. Nos parece que Ayutla representa, como demostramos más adelante, una “ventana de oportunidad para un futuro diferente” (Santos, 2005).

“La fiesta del pueblo”: elección por sistemas normativos internos en Ayutla de los Libres

Después de un sólido trabajo organizativo por parte de las comunidades, delegaciones y colonias del municipio de Ayutla de los Libres, se llevó a cabo el primer ejemplo de ejercicio de democracia directa y participativa fuera de las lógicas y métodos del sistema de partidos políticos al elegir a mano alzada, el 15 de julio de 2018, un modelo de integración del órgano del Gobierno Municipal Comunitario.

Este evento histórico fue realizado en la Unidad Deportiva de Ayutla. Asistieron 60 observadores, entre académicos, organizaciones sociales, defensores de derechos, consejeros del Instituto Electoral y de Participación Ciudadana del Estado de Guerrero (IEPC-Guerrero) y consejeros del Instituto Nacional Electoral (INE). Una de las peculiaridades de este ejercicio autonómico se expresó, a lo largo de la elección, en el uso de las lenguas Tu'un Savi y Me'phaa, motivo por el cual se contó con traductores bilingües. Al interior de la Unidad Deportiva se instaló la Mesa de Debates, constituida por un presidente, un secretario y tres escrutadores, responsables de conducir y organizar la elección. Al lugar solo accedió la Asamblea General para emitir su voto, la cual está conformada por 560 representantes de las 108 localidades y 28 colonias del municipio.

Mientras tanto, a pocos metros atrás de la Unidad Deportiva, en la cancha, el equipo conformado por la Comisión de Comunicación Usos y Costumbres documentábamos cómo la población irradiaba de regocijo: se mostraba atenta y observaba cómo se desarrollaba el magno evento a través de las televisiones instaladas. Entre algarabías, música, *chilate* (bebida de cacao) y danzas de la región se celebraba, como decía el abogado comunitario Manuel Vázquez, “la fiesta del pueblo”.

La nueva estructura quedó compuesta por el Concejo Municipal Comunitario y el Concejo de Seguridad y Justicia, estructura que tiene diversas particularidades que han costado trabajo comprender a determinados actores de la clase política tradicional debido al nulo interés que tienen en comprender el significado de ser y hacer comunidad. La coordinadora Patricia Ramírez lo expresó así:

Se nos ocurre venir a romper esquemas que tocan intereses económicos y políticos porque a los partidos nunca les han interesado las culturas, solo el dinero. Ha habido un desprecio global de nuestras culturas (diálogo intercultural, 2019).

Esta nueva estructura confronta el modelo centralista y autoritario de hacer política, por tanto, no ha estado exenta de dilemas y negociaciones. Adicionalmente, se trata de una experiencia que apenas ha cumplido un año en el gobierno; es un proceso de construcción de autonomía y se encuentra dando sus primeros pasos; es decir, no es un proyecto finalizado y, si bien tiene fuerza de carácter político, étnico y comunitario, enfrenta resistencias que no han sido sencillas de resolver.

Otra característica significativa de la nueva estructura de gobierno es que está encabezada por tres coordinadores municipales (que sustituyeron a la figura del presidente municipal), atendiendo a la presencia de los tres pueblos mayoritarios existentes en el municipio: Ná Sávi, representado por el coordinador Longino Julio Hernández; Me'phaa, representado por el coordinador Isidro Remigio Cantú; y mestizo, representado por la coordinadora Patricia Ramírez Bazán. Se eliminó junto con la figura de presidente, la de síndico(a) y regidor(a) y se propuso la figura de coordinador o coordinadora, consejeros o consejeras y representantes. Por ello, el abogado comunitario Manuel Vázquez afirmaba: “se supone que si ya ganamos una sentencia que habla de la libre determinación ya no nos debemos de sujetar a la estructura que existe” (en Cervantes, 2018). Este cambio de estructura obedece a considerar la *praxis* y los discursos

sos desde las realidades de las comunidades; el cambio no es meramente conceptual, sino un cambio palpable y característico, pues ahora la noción de gobernanza toma un nuevo significado relacionado con el sentido de pertenencia étnica, cultural y de género, pero, sobre todo, se relaciona con el método de rendición de cuentas a través de asambleas.

De manera tal que en este gobierno municipal comunitario las decisiones políticas no corresponden a cada coordinador o coordinadora, la estructura se encuentra mandatada por la asamblea municipal, conformada por los 280 representantes y esta, a su vez, por la asamblea máxima: los pueblos Na Sávi, Me'phaa y mestizo. Esta singularidad le otorga un carácter dialogal, transparente y participativo a la toma de decisiones: “el pueblo manda, la estructura obedece” (Bruno Plácido, comunicación personal, 2019).

Asimismo, de manera sustantiva, el espacio físico conocido anteriormente como Palacio Municipal se convirtió en la Honorable Casa de los Pueblos. De acuerdo con el representante mezzoneño Rafael Lozano, este cambio hace referencia literal al nombre de “casa”: “cuando un compañero llega no andan con filtros burocráticos para ser escuchados, entran directamente a su casa para ser atendidos” (Rafael Lozano, diálogo intercultural, 2019). Es decir, bajo la lógica de ocupar el espacio físico se erradica la perpetuación de la relación de dominación entre el indígena y la clase política tradicional:

Mis hermanos indígenas resistieron a todos los embates y ahora abren un nuevo capítulo en la historia para recuperar no solo el poder municipal, sino la dignidad de pueblos, que vieron la casa del gobierno municipal como una casa ajena y fuera de su alcance (Vázquez en Matías, 2018).

También existe la Guardia Municipal Comunitaria del Concejo de Seguridad Comunitaria de la Honorable Casa de los Pueblos, esta tiene estrictamente la función de resguardar y brindar apoyo a la sede del gobierno comunitario y está conformada por un policía de cada comunidad. Por ello, la coordinadora del Concejo de Justicia y Seguridad, Patricia Ramírez, no duda en afirmar que el modelo autonómico “está trascendiendo” (comunicación personal, 2019).

El nuevo gobierno comunitario, en pleno ejercicio de su autonomía, ha reorientado su gestión pública encaminando las demandas de los pueblos hacia nuevos rumbos, en lo cultural, lo identitario y, sobre todo, en la defensa del territorio frente a empresas madereras ilegales y mineras que gozan —por lo menos estas últimas— de sendas concesiones en su territorio. En síntesis, se trata de una experiencia autonómica de base étnica sugerente en términos políticos, sociales, de interculturalidad y democracia directa en clave autonómica, que enfrenta conflictos y tensiones constantes con los grupos de partidos políticos preexistentes. Sin embargo, a partir de los pasos firmes que este gobierno comunitario está dando, definitivamente se quedan huellas de bienestar, paz y seguridad; el objetivo es, pues, continuar así en los siguientes años.

Enseguida, recuperamos las experiencias del primer año de gobierno de las mujeres autoridades para vislumbrar los senderos por los que transcurre este ejercicio autonómico.

Las mujeres autoridades de Ayutla de los Libres

*Los originarios somos también gente inteligente
y hablar una lengua no es un obstáculo.*

Sara Tomás Olivera

Coordinadora Suplente de Seguridad y Justicia Suplente

Hemos señalado que el nombramiento de un gobierno municipal comunitario es un hito relevante en la historia del municipio de Ayutla de los Libres y en la entidad guerrerense en su conjunto. Entre otras cosas, porque las 35 comisiones que conforman el CMC tienen una composición diversa, en términos de género y pertenencia étnica, no solo para darle cumplimiento a la obligatoriedad de la paridad electoral, sino porque desde el inicio las mujeres participaron como promotoras a nivel comunitario y municipal.

Ya como autoridades, las mujeres tienen una doble responsabilidad: la primera, vinculada con sus comunidades, que, mediante asamblea, las nombraron como representantes; la segunda, relativa a la comisión a la que pertenecen dentro de la estructura municipal de la Honorable Casa de los Pueblos. Ambas responsabilidades son importantes en tanto conllevan la obligación de mantener un vínculo estrecho con sus comunidades de origen al dar seguimiento a las demandas de sus representados y, de manera simultánea, al atender las tareas de su encomienda municipal, lo que implica una carga de trabajo intensa.

Por ejemplo, María del Rosario Pacheco, quien es la representante de la comunidad de San José la Hacienda, nos comentaba que recibe solicitudes de todo tipo, desde gestión de carreteras y promoción de la educación, hasta gestión de búsqueda de apoyo para que la población reciba láminas o materiales para obras que se requieren o están en curso en su comunidad. Para responder a esta diversidad de solicitudes, ella debe canalizarlas a las comisiones correspondientes, es decir, funge como enlace entre la comunidad y el CMC. Adicionalmente, como integrante del gobierno comunitario pertenece a la Comisión de Asuntos Jurídicos, que tiene una agenda amplia, pues debe atender las demandas legales que interponen los ciudadanos del municipio. Esta estructura es interesante porque no permite que las y los representantes se desliguen de sus comunidades, pues constantemente deben informar sobre su gestión en el municipio y atender las demandas comunitarias, lo que implica rendir cuentas de forma permanente.

Reiteramos que la estructura del gobierno comunitario fue diseñada para garantizar ese vínculo estrecho entre comunidades y gobierno municipal, que se expresa en la existencia de tres cargos: coordinadoras(es), enlaces y representantes (miembros de las comisiones). En esta estructura, Patricia Ramírez Bazán y su suplente, Sara Tomás Olivera, son las únicas coordinadoras municipales mujeres del gobierno. Enseguida, la función de las y los enlaces es vincular, relacionar y articular las acciones entre las y los responsables de las comisiones y los concejos, respectivamente.

En las 35 comisiones se distribuyeron los 280 representantes integrantes del CMC. Las comisiones están integradas desde dos hasta seis representantes y deben de

construir su plan de trabajo anual de forma colectiva y distribuir las labores de la misma. Ahora bien, cada representante eligió libremente, y de acuerdo con sus intereses, aptitudes y conocimientos, la comisión a la que se integraría. Aunque no siempre fue posible elegir de manera voluntaria, ya sea porque las comisiones a las que les hubiera gustado incorporarse ya estaban integradas o porque no sabían a cuál integrarse; en estos casos, las mujeres fueron distribuidas en las comisiones que lo requerían.

Las “gobiernas”, como se autonombran las mujeres autoridades, es un grupo heterogéneo: mujeres indígenas, mestizas y afromexicanas, cuyas edades oscilan entre los 20 y 50 años; algunas son monolingües, otras son bilingües, incluso, algunas empezaron aprender el castellano a partir de ser autoridad. Para la gran mayoría de ellas esta era la primera vez que asumían un cargo en sus propias comunidades. En cuanto a trayectoria académica, tienen diferentes grados escolares, algunas solo cuentan con estudios de primaria, secundaria o preparatoria, y son muy pocas las que cuentan con estudios de licenciatura. Algunas son profesionales (maestras), otras se han formado en el camino del activismo feminista, y la mayoría se involucró desde el principio en el proceso de lucha colectiva encabezado por la CRAC (de Ayutla) y en el proceso de la UPOEG, en defensa y construcción de la autonomía indígena.

El reto que enfrentarían cada día las mujeres autoridades no era menor, no sólo porque todo estaba por hacerse y diseñarse, sino por su propia inexperiencia en la gestión pública; pero, sobre todo, porque ser mujer y representante implica un cambio radical en la tradición del ejercicio político, pues en Ayutla los cargos de representación política habían sido encabezados tradicionalmente por hombres.

Para dar cuenta de los retos más significativos que enfrentan las noveles autoridades, presentaremos las trayectorias políticas de dos jóvenes autoridades: la primera corresponde a la coordinadora del Concejo de Seguridad y Justicia, Patricia Ramírez Bazán; y la segunda, a María del Rosario Carbajal Pacheco, perteneciente a la Comisión de Asuntos Jurídicos. Inicialmente, nos gustaría señalar que construir este nuevo gobierno no significa que de forma inmediata se geste una transformación en la añeja cultura patriarcal ni en la *doxa* sobre el ejercicio del poder público, situación que se expresa nítidamente en las historias de vida que hemos recuperado.

*¡Negra me llamo yo!
Negra porque lo llevo en las venas.
Negra, ese es mi color.
Porque también me lo grita la luna llena
cuando me alumbra con su esplendor.
Porque me lo han gritado en las rimas, el aire y el sol.
Sí señores, negra me llamo yo.
Patricia Ramírez Bazán
Coordinadora del Concejo de Seguridad y Justicia*

Iniciaremos con el relato de un día acompañando a la coordinadora Patricia Ramírez Bazán a una actividad pública en la comunidad Me'phaa de Ayutla, denominada El Camalote. Era una mañana del mes de febrero del 2019, paramos en una gasolinera,

la *Coordi* del Concejo de Seguridad y Justicia saluda con un “buenos días” y sonríe discretamente a los más de quince policías ciudadanos del Sistema de Seguridad y Justicia Ciudadana (SSyJC) de la UPOEG que van amontonados en una camioneta. Enseguida, justo debajo del letrero “Bienvenidos a Ayutla”, se encuentra el primer retén del SSyJC, la *Coordi* saluda nuevamente, todos responden casi en coro y con un ademán alzando una mano. Se despiden con gestos afables y reanudamos el viaje.

Ya rumbo a El Camalote, la *Coordi* sube el volumen de la música y canta “al son de María la Baja que me toquen el tambor” y justo en ese momento recordamos la historia invisibilizada de las mujeres afromexicanas. Con la siguiente canción Patricia arruga el entrecejo para cantar con más fuerza “cuídate negra sureña, pero ándale chiquita que te quiero mamacita, pero ándale preciosa, cachetes color de rosa”. “Aquí va el faldeo” dice mientras sonríe. Entre más nos alejamos de la cabecera de Ayutla, la vegetación va cambiando y contrasta con las flores bordadas del huipil del pueblo mixteco que ella porta.

En un ambiente ameno, la *Coordi* baja el volumen de la música y con un tono enérgico y firme narra que desde niña le gustó escribir poesía, saca su libreta y empieza a recitar:

¡Negra me llamo yo!
 Negra porque lo llevo en las venas.
 Negra, ese es mi color.
 Porque también me lo grita la luna llena
 cuando me alumbraba con su esplendor.
 Porque me lo han gritado en las rimas, el aire y el sol.
 Sí señores, negra me llamo yo.

El poema refleja su auto adscripción como mujer afromexicana.

Patricia proviene de una familia de mujeres valientes. Su abuela materna fue la primera mujer que “trajo el agua entubada a la comunidad”, impulsó y se organizó con más mujeres y consiguieron el primer molino eléctrico y seis máquinas de coser, junto con un curso de corte y confección, “tenían su taller a máquina de pedal”. Forma parte de una familia de luchadoras por el bienestar de las mujeres y sus familias, su madre sacó adelante a sus hijas y las ha apoyado siempre; a Patricia la estimuló para que siguiera preparándose, por ello, no es casual que, en la búsqueda de su identidad, se acercara al Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir (ILSB) y se haya involucrado con el movimiento de mujeres negras en el estado de Guerrero: “Fue ahí donde empezó mi inquietud. Empecé buscando mi propia raíz y de ahí lo que es el movimiento de mujeres negras y el pueblo afrodescendiente; empezamos con el reconocimiento, pero sabemos que antes vienen otras cosas” (Ramírez y Red de Guerreras Afromexicanas, 2019).

A partir de esta experiencia en el activismo en defensa de los derechos de las mujeres afromexicanas, la *Coordi* muestra una preocupación ante la poca experiencia de las mujeres al gobernar, la inexperiencia en cargos públicos y el escaso acercamiento a tópicos de género, motivo por cual impulsó un curso de formación política dirigido exclusivamente a las mujeres autoridades.

La niña poeta, nacida en El Mezón, salió de su comunidad para estudiar derecho en la Universidad Autónoma de Guerrero, posteriormente regresó a su comunidad para estudiar en la Unisur, donde aprendió “a sentirse orgullosa de su comunidad”. Actualmente es una de las principales promotoras por el reconocimiento de la Unisur como una institución educativa pública y gratuita. En esta búsqueda, ha reiterado que “el acceso a la educación intercultural es un derecho de los pueblos indígenas y afromexicanos para acceder a una vida digna”. Ya como autoridad municipal llegó hasta el Senado de la República para conversar con la senadora Nestora Salgado García, a quien solicitó solidaridad y compromiso en la búsqueda de un derecho negado: la educación intercultural.

Paradójicamente, su autoadscripción como mujer afromexicana y feminista han sido los dos atributos que han sido utilizados constantemente por parte de los opositores al proyecto del gobierno comunitario para denostarla y deslegitimar su participación política por ser mujer, joven y soltera, poniendo en entredicho su autoadscripción como afromexicana y, con ello, pretendiendo deslegitimar el proceso autonómico de Ayutla.

En este escenario, una de las situaciones oprobiosas que enfrentan las mujeres autoridades, y el concejo en su conjunto, es el racismo de la élite política, económica y mestiza de la cabecera municipal, en una abierta oposición a ser gobernados por indígenas. Como muestra de esta resistencia aludimos a los hechos ocurridos el domingo 7 de julio de 2019, cuando se tenía programado, en la cabecera municipal, un Foro de Consulta promovido por el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) sobre la propuesta de reforma al artículo 2º constitucional para reconocer como sujetos de derecho público a los pueblos indígenas y afromexicanos; sin embargo, pocos minutos antes de iniciar el evento, los opositores, principalmente residentes de la colonia La Villa, insultaron y empujaron a las autoridades comunitarias logrando que el foro se suspendiera:

Intentaron humillar a los pueblos del municipio de Ayutla, gritaban que Ayutla es de los Ayutecos como si las comunidades no existiéramos, pisotearon y patearon la ofrenda que orgullosamente se había hecho, dicen que los indios no saben gobernar porque no utilizan la razón para hacerlo, que yo no los represento porque soy afromestiza y soy de una comunidad, que me tape mis tatuajes porque parezco callejera, como si eso me limitara mis capacidades (Ferrer, 2019).

Frente a tales agravios se hizo patente que la oposición representa la vieja lógica individual del sistema partidista que ha predominado en Guerrero, los actores políticos tradicionales cuestionan las lógicas comunitarias en las que se basa el gobierno comunitario, que ha priorizado desde sus inicios la realización de asambleas comunitarias y municipales como eje rector para la toma de decisiones. Actos de violencia como el que se vivió ese día en plena Plaza de la Paz expresan no solo intolerancia y un sustrato racista, sino también la existencia de una oposición que está dispuesta a generar confrontaciones y agravios de forma pública.

Las tensiones con los militantes de los partidos políticos se encuentran vigentes, recordemos que, de acuerdo con los resultados de la segunda consulta, realizada por las

autoridades electorales para decidir sobre la forma de nombramiento de sus autoridades, fueron 7,223 los votos ciudadanos avalando el modelo de elección de representantes sin la participación de los partidos políticos, frente a 5,971 votos que preferían una elección tradicional a través de planillas. Con estas cifras podemos inferir que, a pesar del triunfo de la elección por sistemas normativos internos, existe una oposición de ciudadanos que no se sienten representados por el nuevo gobierno, y están en clara oposición a la lógica comunitaria que los ha dejado fuera del poder. Por ende, se encuentran activos intentando entorpecer las labores del gobierno con la intención de retornar a la elección por la vía de los partidos políticos. Sin embargo, creemos que, a pesar de las tensiones y contradicciones, el proceso se ha construido “desde abajo”, con bases firmes; por esto, el foco debe encauzar la luz a los logros del gobierno comunitario y a repensar los retos que se avizoran para que el proyecto político de los pueblos siga avanzando.

Ser representante no es una dádiva, es un derecho que tenemos todas las mujeres para ocupar cargos públicos.

Rosario Carbajal
Comisión de Asuntos Jurídicos

Llegamos a la comunidad de San José la Hacienda para reunirnos con María del Rosario Carbajal Pacheco. Después de recibirnos en su casa y ofrecernos café y pan, *Chayito* —como la llamaremos de aquí en adelante— nos comparte su experiencia en el gobierno comunitario. Desde muy chica se interesó en los problemas de su comunidad y de la población en condiciones de pobreza y marginalidad. *Chayito* nos muestra un mapa, que tiene pegado en la puerta de su cuarto, con las cinco concesiones mineras que existen en el municipio de Ayutla.

Chayito tiene 28 años, estudió la licenciatura en Informática Administrativa y actualmente estudia una maestría en Ciencias de la Educación, que cursa los sábados después de trabajar durante toda la semana en la Comisión de Asuntos Jurídicos del CMC. Con emoción nos cuenta que lo que más la ha marcado en su vida es haber trabajado con unas religiosas ayudando a distintos sectores, allí le nació la vocación de servicio. *Chayito* ha cursado varios diplomados vinculados con su interés por la educación popular, por las investigaciones sociales y por la pedagogía desde la visión del Sagrado Corazón de Jesús.

Se trata pues, de una de las mujeres más activas del grupo de autoridades con las que trabajamos en el curso de formación política, quien con un discurso claro, informado y comprometido habla acerca de los derechos de las mujeres. Habíamos ya compartido con ella múltiples momentos y conversaciones a lo largo del curso de formación, en comidas y en la organización del propio curso. Su activismo y energía se despliega apoyando a mujeres autoridades de otras comisiones, las apoya y asesora en materia de derechos, realiza especialmente un trabajo colaborativo con la Comisión para la Atención de la Mujer Municipal Comunitaria, con quienes ha formado un gran equipo.

En una ocasión, *Chayito* nos compartió que sería destituida de su cargo de representante y que existía una amenaza abierta encabezada por las autoridades de su comunidad de origen que le habían reprochado airadamente que “la habían elegido porque era muy joven y sería muy sencillo manipularla y ahora resultaba que ella se oponía a los tejes y manejes que querían realizar” (María del Rosario Pacheco, diálogo intercultural, 2019). La autoridad comunitaria también alegaba que la representante no informaba a la comunidad sobre los programas, proyectos y acciones del CMC y fue así como se le notificó que sería destituida, decisión que se tomó sin el aval de la Asamblea.

Este es un caso que nos permite mirar claramente los conflictos subyacentes en algunas comunidades de Ayutla, que da cuenta de que la relación entre representante y comisario carece de armonía. Y, si bien la autoridad local había sido electa en una asamblea comunitaria y representa a una comunidad que forma parte de la estructura del CMC, prevalece el vínculo e intereses del comisario con actores del partido político precedente al gobierno comunitario; según *Chayito*, actúa en consecuencia sin tomar en cuenta a los habitantes de San José la Hacienda.

En cuanto al tema de las destituciones, en el reglamento del gobierno comunitario se estipulan las conductas y prácticas que llevarían a la destitución de un representante: comprobación de desvío de recursos, robo, o haber cometido un delito grave en la comunidad. Para iniciar el procedimiento de destitución, primero deberá presentarse el caso ante las autoridades de la Casa de los Pueblos para su análisis y evaluación, y deberá informarse a la persona implicada, la cual tendrá tres días para presentar las pruebas a su favor; posteriormente, en caso de que el concejo lo autorice, se iniciaría una investigación y la discusión deberá llevarse a cabo en el seno de una asamblea comunitaria. En caso de haber responsabilidades, se aplicarán sanciones a los representantes. Estas van desde la destitución hasta el sometimiento a reeducación y el resarcimiento del daño.

Sin embargo, en el caso de *Chayito*, ni las condiciones enunciadas ni el procedimiento de destitución habían sido respetados; de tal forma que se trataba de un acto intimidatorio que violaba los estatutos del gobierno municipal y que tensaba la relación entre la representante y el comisario, en tanto que el comisario se pasaba por alto a la asamblea para discutir la posible destitución. Vale recalcar que el 20 de julio de 2018 todos los y las representantes recibieron sus respectivas constancias que los acreditaba como legítimos representantes, las cuales fueron emitidas por el IEPC-Guerrero.

Chayito no se quedó callada ante las intimidaciones y amenazas de un pequeño grupo encabezado por el comisario, así que llevó su caso al CMC, en donde no se había interpuesto ninguna prueba de lo denunciado, ni existía testimonio de algún procedimiento de destitución. Esta amenaza de destitución se hizo contra una joven fuerte que es parte de la Comisión de Asuntos Jurídicos y que, por ende, conoce tanto el reglamento como sus derechos, por lo que no resultó sencillo manipularla ni destituirla. Incluso, junto con los abogados comunitarios Manuel Vázquez y Gabriel Méndez, acudieron al Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), en donde *Chayito* expuso su caso ante la Defensora Pública Electoral de los pueblos y comu-

nidades indígenas, en este sendero también visitó la Comisión Nacional de Derechos Humanos.

A pesar de esta situación, al hacer un recuento sobre su experiencia en el gobierno comunitario *Chayito* afirma que es una gran experiencia, que valora ampliamente la adquisición de conocimientos jurídicos. Califica de una gran oportunidad poder capacitarse como parte del grupo de mujeres representantes y le entusiasma y enorgullece ser parte del primer grupo de mujeres que gobiernan y trabajan en y para el municipio de Ayutla, pues una de las certezas que tiene es que, ahora, se ve claramente el trabajo que hacen todas las comisiones y mira en el horizonte a más mujeres jóvenes siendo “gobiernas”.

Por último, ante las indagatorias sobre este caso y el apoyo de la mayor parte de la comunidad y del concejo, el comisario se ha retractado afirmando “que no tiene ningún problema con ella”. En una entrevista *Chayito* explicó que tiene la disposición y compromiso de seguir trabajando en favor de su comunidad y puntualizó que su caso era complejo porque a futuro podría replicarse en otras comunidades, violentándose así los derechos políticos de las mujeres representantes. De esta envergadura son los retos que este joven gobierno comunitario debe enfrentar tanto a nivel local como regional y estatal.

Reflexiones finales: disyuntivas políticas

*Puede haber derechos infinitos,
pero si no se respetan no tienen razón de ser.*

Patricia Ramírez Bazán
Coordinadora del Concejo de Seguridad y Justicia

La construcción de gobiernos comunitarios y autonómicos, que confrontan las múltiples violencias que aquejan a vastas zonas del país, se constituyen como casos ejemplares que abren camino en el sendero de crear nuevas democracias en clave autonómica, tal como ocurre en Ayutla de los Libres, Guerrero; en Cherán, Michoacán; y en Oxchuc, Chiapas. Son experiencias que muestran que los cambios democráticos en nuestro país han tenido origen en estructuras político-territoriales en donde la presencia indígena es mayoritaria y se corresponde con los límites territoriales de esos municipios.

Estas experiencias han tenido la particularidad de haber disputado sus derechos políticos por la vía jurídica y haber arribado a los máximos tribunales del país: la Suprema Corte de Justicia de la Nación y el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, los cuales les reconocieron su derecho a la libre determinación, establecido en la legislación internacional y nacional. Una de las particularidades que presentan estos casos tiene que ver con que están siendo desarrollados en espacios en donde la pertenencia étnica y la defensa de los territorios son poderosos articuladores de la resistencia y la base para la construcción de nuevos acuerdos sociales y políticos construidos “desde abajo”. Asimismo, la etnicidad, la equidad de género, la inclusión y los acuerdos colectivos son los cimientos desde donde se configuran estas novedosas y esperanzadoras experiencias autonómicas que, por su carácter contrahegemónico, han tenido que sufrir los embates, resistencias, ataques mediáticos, así como diversos

niveles de violencia que provienen de distintas fuentes, principalmente por parte de los grupos de poder desplazados, sean caciques, políticos opositores, o bien, el crimen organizado, cuando no el poder del propio Estado.

Consideramos que la experiencia de Ayutla, encabezada por la UPOEG, se constituye como un caso paradigmático porque no solamente se logró el control, resguardo y vigilancia del territorio, sino porque decantó en la construcción de una nueva estructura y en un ejercicio de restitución de los derechos en tanto pueblos indígenas. En términos de Bruno Plácido: “es una necesidad de recuperar lo que nos pertenece” (comunicación personal, 2019). Es decir, los pueblos y comunidades que conforman la UPOEG demuestran que es posible la construcción de proyectos locales de autonomía material y política frente a un Estado omiso, en un contexto marcado por múltiples violencias. Ante estas adversidades, no era suficiente controlar el territorio, sino que era necesario continuar avanzando para hacer posible la utopía de una autonomía de base pluriétnica sobre una nueva estructura de gobierno encabezada por el Consejo Municipal Comunitario y el Concejo de Seguridad y Justicia. Este último Consejo, que es el encabezado por la coordinadora Patricia Ramírez, es de enorme importancia porque tiene la compleja tarea de mantener la paz social e impartir justicia, para lo cual se coordina y coadyuva con la UPOEG y la CRAC en la defensa de la territorialidad del municipio de Ayutla. Por su carácter contrahegemónico, este gobierno comunitario ha sido objeto de críticas por parte del actual gobernador del estado de Guerrero, ya que estos sistemas de seguridad con lógica comunitaria han develado su efectividad ante la descomposición y complicidad de las instancias responsables de brindar seguridad pública.

El Concejo de Seguridad y Justicia representa justamente la fuerza ciudadana que custodia a los infractores no solo con las armas, sino con un modelo de reeducación, y ha logrado así poner un cerco al crimen organizado; sin embargo, esta forma de resguardar el territorio ha sido el centro de cuestionamientos externos que la han calificado como “ilegal”. De ello dan cuenta las acciones institucionales contra las guardias o policías ciudadanas o comunitarias que han surgido en distintos municipios y comunidades del estado de Guerrero. Esto ha quedado plasmado, por ejemplo, en la iniciativa de reforma al artículo 14 constitucional, que rige a la Ley 701, que presentó la LXI Legislatura en 2018 con 40 votos a favor y 1 en contra, donde explícitamente desaparece la figura de policías comunitarias y rurales. De igual modo, la misma legislatura, en la Ley del Sistema de Seguridad Pública estatal incorporó la creación de un Sistema de Seguridad Comunitario que “estará delimitado dentro del territorio de sus respectivas comunidades” y la creación de un Comité de la Policía Comunitaria Indígena como órgano de dirección y organización operativa, lo que significa que las policías comunitarias fungirán como “organizaciones auxiliares de la seguridad pública estatal”, lo que vulnera el espíritu autonómico con que fueron concebidas.

En cuanto a la nueva estructura política, el gobierno autónomo de Ayutla descoloca y cuestiona —con prácticas desde la colectividad y horizontalidad con que se rigen por la máxima autoridad, la asamblea comunitaria— la cúspide de la dirección política basada en la cultura de la clase blanca mestiza. Por ello es que, como hemos explicado, los desafíos aparecen a la hora de interpelar las viejas prácticas del asistencialismo

heredadas de la partidocracia y de los liderazgos individuales y jerárquicos. Esto nos conduce a reflexionar “la falta de comprensión de ser comunidad y hacer comunidad” (Patricia Ramírez Bazán, diálogo intercultural, 2019) por parte del gobierno estatal, que no permite ver que la autonomía solo es posible ejercerla cuando se tiene el control del territorio propio.

Otra reflexión a la que nos condujo nuestro trabajo colaborativo con el gobierno comunitario y con las mujeres representantes de Ayutla, las “gobiernas”, es constatar que tienen el gran desafío de incidir con su presencia política para modificar la cultura hegemónica y tradicional que coloca a las mujeres fuera de la vida pública; de tal manera que, en esta construcción de gobierno comunitario “desde abajo”, se hace imprescindible modificar las representaciones sociales sobre los roles de género, lo que no se logra solamente con la construcción de un proyecto político o respetando las normas electorales que mandatan desde el 2018 la paridad horizontal y vertical en todos los cargos de representación en la estructura política nacional, o con buena voluntad. Todos estos elementos son importantes, aunque nos parece, como han mostrado diversos estudios sobre cultura subjetivada (Giménez, 2000, 2007; Jodelet, 1986), que una de las circunstancias bajo la cual se transforma una *doxa* sobre los roles de género es con la *praxis*, es decir, con el cambio de roles. En este caso, que las mujeres sean representantes se constituye como una nueva práctica que con el tiempo se irá enraizando y, con ella, muy probablemente se modificará la cultura para dar paso a nuevas subjetividades; pero se trata de procesos que requieren un tiempo para lograr los cambios. Este es uno de los retos que han encontrado las representantes para cumplir con sus tareas cotidianas de gobierno.

Los retos que enfrentan las mujeres representantes tienen distinto origen, unos remiten a la falta de conocimientos sobre la gestión pública municipal, otros más a la comunicación en distintas lenguas, pues algunas de las mujeres poseen un bilingüismo incipiente y el manejo del español se torna importante para el desarrollo de ciertas actividades dentro de sus comisiones, sobre todo, en el trabajo en las comunidades en donde se habla una lengua distinta a la suya.

A pesar de estas circunstancias, el compromiso y entusiasmo con su propia preparación son encomiables. En ese sentido, el espacio construido en el marco del curso “Liderazgo y gobernanza comunitaria con perspectiva de género” contribuyó a crear o fortalecer los lazos entre las mujeres, a conocer los derechos que les asisten como mujeres indígenas, así como los derechos de sus pueblos, y a debatir y dimensionar la importancia de ser representantes y de ser mujeres electas mediante asambleas. En estos nueve meses de convivencia se logró construir un espacio cálido donde las mujeres autoridades se conocieron, intercambiaron sus experiencias y crearon lazos de amistad y apoyo que seguramente las fortalecerá como grupo de representantes y, por ende, fortalecerá el propio gobierno municipal comunitario.

Una última reflexión a la que queremos aludir está relacionada con la nueva senda que, como antropólogas, estamos transitando con la convocatoria a colaborar en este proyecto político desde la denominada “antropología comunitaria”; esta invitación nos ofreció la posibilidad de establecer un diálogo de saberes respetuoso y solidario con las mujeres, en el marco de un proceso político al que consideramos ejemplar, y nos brindó la enorme oportunidad de contribuir a ello. En términos del ejercicio

político-académico, apostamos por la construcción de diálogos horizontales que deconstruyan las formas verticales de relacionarse con las actoras sociales y de teorizar solo en diálogo con nuestros pares académicos. La experiencia de colaborar parte justamente de nuestra deslocalización como autoridad para nombrar, encabezar o dirigir procesos interpretativos.

Consideramos que experiencias y metodologías provenientes de otras disciplinas como la educación popular, la investigación-acción y —ahora— la antropología comunitaria enriquecen el trabajo etnográfico de nuestra disciplina. Nos posicionamos críticamente frente a las visiones conceptuales tradicionales y compartimos las posturas de un trabajo colaborativo que, desde la antropología —especialmente la antropología feminista y la perspectiva de género— tienen distintas denominaciones y posicionamientos: antropología crítica, antropología militante, antropología dialógica y colaborativa. Practicar la antropología en campos sociales minados tiene riesgos, en términos de Rodríguez-Garavito (2016), pero en procesos tan alentadores como el vivido en Ayutla de los Libres nos reconcilian con la vida y con este mundo de incertidumbre. Ciertamente, vivimos en una etapa de múltiples violencias, pero también de construcciones y alternativas, y la antropología es una de ellas. Ya no podemos hacer “antropología desde el escritorio”, como dice el abogado comunitario Gabriel Méndez (2019b), sino solo dialogar y acompañar a los pueblos indígenas desde una antropología comunitaria.

Referencias bibliográficas

- ARAGÓN Andrade, O. 2019. *El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán*, México. Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela Nacional de Estudios Superiores.
- BOLETÍN UNISUR. 2013. “Pueblos armados de valor, trabajo, dignidad y organización”. *Boletín Unisur*, Sede el Mezón, Ayutla de los Libres.
- CASTRO, Y. 2017. “Etnografías de la violencia. Dilemas para hacer y pensar las etnografías en zonas de guerra y conflicto”. En Y. CASTRO y A. BLÁZQUEZ (coords.). *Micropolíticas de la violencia. Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia*. Cuaderno no. 5. Ciudad de México: Laboratorio Mixto Internacional MESO, pp. 57-67. Disponible en: https://www.academia.edu/34506648/Micropol%C3%ADticas_de_la_violencia_-_Yerko_Castro_Neira_Adèle_Blazquez_coords_?auto=download
- CERVANTES, Z. 2014. “Bruno Plácido: mozo, preso y líder de la UPOEG”. En M. MATÍAS, R. ARÉSTEGUI y A. VÁZQUEZ (comps.). *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*. México: Instituto de Estudios Parlamentarios “Eduardo Neri” del Congreso del Estado de Guerrero/Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión/Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, pp. 345-356. Disponible en: http://biblioteca.diputados.gob.mx/janium/bv/cesop/lxii/rebciud_juscom_gu.pdf

- _____. 2018. "Ayutla de los libres ejerce autonomía indígena para integrar gobierno municipal". Los Angeles Press. Disponible en <http://www.losangelespress.org/ayutla-de-los-libres-ejerce-autonomia-indigena-para-integrar-gobierno-municipal/>
- CHAVEZ, L. 2014. "Autodefensas: SSJC de la UPOEG". En M. Matías, R. Aréstegui y A. Vázquez (comps.). *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*. México: Instituto de Estudios Parlamentarios "Eduardo Neri" del Congreso del Estado de Guerrero/Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión/Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, pp. 363-386. Disponible en: http://biblioteca.diputados.gob.mx/janium/bv/cesop/lxii/rebciud_juscom_gu.pdf
- CRAC-PC (Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias de la Montaña y Costa Chica de Guerrero-Policía Comunitaria). 2013. "Comunicado de Prensa". Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias de la Montaña y Costa Chica de Guerrero. Comité ejecutivo de la policía comunitaria. San Luis Acatlán, Gro. Territorio Comunitario.
- FERRER, S. 2019. "La consulta a los pueblos indígenas y al pueblo afromexicano en Guerrero". *Redes del Sur*.
- FLORES Félix, J. 2009. *El sistema de Policía Comunitaria de la región Costa-Montaña. Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario México Nación Multicultural/Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado de Guerrero.
- GIMÉNEZ, G. 2000. "Materiales para una teoría de las identidades sociales", En: J. M. Valenzuela (coord.). *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. Tijuana: Colef/Plaza y Valdés, 45-78.
- _____. 2007. *Estudios sobre las culturas y las identidades sociales*. México: CONACULTA/ITESO.
- JODELET, D. 1986. "La representación social: fenómenos, concepto y teoría". En: S. Moscovici (comp.). *Psicología Social*, Vol. II, Buenos Aires: Paidós, pp.469-494.
- "LEY 701 de reconocimiento, derechos y cultura de los pueblos y comunidades indígenas del estado de Guerrero". *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guerrero*, (última reforma: 24 de agosto de 2018).
- "LEY 281 de Seguridad Pública del Estado de Guerrero". *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guerrero*. Número 68, Alcance I, viernes 24 de agosto de 2018. Disponible en: <https://acapulco.gob.mx/ssp-academia/wp-content/uploads/2017/03/Ley-281-De-Seguridad-P%c3%bablica-del-Estado-de-Guerrero.pdf>
- MATÍAS Alonso, M. 2018. "Ayutla de los Libres: un nuevo sistema de gobierno indígena". *Servindi*. Disponible en: <https://www.servindi.org/actualidad-opinion/23/07/2018/ayutla-de-los-libres-un-nuevo-sistema-de-gobierno-indigena>
- MÉNDEZ, G. 2019a. "La disputa jurídica en Oxchuc". En G. Tabares Merino y L. R. Valladares de la Cruz (coords.). *Construyendo Autonomías Indígenas: Las experiencias de Cherán, Ayutla y Oxchuc*. México: UAM-Iztapalapa/CIESAS.
- _____. 2019b. "El uso del derecho indígena como herramienta de emancipación y autonomía". *Seminario: Autonomía, comunidad y municipio*. México: UAM-Xochimilco.

- RAMÍREZ, P. y Red de Guerreras Afromexicanas. 2019. “Historia de mujeres: Desde la raíz”. *Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir*. Disponible en: <https://ilsb.org.mx/historias-de-mujeres-desde-la-raiz-patricia-ramirez-y-la-red-de-guerreras-afromexicanas/>
- RAPPAPORT, J. 2007. “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración”. *Revista Colombiana de Antropología*, 43: 197-229.
- RODRÍGUEZ-GARAVITO, C. (coord.). 2016. *Extractivismo versus Derechos Humanos: Crónica de los nuevos campos minados en el nuevo Sur Global*. México: Siglo XXI editores.
- SANTOS, B. de S. 2005. “El uso contrahegemónico del derecho en la lucha por una globalización desde abajo”. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 39: 363-420.
- _____. 2010. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá: Siglo del Hombre editores/Universidad de los Andes/Siglo XXI editores.
- SIERRA Camacho, M. T. 2018. “Policías comunitarios y campos sociales minados en México: Construyendo la seguridad en contextos de violencia extrema”. *Revista Abya Yala sobre Acceso a la Justicia y Derechos en las Américas*, 2, (2): 325-351. Disponible en: <https://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/18742/20358>
- VÁZQUEZ Quintero, M. 2014. “La fundación del Sistema de Seguridad y Justicia Ciudadana”. En M. MATÍAS, R. ARÉSTQGUI y A. VÁZQUEZ (comps.). *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*. México: Instituto de Estudios Parlamentarios “Eduardo Neri” del Congreso del Estado de Guerrero/Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión/Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, pp. 357-361. Disponible en: http://biblioteca.diputados.gob.mx/janium/bv/cesop/lxii/rebciud_juscom_gu.pdf
- _____. 2019. “El uso del derecho indígena como herramienta de emancipación y autonomía”. *Seminario: Autonomía, comunidad y municipio*. México: UAM-Xochimilco.

8. Gritar contra el feminicidio desde la autonomía indígena: las mujeres de Cherán y la lucha por la justicia de género*

Yunuen Torres Ascencio
Comunera de Cherán

Rocelia Rojas Guardián
Comunera de Cherán

Guillermina Tapia Fabian
Comunera de Cherán

Lucero Ibarra Rojas
CIDE/Colectivo Emancipaciones

Introducción

La violencia de género es un problema mundial que, sin embargo, es vivido y enfrentado de maneras muy distintas. El concepto de “interseccionalidad” (Crenshaw, 1989, 1991), una de las principales aportaciones de la teoría feminista, nos indica que los procesos vitales de una persona, así como las violencias que padece, dependen de diversos factores relacionados con el género, pero también con la etnicidad, la condición socioeconómica, entre otros. En el caso del estado de Michoacán, las condiciones de clase, la pertenencia a pueblos indígenas, el contexto urbano o rural, la presencia del crimen organizado y las condiciones políticas de los municipios son aspectos que determinan la experiencia con la violencia de género, así como las estrategias individuales y colectivas que se asumen para enfrentarla. En este sentido, la violencia contra las mujeres indígenas presenta elementos estructurales, simbólicos y políticos que se dan en el contexto de la familia y la comunidad, pero también en las prácticas de agentes del Estado (Sieder, 2017b). En el entorno político particular de Michoacán encontramos experiencias sumamente relevantes de movilización y construcción de autonomías indígenas, como el caso del municipio indígena de Cherán, donde el rol de las mujeres, así como su forma de vivir y enfrentar la violencia se encuentran en un constante proceso de reposicionamiento en relación con las luchas políticas internas y externas de la comunidad.

Nuestro objetivo en este trabajo es compartir una mirada de los retos y las estrategias por medio de los cuales se lleva adelante una lucha contra la violencia de género en Cherán. La violencia de género, así como los procesos de movilización indígenas y feministas, son temas ampliamente estudiados en la literatura sociojurídica de América Latina (Ibarra, 2018). Sin embargo, como indica Sieder (2017a), las posibilidades de

* Este trabajo fue publicado en 2020 bajo el título “La demanda por justicia de género en una autonomía indígena: las mujeres de Cherán contra el feminicidio” en *Inflexiones. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (6): 139-166.

las mujeres indígenas para organizarse y demandar justicia dependen tanto de sus condiciones personales como de los contextos políticos locales. En este sentido, el contexto de autogobierno y lucha política de Cherán configuran condiciones excepcionales en las cuales las mujeres se organizan para demandar justicia frente a un feminicidio. En estas condiciones, realizar un balance entre lo que se ha ganado y lo que aún queda pendiente de resolver no es una labor sencilla. Enfrentar la violencia de género y llevar adelante un proceso político de autonomía son luchas constantes con muchas contradicciones y de mucho trabajo. Siendo así, encontramos que tanto los retos como las estrategias se encuentran influenciados por el proceso de autonomía de Cherán y por el compromiso político de las personas en la comunidad.

Este texto representa un camino compartido de lucha y de reflexión en los espacios de colaboración en Cherán. Las autoras coincidimos en el proyecto de historia oral y memoria de la Fogata Kejtsitani,¹ del cual retomamos la metodología de trabajo y colaboración (Ibarra, Escobedo y Fogata Kejtsitani, 2020). Aunque, como detallaremos más adelante, Kejtsitani tiene un rol muy importante en el proceso que aborda este trabajo y en nuestra aproximación al mismo, en este caso la reflexión es resultado de una conversación entre las personas que firmamos este trabajo; sin por ello dejar de reconocer las aportaciones de quienes nos acompañan en estos procesos de reflexión de distintas formas.

A pesar de que las investigaciones que se presentan como colaborativas son sumamente diversas, en América Latina es común que con ellas se refiera a un diálogo entre personas de distintos campos académicos, cuyo trabajo en conjunto implica un compromiso político con los procesos estudiados. Un ejemplo relevante es el trabajo que se viene realizando en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) sobre las demandas de justicia de mujeres indígenas con base en herramientas como talleres y etnografías (véase: Hernández y Terven, 2017; Sieder, 2017b; Sierra, 2017). Sin embargo, nuestro trabajo se basa en la experiencia de construcción conjunta de conocimiento en el marco de Kejtsitani. Nuestra metodología implica construir los textos a partir de conversaciones entre las participantes. A través de este ejercicio, participamos personas con diversos contextos y experiencias que, sin embargo, tenemos un compromiso político con la comunidad.

Este trabajo puede ser caracterizado también como una autoetnografía (Wall, 2006; Blanco, 2012; Guyotte y Sochacka, 2016), en el sentido de que buscamos generar una mirada reflexiva, a partir de nuestra experiencia, para producir conocimiento sobre un proceso social que vivimos. Iniciamos este trabajo determinando juntas la agenda. De esa conversación resultó un primer borrador del que platicamos nuevamente para identificar puntos que necesitábamos aclarar y el cual presentamos en el marco del

¹ Durante el levantamiento de Cherán se instalaron puestos de vigilancia en la comunidad alrededor de fogatas. Eventualmente, estos espacios se volvieron unidades deliberativas que posteriormente fueron incluidas como parte de la estructura de gobierno de la comunidad (Velázquez, 2013, 2019; Ibarra, Escobedo y Fogata Kejtsitani, 2000) La Fogata Kejtsitani es un espacio instituido en Cherán para rescatar y compartir la historia oral de la comunidad. Los detalles del proyecto se pueden consultar en su página web: <https://kejtsitani.wordpress.com/>

“Seminario Internacional Diálogo de Saberes y Prácticas Jurídicas Militantes”² Posteriormente, incluimos diversas precisiones para producir el presente texto.³

Este trabajo implicó, además, el reto de escribir un texto a cuatro voces, cuando aquello de lo que escribimos no ha sido vivido desde la misma perspectiva. Tres de las autoras somos comuneras de Cherán, compartimos muchos espacios y nos acompañamos en este proceso; pero también tenemos experiencias diferentes, somos de barrios distintos de la comunidad,⁴ lo cual implica que nuestras ocupaciones y relación con el autogobierno se han dado desde lugares diferentes. Nos acompaña una cuarta autora, con quien hemos trabajado colaborativamente, que fue la que nos presentó la propuesta de compartir estas reflexiones en el marco del seminario internacional antes mencionado. Con ella sumamos una perspectiva que es externa, pero también sumamente cercana al proyecto de Cherán a través de Kejtsitani y del Colectivo Emancipaciones.⁵

En general, escribir desde la propia experiencia en el contexto de un artículo académico es un reto de la autoetnografía (Wall, 2008), que se hace más grande cuando se escribe colectivamente, aunque esa colaboración genere tensiones productivas (Guyotte y Sochacka, 2016). En sentido práctico, esto nos ha llevado a plantearnos cómo expresar nuestra conversación en un texto coherente con nuestro diálogo y nuestras identidades personales. Siendo así, cuando hablamos de la vivencia de una sola de nosotras, esta es expresada en tercera persona; mientras que cuando hablamos de experiencias compartidas por la mayoría, nos expresamos a título personal y colectivo.

En nuestra exploración sobre los retos y las estrategias para luchar contra la violencia de género implementadas en un contexto de autonomía, iniciamos con un breve recuento del proceso político de Cherán y del rol de las mujeres en el proyecto de gobierno comunitario. Posteriormente, referimos a los problemas de violencia de género que se han dado en la comunidad y a los procesos de lucha que, tanto interna como externamente, han guardado una íntima relación con el proyecto de gobierno comunitario. Finalmente, abordamos algunas reflexiones sobre el lugar de las mujeres en el camino en el que se hace comunidad y se construye la autonomía de este municipio indígena.⁶

Las mujeres de Cherán en el camino de la autonomía

El 15 de abril de 2011 se desencadenó un movimiento social, político y jurídico en Cherán, que llevó a que este municipio se convirtiera en el primero del país en lograr tanto un sistema de elecciones como una estructura de gobierno por medio de usos

² Queremos agradecer a las personas que nos acompañaron en la sesión y compartieron con nosotras sus ideas y reflexiones sobre este trabajo.

³ Como mencionamos, esta metodología de trabajo se desarrolló como parte del trabajo de Kejtsitani, en un proyecto sobre pautas de propiedad intelectual (Ibarra, Escobedo y Fogata Kejtsitani, 2020). Posteriormente, esta metodología ha sido replicada en otros trabajos (por ejemplo, Ibarra, Sagarzazu *et al.*, 2020).

⁴ Cherán tiene una organización conformada por cuatro barrios, cada uno con su propia asamblea de barrio. Estas asambleas, como explicamos más adelante, son los espacios de principal autoridad de Cherán y son fundamentales para la discusión y la participación política.

⁵ El Colectivo Emancipaciones ha realizado el acompañamiento jurídico en la lucha de la comunidad de Cherán y de otras comunidades indígenas (Aragón, 2018). Más información en: <https://www.facebook.com/Emancipaciones>

⁶ Cuando hablamos de autonomía es porque la manera de gobernar en Cherán constituye una forma de autonomía. El derecho al autogobierno está reconocido por el Estado mexicano, y en Cherán toma forma de un gobierno comunitario mediante el cual se ejerce autonomía a través de la participación política en las asambleas.

y costumbres a través de un proceso de judicialización. A lo largo de los siguientes años, este proceso ha derivado en una gran cantidad de trabajos académicos (por ejemplo: Aragón, 2013; Jerónimo, 2017; Ibarra, Escobedo y Fogata Kejtsitani, 2020), incluyendo tesis en las que se abordan diversos aspectos del proceso político y de la organización interna de la comunidad (Velázquez, 2013; Colin, 2014; Murcia, 2019). Como se da cuenta en estos trabajos, el proceso de Cherán fue detonado en gran medida por la presencia del crimen organizado, el cual desató un contexto de explotación desmedida de los recursos naturales y de violencia contra la población, en alianza con las autoridades locales; por lo que desterrar al crimen organizado de la comunidad implicaría desterrar también a las autoridades. Esta situación generó, por un lado, procesos de organización comunitaria que serían base para la forma de gobierno interna y, por otro, la convicción de que el sistema de elecciones por medio de partidos políticos era fuente de muchos de los males de la comunidad.

El rol de las mujeres de la comunidad ha sido fundamental en la movilización. Al interior y al exterior de la comunidad se habla de que las mujeres estuvimos en el inicio del movimiento, deteniendo a los *talamontes* y llamando al resto a organizarse y defenderse (por ejemplo: Aragón, 2013; Rojas y Guardián, 2016; Murcia, 2019; Velázquez, 2013, 2019). Sin embargo, el lugar de las mujeres en la sociedad cheraní, y en los continuos procesos de lucha política, es aún un espacio de construcción y disputa:

la mujer cheraní se transforma en protectora y luchadora incansable en defensa de su territorio, como lo prueba el movimiento del 15 de abril del 2011. En este proceso, la mujer se posiciona como sujeta central de transformación, dejando atrás su temor a no ser escuchada, a ser discriminada. Así, se vuelve una participante activa que comienza a ser tomada en cuenta tanto en comisiones internas como externas, se le podía observar en las barricadas y en las fogatas junto a hombres, jóvenes, niños y niñas (Rojas y Guardián, 2016).

En las manifestaciones, las primeras en descubrirse el rostro fueron mujeres. Al principio, las mujeres se descubrían en las marchas para mostrar que no tenían miedo, aunque también creían que los hombres estaban más expuestos: salían más de la comunidad, incluso cuando había secuestros. Pero, después, algunas mujeres empezaron a decir que cubriéndonos parecíamos ermitaños, que es como se dice a una persona que hace mucho daño.

Una vez logrado el derecho al autogobierno, en la comunidad de Cherán se entendió el camino para darle forma a la autonomía. Se retomaron algunos saberes que habían sido parte de la organización para la defensa de la comunidad, pero también se crearon nuevas formas de gobernar. La representación de la comunidad quedó en manos del Concejo Mayor de Gobierno Comunal (en adelante, Concejo Mayor) integrado por doce K'eris que se nombran en los cuatro barrios de la comunidad. Además del Concejo Mayor, la estructura de administración y gobierno de la comunidad incluyó seis Consejos en la primera administración y ocho en las siguientes: Consejo de Honor y Justicia, Consejo de Administración Local, Consejo de lo Civil, Consejo de Bienes Comu-

nales, Consejo de Barrios, Consejo de Programas Sociales, Consejo de Jóvenes y Consejo de Mujeres.⁷

Sin embargo, la máxima autoridad se encuentra reconocida en las asambleas de los cuatro barrios que integran el municipio indígena de Cherán, Michoacán. En estas asambleas es posible participar siempre que la persona sea comunera, es decir, parte de la comunidad. En Cherán, ser comunera o comunero se deriva de un sentido de apropiación, de vivir en comunidad y no depende de títulos de propiedad. Esto facilita la participación de las mujeres en asambleas —independientemente de aspectos como la propiedad o la edad— y también su participación en el gobierno; sin embargo, aunque la participación política de la mujer ha crecido, este crecimiento es paulatino y un espacio constante de lucha:

Si bien es cierto que un grupo de mujeres inició acciones concretas en la defensa del bosque, lo cual ha venido permitiendo procesos organizativos de manera activa y visible, hablar de las mujeres en la comunidad de Cherán va más allá de reflexionar sobre el papel protagónico en la lucha por el bosque. De esta manera, persiste un problema: continuamos con una mínima presencia en los espacios públicos de gobierno en donde se toman las decisiones más importantes para la vida comunitaria (Rojas y Guardián, 2016).

Esta reflexión se dio en un contexto que definitivamente ha mejorado, aunque sigue sin ser igualitario. Antes del levantamiento de Cherán ninguna mujer había ocupado la titularidad del poder municipal, y apenas dos o tres habían sido regidoras. Como se muestra en el documental *Cherán desde la mujer. Las K'eri en el Concejo Mayor de Gobierno*, que ganó el segundo lugar del Concurso Género y Justicia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) en el 2015, la participación de mujeres ha ido creciendo en la estructura de gobierno.

Desde que la representación de la comunidad se encuentra en manos del Concejo Mayor, todas las administraciones de Cherán han incluido mujeres, aunque aún de manera minoritaria: en el primero solamente hubo una, en los siguientes se han nombrado tres mujeres. Sin embargo, hay más mujeres en la estructura del gobierno comunal, más allá de su obvia inclusión en el Consejo de Mujeres. Como veremos en este trabajo, se encuentran presentes en espacios de lucha como la estructura de gobierno, las asambleas y los procesos cotidianos de hacer comunidad.

Estos fenómenos que se viven en Cherán son relevantes para las discusiones sobre la participación política de las mujeres en México, especialmente cuando la mirada se pone en procesos vividos por mujeres indígenas que frecuentemente son valorados desde posiciones esencialistas (Hernández, 2001). Un ejemplo de esto son las discusiones sobre derechos humanos. En este tema, frecuentemente se ubica la tradición y la cultura de pueblos indígenas como un obstáculo para el pleno ejercicio de los derechos de las mujeres (Merry, 2002). Sin embargo, esta visión pasa por alto dos aspectos fundamentales. El primero, que la participación política de las mujeres en México, en general, es un tema que ha avanzado lentamente y en el que aún hay muchos pendientes (Medina y Márquez, 2010); de tal manera que las acusaciones que se hacen a las culturas indígenas se pueden dirigir también al contexto mestizo mexicano, en el cual

⁷ Los últimos dos Consejos no se incluían en la primera administración.

la desigualdad sigue siendo habitual. El segundo aspecto que no se toma en cuenta son los liderazgos de mujeres en diversas expresiones de movilización política de pueblos indígenas (Sánchez, 2000; Sieder, 2017b; Sierra, 2017; Moreno, 2019; Velázquez, 2019). Estos liderazgos, así como los procesos emprendidos por las mujeres en Cherán, muestran que las mujeres indígenas realizamos reflexiones críticas sobre las prácticas comunitarias y tradiciones que merecen mantenerse, y también sobre aquellas que tienen que cambiar (Sánchez, 2000; Murcia, 2019).

Por supuesto, el reto va más allá de la participación política; implica repensar el lugar de las mujeres en las tradiciones de la comunidad y continuar en la búsqueda de solidaridad y de construcción de un sentido de lo comunitario desde una perspectiva que no sostenga desigualdades entre hombres y mujeres (Rojas y Guardián, 2016). En Cherán, como en la mayor parte del país, el cuidado de la casa sigue siendo un trabajo realizado mayoritariamente por las mujeres; también es común que las mujeres se desarrollen en el ámbito privado mientras que los hombres participan más en la vida pública de la comunidad (Murcia, 2019). A pesar de esto, es cierto que cada generación trae cambios y nuevos pensamientos en torno al rol de las mujeres en la comunidad (Velázquez, 2019). Las mujeres hemos encontrado espacios para participar de distintas maneras, pero también resistencias para las formas y las voces que buscan expresarse en modelos o espacios que son menos tradicionales.

Por otro lado, el movimiento de Cherán ha generado un contacto continuo con muchas organizaciones y proyectos feministas y esto, a su vez, ha traído una relación compleja con los planteamientos que se presentan como feministas, con los cuales ha habido tanto encuentros como desencuentros.⁸ Esta compleja relación sucede también en otros espacios (Sánchez, 2000), y representa un punto ante el que, nosotras mismas, nos posicionamos de formas distintas. Consideramos que tenemos muchas prácticas que, sin asumir el título de feministas —con el que no todas nos identificamos—, contribuyen a generar más igualdad entre hombres y mujeres.

Conforme se consolida el proceso político de organización de gobierno en Cherán, la participación de las mujeres se vuelve una preocupación social cada vez más importante. Sin embargo, las problemáticas de violencia de género muestran el camino que queda por andar tanto en el reconocimiento de los derechos y el lugar de las mujeres en la comunidad como en las maneras en las que se mantiene activa la capacidad de organización y demanda de justicia social en la comunidad.

La lucha contra la violencia de género en el marco de la autonomía

La lucha de Cherán fue y sigue siendo una lucha por la vida (Fogata Kejtsitani, 2018), y aunque la comunidad ha logrado erradicar el crimen organizado de su territorio hay otras violencias que permanecen. Esto se hizo particularmente evidente cuando el entorno de tranquilidad logrado con la movilización se vio sacudido en enero del 2018 por el asesinato de la comunera Guadalupe Campanur Tapia. Este caso mostró importantes tensiones que dieron lugar a la movilización de los espacios de asambleas para

⁸ En el movimiento feminista muchas mujeres de la comunidad hemos encontrado aliadas y amigas. Sin embargo, también hemos encontrado personas más interesadas en imponer sus visiones que en dialogar con otras mujeres.

construir apoyo y solidaridad; mostró también los límites de algunas personas, tanto de la comunidad como aliadas externas, para enfrentar la situación y darle un lugar en el proyecto autonómico de Cherán.

El problema de la violencia de género es sumamente grave en Michoacán. En el 2015 el estado fue el segundo en México en declarar una alerta de violencia de género (Damián y Flores, 2018), lo cual implicó un reconocimiento de la gravedad de la situación. Aunque la alerta suele identificarse únicamente con el asesinato de mujeres, la violencia feminicida es conceptualizada, jurídica y académicamente, como la expresión más extrema de la violencia contra las mujeres que es estructural y sistemática; por lo tanto, identifica prácticas sociales e institucionales de violencia previas y mucho más amplias, como la violencia psicológica o la económica (Damián y Flores, 2018). Y, aunque la alerta fue declarada en el 2015, la violencia feminicida no ha sido erradicada de la entidad. Apenas este 2019, la ciudad de Morelia, capital del estado de Michoacán, se ubicó en el lugar quince de los municipios con mayor número de feminicidios (Mendoza, 2019).

En el caso de Cherán, la primera reacción de la estructura de gobierno frente al feminicidio de Guadalupe Campanur Tapia fue de silencio, hasta que, dos días después de que fuera encontrado su cuerpo, el Consejo de Jóvenes realizó una declaración pública condenando el asesinato y demandando una respuesta frente a lo sucedido (Comunicado del Consejo de Jóvenes, 2018). En su comunicado, el Consejo se posicionó en contra cualquier intento de minimizar el caso o de estigmatizar a la comunera, se enfatizó la necesidad de mayor unidad entre los pueblos y se hizo una demanda de justicia para que se encontrara y se castigara a los responsables de la violencia ocurrida. A pesar de que *Lupita* formaba parte de la estructura de gobierno de la comunidad, el Consejo de Jóvenes sentía la falta de una reacción más contundente por parte de otras instancias de la estructura.

El comunicado surgió de un proceso de reflexión y de toma de responsabilidad. Al interior del Consejo de Jóvenes se discutieron durante toda una mañana las implicaciones que podría tener el comunicado, tanto para la comunidad como para el propio Consejo. Después de esto, se llegó a la conclusión de que el comunicado era necesario porque la demanda de justicia lo era y porque representaba una falta de solidaridad que la estructura de gobierno de Cherán no se pronunciara frente al asesinato. Desde el Consejo de Jóvenes se consideró que no se debía evadir la situación porque el feminicidio de una comunera era un tema de la comunidad. En la reflexión, se percibía que en Cherán había resistencia a reconocer el ataque como un feminicidio y que a muchas personas les incomodaba el uso del término. Había mucho desconocimiento, pero también mucho miedo a las implicaciones de afirmar que había ocurrido un feminicidio contra una comunera de Cherán, incluso si no había ocurrido en el territorio de la comunidad.

Este miedo, como sucede en otros casos (Damián y Flores, 2018), se encuentra relacionado con la responsabilidad que implica para los gobiernos el reconocimiento de un feminicidio. Los casos de feminicidio, en general, y la búsqueda de declaraciones de alerta de violencia de género, en particular, producen tensiones entre la población y las autoridades. Las autoridades, y frecuentemente también las instituciones, suelen

buscar respuestas alternativas tendientes a señalar el carácter no estructural de la violencia de género (Damián y Flores, 2018). En Michoacán, por ejemplo, cuando se discutía la declaratoria de la alerta, el entonces gobernador, Salvador Jara Guerrero, declaraba que el feminicidio de Kassandra Bravo Caro —un detonador de la demanda social— era un “hecho aislado” y que la declaratoria llevaría a que “se puedan salir las cosas de control” (Proceso, 2014).

La palabra “feminicidio”, más allá de su conceptualización teórica, ha logrado posicionarse en la discusión colectiva el hecho de que la violencia de género, aun siendo perpetrada por agentes no estatales y en contextos relacionados con el espacio doméstico, es parte de condiciones estructurales que interpelan a las instancias de gobierno, incluyendo las comunales. Quizá precisamente por la frecuente indolencia de las autoridades en los casos de feminicidio, las demandas de justicia son también un motor importante de las movilizaciones feministas en México.

Reconociendo tanto los miedos como los compromisos, en el Consejo de Jóvenes se pensaba que lo fundamental era reconocer que se estaba hablando de la vida de una mujer, de una comunera, que había sido asesinada. Como pasa también en muchos de estos casos, había voces en la comunidad que buscaban descalificar a la víctima. Sin embargo, para muchas de las mujeres de Cherán, como lo expresaba el Consejo de Jóvenes, lo sucedido no solamente era injustificable, sino que representaba un miedo que se había enfrentado también cuando en 2011 se puso un alto al crimen organizado: “¡Cuando acabemos con el bosque nos llevaremos a sus mujeres, decían los *talamontes!*” (Fogata Kejtsitani, 2018).

En el caso de Michoacán, la violencia del crimen organizado y su expresión sobre los cuerpos de las mujeres indica que estos cuerpos también se apresan y se violentan en la lucha por el control del territorio de estas organizaciones delictivas (Velázquez, 2019). Y es que los cuerpos de las mujeres han sido objetos de violencia en la guerra, en la represión del Estado y en las luchas por recursos, de maneras habituales, sistemáticas y también frecuentemente descartadas en su especificidad (Segato, 2008). Esta dimensión de la violencia contra la que se rebeló Cherán es parte de la memoria del movimiento (Fogata Kejtsitani, 2018; Murcia, 2019), pero no siempre es la más visible.

La Fogata Kejtsitani se volvió entonces un lugar alternativo para encontrar apoyo, fuerzas y estrategias en la demanda de justicia desde la propia comunidad y más allá de la estructura de gobierno. Kejtsitani es un proyecto de historia oral que busca la reflexión sobre el andar de la comunidad, pero es también un espacio donde confluyen personas internas y quienes han hecho suya la lucha de la comunidad (Ibarra, Escobedo y Fogata Kejtsitani, 2020). La Fogata había estado íntimamente vinculada al Consejo de Jóvenes, pero con su propio trabajo. En ella se retomó la idea de que la comunidad debe estar movilizadada y que tanto el tipo de representación como el proceso de toma de decisiones de Cherán permiten que todas las personas participen. Tres de las compañeras comuneras que escribimos este trabajo encontramos en Kejtsitani la unión y el apoyo para promover un acto de protesta por el feminicidio de *Lupita* desde las bases de la misma comunidad (Fogata Kejtsitani, 2018).

Se sabía que la mejor opción era buscar el apoyo de las asambleas de barrio para realizar una marcha y un acto público pidiendo justicia, pero era necesario primero

pedir permiso a la familia de la comunera víctima de feminicidio. Queríamos que la familia supiera que la comunidad estaba informada y que lucharíamos para que lo que le pasó a *Lupita* no volviera a pasar. Para la familia era un momento sumamente complicado, no se sabía por dónde empezar y cuál era la mejor opción para demandar justicia; sin embargo, su consentimiento era importante para que el acto público fuera responsable. Después de esto, la tarea fue visitar todas las asambleas de barrio para explicarles por qué queríamos hacer la actividad, que consistiría en una marcha y un mitin.

Al interior de la Fogata Kejtsitani se había decidido el acompañamiento de los compañeros en las asambleas para evitar que el tema se viera como una preocupación solamente de mujeres. En la Fogata participan varias personas, pero de distintas maneras. Las personas que realizan investigaciones suelen quedarse por periodos prolongados, pero en ese momento no había estudiantes trabajando. La compañera que forma parte de esta reflexión se encontraba fuera del país y seguía solamente las propuestas a distancia. El investigador Mario Camarena se encontraba en ese momento trabajando con la Fogata y acompañó de manera solidaria, aun en los momentos en los que estaba fuera de la comunidad. El resto de los compañeros eran comuneros de Cherán que habían propuesto también el acompañamiento en las asambleas, lo cual finalmente no sucedió, quedando la presentación a cargo de tres mujeres jóvenes de la comunidad, una de las cuales además formaba parte en ese momento del Consejo de Jóvenes. Esta última condición implicaba estar más habituada a expresarse en contextos de toma de decisiones, pero también presentaba una ambigüedad al tener que presentarse, no como parte de la estructura, sino como comunera.

Las asambleas de barrio son un espacio para promover iniciativas, y se volvieron también el lugar para hacer lo que estaba faltando en Cherán: una demanda de justicia frente a un feminicidio; pero esto no significa que las asambleas sean un entorno sencillo para la interacción. Se requirió de mucho valor por parte de las mujeres encargadas de presentar la propuesta para exponer por qué era importante gritar públicamente contra lo que estaba sucediendo. A pesar de que, efectivamente, todas las personas del barrio tienen la posibilidad de participar en las asambleas, hay otras dinámicas sociales y de género que determinan la facilidad que puede tener una persona para hacer uso de la voz en estos espacios públicos.

Los entornos deliberativos son fundamentales para la construcción de la democracia, y las asambleas son espacios esenciales de construcción de gobierno y ciudadanía en Cherán. Sin embargo, la participación en entornos deliberativos está determinada por las estructuras de clase, raza, género y edad que son propias de cada sociedad y que representan dinámicas de poder y de prestigio social (Brescoll, 2011; Karpowitz *et al.*, 2012; Mendelberg *et al.*, 2014). Esto no sucede solamente en Cherán, es un fenómeno que se observa en diversos espacios. Un estudio reciente muestra, por ejemplo, que las mujeres hacemos menos uso de la voz en foros académicos (Carter *et al.*, 2018) y, en general, las mujeres hablamos menos (Brescoll, 2011; Karpowitz *et al.*, 2012) y somos más interrumpidas (Mendelberg *et al.*, 2014; Hancock y Rubin, 2015) que los varones en contextos deliberativos.

En Cherán, como en casi todos lados, las mujeres jóvenes no solemos ocupar espacios de autoridad y frecuentemente estamos menos habituadas al uso de la voz en espacios públicos de mucha visibilidad. Esto no significa que los hombres tengan el monopolio de la voz en las asambleas. En algunas asambleas son mujeres las que coordinan y lideran las discusiones. Los temas a tratar también tienen un impacto en quienes se pronuncian más frecuentemente. Aun así, para nosotras representaba un reto tener que presentar la propuesta en nuestra propia asamblea de barrio, donde casi nunca hablábamos. A pesar de la poca costumbre, o quizá por ella, el valor nos dio una voz fuerte que sorprendió a quienes nos conocían.

La reacción en las asambleas fue principalmente positiva. Eran particularmente los señores quienes expresaban apoyo, quizá también por estar más acostumbrados a expresarse en las asambleas. Sin embargo, su apoyo se daba también porque conocían a *Lupita* por su trabajo en la Ronda⁹ y en Bienes Comunes.¹⁰ También expresaban coraje, por el asesinato y porque no se estaba haciendo nada al respecto en ese momento. Algunos manifestaron admiración, reconociendo que quizá eran precisamente las personas más grandes de la comunidad y las autoridades quienes tendrían que haber liderado la manifestación y la búsqueda de justicia. Hablaban también en tono de reclamo a los representantes de la comunidad. Fue un consuelo que las personas de las asambleas concordaran con la necesidad de hacer una movilización y, en varios barrios, llegaron a reconocer nuestro valor de proponerla. Pocas mujeres hablaron, pero muchas asintieron.

Evidentemente, también hubo expresiones en contra de la propuesta. En algunas asambleas hubo personas que levantaron la voz contra quienes proponíamos la movilización, y otras que cuestionaban el origen de los recursos para los insumos que se usarían en la marcha, insinuando que las compañeras respondíamos a intereses ocultos. Frente a esto, otras personas en las asambleas reaccionaban para demandar pruebas que respaldaran las acusaciones. La preocupación por el impacto de la manifestación en la comunidad fue un tema constante. En el Barrio Tercero una persona se expresó en contra de la marcha, diciendo que afectaría a nuestras autoridades y que quienes la proponíamos no entendíamos la magnitud de la propuesta.

Nosotras en realidad habíamos pensado mucho en las implicaciones de la propuesta. Como mencionamos, las demandas de justicia en casos de feminicidio suelen detonar protestas contra las autoridades acusando su indolencia, su falta de acción y su negación del carácter estructural de la violencia de género. En el caso de Cherán, esta demanda tiene características particulares. El proceso de autogobierno ha traído nuevas dinámicas de justicia a la comunidad, pero aún hay mucho por caminar en lo referente a la violencia al interior de la misma.

Cuando pensábamos en la demanda de justicia, pensábamos en la obligación de autoridades externas en materia penal para investigar el caso de la comunera Guadalupe Campanur. La estructura de gobierno no se pensaba entonces como una fuerza externa o sobre la comunidad, sino como parte de la comunidad en la demanda de

⁹ La Ronda Comunitaria es el cuerpo encargado de la vigilancia en el territorio de la comunidad.

¹⁰ El Consejo de Bienes Comunes es el encargado de supervisar y dar permisos para todo lo relativo a los recursos naturales de la comunidad. Este Consejo, en coordinación con la Ronda Comunitaria, realiza actividades de revisión y cuidado del bosque. El trabajo de Verónica Velázquez da cuenta de manera más detallada de su funcionamiento y también del rol de Guadalupe Campanur (Velázquez, 2019).

justicia. Como sucede en otros contextos de pueblos que se ubican en un Estado que no siempre los ha reconocido y que más bien los ha amenazado (Ibarra, Sagarzazu, et al., 2020), las estructuras locales de gobierno, incluso reconocidas por ese Estado, no terminan de pensarse enteramente como parte de él y por encima de la comunidad. En el caso de Cherán, esta separación entre una autoridad que representa el Estado y la sociedad civil es incluso más artificial e imprecisa si consideramos que la máxima autoridad de la comunidad son las asambleas de barrio.

La movilización no implicaba, entonces, decir algo contra nuestro municipio ni contra nuestras propias autoridades. La invitación era a que las autoridades encabezaran la marcha para dejar claro que la demanda de justicia era una exigencia de toda la comunidad. Pero solamente asistieron dos personas de la estructura. Quienes sí se iban convenciendo eran el resto de las personas, quienes comenzaban a preguntar cómo colaborar con la movilización. La potencia del proceso asambleario residió también en el costo social para las personas que se oponían. Algunas de ellas acabaron manifestando voluntad para acompañar una vez que la balanza de las asambleas se inclinó claramente a favor de realizar la manifestación pública.

A pesar del logro en las asambleas de barrio, los días siguientes se presentaron otros obstáculos. Como ya hemos mencionado, para algunas personas en la estructura de gobierno los cuestionamientos sobre la falta de acciones para demandar justicia implicaban un cuestionamiento a sus propios cargos. Esto generó que se buscara detener la iniciativa, apelando de manera más sustancial a la compañera que formaba parte del Consejo de Jóvenes. Un ejemplo de esto se dio en una ocasión en la que el Consejo de Jóvenes había atendido un evento en la ciudad de Morelia. Cuando regresaban a Cherán, la compañera que formaba parte de este Consejo y participaba en la organización del evento fue contactada por teléfono desde una reunión que incluía a un par de Consejos de la estructura que buscaban detener la organización de la marcha. Cuando ella y otras personas llegaron a la Casa Comunal a discutir el tema, ya no había nadie.

Mientras la organización avanzaba y se sorteaban los obstáculos, las mujeres de la comunidad, especialmente las que liderábamos la iniciativa de movilización, enfrentamos la renovación de un contexto de miedo que no se había vivido desde que se logró la autonomía. Se había luchado para que pudiéramos caminar libres en Cherán y, de pronto, nadie quería que volviéramos solas a casa. La experiencia de las mujeres de Cherán es precisamente una muestra del carácter comunitario que adquiere la violencia de género (Hernández, 2017). El asesinato de *Lupita* no era un tema solamente de la familia, pues tenía un efecto sustancial en la experiencia de vida de todas las mujeres y en el comportamiento de la comunidad. En ese sentido, se había perdido una parte de la autonomía ganada.

Sin embargo, las acciones tendientes a detener la manifestación fueron enfrentadas con un apoyo creciente en la comunidad. Por ejemplo, una persona de la comunidad fue identificada por retirar los carteles que convocaban a la movilización. Esta persona fue ampliamente cuestionada y, frente a la presión y la molestia de otros miembros de la comunidad, finalmente pidió disculpas por sus acciones. Otras personas continuaron con los rumores de que por las convocantes estábamos recibiendo un pago por organizar la movilización. Esto salió a la luz cuando una señora le preguntó

a la integrante del Consejo de Jóvenes cuánto nos estaban pagando por organizar, argumentando que alguien del Concejo Mayor le había dado esa información. Una vez convencida de que no recibíamos dinero, y que incluso estábamos pagando insumos como una lona e impresiones, y que nuestra compañera estaba dispuesta a sostenerlo frente a quien la acusaba, la mujer lanzó un airado reclamo —que fue escuchado en todo el edificio— contra la persona responsable del rumor.

Aunque las mujeres de la comunidad habían sido más discretas al mostrar su apoyo en las asambleas, usaron otros espacios y otros mecanismos para apoyar la movilización y para regañar a quienes difundían mentiras. Estos espacios y mecanismos no implicaron propiamente un regreso al entorno privado. En muchos contextos en los que el espacio público es ocupado por los hombres, las acciones de las mujeres suelen ser replegadas a los espacios privados y domésticos; pero, en este caso, si bien las oficinas de quienes integran la estructura no son espacios públicos de la misma manera que lo es una asamblea, el estrepitoso regaño al interior de un edificio público, contra una persona que ocupa un puesto de autoridad, representa más que un ejercicio de disciplina doméstica y adquiere su propia publicidad, si no por el espacio, definitivamente por las formas.

En este proceso también se hicieron evidentes las distintas maneras que tienen las mujeres de ocupar los espacios políticos de la estructura de gobierno de Cherán. Mientras que el Consejo de Jóvenes asumió el liderazgo, el Consejo de la Mujer tomó un papel mucho más periférico; aunque también es cierto que al menos una de las mujeres de este último Consejo participó de manera más directa en la manifestación e, incluso, preparamos una manta para representar a dicho Consejo. Sin embargo, las comuneras que integraban Consejos no marcharon como parte de la estructura.

El acto político organizado, al igual que este capítulo, partieron de la convicción de que la comunidad no podía guardar silencio frente al ataque a la vida de una comunera, pero ambos se relacionaron también con las miradas y las opiniones que el caso generó fuera de la comunidad, en relación con el proyecto político de Cherán. Afuera de la comunidad, la narrativa frecuentemente se centraba en el rol de *Lupita* en la agenda política y de seguridad de la comunidad (Della Coletta, 2018; Guillén, 2018; Martínez, 2018; Turati, 2018; Velázquez, 2019). En ocasiones se interpretaba como el ataque a una comunera que era líder de un proyecto político y, en otras, se señalaba que su participación en espacios que no son tradicionalmente femeninos, como la Ronda Comunitaria, eran la razón del ataque. En la primera interpretación, el ataque contra *Lupita* era un ataque contra el proyecto político de Cherán; en la segunda, el ataque era una muestra de una sociedad conservadora donde las mujeres seguían sin poder ocupar todos los espacios y eran reprimidas por un comportamiento fuera del canon de lo tradicionalmente femenino. Ambas narrativas generaban simpatías y juicios contra la comunidad; además, denunciaban también que en Cherán no había reacción y que el asesinato no estaba teniendo repercusiones.

Esto mostraba que había mucho por trabajar al interior de la comunidad, pero también mostraba la falta de sensibilidad de algunas personas externas cercanas al proyecto. *Lupita* era, efectivamente, una persona involucrada en muchos aspectos de la comunidad, algunos de ellos, espacios donde no es usual que participen mujeres.

También era una comunera que había entrado en contacto con muchas personas que hacen investigación en Cherán. Algunas de estas personas, exasperadas quizá por lo que percibían como un proceso demasiado lento de reacción, difundían las dos versiones antes presentadas, además de demandar que la comunidad emitiera información de la cual no se tenían fuentes certeras. Una persona llegó incluso a grabar y publicar en vivo en el funeral, sin tener ninguna consideración para la familia. De esta manera, los procesos de la comunidad lidiaban con atender a los tiempos necesarios para el proceso político en las asambleas y también con estas narrativas; lidiaban con la necesidad de demandar justicia y defender el lugar de las mujeres en la comunidad de Cherán, al mismo tiempo que buscaban respetar y dar su lugar a la familia. Se tenía que encontrar un lugar para todos estos objetivos en el marco de la autonomía.

Para quienes convocábamos a la actividad, lo central era la demanda de justicia frente al ataque contra una mujer —una vida— de una comunidad autónoma; sin importar o discutir lo que esta hubiera hecho o no, su vida era importante. Algunas personas cuyo trabajo había sido con mujeres en la comunidad, se expresaban con renuencia, indicando que el caso era ya muy visible fuera de la comunidad. Pero eso no era suficiente para quienes sentíamos que la comunidad tenía mucho más que decir y defender. *Lupita* era comunera de un barrio de Cherán que había participado muy activamente en los procesos en los que se hace comunidad, y había mostrado su valor y su compromiso voluntario. En las asambleas, muchas veces ponía en jaque las propuestas que se llevaban, pero también siempre escuchaba nuestras respuestas.

Una preocupación, tanto de la estructura como de quienes convocaban, era que no llegara gente a la marcha porque se mostraría la imagen de un Cherán desarticulado; pero esto no fue así y, por el contrario, el día de la manifestación fue muy emotivo. Lamentablemente, un día antes un niño fue asesinado en Cherán y esto también incrementó la indignación y el deseo de las y los comuneros de demandar justicia.

Finalmente, el día de la manifestación estaban muchas personas esperando con sus mantas y letreros en el punto de reunión, preguntando cómo acomodarse. Se sumaron los compañeros de Kejtsitani que no habían estado en las presentaciones en las asambleas y hubo una presencia importante de la comunidad en general. Ese día había fiesta en Cherán, y se temía que esto truncara la manifestación, comprendiendo muy bien que las fiestas tienen un rol primordial en la comunidad. Pero la manifestación fue más importante y las personas se unieron para apoyar a la familia de *Lupita*, para demandar justicia y para recuperar el sentido de la autonomía de Cherán frente a la violencia. Hubo también una misa, pero lo más importante fue la concentración al final de la marcha. Se abrió el micrófono y esto permitió que mucha gente se expresara desde el corazón para manifestar su tristeza y su furia. Al término de la actividad, hicimos una exigencia pública de justicia.

Aunque hay cosas que puedan estar mal en la comunidad y que tenemos que cambiar, hay también mucha gente que sigue estando al pie de la lucha por un Cherán que sea autónomo y libre de violencia. Son personas que buscan todos los días participar en la construcción de la comunidad y en que esta comunidad sea un espacio para todos y todas. Y el día de la manifestación, entre palabras entrecortadas, muchas perso-

nas —entre las cuales estuvieron varias señoras— hablaron de la importancia de gritar contra lo que había pasado.

La manifestación también fue importante para exigir seguridad para las mujeres y para darnos cuenta de que tenemos que estar más atentas, pensar cómo nos estamos cuidando y cómo nos estamos acompañando. El responsable del asesinato de *Lupita* resultó ser una persona con quien ella sostenía una relación amorosa y muchos de los aspectos que llevaron al mismo son muy frecuentes en los feminicidios que se dan en contextos de relaciones de pareja; quizá si más personas hubieran visto el peligro, las cosas hubieran sido distintas. Pero estos patrones nos mostraron también que muchas personas replicaban las ideas de que la violencia de género es algo exclusivo e interno de la pareja; y a ellas había que recordarles que esa violencia no es, ni debe ser, normal.

Algunas reflexiones para continuar el diálogo

Quienes formamos parte del proyecto de Cherán frecuentemente mantenemos una mirada crítica como parte de nuestro hacer comunidad. Sabemos que hay muchos aspectos que aún tienen que mejorar en la comunidad, pero en la movilización por el caso de *Lupita* Campanur vimos que la comunidad logra darse cuenta de las cosas que están mal y busca cambiarlas. Lo anterior fue quizá lo más relevante de la movilización; sin embargo, más allá de esta, en el desarrollo del presente trabajo de reflexión, encontramos que nuestra experiencia es significativa para mostrar cómo se expresa la lucha contra la violencia de género y lo que esto significa para los procesos y la construcción de autonomías.

En este sentido, la movilización de las mujeres ha sido y será, seguramente, una constante en los procesos comunitarios de Cherán cada vez que se tenga que alzar la voz contra la violencia. De hecho, un mes después de la manifestación por el asesinato de *Lupita*, cuando una chica del Instituto Tecnológico desapareció en Cherán, hicimos otra protesta, que fue mayor y que estuvo apoyada también por la comunidad de la institución educativa. Afortunadamente la joven regresó a salvo a su casa, pero esto mostró que la comunidad, en general, estaba más preparada y dispuesta a movilizarse. Recordamos que no nos debemos de callar. Recordamos que es importante mantener una mirada crítica cuando lo que sucede no es aquello por lo que luchamos. Recordamos que necesitamos tener propuestas sobre cómo mejoramos y cómo queremos que sea la comunidad.

Una mirada reflexiva a nuestra experiencia muestra también la diversidad que existe entre las mujeres de Cherán y las distintas maneras en las que encontramos formas de luchar. Como mencionamos, es frecuente que las mujeres indígenas seamos caracterizadas como un grupo homogéneo que mantiene un compromiso irreflexivo con todas las tradiciones —incluyendo las machistas—, de manera que aquellas personas que demandan derechos se consideran personas excepcionales. Por el contrario, nosotras consideramos que tanto los puntos en los que se defiende la tradición como aquellos en los que se cambia se encuentran permeados de mucha reflexión, tanto en lo público como en lo privado (Sánchez, 2000; Hernández, 2001; Murcia, 2019; Velázquez, 2019). Nosotras esperamos que este trabajo sume al entendimiento de que las autonomías las

construimos y defendemos también las mujeres de las comunidades, y lo hacemos cuando luchamos en contra de todas las violencias, incluida la de género.

Por otra parte, nuestro esfuerzo de movilización nos mostró que entre las mujeres más jóvenes y las más grandes las cosas se ven de manera diferente, pero que podemos apoyarnos y que este apoyo se muestra en formas y espacios distintos. Muchas veces, las mujeres más grandes mantienen estructuras con las que las más jóvenes no estamos de acuerdo. La participación política para muchas de ellas depende de que las labores domésticas estén resueltas, porque estas siguen siendo consideradas responsabilidad principal de las mujeres. Sin embargo, no debemos olvidar que esto no sucede únicamente en Cherán. En México, en general, la participación política de las mujeres sigue siendo complicada.

Uno de los problemas que tuvimos es que muchas de las personas que obstaculizaron la manifestación propuesta y crearon rumores fueron precisamente mujeres. Esto es muy grave y nos mostró que aún tenemos que construir mayor solidaridad entre nosotras. A pesar de ello, también hemos encontrado apoyo en mujeres de distintas generaciones frente al ataque a una comunera que nos impacta a todas y también a nuestra lucha. El apoyo de las mujeres mayores fue y sigue siendo fundamental; cuando ellas hablaron en defensa de quienes organizábamos la marcha, mostraron una fuerza y una forma de poder, relacionada con la edad, que les otorga un lugar en la comunidad.

Por su parte, los procesos en las asambleas mostraron que tener un espacio para que la comunidad decida nos da la oportunidad de que, incluso cuando el Concejo Mayor no esté tan de acuerdo con algo, otras personas nos movilizemos y seamos parte de la decisión sobre lo que se va a hacer. Recientemente, por ejemplo, se planteó la posibilidad de disolver el Consejo de Mujeres y el Consejo de Jóvenes. Sin embargo, estos dos concejos fueron defendidos en las asambleas de barrio y la comunidad habló y renovó su importancia. Como hemos comentado, la edad y el género son importantes factores que facilitan o complican la participación en asambleas. A pesar de esto, las asambleas siguen siendo los mejores espacios para que la construcción del autogobierno de Cherán nos tome en cuenta a todas las comuneras. La defensa de nuestro espacio es algo que también nos toca a nosotras. Cuando nos preguntamos dónde están las mujeres en Cherán, hacemos una crítica que tiene que ver con nosotras, con lo que estamos haciendo.

Esta experiencia muestra que la autonomía de las comunidades indígenas está relacionada con procesos de gobierno, de toma de decisiones y, también, de espacios libres de violencias, incluyendo la violencia de género. Cuando concebimos a la autonomía con perspectiva de género, esta no implica una defensa irreflexiva de la tradición y de los roles tradicionales de género. Los espacios comunitarios que dan sentido a la autonomía requieren ser espacios para la demanda continua de las preocupaciones de la comunidad, incluyendo las necesidades de las mujeres para el ejercicio de sus derechos y para vivir una vida libre de violencia.

Cuando construimos unidad desde el dolor para demandar públicamente justicia para *Lupita* Campanur, renovamos también nuestro compromiso con la participación política de la comunidad y con las estructuras de gobierno que fundamos desde la

movilización social sobre la cual se edificó el proyecto político de Cherán. Perder la seguridad y volver a encontrarnos en una comunidad en la que no nos podemos mover tranquilas por la calle nos lleva, en lo cotidiano, a un momento de vida que ya habíamos superado: a ese momento en el que “los malos” —como se conoce en la comunidad a los miembros del crimen organizado— nos estaban quitando nuestra comunidad; a ese momento en el que no había autogobierno y tampoco un planteamiento de autonomía.

Esto denota que defender el proyecto de Cherán también va a significar levantar la voz frente a la violencia contra las mujeres. Este aspecto suele ser mucho menos visible en los proyectos autonómicos, pero es esencial por, al menos, dos razones. La primera es que la autonomía se construye sobre los pilares de la organización comunitaria, y las mujeres somos esenciales en esa organización. La segunda es que la autonomía busca remediar las violencias históricas del Estado contra las comunidades indígenas, y esta defensa no puede ser plena mientras persista la violencia de género. Sin embargo, la lucha contra esta violencia, quizá precisamente porque se basa en los roles naturalizados por la sociedad en general y no siempre es externa, requiere de esfuerzos mucho más constantes y cotidianos.

Ese coraje nos tiene que seguir haciendo vibrar y manteniéndonos sensibles a la violencia para poder continuar las luchas desde el corazón, desde el coraje, convirtiendo el miedo en una fuerza social valiosa para reconocer que aún falta mucho por hacer para resistir frente a la guerra que nos imponen (Comunicado del Consejo de Jóvenes, 2018).

Referencias bibliográficas

- ARAGÓN Andrade, O. 2013. “El derecho en insurrección. El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán”. *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*, 7 (2): 37-69.
- . 2018. “Otro derecho es posible. Una biografía (intelectual y militante) del Colectivo Emancipaciones”. *Oñati Socio-Legal Series*, 8 (5): 703-721. Disponible en: <http://ssrn.com/abstract=3215147>
- BLANCO, M. 2012. “Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos”. *Andamios*, (19): 49-74.
- BRESCOLL, V. L. 2011. “Who Takes the Floor and Why: Gender, Power, and Volubility in Organizations”. *Administrative Science Quarterly*, 56 (4): 622-641. doi.org/10.1177/0001839212439994
- CARTER, A. J., A. CROFT, D. LUKAS y G. M. SANDSTORM. 2018. “Women’s visibility in academic seminars: women ask fewer questions than men in academic seminars”. *PLoS ONE*, 33 (0): 2-5. doi.org/10.1371/journal.pone.0202743
- COLIN Huizar, A. 2014. “Comunidad, autodeterminación y realidad educativa en Cherán, Michoacán”. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. México: UAM-Iztapalapa.

- COMUNICADO DEL CONSEJO DE JÓVENES frente al feminicidio de la comunera Guadalupe Campanur Tapia. 2018. Facebook, 19 de enero. Disponible en: <https://www.facebook.com/1470713323228789/photos/a.1506767789623342/1799668300333288/?-type=3&theater>
- CRENSHAW, K. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum*, (1): 139-167. Disponible en: <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- _____. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review*, 43 (6): 1241-1299.
- DAMIÁN Bernal, A. L. y J. A. FLORES. 2018. "Feminicidios y Políticas Públicas: declaratorias de alertas de violencia de género en México, 2015-2017". *Perspectiva Geográfica*, 23 (2): 33-57. Disponible en: <https://revistas.uptc.edu.co/index.php/perspectiva/article/view/7287>
- DELLA COLLETTA, R. 2018. "Un feminicidio abre viejas heridas en Cherán, ícono del autogobierno en México". *El País*, 19 de enero. Disponible en: https://elpais.com/internacional/2018/01/19/america/1516332208_984179.html
- FOGATA KEJTSITANI. 2018. "¡Nuestra lucha es por la vida!". *Fojata Kejtsitani. Memoria Viva*. Disponible en: <https://kejtsitani.wordpress.com/2018/02/15/nuestra-lucha-es-por-la-vida/>
- GUILLÉN, A. 2018. "Guadalupe Campanur, defensora del bosque y una voz crítica en Cherán". *Proceso*, enero. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/reports/2018/1/20/guadalupe-campanur-defensora-del-bosque-una-voz-critica-en-cheran-198544.html>
- GUYOTTE, K. W. y N. W. SOCHAKA. 2016. "Is this research? Productive tensions in living the (collaborative) autoethnographic process". *International Journal of Qualitative Methods*, 15 (1): 1-11. doi.org/10.1177/1609406916631758
- HANCOCK, A. B. y B. A. RUBIN. 2015. "Influence of Communication Partner's Gender on Language". *Journal of Language and Social Psychology*, 34 (1): 46-64. doi.org/10.1177/0261927X14533197
- HERNÁNDEZ Castillo, R. A. 2017. "Entre la justicia comunitaria y el litigio internacional: el caso de Inés Fernández ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos". En R. SIEDER (ed.). *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. México: CIESAS, pp. 34-53.
- _____. 2001. "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género". *Debate Feminista*, 24: 206-229. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/42625410>
- HERNÁNDEZ Castillo, R. A. y A. TERVEN. 2017. "Rutas metodológicas: hacia una antropología jurídica crítica y colaborativa". En R. SIEDER (ed.). *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. México: CIESAS, pp. 485-524.
- IBARRA Rojas, L. 2018. "América Latina y la mirada socio-jurídica del Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati (IISJ)". *Oñati Socio-Legal Series*, 8 (5): 586-615. Disponible en: <http://ssrn.com/abstract=3124993>

- IBARRA Rojas, L., E. ESCOBEDO y FOGATA KEJTSITANI. 2020. "What's yours is mine and what's mine is mine? Re-thinking intellectual property and research ethics from the experience of the Purhépecha community of Cherán". *Oñati Socio-Legal Series*, 10 (1): 6-34. doi.org/10.35295/OSLS.IISL/0000-0000-0000-1102
- IBARRA Rojas, L., M. SAGARZAZU, E. MUÑOZ y M. MANIAS-MUÑOZ. 2020. "Community Administration as Cultural Policy: Empowering citizens in Eltzia". *Oñati Socio-Legal Series*, 10 (1): 123-146. doi.org/10.35295/OSLS.IISL/0000-0000-0000-1103
- JERÓNIMO, J. 2017. "La disputa por el derecho a la diferencia." En F. MARTÍNEZ, Y. TORRES, M. BETANCOURT, R. OLVERA y A. COLIN Huizar (eds.). *Cherán K'eri: 5 años de autonomía*. Cherán: Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán, pp. 135-141.
- KARPOWITZ, C. F., T. MENDELBERG y L. SHAKER. 2012. "Gender inequality in deliberative participation". *American Political Science Review*, 106 (3): 533-547.
- MARTÍNEZ Elorriaga, E. 2018. "Crimen organizado, 'detrás del asesinato' de activista en Cherán". *La Jornada*, 20 de enero. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2018/01/20/estados/023n1est>
- MEDINA Espino, A. y R. G. MÁRQUEZ Benítez. 2010. *La participación política de las mujeres. De las cuotas de género a la paridad*. México: Centro de Estudios para el Adelanto de las Mujeres y la Equidad de Género. Disponible en: http://www.diputados.gob.mx/documentos/Comite_CEAMEG/Libro_Part_Pol.pdf
- MENDELBERG, T., C. F. KARPOWITZ y J. B. OLIPHANT. 2014. "Gender inequality in deliberation: Unpacking the black box of interaction". *Perspectives on Politics*, 12 (1): 18-44.
- MENDOZA, P. 2019. "Morelia, lugar 15 en feminicidios". *El Sol de Morelia*, 6 de septiembre. Disponible en: <https://www.elsoldemorelia.com.mx/local/morelia-lugar-15-en-feminicidios-4142443.html>
- MERRY, S. E. 2002. "Las mujeres, la violencia y el sistema de derechos humanos". *Revista de estudios de género. La ventana*, II (15): 64-91. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5202242>
- MORENO Reyes, A. A. 2019. "'Nunca más un México sin nosotras'. La participación de las mujeres en el proyecto político del Congreso Nacional Indígena". *Ecología Política. Ecofeminismo y ecologías políticas feministas*, 54: 93-97.
- MURCIA León, M. C. 2019. "Políticas Otras: Comuneras de Cherán K'eri, Purépechas que hacen Historia". Tesis de Maestría en Estudios para la Paz y el Desarrollo, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- PROCESO (Redacción). 2014, diciembre. "Asesinato de enfermera, 'un hecho aislado': gobernador de Michoacán". *Proceso*. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/390301/asesinato-de-enfermera-un-hecho-aislado-gobernador-de-michoacan>
- ROJAS Guardián, R. y T. GUARDIÁN Pulido, T. 2016. "Mujer y Territorio". *Fojata Kejtsitani. Memoria Viva*. Disponible en: <https://kejtsitani.wordpress.com/mujer-y-territorio/>
- SÁNCHEZ, C. 2000. "Identidad, género y autonomía". *Boletín de Antropología Americana*, 36: 67-76.

- SEGATO, R. L. 2008. "La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado". *Debate Feminista*, 19 (37): 78-102.
- SIEDER, R. 2017a. "Entre la participación y la violencia: justicia de género y gobierno neoliberal en Chichicastenango, Guatemala". En R. SIEDER (ed.). *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. México: CIESAS, pp. 117-157.
- . 2017b. "Introducción. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina: repensando la justicia y la seguridad". En R. SIEDER (ed.). *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. México: CIESAS, pp. 13-48.
- SIERRA Camacho, M. T. 2017. "Autonomías indígenas y justicia de género: las mujeres de la Policía Comunitaria frente a la seguridad, la costumbre y los derechos". En R. SIEDER (ed.). *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. México: CIESAS, pp. 161-203.
- TURATI, M. 2018. "En memoria de Guadalupe Campanur, comunera de Cherán (México), desaparecida y asesinada". *Prensa Comunitaria*, enero. Disponible en: <https://www.prensacomunitaria.org/en-memoria-de-guadalupe-campanur-comunera-de-cheran-mexico-desaparecida-y-asesinada/>
- VELÁZQUEZ, V. A. 2013. "Reconstitución del territorio comunal. El movimiento étnico autonómico en San Francisco Cherán, Michoacán". Tesis de Maestría en Antropología Social. México: CIESAS.
- . 2019. *Territorios encarnados. Extractivismo, comunanismos y género en la Meseta P'urhépecha*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara/CIESAS.
- WALL, S. 2006. "An autoethnography on learning about autoethnography". *International Journal of Qualitative Methods*, 5 (2): 146-160. doi.org/10.1177/160940690600500205
- . 2008. "Easier said than done: writing an autoethnography". *International Journal of Qualitative Methods*, 7 (1): 38-53. doi.org/10.1016/j.jtcvs.2018.08.014

III
OTRAS ONTOLOGÍAS Y LOS LÍMITES DEL
DIÁLOGO DE SABERES

9. Peritaje antropológico y diálogo de saberes. Descolonizar y desacademizar las epistemologías

Yuri Escalante Betancourt
Investigador independiente

Introducción: antes del diálogo

La *doxa* del campo jurídico establece que el perito es un experto en una ciencia, arte u oficio que auxilia al juez para esclarecer controversias legales. Por sus conocimientos y especialidad, se considera facultado para esclarecer ciertas razones de verdad por encima del propio juez y del sentido común. De esta manera, al participar en el campo jurídico, el peritaje entra en un juego paradójico y contradictorio. Por un lado, forma parte de un conjunto de pruebas y conocimientos que deben evaluarse. Es decir, en teoría entra en un diálogo de saberes con el juzgador, las partes y otros testimonios. Pero, por otro lado, como sostiene Bourdieu (1987), el derecho positivo en la práctica es un campo jerárquico y dogmático, operado por licenciados y doctos que en los hechos reproducen la exclusión y la dominación al monopolizar la potestad de decir y decidir el derecho. El mismo perito forma parte de esta lógica de saber y poder, ya que sus conocimientos tienen una jerarquía acreditada por las instituciones estatales que excluye la de cualquier particular.

Esta jerarquización del campo jurídico y empoderamiento del perito ha sido interpelada en los últimos veinte años, obligando con ello a la implementación de reformas y adecuaciones legales. Respecto al poder judicial, se aplicó una reforma que contempla la aplicación progresiva de los derechos humanos, una mayor transparencia procesal y juicios orales. En lo que respecta a la función pericial, se han emitido tesis aisladas y protocolos de investigación que contemplan la aplicación de metodologías más exigentes, así como mecanismos de verificación y no contradicción que hagan más confiables los informes, evitando la fabricación de evidencia (García, 2018).

Bajo tales circunstancias, en este ensayo pretendo discutir de qué manera el diálogo manipulado y tergiversado que caracteriza al proceso judicial y a la producción pericial, puede dar paso a un diálogo de saberes más amplio que permita la expresión y comprensión de los saberes sujetos y silenciados. Esto a sabiendas de que las sentencias son dictados de verdad y, las pruebas periciales, representaciones cuya potestad está a cargo del juez y del perito. Es decir, que al predicar el diálogo de saberes no estoy afirmando que estemos creando un derecho emancipatorio o un peritaje descolonizado, pues la batalla se da en el campo del derecho que ha sido útil al colonialismo y al positivismo del derecho, pero sí estrategias que permitan resistirlo y desestabilizarlo al crear discursos e instrumentos que fortalezcan la teoría y la práctica contrahegemónicas.

Diálogos polifónicos

En principio diré que, por su objeto y método, en muchos sentidos tanto la etnografía como el peritaje sobre pueblos indígenas —al que me referiré en este trabajo— son experiencias dialógicas. Sin embargo, la manera de construir el conocimiento y de exponerlo, es decir, la epistemología y la hermenéutica que traduce esa experiencia, termina siendo colonizada por el saber judicial y académico. Dicho en otras palabras, de manera recurrente el peritaje se subordina a la axiología y las verdades que le impone el campo judicial, así como las teorías de la ciencia normal, entregando un producto que permite reproducir las exclusiones y subordinaciones.

Esto se debe a una falta de reflexividad y conciencia del campo en donde ejerce su saber, de manera que el perito reduce sus interacciones a responder un cuestionario y realizar un trabajo de investigación desde sus propios parámetros escolares. En otro lugar he escrito sobre la urgencia de hacer una revisión a los presupuestos culturalistas y Estado-centristas de la investigación pericial, pues, por lo general, partimos del principio positivista de que nuestra razón de ser es la producción de conocimiento, cuando en realidad también somos actores dentro del campo jurídico y estamos constreñidos por el mismo (Escalante, 2018). Sin embargo, en esta ocasión me concentraré únicamente en mostrar la riqueza dialógica donde incursiona el trabajo pericial y las maneras en que podemos provocar la recuperación de los saberes silenciados.

En primer lugar, trataré de mostrar la riqueza de los contextos dialógicos en donde participa el trabajo pericial y, en segundo lugar, los presupuestos conceptuales con los cuales abordaremos esta complejidad polifónica. Después, discutiré la importancia de asumir, procesar y expresar los diferentes encuentros dialógicos con los sujetos sociales; y, finalmente, con los sujetos jurídicos u operadores del derecho, advirtiendo desde ahora que los diálogos de saberes no son solo conversados o escritos, sino también simbólicos, rituales y performativos.

Si asumimos que el diálogo de saberes no es reproducir mecánicamente conversaciones, sino una oportunidad para modificar nuestros presupuestos epistemológicos, entonces debemos de mostrar de qué manera incorporamos en nuestro saber teorías y saberes nativos y judiciales. Por ejemplo, ¿el perito debe asumir como relevantes solo los derechos humanos y principios constitucionales o también los valores que propone el sujeto investigado?, ¿tienen estatus de evidencia solo lo objetivado por el investigador o también los testimonios míticos, oníricos y revelaciones espirituales?

Este tipo de preguntas, de diálogos y de saberes ocurren en todo momento: en el campo judicial, en el campo etnográfico y en el campo académico. Lo que sucede es que hasta ahora han sido silenciados, marginados y discriminados por la lógica procesal, la teoría del caso y la metodología objetivista; es decir, por la estandarización del saber, la formalización del procedimiento y la canonización del saber científico. En este sentido es que el reto final consiste en poder desacademizar el saber del perito; es decir, que su conocimiento e interpretación de la realidad pueda estar abierto a la incorporación otras formas de conocer, comprender y el explicar lo sociojurídico.

Lo que resulta manifiesto, al plantear la existencia de un diálogo de saberes, es la necesidad de cuestionar la hegemonía epistemológica que prevalece en todo proceso legal, en las ciencias dominantes e, incluso, en la verdad ontológica que predicán los pueblos. Así pues, cuando hablamos de diálogo de saberes en la función pericial, hablamos del deseo de romper los monólogos o diálogos predeterminados que prevalecen en el campo jurídico y sus agentes, incluyendo al perito. Lo anterior implica cuestionar, disputar y fragmentar los saberes únicos y universales para hacerlos diversos y pluriversos.

Dicho esto, considero que el primer plano del peritaje donde se presenta un diálogo de saberes es un plano meramente formal y unidireccional. Este se manifiesta cuando el tribunal solicita un cuestionario de manera oficiosa y el perito contesta conforme a su leal saber y entender, o sea, conforme a su lenguaje y formación académica. Se ha dicho que aquí hay como trasfondo un diálogo entre el derecho y las ciencias sociales, o más temerariamente, entre el Estado y los pueblos, donde el perito es un traductor o intermediario. Este sería el ideal del debido proceso. Pero lo cierto es que la sentencia es una facultad exclusiva del juez, y el peritaje de quien lo elabora, sin que existan formas claras de ejercer control sobre ello, salvo mediante apelación o contraperitajes.

El segundo plano dialógico se desdobra del anterior. En la práctica judicial, en realidad quien elabora los cuestionarios para los peritos son los litigantes. Por ello es que puede haber uno, dos o más formularios que deben ser contestados de manera colegiada. En consecuencia, el diálogo que emprende el perito consiste en deslindarse de las diferentes posturas y conjeturas de las partes. En esta intertextualidad, resulta evidente que el perito no es llamado para hacer descripciones etnográficas o un ensayo teórico, sino para presentar razonamientos y aseveraciones; para polemizar y demostrar. No es un trabajo técnico de traducción, como suele decirse, sino más bien un método de argumentación y demostración.

Un tercer plano de diálogo de saberes se produce no tanto en la etapa de redacción, sino durante las diligencias judiciales y la investigación propiamente dicha. Ocurre, por un lado, al interactuar con el personal de los juzgados y, por el otro, en el trabajo de campo. Estos diálogos, discursivos y performativos, consisten en una interacción o encuentro cara a cara con los agentes estatales y sociales implicados en el litigio y los presupuestos epistemológicos que cada uno maneja. Es una especie de tercera dimensión, en el sentido de que incursionamos en un campo donde los actores (judicial y étnico) pertenecen a culturas diferentes con sus propios códigos y rituales, además de jerarquías y relaciones de poder con los cuales lidiar.

Por último, hay una cuarta dimensión, con esa categoría etérea y trascendental que su nombre evoca, y que podría ser la razón última de toda controversia legal; el “más allá” de lo que las partes pretenden y que, justamente, el perito debe también conocer e integrar. Ese “más allá” de la justicia son los presupuestos últimos, los que están en el derecho subjetivo, por un lado, y en las subjetividades de los actores, por el otro. En esta cuarta dimensión del diálogo es donde está la verdad jurídica, los principios generales del derecho, los mandamientos constitucionales, el acceso a la jurisdicción del Estado y, en resumen, todo lo que constituye aquello que llaman “estado de derecho”. Esta cuarta dimensión está presente también, a su manera, en

las narrativas y representaciones de los pueblos; en el imperativo de los acuerdos de asamblea o en lo sagrado de un mandamiento religioso; en los principios autonómicos de gobierno rotativo y escalafonario; en la reciprocidad con los seres naturales y sobrenaturales; en la normatividad territorial, etcétera.

En estos diálogos hay que tener en cuenta que nuestros interlocutores judiciales y sociales en realidad están evocando y convocando otros diálogos, que les anteceden en un tiempo primordial. Este diálogo lo hace la cultura jurídica con el texto constitucional y sus fuentes autorizadas (jurisprudencia, tesis, criterios...); en el caso de los pueblos indígenas, con sus antepasados y divinidades a través de la tradición oral, textos míticos, invocaciones rituales y mensajes oraculares. Ya hablaremos más de esto en la tercera parte.

Si aceptamos todos estos escenarios y circunstancias, los interlocutores del hipotético diálogo de saberes de un etnoperitaje son pluriversos. El diálogo de saberes no sería entonces en principio dialógico, sino heteroglósico, multinarrativo, pues enfrenta una multiplicidad de mundos epistémicos y discursos legales, de autoridades, profesionales, profanos y sobrenaturales.

Adentrándonos en dichos universos de significado y de discurso, el propósito de este ensayo consiste en problematizar y polemizar con algunas propuestas dialógicas y metodológicas que se han aplicado recientemente en la producción pericial. Considero que, en la mayoría de los casos, la función dialógica planteada por los peritos es muy ingenua, ya que no basta con plantear que existe el diálogo de saberes —hecho innegable según acabamos de ver—, es necesario además que ese diálogo tenga la intención de modificar las epistemologías y las hegemonías de los operadores y agentes del derecho, empezando por las metodologías, representaciones y narraciones que hace el perito.

Diálogos teóricos

Antes de entrar en los pormenores del diálogo, es necesario evidenciar los referentes conceptuales y epistemológicos que aquí manejo. En principio hay que reconocer que las aproximaciones más contundentes al tema dialógico las han realizado los posestructuralistas y los posmodernos. Los primeros desde un desmantelamiento de los megarratos y las teorías universales, y los segundos desde un cuestionamiento a la autoridad del investigador omnisciente y sus formas de representación unilaterales. Foucault (1976), de manera destacada, planteó como fórmula deconstructiva del saber, retomar y reivindicar la genealogía de los saberes sujetos o sujetados y la insurrección de otras formas de conocimiento: de los saberes de la gente, de las memorias locales y fragmentarias.

A la autoridad universal y globalizante se opusieron también muchos autores de la antropología posmoderna y dialógica, observando que la evocación etnográfica en realidad era una forma autoritaria de representación en donde el nativo no tenía participación (Clifford, 2001). En el extremo de esta corriente se llegaron a plantear y elaborar etnografías que reproducían literalmente los diálogos, dejando fuera toda intención de explicar o interpretar los discursos desde el punto de vista del autor. Pero como bien lo apuntó Tedlock, al final del día, la investigación y redacción de los

diálogos la decidía el etnógrafo, como Platón con sus contrincantes, así que: “Una reproducción de un diálogo ya no es un diálogo, sino una mera representación de un diálogo” (1991: 279).

A pesar de todo, el mismo Tedlock despeja estas angustias de la representación autoritaria para señalar que todo discurso, texto o diálogo es producto de otros diálogos, textos y discursos; que no existe lenguaje sin traducción y representación; que tanto el sabio como la persona “de a pie” hacen referencia a los antepasados, y en ocasiones hablan en nombre de ellos y no por sí mismos; que con Bajtín y la novela todo texto es una heteroglosia, o un coloquio, en donde nos cruzan e intervienen un sin fin de personajes. En este sentido, la textualización (incluida la del perito) debe ser entendida como una autoría plural y dispersa, sin que ello evite al final la asimetría y desigualdad, pues toda traducción nunca deja de ser una traición. El punto clave está en asumir que cualquier narrativa resulta ser una producción colectiva.

Considero que la superación de este dilema de la imposición y representación lo ofrecen, en cierta medida, los aportes más recientes de la perspectiva decolonial y las epistemologías del Sur. En efecto, para liberar al conocimiento de las determinaciones coloniales no solo hay que escuchar y recuperar los saberes oprimidos, sino generar el conocimiento con ellos. Es decir, no basta con hacer diálogos democráticos, investigaciones participativas o generar etnociencia otra vez decidida y dirigida desde la ciencia, el Estado o la consultoría. El conocimiento será decolonial solo en la medida que se construya conjuntamente y resulte útil a los sujetos que involucra. Sin duda, Freire y Fals Borda fueron quienes pusieron las bases para construir epistemologías y pedagogías con el oprimido, partiendo de la filosofía de la emancipación y la liberación propuestas por Leopoldo Zea y Enrique Dussel.

No podemos detenernos aquí en la extensa producción de la perspectiva decolonial, cuyo énfasis radica en recuperar la teoría, epistemología, pensamiento y conocimiento local, despreciado y desperdiciado por la arrogancia cientificista. Lo cierto es que el etnoperitaje encaja perfectamente en esta hipótesis, ya que, como sabemos, la investigación o etnografía judicial a emprender no viene determinada por el investigador, sino que es resultado de un litigio en donde la parte afectada o la autoridad responsable solicita el dictamen.

En su punto ideal, el peritaje tendría que ser un autor colectivo, o producto de un conocimiento plural o fragmentado. Esta posibilidad ya está siendo explorada por algunos pueblos y defensores al elaborar sus propios peritajes o autoperitajes, como veremos más adelante. De cualquier forma, el peritaje participativo o colaborativo no es suficiente para romper la barrera jerárquica del proceso judicial, pues el perito tiene un mandato judicial y es el responsable de elaborar y presentar el estudio. Sin embargo, una investigación desarrollada colectivamente puede ofrecer condiciones para presentar un dictamen que incorpore el diálogo de saberes, en el sentido que lo propone Boaventura de Sousa Santos (2013).

El sociólogo portugués ha ofrecido una teoría para el diálogo de saberes que tiene como premisa la existencia de una ecología de saberes. Saberes que la arrogancia epistemológica de la ciencia ha minusvalorado, pero que mediante la hermenéutica diatópica pueden ser recuperados y dignificados. Para Santos, dicha hermenéutica consiste en encontrar

los puntos de contacto donde exista inteligibilidad recíproca y, así, generar consensos transculturales; tópicos que permitan el diálogo y el entendimiento mediante traducciones entre esos saberes diferenciados.

En una realidad pluriversa donde la investigación pericial implica dialogar con universos de significados diferenciados o incluso confrontados, la hermenéutica dialógica puede ser una alternativa muy productiva. Por ejemplo, como lo ha indicado Héctor Ortiz (2017), si se trata de traducir a la justicia lo que significan los “usos y costumbres”, se podría sostener que los “usos” son prácticas consensadas y las “costumbres” normas inveteradas exigibles, equiparables a los procedimientos y leyes nacionales, respectivamente. En este caso, la hermenéutica diatópica sugerida por Santos es realizable. Sin embargo, leída con detalle, la oferta dialógica que este autor propone en el fondo es una propuesta conciliatoria, empática y en cierta forma multiculturalista, ya que supone que hay puntos de encuentro y de entendimiento por sobre las diferencias.

En una disputa judicial, cuando se ponen en disputa los bienes jurídicos que tienen un interés superior o la categoría de imperativos, como son la libertad, la dignidad, la propiedad o la autonomía, es probable que no existan esos puntos de contacto y es necesario que la justicia se exprese a favor de una u otra parte. Luego entonces, la hermenéutica no sería diatópica, sino distópica, y el peritaje ya no tratará solamente de argumentar, sino de contrargumentar los discursos y alegatos de la contraparte. Dos situaciones típicas para explicar este punto son las siguientes: i) En el derecho electoral mexicano se pueden aceptar todas las posibilidades de elección (mano alzada o voto secreto, general o por barrio, anual o trianual, etcétera), pero la jurisprudencia es clara en que no se puede excluir a ninguna persona de su derecho a participar, ya que prevalece el principio de la autonomía individual como valor universal; ii) En el derecho consuetudinario, la relación con la tierra conlleva un apego sagrado y espiritual, entonces las expropiaciones, concesiones y ocupaciones del territorio son consideradas una agresión a la propiedad comunal, por ello, aquí prevalece un principio colectivo frente al individual. Como vemos, hay valores axiológicos irrefutables que difícilmente pueden ser transculturales, o que al menos las partes no las ven así, y el derecho tiene que ponderarlos conforme a principios de interpretación más amplios.

Al respecto, me parece entonces que la traducción que el perito debe realizar, más que una interpretación gramatical de conceptos, consiste en un deslinde de estos, lo que significa ir más allá de un ejercicio técnico o lingüístico por otro de comprensión, argumentación y, sobre todo, contrargumentación. Se parecería más bien a la “doble traducción” que Walter Mignolo (2016) le atribuye a la comandancia neozapatista. En efecto, el movimiento chiapaneco, de acuerdo con la mayor Ana María, es una lucha alentada conjuntamente por sus muertos y por las montañas que les hablaron para que se levantaran el día de la apertura a la globalización con el Tratado de Libre Comercio: “Empezamos a andar este camino que nos llevó hasta su corazón de ustedes y hoy los trajo a ustedes hasta el corazón nuestro” (en Mignolo, 2016: 258).

En términos de Mignolo, la estrategia de la comandancia zapatista tuvo el propósito de llevar la voz del zapatismo a la sociedad nacional, pero esta voz no se podría completar o sería en vano sin que la sociedad nacional escuchara y respondiera a los reclamos de justicia utilizando los medios y las vías de negociación con el Estado. La

doble traducción consiste en poder transmitir los saberes y sentires de los antiguos y los sobrenaturales para que, a su vez, los saberes de la sociedad nacional y global sean receptivos a esos mensajes. Si la traducción se da en un solo sentido y solo para ser escuchada y no asimilada, poca garantía tenemos de que se produzca un diálogo de saberes y, por consecuencia, de reconocimiento.

Una aportación importante en la teoría y práctica pericial, que busca llevar a fondo el diálogo de saberes, son los peritajes que elaboró Aída Hernández (2017) para la liberación de Nestora Salgado. Su intención consistió no solamente en presentar una posición activista y comprometida con la comandanta del sistema de justicia de Olinalá, Guerrero, sino en realizar una investigación coparticipativa, de autoría compartida —o “coproducción”, como ella la llama— realizando varias entrevistas y mostrando a la involucrada las versiones que estaba trabajando para que incorporara su voz y su sentir. Este es un paso atrevido en la presentación de dictámenes periciales, ya que permite que el control y autoridad de la investigación se democratice y se haga horizontal. Pese a lo anterior, la misma antropóloga reconoce que al momento de presentar su escrito lo tuvo que someter al frío lenguaje judicial —labor inevitable del testigo experto— que debe entrar al juego del lenguaje social y jurídico.

La investigación colaborativa de Aída Hernández, sin duda, marca un precedente importante no tanto en la metodología o técnica de investigación (ya existente), sino en el compromiso de hacer llegar al aparato de justicia la voz silenciada de las autoridades indígenas y las mujeres en resistencia, así como de sus propias subjetividades y maneras de ver el mundo, no siempre presentes en la formalidad del lenguaje argumentativo y demostrativo del *expertise*.

A propósito de captar el punto de vista del otro que termina siendo triturado por el investigador, es en donde el peritaje ha mostrado sus virtudes y, a la vez, sus deficiencias. Quisiera referirme aquí la tesis revisionista de Judy Banks (1997), quien señala que los informes de los testigos expertos en el mundo anglosajón, en efecto, se han limitado a retomar la voz del otro o del nativo —cosa positiva—, pero solo como fuente de información o de interpretación, dándole muy pocas veces la categoría de conocimiento o evidencia en sí misma. Es decir, el discurso reportado en campo sigue siendo dato etnográfico, ya sea objetivo o subjetivo, pero no una manera de producir saber propio o epistemología. Pone como ejemplo de ello el hecho de que la historia oral y la mitología hayan sido incorporadas desde la teoría antropológica como formas de cosmovisión y elementos de la cultura, es decir, como objeto de interpretación, en detrimento de su alcance como prueba y evidencia legítima en sí misma; mientras que desde el reclamo de los pueblos es un saber transmitido de generación en generación.

La quiebra de este utilitarismo del peritaje lo constituyó el polémico caso de Delgamuukw vs. The Queen, en Canadá, en 1997. Este consistió en un reclamo de tierras en donde a falta de documentos oficiales o históricos, los pueblos nativos ofrecieron como títulos o pruebas su palabra basada en la tradición oral. El juez de primera instancia no solo desechó esta pretensión, sino que en la sentencia hizo alarde de mofa, considerando que con dicha argumentación el pueblo demostraba su ignorancia y desprecio del derecho. En días subsecuentes, surgió una lluvia de ataques a estas declaraciones supremacistas. Al pasar el caso a la Suprema Corte y alegarse la legiti-

midad del saber nativo, contra todo pronóstico, el máximo tribunal aceptó y reconoció que la historia oral es un conocimiento ancestral poseído de manera colectiva y que era equiparable a la evidencia que puede conservarse por escrito.

Detallo este caso porque ya se ve la trascendencia de la decisión de la corte canadiense para fundamentar la necesidad de otorgar la categoría de prueba o evidencia, y no solo de información o dato, a lo que por lo general queda consignado en el peritaje como resultado de la aplicación de un método y técnica de investigación. En este nivel internacional existen otros eventos en donde la justicia estatal ha tratado de descartar y minimizar las evidencias que no se apegan al canon de alguna disciplina científica, pero afortunadamente son cada vez más los juicios en donde este criterio ha sido descartado. Viene a colación mencionar la película *Donde sueñan las hormigas verdes*, de Werner Herzog, que reproduce un juicio en el cual el gobierno australiano quiere catalogar al mito de las hormigas como una simple especulación, mientras que el magistrado lo valida citando un caso de la corte africana donde incluso el rumor es testimonio.

También la Corte Interamericana ya ha comenzado a emitir sentencias en las cuales los pueblos no están obligados a presentar documentos oficiales para validar la titularidad de las tierras, sino que la simple posesión ancestral constituye un título originario (*Awás Tigni vs. Nicaragua*; *Yakye Axa vs. Paraguay*; *Moiwana vs. Surinam*). No voy a desarrollar más este tipo de controversias, sino solo a invitar a que, en la producción pericial, reaprendamos y consideremos que no solo los métodos y técnicas de investigación académicos producen epistemología, sino que también hay maneras de mostrar y develar la realidad desde categorías de pensamiento y conocimiento alternativos.

Diálogos interétnicos

En peritajes que he estado elaborando en los últimos años sobre derechos colectivos de los pueblos que rechazan la imposición de proyectos mineros, energéticos y de infraestructura, se han presentado eventos dentro de la investigación donde los actores sociales apelan a que en las entrevistas no se les reduzca a ser meros informantes o donantes de datos, sino que estas sean valoradas como formas de conocimiento y aportación de evidencia de pleno derecho.

Existen dos posibilidades en este tipo de experiencias que determinan la calidad del diálogo: i) limitarse a cumplir estrictamente el mandato judicial aplicando una metodología a discreción para entregar un reporte en tiempo y forma, sin importar lo que los involucrados estimen o propongan; o bien, ii) atreverse a realizar el peritaje colaborativo y proactivo al que se refiere Aída Hernández. Obviamente puede haber muchas modalidades y matices en la forma de trabajarlos y redactarlos. Pero en esta segunda opción es en la que quiero detenerme, pues es donde se abre una puerta para posibilitar del diálogo de saberes y de evidencias no convencionales a la que conmina Judy Banks.

Es en esta circunstancia donde el perito y los actores con los que trabaja se confrontan con sus respectivas formas de “mostrar” la realidad y donde se ponen a prueba los protocolos de investigación escolar frente a los procedimientos que siguen los pueblos para exponer su saber. Es el momento crucial en el que los diálogos no son

solo discursivos, sino epistemológicos, y donde se producen tensiones sobre cómo develar la versión científica frente a la versión nativa.

En el manual del antropólogo es un deber sagrado hacer trabajo de campo, lo cual incluye recorridos físicos, observación participante y entrevistas de varios géneros que permiten pasar del contexto a una descripción densa. Pues bien, al llegar al lugar de los hechos, esta ruta no siempre se cumple. Si uno asume sinceramente ser colaborativo y no impositivo, al llegar a campo primero nos hacen una recepción/presentación y luego muy seguramente nos inviten a comer, es la manera propia de hacer *rapport* de los pueblos. Luego se convocará a una reunión formal con todas las autoridades, o el público en general, para explicar los objetivos y propósitos de la visita. Pero ya adentrados en la reunión plenaria y explicados los fines de la visita, comienzan a aflorar los alegatos, posiciones y las exigencias de los interesados; es decir, no hay tales conversaciones dirigidas ni entrevistas a profundidad, sino una conversación colectiva, o coloquio, con participaciones espontáneas donde se muestran a bocajarro las temáticas y preguntas que se quieren abordar.

Dicho de otra forma, la manera de entrar y dialogar con los sujetos colectivos tiene que ser negociada y pactada. En ocasiones quien pone y dispone las necesidades de la investigación son los convocados y no el experto. ¿Qué sucede en esta etapa que por lo general se puede llevar todo el día? Que se presentan de inicio las posiciones y contrargumentaciones —valga decir, las conclusiones— que por lo general el investigador quiere dejar hasta el último. Su deseo de generar información general y conocer personajes clave, para luego ir buscando respuestas al formulario del juez o del defensor, se precipitan y comienzan a decantarse en el debate asambleario que, como sabemos, privilegia las participaciones aleatorias y no el orden del día que quisiera imponer el investigador.

En fin, la guía del etnógrafo en campo se pulveriza y la comunidad anfitriona también condiciona sus reglas. Ellos quieren conocernos antes de dejarse conocer: quiénes somos, de dónde venimos, qué requiere del pueblo, etcétera. Aquí hay todo un ejercicio de negociación, e incluso, de tensión entre la autoridad del perito y la autonomía local. Puede uno optar por sacar la investigación con el método que caracteriza a la antropología extractivista, saltándose a las autoridades o, por el contrario, conciliar y dejarse conducir por las maneras de acercarse a la realidad etnológica de acuerdo con sus normas y formas, usanzas y costumbres. En síntesis, el investigador es investigado y el observador es observado antes de permitirle participar de los saberes del conjunto social.

¿Son estos protocolos internos parte del diálogo y confrontación de epistemologías? Por supuesto que sí, pues son ellos quienes tratan de conocer antes de ofrecernos conocimiento, pero al intentar conocernos nos aplican no solo sus métodos de indagación, sino los procedimientos institucionalizados y normados, que a su vez son formas de control y de decisión interna emanadas de un ejercicio de autonomía. Entonces, si la *gnosis* es una facultad universal dirigida por una comunidad epistémica que impone y normaliza sus propias reglas de indagación, como lo ha propuesto Kuhn (2004), luego entonces, también es una forma de producir y establecer conocimiento.

Un aprendizaje muy aleccionador al respecto se presenta cuando el foco del conflicto tiene que ver con el territorio. Como sabemos, el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la jurisprudencia internacional consignan que los pueblos mantienen una relación colectiva y espiritual con sus tierras. Por lo tanto, parte indispensable del plan de trabajo en este tipo de peritaje es conocer sus lugares sagrados, su mitología, sus creencias. Sin embargo, si nos ponemos en el lugar del sujeto investigado y alguien se presentara en nuestra casa o comunidad para interrogarnos sobre estos temas tan delicados, tal vez nos parecería algo invasivo, cuando no íntimo u agresivo. Una reacción de protección o sospecha ocurre en estas circunstancias y no siempre se abren las puertas a la primera oportunidad. Aun otorgando el consentimiento para la investigación, se suele prolongar la opción de ingresar en los lugares santos hasta que no quede claro el objetivo de la visita y la calidad del visitante.

Por ejemplo, en el peritaje que hice con Teresa Sierra para echar abajo las concesiones mineras en San Miguel del Progreso, Guerrero, no nos fue posible visitar el cerro sagrado del Tepilzahuac, ya que los habitantes adujeron la posibilidad de lluvia, la falta de tiempo para subir, etcétera. No supe exactamente si fue un impedimento casual o espiritual. Lo interesante del caso es que, a cambio, nos hicieron un mapa donde señalaron los lugares sagrados y monumentos históricos que incluían cerros, panteones, cruces, rumbos geográficos y otras referencias, como cruces que indicaban a los difuntos la ruta que deben seguir desde el norte, o el lugar a donde se llevan los restos de animales que cazan, etcétera. Luego de que nos entregaron el mapa y la ubicación de los puntos geográficos, lo que pudimos descubrir es que nos estaban mostrando un mapa mental y espiritual de sus nociones sobre el territorio.

Pero igualmente podemos consignarlo de otra manera. El mapa y la explicación ¿no constituyen de pleno derecho la sistematización de conocimiento geográfico, topográfico y epistemológico, o en todo caso, cosmográfico? Asumimos que sí, pues no solo estaban ubicando sus lugares importantes de manera espacial, sino explicando y caracterizado la importancia histórica, social y normativa sobre sus normas de uso y acceso. Una cosa que distingue a este peritaje, y otros que he estado presentando en la defensa del territorio, es que ofrece como evidencia central la reproducción de esos mapas mentales. Imágenes que son ilustrativas, pero también demostrativas, de las formas de concebir y referir lo que es el territorio; formas que expresan lógica y racionalización territorial. Como antropólogo, pero también como etnohistoriador, no fue difícil entender que estos mapas son referencias y reminiscencias de la tradición pictórica y glífica de los antiguos tlacuilos, que elaboraron códices antes y durante toda la Colonia como pruebas en los litigios de tierras, tradición legal que prevalece en el estado de Guerrero (Villela y Jiménez, 2003).

Mencionaré otra experiencia de cómo en todo momento estamos dialogando con epistemologías y sabidurías demostrativas al realizar peritajes, pero que no somos plenamente conscientes de sus implicaciones, pues por lo regular las procesamos con nuestras premisas cognitivas que capturan datos y no conocimientos. Con relación al territorio, una constante mesoamericana tiene que ver con la capacidad de agencia y de persona que los pueblos conceden a las preeminencias montuosas. Hay una ex-

tensa bibliografía a cerca de Don Goyo o Volcán Popocatepetl (Glockner, 1996; Maya, 2013) y la veneración que reciben los llamados “señores del temporal”. En el amparo ganado contra el gasoducto del Proyecto Integral Morelos, un argumento central de la defensa fue el temor de los pueblos aledaños a las tremulaciones y explosiones del coloso, ya que el megaproyecto cruza la zona símica de riesgo y temen una reacción ofensiva del conjunto de personalidades o divinidades que se albergan en los cerros.

La denominación de “señores” o personas debe ser resaltada de manera notoria para indicar las características del sujeto, pues las preeminencias montuosas son personas sexuadas, con voluntad, poder y deseos que demandan pagos en reciprocidad, a fin de ofrecer sus dones en agua y otros bienes. Se saben, se viven y se les asume como personas, divinas ciertamente, pero al fin personas, con sus nombres, género, jerarquía, etcétera. Así, Don Goyo es pareja de La Iztaccihuatl, y La Zoapila de El Tequicistle, que en ocasiones se manifiestan con apariencia humana para pedir fiesta a quienes traspasan sus territorios causándoles espanto y pérdida del alma. En Atlixco, Puebla, en donde realicé el trabajo pericial en conjunto con Isabel García, a unos cuantos metros del trazo del gasoducto se encuentra el cerro de El Chiquihuite, lugar que solo se visita para llevar ofrendas. Por esa razón, sostienen los lugareños, cuando un ingeniero comenzó a construir ahí una casa, él y su personal desaparecieron de la nada, tragados por la tierra.

La certeza de la gente consiste en conocerlos y tratarlos como personas, guardianes de lugares que pueden tomar represalias. ¿De qué manera se hará referencia a ello en un juicio para superar el nivel espiritual del discurso? Ciertamente que puede estar justificada la idea de que son concebidos como dioses, y bajo el principio de la objeción de conciencia, ser irrefutable esta creencia. Pero aquí de lo que se trata es de demostrar que representan seres divinizados con los que se convive e interactúa de manera tangible y objetiva, no ilusoria o subjetiva, ordenándoles y regulándoles el tiempo y el espacio.

Así pues, el discurso religioso no es suficiente. En cambio, si se sostiene que estas expresiones y ritualidades constituyen un aspecto central del sistema de normas y de control del territorio, entonces ya no es un problema teológico, sino axiológico y deontológico; de respeto y obediencia a los mandatos colectivos y, por lo tanto, de que sus oráculos y prescripciones son formas efectivas de conocer e intervenir sobre el mundo fáctico. Esto es indubitable para los nahuas que viven en las faldas del volcán, pero ¿cómo puede ser esto para la justicia y para el resto de la sociedad? En eso consiste el verdadero reto del diálogo: no en platicar y aceptar que hay distintos modos de entender el mundo, sino en asumir que esos distintos modos son un sistema de conocimiento y de regulación para actuar e intervenir en la realidad, y que deben respetarse y reconocerse como algo posible y plausible; que intervenir en sus ámbitos de influencia significa agredir y causar daño a su espacio jurisdiccional y espiritual, por tanto, al derecho colectivo que lo sustenta.

No hay espacio para exponer y problematizar aquí los alcances de estos saberes populares, que muy poco o nada han sido llevados a su ponderación y aceptación en juicio, a no ser como formas de identidad o cosmovisión. Pero no puedo dejar de referirme a las llamadas vulgarmente “prácticas de adivinación y de premonición” que

se producen durante las ceremonias rituales, que también podríamos llamar “teorías interpretativas” o “verdades reveladas” que tienen el estatus de mandamientos y prescripciones. La antropología las ha catalogado como técnicas de éxtasis y las sigue colocando en el ámbito de lo sobrenatural. Pero ya el perspectivismo ha hecho notar no solo su peso noseológico, sino también objetivo, en las relaciones cotidianas de los humanos con los no humanos. La clave del argumento radica en el imperativo “exigen” y llegamos así otra vez a lo deontológico. Es decir, entramos al mundo de las obligaciones y responsabilidades, de los mandamientos superiores, de los tabús, prohibiciones y castigos que se desencadenan al no cumplir los avisos, mensajes y advertencias de esos que nosotros pensamos que son seres culturales o sobrenaturales, pero que para ellos son naturales y normales (Viveiros, 2010).

Una experiencia *ad hoc* la representa el resolutivo que emitieron los marakames huicholes respecto a las concesiones mineras otorgadas en el corazón de su santuario de Wirikuta en el desierto de San Luis Potosí. Varios antropólogos fuimos convocados a la peregrinación y ceremonia en la ruta sagrada a fin de preparar un peritaje para el amparo que revocará dichos permisos. Sin embargo, en el diálogo que los marakames sostuvieron con sus dioses durante la ceremonia nocturna se determinó que sus propias divinidades eran los que tenían la última palabra pues ¿quién más podía ser el experto en cuestiones sagradas? Por ende, no había necesidad de estudios antropológicos para argumentar la defensa del sitio donde nacieron el Sol y el peyote. Entre los exhortos que recibieron de Tatewari Tutzi o Abuelo Fuego estaba uno muy contundente: “Que nadie interrumpa o distorsione la vibra y el equilibrio del mundo, que mejor estemos apercebidos para que no pase como en aquellas épocas cuando se renovó el universo” (Tatewari, s/f.). Al buen entender, pocas palabras: o respetamos la tierra sagrada o atengámonos a las consecuencias apocalípticas.

La advertencia de los dioses y del pueblo huichol contenida en este mensaje —o peritaje tradicional, como ellos lo llamaron— no solo es de orden cosmológico y ecológico. Se refiere también a los dos temas que vengo tratando en esta sección. Uno referente a que las formas rituales y oraculares que ejercen los pueblos son sistemas de conocimiento e interpretación del mundo, y otro referente a que, si son saberes y fórmulas de acceso a la realidad, se pueden también utilizar como evidencias. Eso fue justamente lo que hicieron los huicholes. Se trata, sin duda, de un acto de rebelión o de insurrección de los saberes sujetados, diría Foucault (1976). Un acto de insubordinación que la ley no contempla, o más bien, silencia.

En su propuesta de defensa participativa, Raymundo Espinosa (Pérez, 2018) ha insistido en que los sujetos no solamente se apropien de la estrategia y gestión del litigio, sino que también deberíamos de promover más las pruebas documentales y periciales de los expertos indígenas, con la presunción de que son justamente eso: expertos y autoridades en ciertas materias. Y que sea el juez, o quien corresponda, quien acepte o rebata su pertinencia y validez. Considero que el peritaje o autoperitaje huichol es un primer intento de la vía que estoy proponiendo, aceptando que el diálogo de saberes es un encuentro y reconocimiento de conocimientos, valga la redundancia, y no un ejercicio de discusión académica o de café.

Descolonizar y desacademizar el trabajo pericial implica, además de desprenderse de las metodologías imperiales, permitir que seamos capturados o utilizados por otros saberes y metodologías, al punto —y dado el caso, cuando un nuevo derecho lo permita— de que esas pruebas y dictámenes no dependan únicamente del saber académico. Por ahora hay que conformarse con tratar de reivindicar dentro del cuerpo del dictamen el afloramiento de formas de conocer y de evidencia nativa. He puesto énfasis en el aspecto espiritual por ser un tema polémico que está contemplado en la norma internacional, pero, en el mismo sentido, no puedo omitir otros recursos de saber, como el ya expresado de los mecanismos de decisión autónomos de gobierno: estructuras e instituciones políticas y de derecho consuetudinario que también acumulan siglos de experiencia y, por lo tanto, de acumulación de conocimiento sobre el uso del poder y del derecho.

Así que también se debe y puede recurrir a la evidencia que generan en sus actos y decisiones los gobiernos autónomos, como son las actas de asamblea, los reglamentos internos, los nombramientos de sus autoridades, la firma de actas de conciliación o resolución de conflictos, las convocatorias, los citatorios, el “recadeo”, la asignación de tierras, el mapeo y otros registros que pocas veces utilizamos al dar cuenta de sus instituciones, pues no es suficiente con describirlas si no fundamentamos su estatus de instituciones que crean y producen *gnosis*.

Díálogos jurídicos

¿Cómo llevar estas certezas nativas y antropológicas al campo del saber judicial? ¿Cómo hacer plausible, legible, pero sobre todo fiable, el informe pericial? Esa es una de las ansiedades y angustias principales del experto acreditado en un juicio, sobre todo porque en su conciencia epistemológica prevalece la idea de que el conocimiento social es subjetivo y relativo, dispuesto pasivamente para ser interpretado y explicado por el experto.

David Trigger lo expresa de esta manera:

Los mundos diferentes de la discursividad legal y la antropología son evidentes. Para los abogados, sus súplicas son declaraciones que son “afirmaciones” que deben ser demostradas o apoyadas por algo llamado “evidencia”. La dificultad es que la antropología proyecta tales afirmaciones como conclusiones que están ya basadas sobre “interpretaciones” de acción y palabra y la forma en que uno justifica la conclusión es para proveer *material de ejemplos ilustrativos* [las cursivas son mías] (en Toussaint, 2009: 298).

Destaco en cursivas porque, aunque efectivamente son discursos diferentes, también cierto es que no podría ser de otra manera, pero el perito no tiene como objetivo ofrecer datos, descripciones o ilustraciones de acciones o de palabras. Al ser peritos, debemos ofrecer argumentaciones y razonamientos contruidos con el actor.

Asumir lo contrario, además de echar por la borda la función pericial, sería justamente reiterar la discriminación y la exclusión desde los saberes dominantes, al pensar que los actores sociales y sus autoridades o sus divinidades solo hacen descripciones y narraciones de los hechos como viles informantes. No. Esas versiones, tan caras al subjetivismo interpretativo, son reflejo de un conocimiento de la realidad, una evidencia de sus mundos, por muy extraños que sean.

La pregunta sigue siendo: ¿cómo haremos una traducción que no sea técnica ni mecánica? ¿Cómo, retomando a Kirsch (2017: 39), “asegurar que los informes sean legibles para tres audiencias distintas, cada una con su propio marco de referencia: los abogados del sistema legal, las comunidades en lucha por sus derechos, y la disciplina antropológica”? Sugerí más arriba que la doble traducción y la función de conector recomendada por Mignolo (2016) era una forma viable de hacerlo.

En conclusión, la falacia del peritaje estaría en ocultar o invisibilizar las instituciones y sistemas que estructuran y reproducen el derecho consuetudinario y los saberes de los pueblos. Esas instituciones y saberes son objetivas porque se han creado y mantenido gracias a un conocimiento ancestral que las respalda, sin que con ello fomentemos su esencialización y ontologización. La tesis que niega la homologación del saber y del poder entre el derecho positivo y el consuetudinario es parte de una diferenciación colonial y de una hegemonía de conocimiento que entroniza a una y desvaloriza a la otra mediante un aparato de Estado judicial. Por eso, como peritos, al ser actores partícipes de ese entramado de sujeción y dominación del saber, tenemos la responsabilidad de comenzar a desmontar y desestabilizar su *imperialización*.

Descolonizar y desacademizar el peritaje obliga, por tanto, a reivindicar al sujeto silenciado y racializado para verlo como un sujeto con las mismas facultades y potencialidades. Los pueblos, dijimos, no solo tienen otros saberes, sino otras instituciones, otras normatividades, otras autoridades de gobierno y otros procesos de control del territorio. El “punto conector” de Mignolo y el “punto de contacto” de Santos, es ese: el espacio jurídico y político, no el de la filosofía o la ontología, donde sí pueden ser el agua y el aceite. Para usar el lenguaje jurídico es necesario equiparar, no igualar; ponderar, no empoderar; armonizar, no asimilar.

Cuando los pueblos nativos canadienses piden que su historia oral sea reconocida como verdad, en igualdad a la historia escrita, debemos intentar fundamentar y probar por qué merece ese estatus de sistema de conocimiento fiable, aunque su soporte no sea escrito. De igual forma, cuando los huicholes sostienen, a través de sus representantes espirituales, que profanar sitios sagrados pone en riesgo la sustentabilidad del mundo, debemos entender que tal afirmación no es producto de un imaginario o de una “falsa conciencia”, como diría el materialismo ortodoxo, sino que se trata de una afirmación comparable y equiparable a técnicas de conocimiento y saber sistematizado que no puede ser despreciada ni cuestionada, a menos que se compruebe que se trata de una improvisación u ocurrencia.

Referencias bibliográficas

- BANKS, J. 1997. *Taking Culture to Court: Anthropology, expert witnesses an aboriginal sense of place in the interior plateau of British Columbia*. Burnaby: Simon Fraser University.
- BOURDIEU, P. 1987. “La fuerza del derecho”. “Informe Bibliográfico”. *El Nacional*. Suplemento.

- CLIFFORD, J. 2001. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- EXCALANTE Betancourt, Y. 2018. *Megaproyectos y megaperitajes. Teorías y aporías de la antropología litigante*. Estado de México: Ediciones Sediciones.
- FOUCAULT, M. 1976. *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Altamira.
- GARCÍA Castillo, Z. 2018. “Límites y problemas de la prueba científica en el sistema de justicia acusatorio en México”. *Temas de vanguardia en ciencia forense*. México: El Colegio Nacional, pp. 25-40.
- GLOCKNER, J. 1996. *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en Popocatépetl y la Iztacihuatl*. México: Grijalbo.
- HERNÁNDEZ Castillo, R. A. 2017. “Activismo legal y talleres penitenciarios”. En A. HERNÁNDEZ (coord.). *Resistencias penitenciarias*. México: IWGIA/Hermanas en la Sombra/Libera/Juan Pablos, pp. 51-82.
- KIRSCH, S. 2017. “Dilemas del perito experto: derechos indígenas a la tierra en Surinam y Guyana”. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 57: 36-55.
- KUHN, T. 2004. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MAYA, A. 2013. “El camino del árbol en las faldas del Popocatépetl”. En M. BARTOLOMÉ y A. BARABAS (coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*. México: INAH, pp. 135-164.
- MIGNOLO, W. 2016. *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad*. México: Ediciones Navarra.
- ORTIZ, H. 2017. “De fronteras disciplinarias: diálogos entre la antropología y la criminología”. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 57: 20-35.
- PÉREZ RUIZ, M. L. 2018. “El litigio participativo para la defensa de los territorios indígenas de México”. Entrevista a R. ESPINOSA. *Cultura y representaciones sociales*, 13 (25): 320-359. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102018000200320&lng=es&nrm=iso
- SANTOS, B. de S. 2013. *Una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI editores.
- TATEWARI, s/f. “Peritaje tradicional wirrarika”. En M. GÓMEZ. *Lectura comentada del Convenio 169 de la OIT*. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- TEDLOCK, D. 1991. “Preguntas concernientes a la antropología dialógica”. En C. REYNOSO (comp.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa, pp. 275-289.
- TOUSSAINT, S. 2009. “Un tiempo y un lugar del centro y más allá de él: antropologías australianas en el proceso de devenir”. En G. LINS Ribeiro y A. ESCOBAR (eds.). *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: CIESAS/UAM/ Universidad Iberoamericana, pp. 285-300.
- VILLELA, S. y B. JIMÉNEZ. 2003. “Rituales y protocolos de posesión territorial en documentos pictográficos y títulos del actual estado de Guerrero”. *Revista Relaciones*, XXIV (95): 94-112.
- VIVEIROS de Castro, E. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Madrid: Katz.

10. Luchas de pueblos indígenas, intermediarios, académicos y activistas: reflexiones sobre “zonas de traducción” con base en experiencias de la Amazonía peruana*

Riccarda Flemmer

University of Hamburg/

GIGA [German Institute of Global and Area Studies]

Introducción

Prácticas de traducción (escrita) e interpretación (oral) son cruciales para hacer escuchar y negociar las demandas de los pueblos indígenas legal y políticamente (por ejemplo, Brysk, 2000; Santos y Rodríguez-Garavito, 2005; Merry, 2006a; Eckert *et al.*, 2012). Estudios sobre movimientos sociales han reconocido cada vez más la acción [*agency*] de las comunidades que actúan en nombre de sus propias causas, especialmente en América Latina, donde los movimientos sociales han pasado de los sindicatos a las redes basadas en la comunidad (Collier y Handlin, 2009). No obstante, a pesar de ser activos, los grupos locales todavía necesitan asesorxs, abogadx y otros intermediarios para que el activismo de las comunidades tenga impacto a nivel legal y político (Merry, 2006b; Stovel y Shaw, 2012; Brysk, 2013). Las organizaciones indígenas normalmente se muestran escépticas con respecto a estos intermediarios y han criticado frecuentemente a lxs activistas, abogadx y académicxs por hablar *por* los pueblos indígenas, en vez de hablar *junto* a ellos (Gow y Rappaport, 2002; Canessa, 2006; Hanks, 2014; Andreopoulos y Arat, 2014). Las prácticas ambiguas y las posiciones de poder de estos intermediarios que traducen e interpretan los diferentes sistemas de conocimientos de las luchas sociales son el enfoque de este capítulo.

Ser traductor o intérprete constituye uno de los retos más grandes del trabajo con los pueblos indígenas y, a la vez, una de las mayores responsabilidades. En primer lugar, es un reto establecer comunicación, encontrar maneras de entendimiento y enfrentar problemas en torno a cómo mediar entre sistemas lingüísticos y de conocimiento. Al mismo tiempo, las prácticas de traducción e interpretación son siempre transformativas (Benjamin, 2000 [1923]). Estas prácticas son problemáticas porque, por un lado, pueden crear solidaridad con las luchas políticas, pero, por el otro, también pueden ser usadas para imponer sistemas de significados y proyectos políticos (Spivak, 1988a, 2000 [1992]). En segundo lugar, traductores e intérpretes tienen posiciones políticas clave. Tienen el poder de decidir qué informaciones son transmitidas

* Este trabajo es resultado de las discusiones desarrolladas en una mesa redonda del congreso LASA (Barcelona, mayo de 2018); en un evento de trAndeS (Lima, noviembre de 2018); y en el contexto de una primera presentación de este texto en el Primer Foro de Pensamiento Crítico de CLACSO (Buenos Aires, noviembre de 2018). Agradezco enormemente a Orlando Aragón Andrade, Andrea M. Vázquez Fernández, Evan Killick y Magdalena Ugarte por sus valiosas reflexiones y comentarios.

y cuáles son excluidas, de qué manera un mensaje es transmitido, qué personas son excluidas de ser traducidas y para quién se transmiten las informaciones. Por ello, es sumamente importante compartir experiencias de traducción e interpretación, así como reflexionar críticamente sobre estándares éticos para un procedimiento transparente de traducción e interpretación en las luchas sociales. Considerando el contexto poscolonial, esto es especialmente importante en la investigación colaborativa y el activismo (jurídico) con los pueblos indígenas.

No obstante, las prácticas de traducción e interpretación pocas veces están descritas en los trabajos académicos o de activistas. El objetivo de este capítulo es presentar una conceptualización y sistematización práctica al respecto que inspire reflexiones futuras para activistas, abogadx y académicxs que trabajen con los pueblos indígenas. El texto es resultado de una reflexión crítica sobre mi propio rol como intermediaria trabajando como académica —europea, blanca y educada en ciencias políticas en Alemania y España— con organizaciones indígenas de la Amazonía peruana. El capítulo aborda dos preguntas clave: primero, ¿cómo interpretar y —para académicxs es igual de importante— cómo traducir para hablar *junto* a los pueblos indígenas en lugar de hablar *por* ellos?; segundo, ¿dónde ubicar el dialogo intercultural y cómo elaborar las traducciones juntos?

El capítulo está estructurado de la siguiente manera. En la primera parte se desarrolla el marco conceptual, en el cual se destacan los conceptos “epistemologías del Sur”, de Boaventura de Sousa Santos (2010a); “política de la traducción,” de la literatura feminista (Spivak, 2000 [1992]; Butler, 2006 y, más recientemente, Foster, 2014); y “encuadre estratégico” [*strategic framing*] (Merry, 2006b), de la antropología de derechos humanos. En la segunda parte se discuten tres aspectos de la traducción e interpretación a detalle: i) las posiciones de *brokerage* de traductores e intérpretes, ii) las prácticas múltiples de traducción e interpretación, y iii) los impactos de los procesos de traducción e interpretación en las luchas emancipadoras. En la última parte, se desarrolla el concepto de “zona de traducción” y se reflexiona críticamente sobre el rol de lxs académicxs y/o activistas como traductorxs y/o intérpretxs en las luchas de los pueblos indígenas. El material utilizado para este trabajo es de observación participante y entrevistas del trabajo de campo realizado en Perú (2013-2015), reflexiones autoetnográficas sobre mis experiencias en tres eventos en Europa (noviembre del 2017), así como una revisión de literatura secundaria.

Marco conceptual de la política de la traducción intercultural

La traducción cultural responsable requiere la capacidad del multilingüismo —en el sentido de conocer diferentes idiomas, contextos culturales y públicos— y, a la vez, demanda una reflexión ética. Al revisar la literatura crítica sobre los procesos de traducción en contextos poscoloniales, tres conceptos destacan para establecer un marco conceptual. El primero es “traducción intercultural”. Santos (2010a) sostiene que la traducción intercultural es clave para las epistemologías del Sur y el diálogo de saberes, que tienen como objetivo establecer una comunicación horizontal entre diferentes sistemas de conocimiento. La traducción intercultural se define como:

el procedimiento que permite crear inteligibilidad entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni de parte homogénea (Santos, 2010b: 45-46).

Más específicamente, la traducción intercultural se entiende no solo como un proceso lingüístico, sino también como la construcción de entendimiento entre diferentes grupos sociales y étnicos, así como entre estos grupos y el ámbito legal o las disciplinas académicas. La traducción intercultural opera al menos en tres niveles: lingüístico, cultural y político. Santos entiende el nivel cultural como “una de las tareas más cambiantes afrontadas por los filósofos, científicos y activistas sociales en siglo *xxi*” (Santos, 2010a: 58). No obstante, la traducción nunca es neutral, ni en la lucha política ni en la investigación. En consecuencia, la pregunta central es: “¿Cómo asegurar que la traducción intercultural no se convierta en una versión nueva de pensamiento abismal, una versión suave de imperialismo y colonialismo?” (Santos, 2010a: 61). Santos nos alerta en torno a que el aspecto político de los procesos de traducción requiere reflexión crítica y reconoce “que la incommensurabilidad no impide necesariamente la comunicación y que incluso puede permitir insospechadas formas de complementariedad. Todo ello depende del uso de procedimientos adecuados de traducción intercultural” (Santos, 2010a: 57-58). Aunque las luchas políticas de los pueblos indígenas son recientes, es importante no olvidarse que están presentes en la historia poscolonial de discriminación de sus idiomas, tradiciones, culturas y derechos.

El segundo concepto es “traducción cultural crítica”. Este concepto hace hincapié en el hecho de que los propios procesos de traducción transforman el significado y que cada interpretación tiene un sesgo normativo sobre el que es necesario reflexionar. La filósofa poscolonial y feminista, Gayatri Chakravorty Spivak (2000 [1992]), ha llamado a esto “política de la traducción”, a partir de las experiencias de subordinación de las mujeres del tercer mundo bajo las lenguas dominantes —como el inglés y el castellano— que cometen también un tipo de violencia, la violencia de la traducción [*translational violence*]. Spivak (2000 [1992]: 408) llama a una “traducción responsable”, que “nos pueda llevar a áreas de diferencia” y a construir solidaridad con el movimiento feminista. Siguiendo a Spivak, la traducción puede ser utilizada tanto para imponer el sentido como para permitir la comprensión, la cooperación y la solidaridad. Más recientemente, Judith Butler y Laura Foster dieron seguimiento a las reflexiones de Spivak sobre la política de la traducción. Butler (2006) enfatizó la necesidad de tratar de manera transparente el sesgo normativo inherente a cada interpretación y de comprometerse con la traducción cultural crítica como una responsabilidad ética. Foster afirmó que, tanto para *lxs* activistas como para *lxs* académicos, la participación en la traducción cultural responsable consiste en una “responsabilidad ética por generar coaliciones para el cambio social basadas en el cambio y en múltiples formas de saber, ser y convertirse, en lugar de estar en lugares fijos” (2014: 90)*.¹ El dialogo también se debe manifestar en posicionamientos transparentes y reflexiones críticas sobre las maneras en que se traduce e interpreta, quién puede interpretar a quién, y qué cambios, en términos de quitar, añadir o sustituir información, se pueden hacer.

¹ Las citas marcadas con * son traducidas del inglés al español por la autora.

El tercer concepto es el “multilingüismo discursivo estratégico” [*strategic discursive multilingualism*]. En referencia a las luchas de los pueblos indígenas, David Gow y Joanne Rappaport han referido con este concepto a la habilidad de líderes indígenas experimentados, que son “discursivamente trilingües en las lenguas del Estado, del movimiento y de las comunidades” (2002: 49)*. Los intermediarios que interpretan o traducen a los líderes también necesitan estas capacidades de multilingüismo, así como ser conscientes de dichos procesos de adaptación al público. Al mismo tiempo, los hablantes de idiomas indígenas deben ser conscientes de las expectativas de su audiencia respecto a las ideas —a menudo estereotipadas— de autenticidad, que, por ejemplo, Laura Graham (2002) describió de manera ilustrativa en “How Should an Indian Speak?” [¿Cómo debería hablar un indio?]. Una idea clave es el “encuadre estratégico” [*strategic framing*] (Merry, 2006b; Merry et al., 2010) basado en la literatura sobre los “esquemas de interpretación” (Geertz, 1983; Goffman, 1986 [1974]) y los “encuadres de acción colectiva” (Benford y Snow, 2000; Tarrow, 1998). Estos encuadres son referencias discursivas para abrir espacios políticos, así como para unificar y motivar actores para crear o apoyar un movimiento social. El multilingüismo estratégico es necesario para poder hablar con diferentes públicos, no solo para transmitir información, sino también para aumentar la solidaridad e impulsar la acción. Esto implica procesos estratégicos de encuadramiento y, al mismo tiempo, mantener la autenticidad de los reclamos.

Aspectos clave de la política de la traducción

Observé la complejidad y la política de procesos de traducción durante mi trabajo de campo para la tesis doctoral, y también como facilitadora de eventos con representantes indígenas de la Amazonía peruana en Europa. Mi primera experiencia fue observando el rol de lxs intérpretes indígenas en la implementación de las primeras consultas previas sobre concesiones de hidrocarburos en la Amazonía peruana (2013-2015).² Más específicamente, once procesos sobre proyectos de hidrocarburos se concluyeron durante el gobierno de Ollanta Humala (2011-2016; véase Flemmer, 2019). En estos procesos observé eventos oficiales de las consultas sobre el Lote 195 en Ucayalí y los Lotes 157, 190 y 191 en Madre de Dios. Además, realicé entrevistas con representantes indígenas, estatales y activistas involucrados en las demás consultas (especialmente sobre los Lotes 169, 175, 189 y 192). Mi propio rol en los procesos fue apoyar en la traducción de los reclamos de las comunidades y organizaciones indígenas a un español que entendiera el Estado y también las ONG que colaboraron con ellos. Más tarde tuve que decidir qué informaciones elegir y presentar traducidas al inglés para escribir mi tesis doctoral y artículos académicos.

Mi segunda experiencia fue mi papel como facilitadora e intérprete (español al alemán o español al inglés) en eventos con la lideresa asháninka Ruth Buendía, en 2017, en Europa (Alemania y Suecia). Ruth Buendía y las comunidades asháninkas del río Ene,

² Para implementar la Ley de Consulta Previa (2011), el Estado peruano creó el primer programa educativo para formar traductores e intérpretes indígenas en América Latina. No obstante, en los procesos participativos las comunidades rechazaron a lxs intérpretes estatales y demandaron sus “propios” intérpretes locales. Durante el trabajo de campo observé la competencia entre estos dos tipos de intérpretes y los dilemas que enfrentaron al estar colocados “en medio” del Estado y las comunidades (véase Flemmer, 2018).

representadas por la organización Central Asháninka del Río Ene (CARE), son uno de los pocos ejemplos de una oposición indígena continuamente sostenida y exitosa contra los proyectos agresivamente impuestos por el Estado en el Perú (Schilling-Vacaflor et al., 2018).³

Basada en mis experiencias, identifico tres aspectos de traducción e interpretación para guiar una reflexión mayor sobre la tarea de lxs activistas, abogadx y académicxs para traducir e interpretar las demandas de los pueblos indígenas: i) las posiciones de *brokerage* de traductores e intérpretes, ii) las múltiples prácticas de traducción e interpretación en vista de su inconmensurabilidad, y iii) los impactos de los procesos de traducción e interpretación en las luchas emancipadoras (ver Tabla 1). Por un lado, se reflexiona sobre las capacidades necesarias para ser traductorx y/o intérprete intermediario de las demandas de los pueblos indígenas, ya que estos muchas veces no son personas educadas profesionalmente para las tareas de ser traductorxs o intérpretes. Por otro lado, es crucial contrastar las éticas de ser traductrx y/o intérprete profesional con el “uso de procedimientos adecuados de traducción intercultural” (Santos, 2010a: 57-58) y las estrategias discursivas para tener un impacto político. Se presta atención especial en las reflexiones sobre la posición de poder de la persona que traduce y/o interpreta.

¿Quién traduce por quién? Traductores e intérpretes como *brokers*

Las personas que traducen y/o interpretan tienen un rol destacado entre los grupos. Este rol es potencialmente poderoso, así como vulnerable. El rol poderoso de intermediarios que interpretan o traducen se basa en su posición de *brokerage*. El poder de *brokerage* depende de la centralidad y exclusividad que tiene un actor de facilitar o bloquear la comunicación y flujos de recursos, etcétera, entre grupos diferentes (Burt, 2007). Por ejemplo, si hay dos grupos que hablan idiomas diferentes y solamente una persona es bilingüe, este actor tiene una posición de poder muy fuerte porque es la única persona que puede traducir sin que nadie le puede contradecir. Esta persona decide qué informaciones se traducen y cómo se traducen. Si hay dos personas bilingües se controlan mutuamente. No obstante, la posición también depende de la confianza de los grupos en la capacidad y la lealtad del intermediarix. En el contexto de los pueblos indígenas, estudios antropológicos e históricos han ilustrado ampliamente el ambiguo rol de intermediarios [*go-between*s] indígenas y no indígenas —intérpretes, guías, negociadorxs— durante la gobernanza colonial (véase, por ejemplo, Metcalf, 2005; Shellam et al., 2016). Estos estudios demuestran que lxs traductores e intérpretes son particularmente vulnerables porque operan “en medio” de grupos con diferentes intereses, en el centro del juego de poder. Esto es una gran responsabilidad y, a la vez, un rol muy controvertido porque cada grupo quiere asegurarse de la lealtad del intermediario (Merry, 2006b: 40)*. Activistas, abogadx y

³ CARE se fundó en 1995 en el proceso de reasentamiento de las comunidades asháninkas en el río Ene, tras el fin del conflicto armado interno contra la guerrilla maoísta Sendero Luminoso. Hoy en día, la organización representa a 18 comunidades asháninkas (<http://careashaninka.org/>). Desde el 2005, la concesión de hidrocarburos del Bloque 108 se superpone con los territorios asháninka, a pesar del rechazo de las comunidades. Esto se hizo público en 2007. CARE sostuvo la oposición de los asháninka con base en los protocolos de un proceso de consulta interna realizado en 2008 con las comunidades afiliadas. Además, la directora de CARE, Ruth Buendía, recibió el premio ambiental Goldman, en 2014, por la exitosa oposición al proyecto hidroeléctrico Pakitzapango (véase Goldman Prize, 2014).

académicxs de hoy en día tienen que enfrentarse a la historia de los intermediarios por el trayecto colonial de sus disciplinas al crear e imponer “realidades” sobre los pueblos indígenas.

Mi experiencia durante el trabajo de campo me demostró que el rol de intermediarixs que traducen y/o interpretan es altamente político. La competencia entre intérpretes educadxs por el Estado e intérpretes no profesionales elegidxs por las comunidades fue una ventana para hacer visible y entender las asimetrías de poder subyacentes a los procesos participativos sobre proyectos extractivos (Flemmer, 2018). A la vez, mostró que el Estado intentó controlar —sin éxito— los procesos de comunicación a través de los intérpretes. Un mecanismo clave usado por el Estado era invocar a la ética profesional de los traductores. La profesión de intérprete tiene un concepto muy neutral del su rol y define que su tarea es hablar exactamente como la persona a traducir (véase también Pedro *et al.*, 2018). Pero la tarea de “hablar como el Estado” no era fácil para lxs intérpretes indígenas, ni en términos lingüísticos ni en términos éticos (Flemmer, 2018). En mi caso, durante el trabajo de campo y mientras escribía los análisis, a menudo me encontraba en una posición “desgarradora” cuando tenía que decidir cómo traducir qué y para quién. Estas decisiones son mucho más que dificultades “técnicas” en el sentido de encontrar traducciones “válidas”, sino que también trastocan asuntos de lealtad y consideraciones éticas y políticas. En la tesis y en los artículos que escribí, reflexioné sobre mi posicionamiento social y político, conversé con las organizaciones con quienes colaboré sobre qué informaciones querían compartir, de qué manera las compartiríamos y, cuando usamos citas directas que tenía que traducir al inglés, las revisé con ellas.

La experiencia como facilitadora e intérprete durante los eventos con la lideresa asháninka me mostró que lxs investigadorxs pueden utilizar sus privilegios en el acceso a universidades, medios de comunicación y otros escenarios públicos para abrir espacios para que los representantes indígenas hablen por sí mismxs. Al mismo tiempo, estas experiencias me dejaron claro que este acceso también requería cadenas de intérpretes y procesos de traducción. Interpretar era más complicado que traducir textos porque en el evento había muy poco tiempo para parar y reflexionar, ya que se tenían que interpretar los mensajes directamente. Acordamos, sin embargo, el siguiente procedimiento: primero, durante la introducción, Ruth se presentó a sí misma como la lideresa asháninka, después a otro compañero como especialista de su organización y, al final, a mí como intérprete, académica y colaboradora. Hicimos muy claros estos roles diferentes para el público y también dejamos el escenario a Ruth para enfatizar su rol como actor principal y el nuestro como acompañantes. Por estas razones, ella habló estando de pie en el centro del escenario, yo interpreté sentada a un lado del escenario, y el especialista únicamente subió al escenario en ciertas partes de la presentación, cuando Ruth le pasó la palabra.

¿Cómo traducir? Prácticas de traducción e interpretación

La traducción siempre transforma el mensaje inicial; aún más, si son necesarias cadenas de procesos de traducción para permitir la comunicación entre los representantes indígenas y el público. Estos procesos de traducción transforman el mensaje inicial, ya que solo se traducen algunas partes, otras se pierden en la

traducción, o bien, se agrega información adicional con fines de contextualizar. Interpretar sin cambiar demasiado el mensaje es una tarea difícil y ambigua. Se requiere un buen repertorio de estrategias para cuando no hay palabras en otro idioma, encontrar maneras de describir el significado de otra manera; si no hay conceptos en otro idioma, explicar y contextualizar las ideas; o si hay las mismas palabras, pero contextos muy diferentes, se tienen que encontrar analogías. Como intermediaria, esto requiere capacidades de multilingüismo, pero también requiere ser transparente sobre los cambios y adaptaciones, así como una reflexión sobre la finalidad de estos cambios.

En procesos de traducción e interpretación se pueden distinguir entre los pasos de i) la selección de información, ii) la formulación [*phrasing*] y iii) las decisiones de encuadramiento estratégico (Merry, 2006b; Merry *et al.*, 2010). Los cambios en el mensaje se tienen que reflexionar pensando en la necesidad de adaptarlo a las expectativas del público con fines de demandas políticas. Spivak (1988b) ha caracterizado este aspecto de usar estereotipos y exotismo para atraer la atención y solidaridad para ciertos grupos como “esencialismo estratégico” [*strategic essentialism*].

El trabajo de campo en el Perú me mostró una gran brecha entre la manera en que las comunidades indígenas articularon sus demandas y el idioma de la administración del Estado, así como entre los términos legales y las normas de las comunidades y las organizaciones indígenas. A su vez, me mostró que es importante tener en cuenta que los conocimientos sobre los procesos y los significados que se reconstruyen eran, en sí mismos, construidos por mí misma como investigadora. La redacción de mi tesis requirió varias prácticas adicionales de traducción. Tuve que traducir mis notas de campo del español y alemán al inglés y a las categorías de ciencias sociales. Traté de enfrentarme a esta problemática con reflexiones críticas sobre mi posición y mi trabajo interpretativo. Un obstáculo importante fue presentar los datos y las conceptualizaciones de una manera congruente sin perderme en lo empírico. Una solución para mí —al menos en parte— fue trabajar con citas directas y viñetas [*vignettes*]. Estas citas y pequeñas escenas que ilustraron lo que experimenté y observé deberían funcionar como ventanas a la vida cotidiana de la política de la traducción entre el Estado y las comunidades en la Amazonía peruana. Al mismo tiempo, estas citas fueron traducidas; primero, los intérpretes entrevistados mismas ya las habían traducido de su idioma al español, y después yo las traduje del español al inglés. El lenguaje que utilicé para traducir las citas fue el más parecido posible al original, que era diferente del inglés académico utilizado en el resto del texto.

En los eventos en Europa (Hamburgo 20/11/2017, Berlin 23/11/2018 y Estocolmo 30/11/2017), la lideresa Buendía primero habló en asháninka y después ella misma tradujo sus ideas al español y yo interpreté al alemán en el evento en Hamburgo. En varios puntos fue necesario contextualizar sus palabras. Por ejemplo, fue necesario agregar información adicional sobre el modelo de desarrollo extractivista del Perú para hacer que el público —mayoritariamente jóvenes alemanes académicos y activistas— comprendiera la presión sobre los líderes asháninkas y las herramientas que el Estado y las empresas utilizan para imponer su modelo de desarrollo extractivista en los territorios indígenas. Esto implica promesas políticas —de mejorar la educación, la

atención a la salud, etcétera— que de cierta forma también existen en Alemania, pero va hasta la coerción y graves amenazas de muerte.

¿Efectos transformativos para quién? Impacto de traducción e interpretación

Cada traducción tiene impacto. En el contexto de luchas políticas históricas hay dos tipos de traducciones. El primer tipo son traducciones culturales críticas que ayudan a entender cómo la ciencia, el derecho y los sistemas políticos (re)producen asimetrías. El segundo se puede llamar “traducciones estabilizantes” que “aseguran, construyen, reafirman y producen líneas de desigualdades de nuevas maneras” (Foster, 2014: 91). Mientras la finalidad de la traducción y del encuadre es crear entendimiento y solidaridad, informar y movilizar, la transformación del mensaje inicial también puede tener impactos imprevistos para el público, para las estructuras o para la persona a quien se traduce. Experiencias de vulneraciones en derechos fundamentales son, especialmente, asuntos muy personales y temas sensibles, pero traducirlas puede ser necesario para poder invocarlas en una corte o como base de una movilización social (Merry, 2006a; Perugini y Gordon, 2015). Además, se tiene que resaltar que silenciar ciertas voces es un instrumento muy poderoso que se ha ejercido frente a reclamos políticos y ontológicos de los pueblos indígenas.

Durante el trabajo de campo en el Perú, se cristalizó muy claramente que, en referencia al derecho, cada traducción es una toma de posición dentro de las amplias y controvertidas interpretaciones que definen “quién tiene el derecho a qué” (Sawyer y Gomez, 2008). El Estado peruano —sobre todo en el sector extractivo— tiene una interpretación muy limitada del derecho a la consulta previa y esto se manifestó en el discurso de los representantes estatales durante las consultas. Esta interpretación está mucho más limitada que la reclamada por las organizaciones indígenas (Schilling-Vacaflor y Flemmer, 2015; Flemmer, 2019). El personal estatal promovió su interpretación como si fuera la única versión legítima derivada del derecho internacional, no obstante, la definición de la consulta previa es controversial también en el ámbito internacional (véase, por ejemplo, Rodríguez-Garavito, 2011).

Para los intérpretes indígenas era difícil ubicarse entre los diferentes reclamos y se sintieron sobredemandados —algunos decidieron simplemente traducir lo que dijeron los representantes estatales, mientras otros contextualizaron la versión estatal críticamente—. Contextualizar el discurso requería tener la información necesaria y la capacidad de explicar las diferencias legales “en un idioma localmente situado” (Cannessa 2006: 242 y 243)*. Mi propio rol era ambiguo en este contexto. Investigué qué entienden los actores indígenas como el derecho a la consulta previa, pero cuando empecé las entrevistas, las comunidades frecuentemente me devolvieron la pregunta porque me vieron más competente en temas legales. Entonces, era mi tarea también contextualizar el significado de la consulta previa como concepto legal y las limitaciones que tiene la interpretación del Estado peruano.

Durante los eventos, los impactos de los proyectos de hidrocarburos también necesitaron una mayor explicación para la audiencia alemana. Por ejemplo, ilustrando la insuficiencia de los estándares formulados para la calidad del agua en las

evaluaciones de impacto ambiental. Por tanto, ilustramos que los indicadores de agua están fijados con los mismos números, pero tienen un significado completamente diferente en los contextos europeo y amazónico. Invocamos una comparación entre la situación del público que vive en una ciudad de Alemania, y para quienes un lago contaminado significa normalmente que nada más no se puede ir a nadar, y la situación de comunidades de la Amazonía para quienes la contaminación de los ríos por el petróleo les deja sin agua para vivir. Esta analogía se usó para conectar con el público, crear empatía y solidaridad con la finalidad de apoyar la organización de Ruth en su oposición contra proyectos extractivos y su cooperativa de cacao como modelo de desarrollo alternativo a la explotación de hidrocarburos en su territorio.

Tabla 1: Aspectos clave para reflexionar sobre “política de la traducción”/“traducción cultural responsable”

	Capacidad	Responsabilidad
1) Posición ¿Quién traduce para quién?	<ul style="list-style-type: none"> • Multilingüismo. • Confianza de las partes. • Resistencia al juego de intereses. 	<ul style="list-style-type: none"> • Reflexionar sobre posición de poder [<i>brokerage</i>] entre diferentes grupos/saberes. • Transparencia para situarse a sí mismx entre intereses.
2) Prácticas de traducción e interpretación ¿Cómo traducir?	<ul style="list-style-type: none"> • Cierta grado de entendimiento de saber(es). • Contextualizar a persona(s) que será traducido y/o interpretado y al público. • Adaptación flexible a contexto. • Conocer estrategias de traducción. 	<ul style="list-style-type: none"> • Transparencia en técnicas de traducción. • Reflexionar sobre pasos de i) la selección de información, ii) la formulación [<i>phrasing</i>], iii) el encuadre estratégico [<i>strategic framing</i>] (Merry, 2006a, 2006b; Merry <i>et al.</i>, 2010). • Equilibrar necesidades de cambios: entre expectativas del público y finalidad política (esencialismo estratégico) (Spivak, 1988a, 1988b, 2000 [1992]).

(Continuación)

<p>3) Impactos ¿Efectos transfor- mativos para quién?</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Conocer intereses de los grupos involucrados. • Tener clara la finalidad política: crear entendimiento y solidaridad, informar y movilizar [<i>collective action frames</i>] (Benford y Snow, 2000; Tarrow, 1998). • Estimar consecuencias de mensajes para grupos e individuos 	<ul style="list-style-type: none"> • Conciencia de que hay traducciones estabilizantes que reafirman el <i>statu quo</i> y traducciones culturales críticas que son necesarias para hacer entender cómo la ciencia, el derecho y los sistemas políticos (re)producen asimetrías (Foster, 2014). • Reflexión sobre impactos intencionales y locales para los diferentes actores involucrados. • ¡Reflexión sobre voces silenciadas!
--	---	---

Fuente: Elaboración propia.

Implicaciones para intermediarios y “zona de traducción”

Cada traducción es el resultado de un proceso situado en un contexto temporal, geográfico y político. Para las luchas de los pueblos indígenas, este contexto se caracteriza por la “política de la traducción”, que tiene sus raíces en la época colonial y que todavía influye las jerarquías entre diferentes idiomas, tipos de saberes y privilegios de ciertos grupos sociales. No obstante, los procesos de traducción también dependen de las relaciones entre las personas que son traducidas, las personas que traducen y las personas para quienes se traduce. El mismo contexto puede ofrecer diferentes tipos de relaciones que permiten diferentes constelaciones de confianza y convergencia de intereses, con el resultado de abrir diferentes espacios y modalidades para traducciones.

Por ejemplo, en las consultas previas observadas en el Perú, lxs intérpretes no traducen para facilitar un “diálogo intercultural” entre el Estado y las comunidades —a pesar de que la legislación lo llama así—, sino que están en “en medio” de un conflicto de intereses y de diferentes ontologías. Al mismo tiempo, por lo menos parte de estxs intérpretes —sobre todo los elegidos por las comunidades— sí están intentado apoyarlos para establecer un verdadero proceso de entendimiento, otros apoyando una contextualización crítica de la actuación del Estado para movilizar a sus comunidades, y otros —sobre todo lxs intérpretes formadxs por el Estado— producen traducciones a favor del Estado en el sentido de imponer el proyecto.

Propongo el concepto de “zona de traducción” para expresar cómo el contexto y las relaciones entre los actores definen los espacios para la traducción. Esto se basa en la idea de “zona de contacto” [*contact zone*], elaborada por la antropóloga Marie Luise Pratt (1992), para enfatizar que encuentros culturales entre colonizadores y colonizados siempre toman lugar bajo asimetrías de poder. Las identidades, y también la jerarquía, entre culturas y lenguas usadas en el mundo son derivadas del colonialismo. El contexto de los encuentros entre las comunidades indígenas y el Estado —o el encuentro entre

idiomas indígenas y el español— en las consultas previas está altamente condicionado por la desigualdad entre las culturas y lenguas establecidas en la época colonial que continúa con la discriminación de los pueblos indígenas. Debajo de estas condiciones asimétricas y de los fuertes intereses del Estado no existen relaciones horizontales que permitan establecer un diálogo intercultural entre las comunidades y el Estado, pero lxs intérpretes sí pueden intentar hacerlo —en cierto grado— con sus comunidades.

Las consultas previas y, en general, la extracción de recursos por intereses del Estado (y de las compañías) configuran un contexto de asimetrías extremas para traducir e interpretar. No obstante, la complejidad de relaciones de poder que crean una zona de traducción se encuentra también en otros foros nacionales e internacionales. Unas ilustraciones de la zona de traducción muy detalladas se encuentran, por ejemplo, en Graham (2002), quien describe las decisiones estratégicas de hablar como representante indígena frente a las comunidades, en contraste con la manera de hablar a un público internacional. Además, estas zonas también existen fuera del ámbito de los derechos de los pueblos indígenas. Mona Baker (2013) describe esto en el contexto de lxs intérpretes del Foro Social Mundial y Sally Merry (2006a) lo hace para describir las dificultades que tienen las mujeres para reclamar sus derechos y traducir sus experiencias personales de vulnerabilidad y vulneraciones frente a activistas, investigadorxs y, sobre todo, en las cortes.

La tarea de académicxs, activistas y abogadxs de traducir o interpretar a actores indígenas depende altamente de este contexto poscolonial y de las relaciones en cada situación. La situación de un conflicto de intereses directo u objetivos opuestos, como en las consultas previas sobre proyectos extractivos, es una configuración muy diferente de un evento para informar y sensibilizar a activistas en Europa sobre los reclamos de una organización indígena. Al mismo tiempo, en cada contexto pueden existir diferentes tipos de relaciones que permiten diferentes procesos de traducciones. Además, pueden existir traducciones que compiten. Esto se debe tomar en consideración pensando en técnicas y estrategias de interpretación y traducción.

Conclusiones y futura investigación

Académicxs, activistas y abogadxs tienen un rol *complementario* como traductores y/o intérpretes en las luchas indígenas. La traducción e interpretación son procesos para mediar entre diferencias lingüísticas, culturales y políticas. Se enfrentan a incommensurabilidades entre los términos usados en diferentes idiomas, entre las experiencias y los conocimientos culturales y, a la vez, están inmersxs el contexto de luchas políticas de los pueblos indígenas presentes en la historia poscolonial de discriminación de sus idiomas, culturas y derechos.

En la introducción se formularon dos preguntas sobre el rol de académicxs (y activistas) en la política de la traducción de luchas indígenas. Responderé a la primera pregunta de, ¿cómo interpretar y —para académicxs igual de importante— cómo traducir para hablar *junto* a los pueblos indígenas en lugar de hablar *por ellos*? Debajo de las condiciones del contexto asimétrico de la política de la traducción inherente a las luchas indígenas, se puede decir, de forma resumida, que los intermediarios pueden usar sus privilegios para i) abrir el acceso a las universidades, medios de comunicación y otros escenarios públicos para los representantes indígenas; ii) abrir

espacios políticos discursivos, foros de debate y publicaciones; iii) facilitar lingüística y culturalmente la comunicación entre representantes indígenas y público; iv) apoyar a los representantes indígenas en navegar entre diferentes idiomas, expectativas y experiencias, cooperando en el encuadre estratégico; v) contextualizar las luchas indígenas (imágenes, comparaciones) y complementar sus demandas con “datos científicos”.

Conducir un proceso de traducción e interpretación responsable y transparente requiere capacidades de multilingüismo y una ética de traducción. Para lxs intermediarixs esto significa que están obligados a realizar una traducción cultural crítica con un posicionamiento claro que destaque su papel de traductores o intérpretes. En términos prácticos, los intermediarios pueden apoyar a lxs representantes indígenas, por ejemplo, subrayando la urgencia de sus demandas. Sin embargo, es importante reflexionar sobre el proceso de interpretación, por ejemplo, explicando abiertamente qué partes del mensaje inicial se han omitido, debido a limitaciones de tiempo o a las informaciones añadidas por el traductor. En referencia a las traducciones, los textos se tienen que elaborar respetando la confidencialidad, no solo de datos personales, sino de estrategias políticas y acuerdos internos. Durante mi trabajo de campo esto fue muy importante y algunos puntos estratégicos o diferencias internas podían ser reveladas con una distancia temporal, pero algunos aspectos debían permanecer confidenciales y solo fueron utilizados implícitamente como conocimiento de fondo. La traducción e interpretación tiene que ser transparente y reflexiva sobre las ambigüedades que estos procesos implican para las luchas indígenas y encontrar un equilibrio entre la adaptación a las expectativas y las necesidades del público y las finalidades políticas.

La segunda pregunta de la introducción, ¿dónde ubicar el dialogo intercultural y cómo elaborar juntxs las traducciones?, tiene una dimensión externa y una interna. Si el objetivo del rol de académicxs, activistas y abogadxs es fomentar el dialogo de saberes, en la dimensión externa esto se refiere a crear precondiciones para una comunicación intercultural entre los pueblos indígenas y sus audiencias; en la dimensión interna esto significa fomentar un diálogo entre las categorías de leyes, de derechos humanos y de otras disciplinas académicas, y los saberes de lxs pueblos indígenas. Esto incluye, por ejemplo, conversaciones sobre apropiar, criticar o repensar y co-construir conceptos establecidos (como normas legales o los objetivos de desarrollo). Este proceso tiene como objetivo crear entendimiento, pero también una revisión crítica de las categorías establecidas. Por lo tanto, la investigación futura deberá centrarse en las múltiples traducciones necesarias para el dialogo de saberes y el intercambio de experiencias exitosas para traducir e interpretar entre diferentes tipos de saberes y ontologías.

Referencias bibliográficas

- ANDREOPOULOS, G. y Z. ARAT (eds.). 2014. *The Uses and Misuses of Human Rights: A Critical Approach to Advocacy*. New York: Palgrave Macmillan.
- BAKER, M. 2013. "Translation as an Alternative Space for Political Action". *Social Movement Studies*, 12 (1): 23-47. doi.org/10.1080/14742837.2012.685624
- BENFORD, R. D. y D. A. SNOW. 2000. "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment". *Annual Review of Sociology*, 26 (1): 611-639. doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.611
- BENJAMIN, W. 2000 [1923]. "The Task of the Translator." En L. VENUTI (ed.). *The Translation Studies Reader*. London: Routledge, pp.15-25.
- BRYSK, A. 2000. *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. (ed.). 2013. *The Politics of the Globalization of Law: Getting from Rights to Justice*. *Routledge Advances in International Relations and Global Politics*. London: Routledge.
- BURT, R. S. 2007. *Brokerage and Closure: An Introduction to Social Capital*. Oxford: Oxford University Press.
- BUTLER, J. 2006. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
- CANESSA, A. 2006. "Todos Somos Indígenas: Towards a New Language of National Political Identity." *Bulletin of Latin American Research*, 25 (2): 241-263.
- COLLIER, R. B. y S. HANDLIN (eds.). 2009. *Reorganizing Popular Politics: Participation and the New Interest Regime in Latin America*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- ECKERT, J., B. DONAHOE, C. STRÜMPPEL y Z. Ö BİNER (eds.). 2012. *Law Against the State: Ethnographic Forays into Law's Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FLEMMER, R. 2018. "Stuck in the Middle: Indigenous Interpreters and the Politics of Vernacularizing Prior Consultation in Peru". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 23 (3): 521-540.
- _____. 2019. "Prior Consultation as a Door Opener: Frontier Negotiations, Grassroots Contestation, and New Recognition Politics in Peru". En C. WRIGHT y A. TOMASELLI (eds.). *The Prior Consultation of Indigenous Peoples in Latin America: Inside the Implementation Gap*. *Routledge Studies in Development and Society*. London: Routledge, pp. 106-118.
- FOSTER, L. A. 2014. "Critical Cultural Translation: A Socio-Legal Framework for Regulatory Orders". *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 21 (1): 79-105.
- GEERTZ, C. (ed.). 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- GOFFMAN, E. 1986 [1974]. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.
- GOLDMAN PRIZE. 2014. "Ruth Buendía-Goldman Environmental Foundation". *The Goldman Environmental Prize*. Disponible en: <https://www.goldmanprize.org/recipient/ruth-buendia/>

- GOW, D. y J. RAPPAPORT. 2002. "The Indigenous Public Voice: the Multiple Idioms of Modernity in Native Cauca". En K. WARREN y J. JACKSON (eds.). 2002. *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, pp. 47-80.
- GRAHAM, L. 2002. "How Should an Indian Speak?". En K. WARREN y J. JACKSON (eds.). 2002. *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, pp. 181-228.
- HANKS, W. F. 2014. "The Space of Translation". En W. F. HANKS y C. SEVERI. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. Número especial "Translating Worlds", 4 (2): 17.
- MERRY, S. E. 2006a. *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law in to Local Justice*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 2006b. "Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle". *American Anthropologist*, 108 (1): 38-51.
- MERRY, S. E., P. LEVITT, M. S. ROSEN y D. H. YOON. 2010. "Law from Below: Women's Human Rights and Social Movements in New York City". *Law and Society Review*, 44 (1): 101-128.
- METCALF, A. 2005. *Go-Betweens and the Colonization of Brazil, 1500-1600*. Austin: University of Texas Press.
- PEDRO, R. D., R. HOWARD y L. ANDRADE. 2018. "Walking the tightrope: The role of Peruvian indigenous interpreters in Prior Consultation processes". *Target*, 30 (2): 187-211.
- PERUGINI, N. y N. GORDON. 2015. *The Human Right to Dominate*. *Oxford Studies in Culture and Politics*. New York: Oxford University Press.
- PRATT, M. L. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London/New York: Routledge.
- RODRÍGUEZ-GARAVITO C. 2011. "Ethnicity.gov: Global Governance, Indigenous Peoples, and the Right to Prior Consultation in Social Minefields". *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 18 (1): 263-305.
- SANTOS, B. de S. 2010a. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Extensión Universidad de la República.
- _____. 2010b. *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad (IIDS)/ Programa Democracia y Transformación Global.
- SANTOS, B. de S. y C. Rodríguez-Garavito (eds.). 2005. *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAWYER, S. y E. T. GOMEZ. 2008. "Transnational Governmentality and Resource Extraction. Indigenous Peoples, Multinational Corporations, Multilateral Institutions and the State". *Identities, Conflict and Cohesion*. Programme Paper 13.
- SCHILLING-VACAFLOR, A. y R. FLEMMER. 2015. "Conflict Transformation Through Prior Consultation? Lessons from Peru". *Journal of Latin American Studies*, 47 (4): 811-839.
- SCHILLING-VACAFLOR, A., R. FLEMMER y A. HUIJBER. 2018. "Contesting the Hydrocarbon Frontiers: State Depoliticizing Practices and Local Responses in Peru". *World Development*, 108: 74-85.

- SHELLAM, T., M. NUGENT, S. KONISHI y A. CADZOW (eds.). 2016. *Brokers and boundaries: Colonial exploration in Indigenous territory*. Acton: Australian National University Press/Aboriginal History.
- SPIVAK, G. C. 1988a. "Can the Subaltern Speak?". En C. NELSON y L. GROSSBERG (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 271-313.
- _____. 1988b. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." En G. C. SPIVAK. In *Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York/London: Methuen, pp. 197-221.
- _____. 2000 [1992]. "The Politics of Translation." En L. VENUTI (ed.). *The Translation Studies Reader*. London: Routledge, pp. 397-416.
- STOVEL, K. y L. SHAW. 2012. "Brokerage". *Annual Review of Sociology*, 38 (1): 139-158.
- TARROW, S. 1998. *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

11. Repensando el lugar del diálogo de saberes para fortalecer “lo propio”: trayectorias jurídicas del Tribunal Mixto de Justicia Indígena de Inquisivi

Magali Vienca Copa Pabón
Abogada, docente y activista aymara

Amy Michelle Kennemore
Investigadora independiente

Introducción

El 19 de marzo de 2018 se creó el Tribunal Mixto de Justicia Indígena Originaria Campesina de la Provincia de Inquisivi (en adelante, Tribunal Mixto), instancia conformada por los propios pueblos y comunidades para la administración de justicia indígena en Inquisivi, provincia ubicada en el suroeste del departamento de La Paz, Bolivia. El término “mixto” se debe a que en su interior coexisten dos formas de organización indígena campesina: sindicatos campesinos y ayllus originarios; ambas, como veremos, han estado marcadas por las formas de relación que han entablado con el Estado en diferentes etapas de la historia boliviana. El Tribunal Mixto surgió como respuesta local a un conflicto de límites entre dos comunidades vecinas aymaras, una perteneciente al ayllu originario (Titiamaya) y otra de tipo sindical agrario (Sopocari), ubicadas en Quime, uno de los seis municipios que conforman la provincia de Inquisivi (ver Figura 1). El conflicto entre Titiamaya y Sopocari, antes de pasar a la jurisdicción indígena, se tramitaba dentro de un proceso penal por avasallamiento, lo que puso en cuestión las estructuras internas tradicionales dentro del ayllu y del sindicato para resolver el conflicto.

La herramienta jurídica principal asumida por las autoridades indígenas en este tipo de casos se denomina “conflicto de competencias”, un mecanismo constitucional (CPE, 2009: art. 202.ii) que activan para dirimir conflictos competenciales entre la Jurisdicción Indígena Originaria Campesina (JIOC) y el resto de las jurisdicciones estatales (ordinaria, agroambiental, especializadas) (CPE, 2009: art. 179.ii). Esta acción fue puesta en marcha por las autoridades desde el año 2012, con la creación de un nuevo Tribunal Constitucional Plurinacional (en adelante, Tribunal Constitucional) que incorpora como magistrados a indígenas elegidos por voto popular.



Figura 1. A la izquierda, mapa indicando la ubicación de Quime en relación con la ciudad de La Paz; a la derecha, plano de la comunidad de Titiamaya presentado a las autoridades del Tribunal Mixto, indicando los linderos del sector de Chijjalpampa (centro superior del plano). Fuentes: googlemaps.com; documento de la comunidad de Titiamamaya.

Un caso emblemático de conflicto de competencias fue el interpuesto por las autoridades indígenas de Zongo,¹ quienes lograron desafiar las normas que limitan severamente los derechos colectivos avanzados en la Constitución, tales como la Ley de Deslinde Jurisdiccional (Ley No 073/2010).² Con esta estrategia, pudieron arrebatar un proceso jurídico de características penales, minero-ambientales, a un juez ordinario (ver SCP 874/2014 del 12 de mayo). En el caso del Tribunal Mixto, las autoridades de la comunidad Titiamaya solicitaron que se interpusiera el conflicto de competencias contra el juez penal para que el caso se tramitara en la justicia indígena. Esta lucha por el “regreso del caso” permitió el surgimiento de nuevas estrategias de lucha jurídica que dieron paso a la creación del Tribunal Mixto a partir de la sentencia del Tribunal Constitucional, que declinó la competencia a la jurisdicción indígena originaria campesina para resolver el conflicto (ver SCP 93/2017 del 19 de noviembre).

Lo inédito del Tribunal Mixto de Inquisivi es el establecimiento de la primera instancia de características judiciales, a nivel provincial, integrada por las autoridades tanto del ayllu de Titiamaya como del sindicato agrario de Sopocari, dos estructuras de organización político-jurídica que tradicionalmente se presentaban en Bolivia como distintas e, incluso, como antagónicas. Ambas comunidades, Titiamaya y Sopocari, están afiliadas a la Federación Sindical Mixta de Trabajadores Agromineros, Cocaleros y Autoridades Originarias de la Provincia Inquisivi “Tupak Katari Bartolina Sisa” (FAMTAMCO-PI, en adelante, Federación Sindical Mixta), que tiene representación

¹ Para más sobre los antecedentes y logros del caso, ver: <https://landportal.org/library/resources/caso-mrxt-83/la-defensa-territorial-desde-la-jurisdicción-ind%C3%ADgena-de-zongo>

² La Ley No. 073 de diciembre del 2010, llamada Ley de Deslinde Jurisdiccional, fue una de las primeras leyes promulgadas para garantizar el respeto constitucional al pluralismo jurídico, ya que la misma Constitución estableció que las *jios* están en igualdad jerárquica con las demás jurisdicciones, siendo necesario establecer ámbitos de competencia para cada una. En el artículo 10, que trata del ámbito de vigencia material, la ley excluye la competencia de la *jio* en delitos de materia penal, delitos contra el derecho internacional, crímenes de lesa humanidad, delitos de seguridad interna y externa del Estado, delitos de terrorismo, delitos tributarios y aduaneros, delitos por corrupción, delitos cometidos en contra de la integridad corporal de los niños y adolescentes, además de los delitos de violación, asesinato u homicidio.

orgánica para administrar justicia a ambas comunidades, a pesar de que pertenezcan a dos organizaciones sociales distintas a nivel nacional. Sopocari está afiliada a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), organización representativa de los intereses de sindicatos agrarios a nivel nacional; mientras que Titiamaya está afiliada al Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq), la organización indígena que impulsa el movimiento para reconstituir el ayllu desde los años noventa (ver Figura 2; ver también Pacheco, 1992).

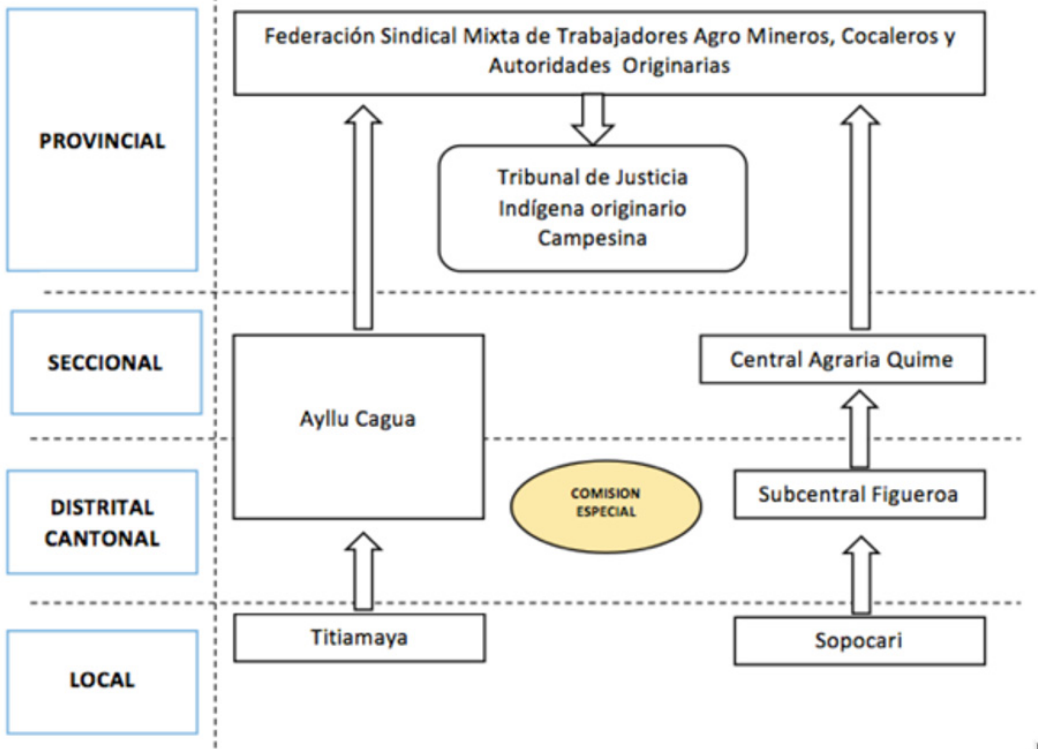


Figura 2. Gráfico de la estructura orgánica de la Federación Sindical Mixta de Trabajadores Agromineros, Cocaleros y Autoridades Originarias de la Provincia Inquisivi “Tupak Katari Bartolina Sisa”. Fuente: UD (2017).

Tomando en cuenta el marco del pluralismo jurídico igualitario avanzado en la Constitución Política del Estado (CPE) del 2009, los miembros de la Federación Sindical Mixta formaron una Comisión de Justicia Indígena Originaria para reclamar sus derechos fundamentales a ejercer la justicia según sus propias normas y procedimientos. El Tribunal Mixto recupera la competencia de un caso penal por avasallamiento entre dos comunidades para ser resuelta según sus normas y procedimientos. A pesar de que las dos comunidades han estado emparentadas por varios lazos lingüísticos, sanguíneos y económicos, estas fueron divididas por categorías de reconocimiento estatal vinculadas a distintos procesos históricos de colonialismo y políticas de tierra que abrieron una brecha entre ellas. Los representantes de Sopocari, por ejemplo,

indicaron que el sector en cuestión les pertenecía dado que con la Ley de Reforma Agraria de 1953 los patrones de la hacienda donde sus abuelos sufrieron condiciones de esclavitud y humillación les donan las tierras a los excolonos. Los de Titiamaya, por su parte, defendieron la reconstitución como parte del ayllu Cagua de diciembre del 2015, en conformidad al marco constitucional y al convenio internacional 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas Originarios de la ONU.

El Tribunal Mixto tuvo que poner en diálogo los dispositivos jurídicos de reconocimiento de lo indígena en Bolivia y resolver un conflicto —antes penal, ahora territorial— aplicando sus normas y procedimientos, en diálogo con las normas del Estado, las cuales establecen la categoría “indígena originaria campesina” avanzada en la CPE. Esta categoría (en singular y sin comas) fue el resultado de debates dentro del Pacto de Unidad, una entidad representativa de amplios sectores populares como los sindicatos campesinos y las organizaciones indígenas en la Asamblea Constituyente. Según Schavelzon (2012), una gran parte de la tensión se centraba en el hecho de que muchas de las organizaciones campesinas no querían dejar de ser reconocidas como aymaras o quechuas, pero tampoco querían dejar sus organizaciones sindicales o su identificación campesina, dado que eso podría significar la pérdida de derechos que correspondían a una u otra de las categorías.

Sin embargo, como veremos en este capítulo, al Tribunal Mixto le queda pendiente en su ejercicio disputar y construir legitimidad y legalidad propia frente a la justicia ordinaria hegemónica. ¿Cuál sería el papel de la justicia ordinaria en la decisión de este y otros conflictos entre miembros de la comunidad? En la medida en que el Tribunal Mixto se regirá por normas y procedimientos locales, ejerciendo la autodeterminación indígena, ¿en qué valores, normas y procedimientos debería basarse esta nueva institución: justicia indígena, originaria o campesina?, ¿cuál es la diferencia entre estas categorías?, ¿quién tiene la facultad de decidir al respecto?

El motivo principal de nuestra investigación fue mostrar cómo en el fortalecimiento de sus luchas jurídicas, las autoridades del Tribunal Mixto construyeron instituciones indígenas propias para encarar los nuevos desafíos que enfrentaron en el proceso. Nuestra participación en el caso ha sido el seguimiento y documentación de conflictos de competencias que impulsaron las autoridades indígenas ante el Tribunal Constitucional. Además de analizar la naturaleza de los desafíos e incertidumbres que enfrentó el Tribunal Mixto al momento de ejercer la jurisdicción indígena originaria campesina, nos interesa mostrar sus esfuerzos por construir “lo propio”.

Utilizamos el concepto “lo propio”, de los intelectuales aymaras, para denotar esa posibilidad de pensar a partir de la identidad. Así, dentro de la justicia indígena, el ejercicio de la jurisdicción tiene como desafío recuperar las competencias y la autodeterminación en la resolución de casos y nos ayuda a demarcar límites de la justicia estatal, superando sus visiones dicotómicas, para avanzar hacia la reconstitución de la justicia indígena. Al contrario de la autoidentificación, o una categoría de derecho como es la de “indígena originaria campesina”, señalada en la CPE, la identidad se trata de lo que Fausto Reinaga (1978) llamó “pensamiento indio”: la voz de denuncia e interpelación contra una subordinación encubierta. Fernando Untoja (2000), llama “lo pro-

pio” al retorno y ruptura con las categorías de identidad superpuestas desde afuera, y señala que existe una conflictividad simultánea entre lo propio y lo ajeno (ver también Copa, 2017).

En la experiencia del Tribunal Mixto vemos que el desafío principal que enfrentaron sus autoridades fue el de comprender el alcance y la naturaleza de las nuevas tensiones entre saberes y prácticas jurídicas diversas que se dan al interior de su propia jurisdicción. No obstante, al tiempo de enfrentar los límites de ejercer su propia jurisdicción, van construyendo sus interpretaciones jurídicas, sus instituciones, sus normas y procedimientos propios. Vemos que la disputa de los documentos, las interpretaciones y complejidades históricas son algunas pistas de un nuevo lugar intermedio donde lo propio se construye en contacto con los límites; donde el diálogo se plantea “entre nosotros”, en el sentido del fortalecimiento del Tribunal Mixto como un paso importante para enfrentar los desafíos de diálogo con el Estado y otras instancias.

En el presente trabajo, aportamos a una discusión crítica sobre los desafíos de lograr un diálogo de saberes a partir de una reflexión de las dificultades que se presentan y que generan un “no diálogo” como condición, refiere Walsh (2009: 79), de un “diálogo auténtico”, horizontal y genuino en cuanto a su institucionalización dentro del marco del pluralismo jurídico igualitario en Bolivia. Planteamos que, si bien la construcción del Estado plurinacional se basa en la presuposición de un diálogo de saberes horizontales entre la justicia indígena y la justicia ordinaria, su institucionalización en la práctica puede ocultar e impedir una comprensión del alcance y la naturaleza de las tensiones entre saberes y prácticas al interior de la jurisdicción indígena. En el caso concreto, veremos que el desafío central que enfrentaron los líderes indígenas fue cómo diagnosticar daños superpuestos de violencia colonial que afectan a sus propios compañeros miembros, incluidos los daños de reconocimiento estatal, así como los enredos burocráticos que crean una brecha entre ellos mismos.

Desde esta perspectiva, el desafío se trata en fortalecer el diálogo auténtico teniendo en cuenta los límites y, desde allí, plantearse la posibilidad de un diálogo con el Estado, y no a la inversa. En ese sentido, buscan herramientas e instrumentos desde los cuales dar contenido a las instituciones que vienen de afuera; lo cual constituye, al mismo tiempo, un espacio de contestación y lucha jurídica en su interior mismo. A partir de una discusión sobre nuestra participación como investigadoras en el caso, reflexionaremos sobre los límites de asumir un papel como intermediario que busca compatibilizar o resolver tensiones entre saberes y prácticas de la justicia indígena y la justicia ordinaria sin cuestionar las condiciones de desigualdad que se reproducen al asumir dicho papel.

Antecedentes del caso: un problema históricamente construido y complejo

El Tribunal Mixto surgió como instancia de justicia indígena propia para abordar un conflicto entre dos comunidades ubicadas en la provincia de Inquisivi: la comunidad de Sopocari del sindicato agrario y la comunidad de Titiamaya del ayllu Cagua. Ambas comunidades estaban afiliadas a la Federación Sindical Mixta, que establece nor-

mas y procedimientos orgánicos para resolver conflictos a través de formas locales de justicia deliberativa y reparadora. Sin embargo, la Federación no pudo ofrecer la reconciliación. Más bien, durante décadas los miembros de ambas comunidades se habían involucrado en una serie de costosas demandas y contrademandas acudiendo a la justicia ordinaria en busca de una resolución a la disputa sobre los linderos de un sector de terreno, llamado Chijicalpampa, que ambas comunidades reclaman como propio.

Como se ha dicho, a pesar de que las comunidades han estado emparentadas por varios lazos, como el del lenguaje y las dinámicas económicas, “por razones históricas, ambas comunidades caminaron por senderos distintos” (UD, 2017: 28); una por el lado del sindicato (Sopocari) y la otra por el del ayllu (Titiamaya). En la región andina, a menudo se encuentran comunidades en disputa por el derecho al territorio originadas en políticas de reparación de los daños históricos por parte del Estado que abre una brecha entre ellas.

Respecto a la reconstitución del ayllu, cabe señalar la relación entre este movimiento y el movimiento de caciques apoderados de inicios del siglo xx. En este movimiento temprano, los líderes indígenas desarrollaron una estrategia jurídica militante que consistía en buscar títulos coloniales de propiedad para defender las tierras y derechos de sus comunidades frente a la expansión latifundista.³ Esta lucha jurídica tropezó con ataques constantes contra los ayllus por parte de los grupos de élite y de las autoridades locales que buscaban romper la propiedad colectiva, utilizando un amplia gama de estrategias, que iban de la represión a los engaños, para hacer perder terrenos en muchos de los ayllus (ver Gotkowitz, 2011; Mendieta, 2010).

Si bien en muchas comunidades seguían luchando por la restitución de sus territorios colectivos en este movimiento vasto de caciques apoderados; en otras, por razones igualmente variables y complejas, las personas se convirtieron en colonos (también llamados *pongos*, por el sistema obligatorio de dar servicio al patrón, el *pongueaje*, ver Rivera, 1984). La historiadora Laura Gotkowitz (2011) nos enseña que, en algunos casos, los colonos fueron excomunarios (originarios del ayllu) que, al vender sus títulos individuales a los hacendados, tuvieron que volver a trabajar sus propios terrenos bajo este sistema de explotación. En otros casos, los hacendados intentaron usurpar los terrenos colectivos a su alrededor, ordenando incluso a los colonos a amenazar y golpear a los comunarios cercanos. Mediante estos procesos, los colonos y comunarios se convirtieron en enemigos, a pesar de que ambos grupos sufrían de racismo y humillación frente a los grupos dominantes de hacendados y autoridades locales que compartían los mismos intereses económicos.

Después de la Revolución de 1952, el Estado revirtió las tierras en favor de los excolonos por títulos individuales. El sistema sindicalista del Estado de 1952 también representó la codificación oficial de la categoría de “campesino”, que integró a los indígenas en el Estado por primera vez, pero con base en la clase —quitando su identificación étnica— y bajo una relación corporativista mediante la cual los sindicatos campesinos estuvieron sujetos al control estatal (Postero, 2009). Visto de este lado

³ El movimiento es más conocido por el liderazgo de Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República. Para una reconstrucción de su biografía, ver THOA (1984); para un análisis del contexto histórico del movimiento, ver Barragán (2012).

de la historia, hay una tendencia informada en gran parte por los académicos activistas, que promovieron el movimiento para reconstituir el ayllu en los años ochenta y noventa, de generalizar el sistema jurídico de los sindicatos como una imposición del Estado y, por lo tanto, lejano de las prácticas “tradicionales” de la justicia indígena.⁴ Sin embargo, como se señaló en el informe que la Unidad de Descolonización del Tribunal Constitucional haría para investigar la competencia del Tribunal Mixto, las normas y procedimientos de las organizaciones de ambas comunidades son similares, permitiendo que ambas puedan acudir a la misma instancia, que es el Tribunal Mixto, para resolver su conflicto de acuerdo con normas y procedimientos propios.

De hecho, la dinámica de la autodeterminación en las medidas estatales posteriores a 1952 demuestra su articulación a partir de la ruptura de la CSUTCB con el Pacto Militar del Estado revolucionario en el año de 1984 (Regalsky, 2006). Regalsky señala que esta ruptura generó espacios donde, debido a la debilidad del Estado, las comunidades empezaron a utilizar la estructura sindicalista de la CSUTCB para resolver sus propios conflictos y gestionar su territorio según sus propias normas y procedimientos —una mezcla de la estructura sindical con sus usos y costumbres—, “evitando apelar a autoridades judiciales o policiales” (Regalsky, 2006). La paradoja es que el “giro” multicultural, que se dio tras el movimiento indígena en las tierras altas, fue el que buscó restablecer el vínculo con el Estado (Regalsky, 2006). La Ley de Participación Popular de 1994, por ejemplo, estableció nuevas formas de participación indígena a nivel municipal, pero sin producir una redistribución de recursos ni desafiar las desigualdades de poder estructural (Postero, 2009). Con esta ley se municipalizó y se asignaron recursos por habitante, una política que generó bastantes conflictos del mismo carácter del presente caso (Arcani, 2007). Los estudios sobre procesos de delimitación y la Ley INRA que norma la propiedad agraria, por ejemplo, demuestran que la entrega de títulos en el saneamiento de la tierra por esta entidad estatal ha sido la fuente principal de fragmentación local y conflictos violentos intracomunales (Arcani, 2007; Paye et al., 2013; Anthias 2014).

Al caminar sus distintos senderos, las comunidades han desarrollado diversas estrategias de negociación y relación con el Estado. Fuera de las pruebas adjuntas a los expedientes del caso penal, el Tribunal Mixto solicita a las partes pruebas relacionadas con el territorio (ver Figura 2). Sopocari adjunta documentos otorgados en la etapa republicana y documentos de juicios previos ganados en la justicia ordinaria (proceso de interdictos sobre el predio en conflicto). En su caso, el proceso de dotación se trata de una mezcla de dotación voluntaria de los patrones y de compra de parcelas para actividades agrícolas y pecuarias que se convierten en la base de su subsistencia material. El hecho de que no se consolida la tierra hasta el año de 1972, lo que se evidencia en el documento presentado por Sopocari (a la izquierda de la Figura 3), destaca una tendencia muy común en procesos de expropiación donde el tiempo figura como estrategia de las partes involucradas para demorar una demanda con la intención de buscar estrategias pseudolegales para obtener una

⁴ Este discurso es más evidente en el trabajo de THOA (1984) que, con base en su metodología de educación popular y colaborativa con comunidades aymara-quechua, busca fortalecer mediante talleres de historia oral el análisis del racismo, que no permitía la estructura clasista de los sindicatos. De manera similar, la obra de Marcelo Fernández Osco (2002), *La Ley del Ayllu*, establece una distinción radical entre los principios y lógicas del sistema del ayllu y del sindicato.

mejor resolución (ver Barragán, 2007; Soliz, 2017). De manera que la consolidación de títulos puede durar años, incluso décadas, sin respuesta.

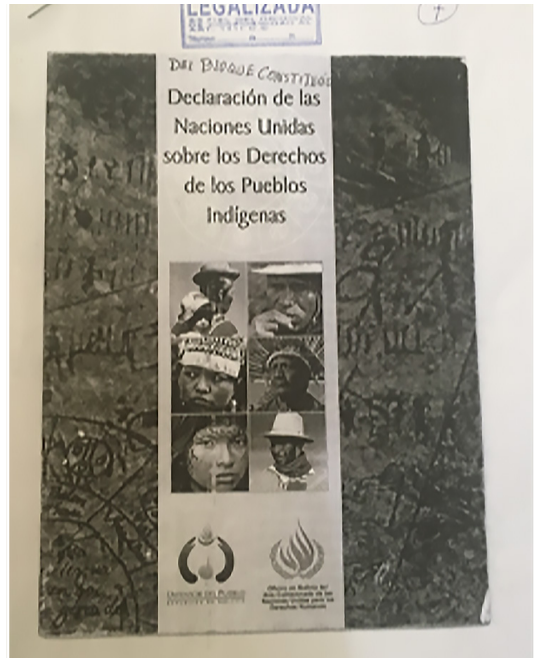
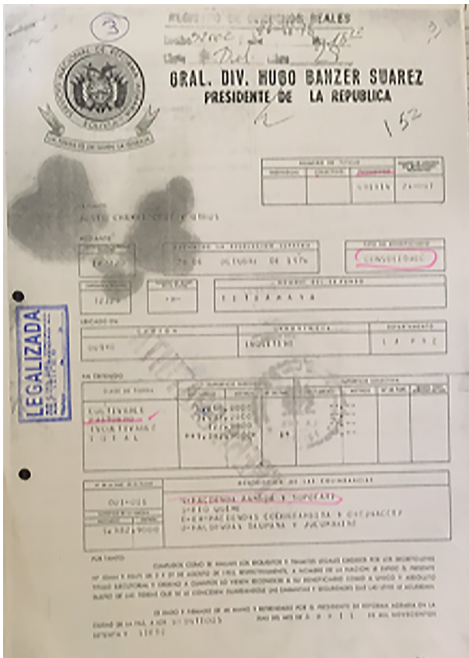


Figura 3. Documentos entregados al Tribunal Mixto para demostrar su derecho como propietarios. Fuente: Copa, Kennemore y López, 2021.

A la derecha de la Figura 3, se ve una fotocopia de la Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas que fue entregada al Tribunal Mixto como referencia al marco constitucional de bloque de constitucionalidad en Bolivia con los convenios internacionales de los derechos. Dentro de este proceso interno se van a definir los alcances del diálogo entre sindicato-ayllu para enfrentar los límites que el Estado ha ido imponiendo a través de la historia y que se acumulan en un conflicto que va a mostrar estas contingencias en su propia jurisdicción.

La discrepancia entre diferentes sistemas de tenencia puede generar problemas para definir los límites o establecer la propiedad legítima, ya que pueden existir múltiples documentos que parecerían otorgar parcialmente derechos de propiedad al mismo sector exacto de tierra. Por una parte, los conflictos sobre linderos se deben a una falta de conocimiento técnico o procedimientos burocráticos en las políticas de titulación, lo que implica que funcionarios del Estado los registren o denominen incorrectamente (Barragán, 2007). El mero peso del cuaderno procesal habla de lo complejo de resolver el conflicto; el contenido de sus 389 fojas, lleno de demandas y contrademandas, no deja muy claro quién tiene el derecho al terreno en conflicto. Al contrario, el expediente sirve como índice de la larga historia de políticas

estatales sobre la tierra en Bolivia —a menudo contradictorias y aplicadas de forma incoherente—, que producen una amplia gama de respuestas que podrían favorecer parcialmente a ambas partes.

El nacimiento del Tribunal Mixto por una nueva herramienta de lucha jurídica: el conflicto de competencias

El Estado plurinacional se basa en la presuposición de una igualdad jerárquica entre la justicia indígena y la justicia ordinaria. Según María Elena Attard Bellido, exviceministra de la Justicia Indígena Originaria Campesina

la refundación del Estado estuvo estructurada en los siguientes pilares esenciales: el pluralismo, la descolonización y la interculturalidad, pero, además, este proceso reformista encuentra razón de ser en la libre determinación de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, y en el Vivir Bien como fin esencial del Estado plurinacional (2014: 32).

En teoría, es precisamente porque los conflictos de terrenos son problemas históricamente construidos y complejos que los nuevos mecanismos del pluralismo jurídico que reconocen la igualdad de la jurisdicción indígena tienen tanto potencial. Aclaran cualquier discrepancia sobre quién tiene la autoridad soberana para decidir cuestiones sobre la tenencia de la tierra y el acceso a los recursos; definen las obligaciones que conllevan tales derechos; y deciden cómo deben funcionar estos derechos y obligaciones al servicio del proyecto social de la comunidad política más amplia a la que uno pertenece.

En el caso del conflicto entre Sopocari y Titiamaya, la estrategia de presentar un conflicto de competencias para arrebatar el proceso penal fue fruto de la gestión realizada por una autoridad en su búsqueda para hacer cumplir sus derechos fundamentales. El testimonio de la autoridad, Tata Mallku Emilio Calle, nos muestra que el ejercicio de la justicia indígena fue impulsado por los propios agentes que, por una u otra razón, se enfrentaron a la justicia ordinaria. En el caso concreto, a la referida autoridad se le imputó un delito penal por avasallamiento. Esta autoridad, semanas antes de interponer el conflicto de competencias ante el Tribunal Constitucional, con la CPE en la mano, interpeló a diferentes abogados, funcionarios judiciales y gubernamentales, así como otras autoridades indígenas, reclamando ¿cómo era posible que, existiendo tantos derechos en la Constitución, se continuara persiguiendo a los indígenas? y ¿dónde estaba esa justicia indígena que decía la Constitución? Fue así como esta autoridad construyó su propia ruta jurídica en la búsqueda de respeto de lo que pensaba era competencia de la jurisdicción de la llamada “justicia indígena”.

En un proceso paralelo, la Federación Sindical Mixta también buscó alternativas para abordar la falta de acceso a la justicia de las comunidades. Hacia finales de mayo de 2016, llevó a cabo su xx Congreso Ordinario donde se reúne a los sindicatos agrarios locales del nivel central y subcentral, hasta el nivel provincial de Inquisivi. Allí fue donde llamó la atención el problema de las prácticas abusivas y corruptas contra todas las comunidades, tanto sindicatos como ayllus, frente a un sistema ordinario que

les discrimina. Discutieron la posibilidad de ejercer la jurisdicción indígena originaria campesina dentro del marco del pluralismo jurídico igualitario.

En la resolución sindical de la Comisión de Justicia Indígena Originaria, del 29 de mayo de 2016, emitida en la plenaria del xx Congreso Ordinario de la Federación Sindical Mixta, se resuelve, entre otros aspectos, la conformación del Tribunal de Justicia Indígena Originaria Campesina de la Provincia Inquisivi, del departamento de La Paz, para que exista una verdadera administración en la solución a los problemas existentes en las comunidades. Al concluir el congreso, los miembros de la Federación Sindical Mixta acordaron conformar el Tribunal de Justicia Campesino Indígena Nativo de la Provincia de Inquisivi, afirmando en la resolución de su libro de actas que se formó “para que existiera una verdadera administración de justicia para resolver los problemas en curso en sus comunidades” (Acta de Congreso, 29 de mayo del 2016).

Los ayllus y sindicatos de Inquisivi, por medio del Tribunal Mixto, expresan luego de largos años de lucha legal la necesidad de luchar todavía sobre lo ya reconocido, la necesidad de efectivizar su derecho propio para que sea respetado hacia afuera. En este proceso se muestra una rearticulación entre sindicatos y ayllus para constituir y fundar su instancia mayor de justicia. “Realmente me indigna lo que hacen a aquellas familias pobres que tienen recursos escasos, a ellas les cuesta lágrimas perder sus territorios” nos contó Tata Juan Basilio, una de las autoridades del Tribunal Mixto que estuvo en la Comisión de Justicia que presentó la demanda del conflicto de competencia al Tribunal Constitucional y luego impulsó la inauguración del Tribunal Mixto, después de que falló a favor de la jurisdicción indígena originaria campesina. La autoridad de justicia indígena seguía explicando el mandato que salió ese día en el congreso de la Federación Sindical Mixta:

Si yo estaría [para] mandar solamente a las comunidades que son [re]constituidas [como ayllus], serían pocas. Cuando se trata de mixto [es] que hay algunas comunidades que son sindicatos, secretarías generales; y cuando se trata de mixto llegamos a ellas más, porque les conviene a ellas llegar a la justicia indígena para en un tiempo menor posible tener, digamos, una resolución, que sea a favor o en contra. En un tiempo corto posible gastan menos recursos, y además sin sufrir algunos percances de aquellos que han estudiado derecho. En la JO [jurisdicción ordinaria] quien gana la justicia es quien tiene más dinero, y como autoridades originarias somos enemigos de aquellos que saquean lo poco que tienen nuestros hermanos de la sangre indígena (Entrevista con las autoras el 3 de mayo del 2018).

Mediante la herramienta del conflicto de competencias, las autoridades de Inquisivi (en su condición de JIOC) solicitaron la declinatoria de competencia del juez de instrucción penal de la provincia Inquisivi, en un caso tipificado como “avasallamiento” dentro de la jurisdicción ordinaria penal, la que más allá de esta calificación jurídica, se trata de un asunto o caso que deviene de un conflicto de linderos (irresuelto) entre Sopocari y Titiamaya por el control de unos terrenos que se ubican en los límites de ambas comunidades.

Si bien se celebran los avances logrados en la CPE, las luchas jurídicas de las autoridades indígenas dan luz sobre la complejidad de procesos disminuidos que se enfren-

tan en la práctica. La propia Constitución ha establecido que la jurisdicción indígena goza de igual jerarquía que la justicia ordinaria, siendo uno de los fines esenciales del Estado plurinacional fomentar el respeto mutuo y el diálogo intracultural, intercultural y plurilingüe (art. 9.2). La sentencia SCP 1422/2013 ha señalado que el diálogo intercultural implica la existencia de una diversidad de identidades y organizaciones al interior de un territorio indígena (ayllu, sindicato, junta de vecinos) que construyen espacios de diálogo en materia de justicia. En cuanto a la interculturalidad, la Declaración Constitucional 006/2013 ha señalado la necesidad de una interpretación intercultural basada en el diálogo entre autoridades de la justicia constitucional y autoridades indígenas en el marco de la justicia plural, y que uno de los componentes de este diálogo es el idioma.

En la actualidad son pocas las sentencias constitucionales traducidas al idioma originario, y las audiencias o encuentros entre autoridades se han limitado a experiencias aisladas; no obstante, en cuanto al diálogo al interior de las comunidades, en el caso de Inquisivi veremos los esfuerzos del Tribunal Mixto por construirlo, ya que este no viene dado, sino que emerge de condiciones de lucha y tensiones constantes dentro y fuera de su territorio. En esta construcción, existe una mayor presencia del Estado mediante la participación, por ejemplo, del Tribunal Constitucional, que tiene el desafío de llevar a la práctica el diálogo de saberes. Esto implica un proceso de “institucionalización” de los espacios de diálogo.

Como relata Copa (2017) en su estudio, a partir de una mirada crítica como exfuncionaria de la Unidad de Descolonización del Tribunal Constitucional, existen paradojas en esta construcción, fundamentalmente por la creación de una burocracia procesal de por medio, por las limitaciones de los peritajes indígenas, audiencias y encuentros entre magistrados y autoridades indígenas, marcados por problemas de traducción y tensiones constantes, siendo el diálogo una presunción más detrás de la cual existen dificultades para dar condiciones reales para un diálogo de saberes dentro del marco institucional del Estado.

En este sentido, Copa (2017) se plantea la necesidad de ver muchos de los avances institucionales del pluralismo jurídico en Bolivia como “dispositivos de ocultamiento” que encubren la persistencia de la discriminación por parte de muchos funcionarios de la justicia ordinaria, así como en la generación de nuevos formalismos que impiden que se ejerza el pluralismo jurídico igualitario en la práctica. Muchas veces, por ejemplo, se establecen límites en el contenido de la norma (la Ley de Deslinde Jurisdiccional) como resultado de las varias modificaciones sin la participación directa de los pueblos indígenas en su elaboración. Asimismo, demuestra la presencia de estos límites en cada etapa procesal de los conflictos de competencias, desde plantear el conflicto ante el Tribunal Constitucional hasta llegar a una sentencia, un proceso que en muchos casos puede durar años.

Es en medio de estos límites que se configuran las nuevas luchas jurídicas de los pueblos indígenas, las que ofrecen rupturas con los propios parámetros del Estado plurinacional. Entre ellas, vemos nuevas rutas metodológicas, de las que damos cuenta en otros contextos, como los dilemas en la producción de peritajes antropológicos (ver Loperena *et al.*, 2018). En el informe técnico que se realizó en la Unidad de Descolonización del Tribunal Constitucional, en el caso del Tribunal Mixto, por ejemplo, el

antropólogo Víctor Alanes (UD, 2017) demuestra en varios puntos la manera en la que el territorio articula y ensambla prácticas y reivindicaciones históricas que desafían cualquier categoría fija de identidad étnica como base de referencia para medir el caso.

Primero, el informe señala que el problema tiene como raíz un conflicto histórico sobre linderos entre las dos comunidades, que ni el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) —instancia encargada de regular la propiedad agraria en Bolivia— ni las instancias de la jurisdicción agroambiental habían podido resolver. Esto comporta nuevos elementos de análisis que están vinculados con el diálogo de saberes; por ejemplo, respecto a la tipología penal, el informe plantea que “no podría afirmarse que existió avasallamiento si no se tiene claro qué comunidad es propietaria de este sector” (UD, 2017: 28). Como veremos enseguida, esta ambigüedad en la sentencia provocó tensiones significativas dentro del Tribunal Mixto al momento de ejercer su propia jurisdicción. Finalmente, demostró que, a pesar de que el problema no ha sido resuelto por sus instancias orgánicas, hubo experiencias de constituir organizaciones conjuntas, tal es el caso de la Federación Sindical Mixta, que podría ser una instancia deliberante para la solución de sus problemas. No obstante, se encuentra el desafío de ir más allá de la estructura institucional y jurídica de la misma instancia.

Después de más de un año y medio de lucha jurídica, en noviembre de 2017, el Tribunal Constitucional declaró competente al Tribunal Mixto de Inquisivi para que resuelva el caso penal de “avasallamiento” conforme a normas y procedimientos propios. Al ganar este conflicto de competencias, en las decisiones tomadas por las autoridades del Tribunal Mixto no pueden intervenir actores ajenos a su jurisdicción. No se debe subestimar el impacto que genera lograr una victoria legal cuando “se hace respetar” la justicia indígena frente al derecho dominante caracterizado por un racismo sistemático y estructural.

Saberes y prácticas jurídicas en tensión al interior de la jurisdicción indígena originaria campesina en Bolivia: los pasos del Tribunal Mixto de Justicia de Inquisivi

Es importante denotar el papel de las sentencias constitucionales “favorables” en casos de conflictos de competencias, que pueden bien reforzar a la justicia indígena con la devolución del caso, pero al mismo tiempo generar un cambio al interior de la justicia indígena. Para profundizar en este segundo aspecto es importante aproximarnos a lo que sucede después de que los casos son devueltos a las comunidades y pueblos. ¿Cuál es el siguiente paso de la justicia indígena?

El primer acto de la justicia indígena fue la inauguración de la primera audiencia del Tribunal Mixto de Justicia Indígena Originaria Campesina. En las palabras de Tata Juan Basilio, se destaca la victoria legal de asumir la competencia del caso en términos de un logro para los pueblos indígenas originarios campesinos frente la discriminación histórica del Estado:

Decirles ¿por qué históricamente, hermanos? Porque quizá antes no había justicia para los pueblos indígena originarios. La CPE dice claro, pero el dar cumplimiento nos ha sido difícil.

Hemos sido objetivados, hemos tenido algunos percances porque la discriminación y la marginación siempre han estado por delante de esta justicia indígena. Por eso digo que es histórico para nosotros. Cuando el día en que el juez de Quime nos entrega los avances de este proceso, nosotros hemos quedado en lágrimas muy indignados, hermanos. Ese será el día, hermanos, de mucho éxito para nuestros hermanos indígenas. Porque realmente hemos sufrido mucho, hemos quitado el pan de nuestros niños, hemos perdido nuestro tiempo. Por eso Tupak Katari y Bartolina Sisa nos han ofrendado sus vidas, hermanos, para darnos mejores días de vida. Gracias a esta lucha, nuestro hermano Evo ha instaurado, a través de sus Cámaras de Diputados y el Senado, esa ley que nos da Igualdad de Jerarquía. Pero hay que trabajarlo, hay que luchar todavía. (Tata Juan Basilio, Primera Audiencia del Tribunal Mixto de Justicia Indígena Originaria Campesina, 19 de marzo del 2018).

Con el acto de instalación de la primera audiencia, el Tribunal Mixto ha empezado su labor de construcción y diálogo al interior de su territorio, con las herramientas legales creadas por el Estado (sentencias, leyes y la CPE) en relación con sus normas y procedimientos propios. La articulación y tensiones entre estas empieza a desplegarse. En su inauguración, se destacó un mandato a cumplir: por una parte, la resolución de declinatoria de competencias dispuesta por el Tribunal Constitucional a favor del Tribunal Mixto; y por otra, la resolución del Congreso del 28 y 29 de mayo de 2016 que encomienda la constitución del Tribunal Mixto para administrar la justicia.

Ambos mandatos reflejan una dualidad entre lo que es el mandato de las comunidades y pueblos que constituyeron el Tribunal Mixto a nivel de toda la provincia, frente a la sentencia constitucional que determina la competencia indígena dentro de un caso concreto. Es la primera vez que vemos expresado el sistema jurídico a nivel interno, y con la sentencia vemos cómo este adquiere fuerza y legitimidad hacia afuera y en relación, por ejemplo, con la justicia ordinaria.

Un segundo espacio de esta disputa se da en la devolución del caso. Es decir, el mandato dado por la sentencia del Tribunal Constitucional fue determinar la competencia indígena de un caso de naturaleza penal para que sea resuelto por la justicia indígena de Inquisivi conforme a sus “normas y procedimientos propios”; empero, dentro de estas normas y procedimientos propios, el conflicto real, detrás del proceso penal, era la disputa por los límites territoriales entre las comunidades, el cual además abarcaba los daños y la reparación histórica, las complejas relaciones entre las comunidades —una de carácter sindical y la otra como ayllu originario—, además de las necesidades concretas de cada una respecto al acceso y uso del territorio. Estos otros elementos, lógicamente desbordaban los marcos de un proceso de naturaleza penal. El proceso penal quedaba muy reducido frente a la naturaleza que el mismo proceso cobraba para el Tribunal Mixto.

Una tensión es la terminología, es decir, el lenguaje de la justicia ordinaria en relación con el lenguaje (aymara) e interpretación de las autoridades y comunarios. Por ejemplo, el mandato dado por la sentencia del Tribunal Constitucional fue determinar la competencia indígena de un caso de naturaleza penal denominado “avasallamiento”; empero, el conflicto real, detrás del proceso penal, era la disputa por los linderos territoriales entre dos comunidades, Titiamaya y Sopocari; es decir, el tipo de conflicto

era la tierra y territorio según el daño y la reparación histórica que las comunidades reclamaban, como hemos visto en la sección anterior.

El Tribunal Mixto, al no poder cuestionar plenamente los alcances de la justicia ordinaria para resolver el caso, tenía que determinar cuáles de estos procesos tendrían relevancia o no en el derecho de acceso al territorio. Desde el principio, se enfrentaba al desafío de dialogar entre múltiples saberes, producidos históricamente y siempre bajo condiciones asimétricas, al tiempo de mantener una posición imparcial. En las audiencias del Tribunal Mixto, la capacidad de rechazar conceptos esencialistas sobre principios “comunitarios” que regulan el acceso y uso del territorio y la insistencia en que las dos partes “se manifiesten conforme a su documento y respaldo”⁵ fue quizá lo más importante para superar este desafío. Como veremos, se trata de desarrollar una “interpretación jurídica propia” (Rivera, 1991: 604) de la sentencia para poder analizar el problema de manera más integral. Empero, el desafío quedó en respaldar la legalidad de esta interpretación frente a las dificultades y tensiones más allá del conflicto.

La dualidad entre el límite (histórico y legal) defendido por una de las partes —incluso aludiendo a otros procesos ordinarios— frente a la demanda de la otra parte que buscaba el respeto de sus derechos territoriales en el marco de sus derechos ancestrales, en virtud a las normas y procedimientos propios —aunque recurriendo muchas veces a documentos otorgados por el Estado colonial como las revisitas (registros de pago tributario)—, nos evidencian que las relaciones y tensiones entre saberes y prácticas jurídicas en el terreno de la justicia indígena se amplifica y tiene sus ecos en el desarrollo y la construcción de lo propio.

Encontramos esta tensión en los documentos. La presencia de los expedientes o cuerpos del proceso penal en la mesa del Tribunal Mixto frente a los documentos históricos, como títulos coloniales, revisitas, actas de asambleas, entre otras, que presentaron las partes en conflictos, significaron una primera dificultad y tensión en torno a sobre qué “materia” resolver el conflicto (ver Figura 4).

Aunque la citación del Tribunal Mixto se inclina por realizar una interpretación de la sentencia conforme a sus normas y procedimientos propios, estableciendo los alcances del proceso dentro del problema central del conflicto de límites, esta tensión se presenta una y otra vez en el proceso. El avasallamiento fue tratado como una parte del problema grande, lo que llevó a las partes a fundamentar sus demandas e intereses en función del problema central, que en palabras del Tribunal debía enfocarse en probar qué función tenía el predio en conflicto, anteces de uso, derecho al territorio y papeles que fundamentaban sus demandas. Al iniciar la segunda audiencia, que se llevó a cabo el 26 de marzo de 2018, por ejemplo, Tata Basilio les reprendió por acudir a las instancias ordinarias: “Quiere decir, hermanos, que no vamos a permitir que estén presentes los asesores abogados,” dijo la autoridad del Tribunal Mixto, añadiendo con una copia de la sentencia del Tribunal Constitucional en su mano,

⁵ Juan Basilio, elaborando el procedimiento de la inspección ocular a las dos partes durante la primera audiencia, el 26 de marzo del 2018.

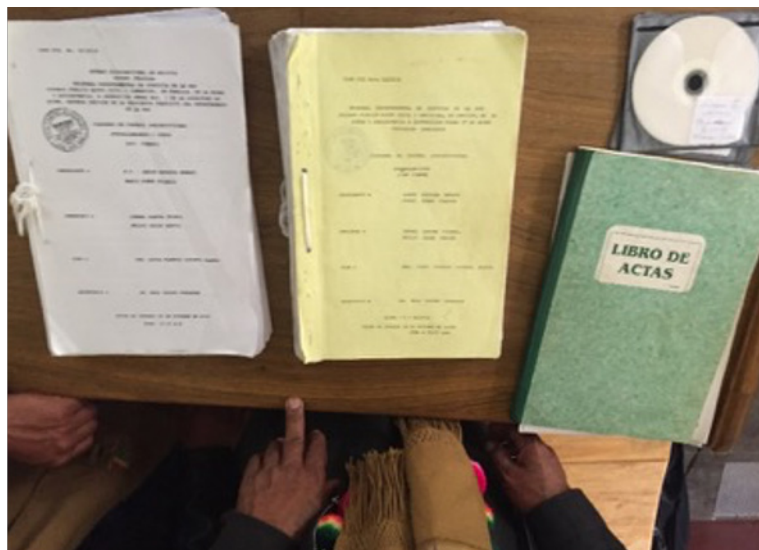


Figura 4. Expedientes del caso penal y libro de actas del Tribunal Mixto. Fuente: Copa y Kennemore.

porque esta sala no son una organización de magistrados, en ese caso podemos permitir, pero la justicia indígena es bien claro lo que saque, hermanos, una resolución de que la ordinaria no tiene atribución para revisar, aun cuando puede ver fallo de ortografía, hermanos, eso ustedes vean de acuerdo a los procedimientos, las leyes lo dicen eso todo (Tata Juan Basilio, Segunda Audiencia del Tribunal Mixto de Justicia Indígena Originaria Campesina, 26 de marzo de 2018).

La nominación determina el camino a seguir. La comunidad de Sopocari cuestionó los alcances del juicio. En su criterio, el Tribunal Mixto debía resolver el tema del caso penal por avasallamiento sin ingresar al conflicto de límites. Esta reclamación empujó a las autoridades indígenas del Tribunal a realizar una labor interpretativa que oscilaba entre una interpretación literal de la sentencia que suponía no ingresar al conflicto de linderos y una interpretación conforme a las “normas y procedimientos propios”, según la cual el problema debía dirimir el conflicto de linderos entre las comunidades Titiamaya y Sopocari.

Cabe señalar que la Ley de Deslinde limita el ejercicio de la jurisdicción indígena originaria campesina con base en las materias definidas en la justicia ordinaria, al respecto la sentencia 026/2013, de 4 enero de enero del 2013, en su fundamento FJ.III, señaló:

Corresponde previamente precisar que en el objeto procesal de un conflicto de competencias entre la jurisdicción ordinaria y la indígena originaria campesina no se tratan calificaciones jurídicas, ni materias jurídicas, ello debido a que la jurisdicción indígena originaria campesina no distingue materias sino conoce las problemáticas del día a día, por lo que tiene una competencia amplia y por

ello, la Constitución Política del Estado en su art. 191, hace referencia a los “[...] ámbitos de vigencia personal, material y territorial” y a continuación al hacer referencia al ámbito material se sostiene: “Esta jurisdicción conoce los asuntos indígenas originarios campesinos [...]”; lo que provoca que el objeto procesal se determine por los hechos debatidos y no por la calificación jurídica o la materia del juez ordinario competente (Ley de Deslinde Jurisdiccional).

Estas tensiones entre nominaciones y tipos de documentos obligan al Tribunal Mixto a regirse no solamente por las normas y procedimientos propios, sino a considerar las normas y terminología de la justicia ordinaria y, en este marco, a interpretarla y aplicarla con el fin de superar las tensiones interlegales, para determinar los alcances del ejercicio legal y legítimo de su competencia. Ello se debe también a las prácticas de corrupción que están profundamente arraigadas en el sistema jurídico de Bolivia, en el cual los que tienen pocos recursos no tienen acceso a la justicia.

Además, las exposiciones de los representantes de cada comunidad mostraron la tensión de la categoría “indígena originaria campesina” como un sujeto de reconocimiento único que une los distintos procesos históricos y subjetividades que lo produjeron (Bautista, 2011). Si bien vemos la institucionalización de esta categoría como una acumulación de capas que desplazan su contenido propio del Estado plurinacional (Copa, 2017), en la audiencia vemos la insistencia de estos sujetos en hacer una traducción inversa, es decir, obligar al Tribunal Mixto a excavar las capas históricas de sus senderos distintos para buscar sus puntos de articulación y discordancia, y luego determinar la responsabilidad o la culpa como medio de resolución.

Un tercer acto de la justicia indígena se trata de la construcción de lo propio “desde abajo”. Para mostrar cómo se dio este proceso, queremos destacar el uso del acta de garantías en la inspección ocular realizada por los miembros del Tribunal Mixto en el terreno de conflicto (ver Figura 5). La inspección tuvo lugar el 9 de abril de 2018, en ella participaron las familias de ambas comunidades. Cuando llegaron las autoridades del Tribunal Mixto se ubicaron en el centro del terreno en conflicto, mientras, a cada lado se encontraban, enfrentados, los comunarios de Sopocari y Titiamaya. En el piso colocaron aguayos para exponer los documentos presentados por las partes, posteriormente deliberaron sobre cómo debía desarrollarse la audiencia de inspección.

La preocupación del Tribunal fue que, al estar presentes ambas comunidades con sus bases, podría darse algún hecho de violencia. Frente a ello, los miembros del Tribunal deliberaron y asumieron como estrategia la firma de un acta de garantías en la que los representantes de ambas partes se comprometieron a “dialogar” y entenderse de manera pacífica y sin conflictos (ver Anexo 1):

¿Para qué estamos pidiendo esta garantía? Para que haiga su respeto de ambas partes, ustedes merecen respeto, los otros también merecen respeto, nosotros también merecemos respeto (Fermin Huaynoqa, miembro del Tribunal Mixto y Ejecutivo de la Federación Tupak Katari).



Figura 5. Lugar de conflicto donde se llevó a cabo la inspección ocular el 9 de abril de 2018. Fuente: Copa y Kennemore.

Acto seguido observamos cómo cada una de las comunidades pasó a deliberar la propuesta del Tribunal. En un tiempo prudente los representantes fueron convocados nuevamente. La comunidad de Titiamaya señaló que firmaría el acta de garantías, pues toda la comunidad estaba de acuerdo en respetar lo dispuesto por el Tribunal; comentaron también que en ningún momento mostraron indicios de ofensa y menos de violencia con la otra comunidad, solicitando que se haga justicia conforme a los documentos presentados y a la inspección. A su vez, la comunidad de Sopocari señaló que daría las garantías solicitadas, pero que sus bases no autorizaban a los representantes a firmar el acta del Tribunal, siendo una garantía la palabra del dirigente; ante ello, el Tribunal reiteró la importancia de que la autoridad firmara el acta a nombre de toda la comunidad, ya que esta sería una constancia del entendimiento entre ambas partes. Con esta aclaración, el Tribunal dio lectura al acta de garantías a ser firmada por las partes (ver Figura 6).

Luego, el Tribunal Mixto consultó si había observaciones al contenido del acta, y con el silencio fue aprobada y se invitó a firmar a las autoridades de cada comunidad. En ese momento, la autoridad de Sopocari nuevamente reiteró que no iba a firmar el acta, a lo que la autoridad del Tribunal, Tata Juan Basilio, respondió que se dejara constancia en la misma acta de que con esta acción Sopocari se estaría absteniendo. Entonces, al verificarse la firma del acta por las dos autoridades principales de Titiamaya, las autoridades de Sopocari decidieron firmar el acta de garantías. De esta manera se selló el primer acto procesal de entendimiento de las partes para proseguir con el procedimiento de resolución del conflicto de límites.



Figura 6. Firma de las dos principales autoridades de la comunidad de Sopocari. Fuente: Copa y Kennemore.

Como pudimos advertir, el entendimiento de las partes no solo está en manos de sus representantes, sino en la voluntad de las familias y miembros de cada comunidad; así, la decisión del Tribunal y la posterior consulta a las partes, nos muestra una producción propia para enfrentar los límites internos acudiendo a la forma asamblearia y a la representación dual (dos por comunidad), pero también al respeto del Tribunal, que busca que las partes firmen el acta. El hecho de que el Tribunal exprese que no es suficiente la palabra del dirigente, sino que es necesaria su expresión legal y formal a través de la firma del acta de garantías, es un posible elemento de esa construcción.

Además, con este acto se pusieron en entredicho los prejuicios que se tienen de la justicia indígena como violenta, que ejerce justicia por mano propia, o que es incapaz de dialogar y resolver problemas grandes. De hecho, en la experiencia del acta de garantías evidenciamos la capacidad del Tribunal para construir su procedimiento y conocimiento jurídico, retomando su experiencia tradicional para enfrentar los desafíos como jurisdicción de sus autoridades.

Discusión: tensiones entre el diálogo institucionalizado y el diálogo auténtico

La construcción del Estado plurinacional se basa en la presuposición de un diálogo de saberes horizontales entre la justicia indígena y la justicia ordinaria. Sin embargo, como se ha señalado arriba, la experiencia boliviana demuestra nuevos límites al momento de institucionalizar el diálogo intercultural entre ambos sistemas e integrarlos al Estado. Vemos un retraso por dicha institucionalización en el sentido en que funciona como forma de gubernamentalidad que busca regular términos de diálogo poco auténticos, en cuyo interior se despliegan una serie de dispositivos que “se presentan como favorables, inclusivos y abiertos, debajo de los cuales se aplica y despliega con mayor ri-

gurosidad elementos restrictivos y excluyentes que cierran la posibilidad de generar condiciones de igualdad entre los sujetos que luchan por el ejercicio efectivo de sus derechos” (Copa, 2017: 1).

Al mismo tiempo, enfrentados a estos límites, los líderes indígenas —abogados militantes en sí mismos— van construyendo nuevos espacios de diálogo hacia afuera y dentro de sus territorios, desde los cuales despliegan estrategias de lucha jurídica y, en el camino, construyen nuevas instituciones y legalidades. Es preciso señalar que los sujetos del diálogo son, por un lado, las propias autoridades indígenas, que tienen la autoridad que les da la CPE y la jurisprudencia para representarse a sí mismos en todo momento; por lo que abogados y antropólogos tiene una intervención mínima, más bien de apoyo y soporte técnico a las decisiones y autodeterminación jurídica que ejercen de forma protagónica las propias autoridades, en este caso, del Tribunal Mixto. Ahora bien, por el otro lado, es frecuente encontrar profesionales indígenas del Estado que se asumen como interlocutores con las propias autoridades indígenas. Estos profesionales, como Copa o Alanes, serán quienes permitirán una interpretación plural al interior del Tribunal Constitucional, que además se ve matizada con la presencia de magistrados indígenas elegidos por voto popular.

En este sentido, la manera como se desarrolla el diálogo, que incide en una interpretación plural, tiene que ver con los sujetos que dialogan, que son las autoridades indígenas y los indígenas del Estado boliviano que asumen eventualmente la representación en actos como audiencias y estudios periciales. En este espacio, lo que entra en disputa son las instituciones, categorías y procedimientos que pertenecen a sistemas jurídicos diferentes, que, en el caso de Sopocari y Titiamaya, se refleja en el ámbito material de la competencia (penal o territorial). Estos aspectos se convierten en los elementos del “no diálogo”, pues entran en tensión lenguajes e interpretaciones distintos, mediados por una asimetría estructural entre los sistemas jurídicos. De ahí que las brechas del “no diálogo” sean la condición para generar lo que Walsh denominó “diálogo auténtico”, el cual empieza por ver claramente los límites y no intenta encubrirlos de ninguna manera en los tejidos de la burocracia estatal. La justicia constitucional, la justicia ordinaria e indígena tienen el desafío de la desolonización para encarar los límites de un diálogo auténtico.

De hecho, no se puede enfatizar suficientemente el papel histórico que jugaban —y siguen jugando— los líderes indígenas (caciques apoderados, jilacatas, mallkus, entre otros) en Bolivia. En su análisis de los argumentos jurídicos que expresaban en los numerosos expedientes que se encuentran en los archivos desde la Colonia, Barragán destaca las características clave de esta lucha jurídica de los líderes indígenas para su autodeterminación:

Se puede observar, primero, que las autoridades y representantes de las comunidades vivían, literalmente, para “hacer trámites”, porque las resoluciones que detallan muestran las decisiones que se tomaban, pero muchos otros escritos quedaron seguramente sin respuesta. Segundo, que las resoluciones que mencionan son favorables porque eran muy generales, como la demanda de garantías o protocolización de documentos; sin embargo, cuando se realiza su historización, estas pueden resultar impresionantes para cualquier interlocutor. Tercero, que las demandas y

la historia de “resoluciones favorables” se utilizaban como una estrategia absolutamente creativa que buscaba lo que podemos conceptualizar como “ratificación en cadena” u obtención de las mismas determinaciones de diferentes autoridades e instancias. Esto podía ser más efectivo si existían resoluciones de instancias superiores que se enarbolaban en instancias inferiores: solo mostrarlas permitía obtener o ratificar lo que se había logrado “arriba” porque “abajo” nadie se atrevería a contradecir a los “superiores” (Barragán: 2012: 28-29).

En la coyuntura del principio del siglo xx, los líderes indígenas usaban la ley como herramienta para ejercer su competencia y autodeterminación, y entre varias formas de dialogar con el Estado —negociaciones, alianzas políticas y el uso estratégico del derecho y sublevación— demuestran su capacidad de “desvirtuar” medidas que buscan su subordinación, dándole a la ley su propia interpretación jurídica y alterando su contenido (Barragán, 2012). Vemos paralelos de esta historia de lucha jurídica en la formación del Tribunal Mixto: fruto de las estrategias jurídicas construidas por los líderes indígenas para superar los límites institucionales y para hacer cumplir sus derechos constitucionales. Los líderes invocan el poder de la sentencia del Tribunal Constitucional para legitimar su jurisdicción y autoridad para resolver el conflicto. Esto es lo que para nosotras constituye construir “lo propio”.

Los líderes del Tribunal Mixto no solo actuaron independientemente de intermediarios no indígenas, como asesores legales u ONG técnicas, sino que también enfatizaron que no permitirían que miembros de las dos comunidades consiguieran asesores o abogados en el caso. Los únicos expertos técnicos alejados de la estructura de autoridades del Tribunal Mixto (compuesto por las autoridades nombradas como parte de la Comisión de Justicia de la Federación Sindical Mixta de Inquisivi) fueron los que manejan la justicia indígena originaria campesina. Los peritos invitaron a una experta legal indígena en derechos humanos, Raquel Huanca. Huanca es una perito indígena del Tribunal de Justicia Indígena Originaria Campesina en Sucre, otra instancia propia de los pueblos indígenas que se estableció en el 2015 para asesorar a las comunidades indígenas y fortalecer la jurisdicción indígena a través del país (ver Kennemore, 2015; Copa et al., 2021). Además, esta instancia orgánica depende en gran parte de la autogestión de sus miembros para organizar cumbres, donde analizan los límites de leyes que van en su contra, y para utilizar al Tribunal Constitucional como instrumento propio para exigir al Estado que se cumpla con la CPE.

A la fecha, ambas comunidades están gestionando el conflicto de linderos en la jurisdicción indígena, con todas las limitaciones que esto implica, entre ellas, la falta de mecanismos de coordinación y cooperación en el caso por parte del Estado, lo cual ha limitado enormemente la resolución del problema de límites. Por ejemplo, la participación del INRA es exigua al interior la justicia indígena, pero potente y asimétrica cuando viene desde el Estado. Por otro lado, la creencia de los funcionarios públicos de la superioridad de la justicia ordinaria hace que los actores desconfíen y no puedan llegar a establecer espacios de diálogo para coordinar y cooperar mutuamente. Desde esta perspectiva, otro desafío es lograr fortalecer y dar respaldo a la legalidad indígena.

En ese camino, las autoras del presente capítulo (Copa es abogada y trabajó como parte de la Unidad de Descolonización del Tribunal Constitucional Plurinacional, y Kennemore es antropóloga), buscamos colocar al servicio del Tribunal Mixto algunas herramientas que son demandadas por las autoridades; en contraste con los peritos indígenas y autoridades del sindicato agrario local, que fueron invitados a incorporarse en los procedimientos para administrar la justicia en el caso de forma mucho más activa. En ese sentido, lidiamos con el tema de aparecer como asesores técnicos. Desde el principio nos presentamos como investigadoras en el sentido más tradicional de la palabra: estábamos allí para observar y aprender. Sin embargo, nuestro papel en el caso cambió gradualmente a medida que los líderes del Tribunal Mixto se apropiaron de nuestra presencia como veedoras, lo que les otorgó cierto grado de legitimidad y respaldo legal. La necesidad de esto fue particularmente evidente en la segunda audiencia, cuando los líderes destacaron nuestro papel para demostrar que no pueden actuar con parcialidad hacia una u otra de las comunidades involucradas en el conflicto. Más tarde fuimos parte del equipo que colaboró con las autoridades en un sentido restringido y sujeto a las decisiones de las propias autoridades.

Por otra parte, consideramos importante ver las condiciones asimétricas en que se despliegan en los espacios de participación militante —espacios atravesados por leyes, procedimientos, interpretaciones y contenidos— los “técnicos” de dichas instituciones, frente a los contenidos e interpretaciones dadas por los verdaderos actores de los procesos. Una mirada histórica a la complejidad demuestra que, aunque siempre bajo términos muy asimétricos, existe un diálogo que comporta transformación recíproca y procesos de traducción. Empero, lo que no queda claro en un momento dado es qué es lo que se está transformando y traduciendo mediante estos intercambios de diálogo (Briones, 2017).

Como plantea Briones en su reflexión sobre las investigaciones colaborativas comprometidas con las luchas indígenas: “¿Quién o qué es lo que estamos intentando transformar o traducir?” (2017: 33). Con base en su propia experiencia con los mapuche-tewelche en Patagonia, la antropóloga destaca el desafío de desmontar asimetrías estructurales y privilegios solo para fortalecer un diálogo horizontal y recíproco, ya que las relaciones colaborativas siempre comportan mucho más. En lugar de pensar en la producción de conocimiento en estas colaboraciones como “una cadena de conversación”, plantea que se trata de “un sitio común, de un punto intermedio”, es decir, “una postura o área de negociación, a medio camino entre posiciones, opiniones u objetivos divergentes” (Briones, 2017: 33). De manera similar, en otro trabajo planteamos que la colaboración entre las investigadoras e investigadores y los pueblos indígenas, como otros discursos supuestamente progresistas —por ejemplo, la descolonización en Bolivia—, se puede convertir tanto en un espacio de gobernanza como de liberación (ver Postero, 2020). Por eso, es importante ir más allá de celebrar esta nueva tendencia para analizar con cuidado lo que se produce con la investigación colaborativa en la práctica.

Desafiar al antropólogo-abogado-como-experto requeriría que enfrentemos la paradoja de que el privilegio emerge en la relación colaborativa misma, lo cual hace que sea muy difícil renunciar a tal privilegio. Desde la perspectiva de nuestro papel,

que empezó como “observadoras” del proceso, para visibilizar los dispositivos de ocultamiento, y pasó a ser de “veedoras” (que fue el papel que asumimos para los miembros del Tribunal Mixto y las partes) para que se registrara en algún medio una experiencia jurídica que era histórica para Inquisivi, fue parte de las dificultades de ingresar y participar. Aunque nuestra participación intentó ser mínima, nuestra presencia fue precisada, apropiada y publicitada según las necesidades e intereses del Tribunal Mixto. Así, nuestra colaboración se dinamizó más de lo que nosotras esperábamos, hecho respecto al cual seguimos reflexionando críticamente.

Conclusiones

En el caso del Tribunal Mixto, el surgimiento de nuevas estrategias de lucha jurídica dio paso a su creación a partir de una sentencia del Tribunal Constitucional que declinó la competencia a la jurisdicción indígena originaria campesina para resolver el conflicto entre la comunidad de Titiamaya y la de Sopocari. Con este avance, un problema históricamente construido y complejo —que el Estado no había podido resolver— fue devuelto a la jurisdicción indígena, a la cual le queda disputar y construir la legitimidad y legalidad propia del Tribunal Mixto para resolver el problema. El desafío es fortalecer el diálogo interno para superar estos límites, y desde allí plantearse la posibilidad de un diálogo con el Estado, y no la inversa. En este sentido, se buscan herramientas e instrumentos desde los cuales dar contenido a las instituciones que vienen de afuera, las cuales constituyen —al mismo tiempo— un espacio de contestación y de lucha en su interior jurídico mismo.

En el recorrido de lucha jurídica se promovieron transformaciones de las estructuras orgánicas, institucionales y procedimientos propios existentes, para ser institucionalizadas como Tribunal Mixto y después replantearse las condiciones de relacionamiento con el Estado, visibilizando justamente las prácticas límite frente a los enunciados de la igualdad. Por lo tanto, consideramos que el caso nos permite ver las brechas para consolidar un pluralismo jurídico igualitario, y construir una crítica que nos dé la “posibilidad de identificar nuestros propios límites y posibilidades, y avanzar” (Copa, 2017: 60); eso es lo más potente en términos de la construcción de un conocimiento y derecho propio.

Las relaciones y tensiones entre saberes y prácticas jurídicas en el terreno de la justicia indígena se amplifican y tiene sus ecos en el desarrollo y la construcción de lo propio. Las exposiciones de los representantes de ambas comunidades mostraron la tensión dentro de la categoría “indígena originaria campesina” como un sujeto de reconocimiento único que une los distintos procesos históricos y subjetividades que lo produjeron (Bautista, 2011). Si bien vemos la institucionalización de esta categoría como una acumulación de capas que desplazaban su contenido propio del Estado plurinacional (Copa, 2017), en la audiencia vemos la insistencia de estos sujetos de hacer una traducción inversa: de obligar al Tribunal Mixto a excavar las capas históricas de sus senderos distintos para buscar sus puntos de articulación y discordancia, y luego determinar la responsabilidad o la culpa como medio de resolución.

Como nos explicó Tata Basilio en su reflexión sobre los desafíos y posibilidades de construir el Tribunal Mixto:

La justicia indígena es dar un paso en [la solución de] los problemas. Cuando uno tiene problemas no se duerme; [en] los trabajos [rendimos] a medias, [y] la familia [queda] abandonada, [esto ocurre] cuando no hay justicia. Uno tiene que administrar su economía y esta economía va a entrar en el problema de conseguir justicia. Entonces, cuando hablamos sobre justicia queremos decir que queremos vivir libres en el territorio que poseemos [...] Pero si esta justicia no existiera aquí, el que [necesita] no avanzar[á], [y] el que mantuviera la fuerza sería el que tiene el dinero. Para contrastar esto está constituida la justicia indígena originaria para orientar y apoyar en sus problemas. Antes de entrar una audiencia [nosotros] orientamos para que en el día se pueda dar fin a un problema, menos tiempo [y a] menos costo, esta justicia que busca[n] los pueblos indígena originarios de Inquisivi a través de su comisión [de justicia] (Entrevista con las autoras el 3 de mayo del 2018).

Las tensiones al interior de la jurisdicción indígena en el proceso de resolución del conflicto generan la necesidad de contar con un análisis a profundidad sobre la causa subyacente del conflicto, se trata de procesos de violencia colonial muy complejos y superpuestos que abren brechas entre las comunidades.

Vemos que este impulso “desde abajo” que contribuye a la construcción de lo propio es lo más potente del proceso que viene encarando la justicia indígena en Bolivia. En el caso del Tribunal Mixto de Inquisivi, en su recorrido de lucha jurídica se promovieron transformaciones de las estructuras orgánicas, instituciones y procedimientos propios existentes, para ser institucionalizadas como Tribunal Mixto y, a partir de ahí, replantearse las condiciones de relacionamiento con el Estado, y de manera particular del diálogo como herramienta de relacionamiento. La experiencia del Tribunal Mixto destaca el uso alternativo del derecho, con el fin de potenciar el ejercicio de la justicia indígena para resolver daños históricos vinculados con la tierra y el territorio. La disputa de los documentos, las interpretaciones y las complejidades históricas, pueden ser también algunas pistas del lugar intermedio donde “lo propio” se construye en contacto con los límites; donde el diálogo se plantea “entre nosotros”, a partir de la superación de las brechas del “no diálogo”, en el sentido del fortalecimiento, como un paso importante para enfrentar los límites y establecer un diálogo auténtico con el Estado y otras instancias hacia el ejercicio de su autodeterminación.

Por ello, consideramos el “acta de garantías” como instrumento del entendimiento y diálogo intercultural auténtico. El Tribunal Mixto utilizó el acta de garantías como una estrategia procesal para que las partes dieran su compromiso de garantizar al desarrollo de la audiencia sin conflictos. Las actas tienen un papel esencial en el ejercicio jurisdiccional indígena, y en el caso de Inquisivi son una herramienta para avanzar su autodeterminación frente a los límites del diálogo institucionalizado.

Referencias bibliográficas

- ACTA DE CONGRESO. 2016. *Plenaria del XX Congreso Ordinario de la Federación Sindical Mixta de Trabajadores Agro Mineros, Coccaleros y Autoridades Originarias de la provincia Inquisivi “Tupac Katari-Bartolina Sisa”* (FSMTAMCO-PI). 29 de mayo. Provincia de Inquisivi, La Paz, Bolivia.
- ANTHIAS, P. 2014. “La esquivada promesa del territorio: Un estudio de caso etnográfico de la titulación de tierras indígenas en el chaco boliviano”. Tesis de Doctorado en Filosofía. Cambridge: Departamento de Geografía, Universidad de Cambridge.
- ARCANI Mayta, P. C. 2007. “Resolución de conflictos limítrofes a través de autoridades originarias”. Tesis de Licenciatura en Ciencias Políticas. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- ATTARD Bellido, M. E. 2014. *Sistematización de jurisprudencia y esquemas jurisprudenciales de pueblos indígenas en el marco del Sistema Plural de control de Constitucionalidad*. La Paz: KAS/Fundación Construir.
- BARRAGÁN, R. 2007. “De la reforma agraria a las tierras comunitarias de origen”. En M. URIOSTE, R. BARRAGÁN y C. GONZALO (coords.). *Los nietos de la Reforma Agraria: Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*, La Paz: Fundación Tierra.
- _____. 2012. “Los Títulos de la Corona de España de los Indígenas: para una histórica de las representaciones políticas, presiones y negociaciones entre Cádiz y la República Liberal”. *Boletín Americanista*, 2 (65): 16-37.
- BAUTISTA, R. 2011. “¿Qué significa el Estado Plurinacional?”. *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, pp. 169-206.
- BRIONES, C. 2017. “Research through Collaborative Relationships: A Middle Ground for Reciprocal Transformations and Translations?”. *Collaborative Anthropologies*, 9 (1-2): 32-29.
- CPE (Constitución Política del Estado). 2009. 7 de febrero. Disponible en: https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_bolivia.pdf.
- COPA Pabón, M. V. 2017. “Dispositivos de ocultamiento en tiempos de pluralismo jurídico en Bolivia”. Tesis de Maestría en Derechos Humanos. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- COPA Pabón, M. V., A. M. KENNEMORE y E. LÓPEZ Canelas. 2021. “Autonomías indígenas entre la institucionalización y la autodeterminación: Una mirada desde el territorio del Jatun Ayllu Yura hacia la reconfiguración de la Nación Qhara Qhara”. En M. GONZÁLEZ, A. B. CAL y Mayor, J. MARIMAN, P. ORTIZ T. y R. FUNAKI (coords). *Autonomías y autogobierno en territorios indígenas de América diversa. Balance 1990-2020*. Quito: Abya-Yala, pp. 381-406.
- FERNÁNDEZ OSCO, M. 2002. *La Ley del Ayllu. Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*. La Paz: PIEB.
- GOTKOWITZ, L. 2011. *La revolución antes de la Revolución: Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia, 1880-1952*. La Paz: Plural Editores/PIEB.

- KENNEMORE, A. 2015. “De tribulaciones a tribunales: Reconstitución de la nación Qhara Qhara”. *Diálogos IPDRS*, 158. Disponible en: <https://landportal.org/es/library/resources/ipdrs-diálogos-158/de-tribulaciones-tribunales-reconstitución-de-la-nación-qhara>
- LEY DE DESLINDE JURISDICCIONAL (Ley No. 073/2010). 2010. *Gaceta Oficial de Bolivia*. 29 de diciembre. Disponible en: https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CCPR/Shared%20Documents/BOL/INT_CCPR_ADR_BOL_33622_E.pdf
- LOPERENA, C., R. A. HERNÁNDEZ Castillo y M. MORA. 2018. “Los retos del peritaje cultural. El antropólogo como perito en la defensa de los derechos indígenas”. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 57: 8-19.
- MENDIETA, P. 2010. *Entre la alianza y la confrontación. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.
- PACHECO, D. 1992. *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz: HISBOL/MUSEF.
- PAYE, L., W. ARTEAGA y E. ORMACHEA. 2013. *Compendio de espaciosmapas de TCO y TIOC en tierras altas*. La Paz: CELDA.
- POSTERO, N. 2009. *Ahora somos ciudadanos*. La Paz: Muela del Diablo.
- _____. 2020. *¿Estado indígena? Raza, política y performance en el Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Plural Editores.
- REGALSKY, P. 2006. “Bolivia indígena y campesina. Una larga marcha para liberar sus territorios y un contexto para el gobierno de Evo Morales”. *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*, (31). Disponible en: <https://herramienta.com.ar/bolivia-indigena-y-campesina-una-larga-marcha-para-liberar-sus-territorios-y-un-contexto-para-el-gobierno-de-evo-morales>
- REINAGA, F. 1978. *El pensamiento amáutico*. La Paz: Partido Indio de Bolivia.
- RIVERA Cusincanqui, S. 1984. *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: HISBOL-CSUTCB.
- _____. 1991. “Pedimos la revisión de límites. Un episodio de la incomunicación de castas en el movimiento de caciques apoderados de los Andes Bolivianos, 1919-1921”. En S. MORENO y F. SALMÓN (eds.). *Reproducción y transformación de las sociedades andinas: siglos XVI-XX*. Tomo II. Quito: Abya-Yala, pp. 603-652.
- SCHAVELZON, S. 2012. *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: CEJIS-Plural Editores.
- SENTENCIA CONSTITUCIONAL PLURINACIONAL (SCP) 0874/2014. 2014. Expediente: 03667-2013-08-CCJ.
- SENTENCIA CONSTITUCIONAL PLURINACIONAL (SCP) 0093/2017. 2017. Expediente: 15966-2016-32-CCJ.
- SOLIZ, C. 2017. “Land to Its Original Owners: Rethinking the Indigenous Politics of the Bolivian Agrarian Reform”. *Hispanic American Historical Review*, 97 (2): 259-296.
- THOA (Taller de Historia Oral Andina). 1984. *El Indio Santos Marka T'ula. Cacique Principal de los Ayllus de Qallapa y Apoderado General de las comunidades originarias de la Republica*. La Paz: THOA.

- UD (Unidad de Descolonización). 2017. “Informe técnico sobre el conflicto de linderos entre las comunidades Titiamaya y Sopocari, Segunda Sección Quime, Provincia Inquisivi Departamento de La Paz”. Informe elaborado por Víctor Alanes. Sucre: Unidad de Descolonización/ TCP.
- UNTOJA, F. 2000. *Pacha, pensamiento simultáneo*. La Paz: Ayra.
- WALSH, C. 2009. “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir”. En P. MEDINA (coord.). *Educación intercultural en América Latina: memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*. México: Universidad Pedagógica Nacional/ Conacyt/ Plaza y Valdés, pp. 25-42.

ANEXO 1

Acta de Garantías elaborada por el Tribunal Mixto durante la inspección ocular

En el lugar denominado Cochipampa el lugar de conflicto entre las Comunidades de Titiamaya y Sopocari, lugar en conflicto de Cantón Figueroa, la Sección Quime, la Provincia Inquisivi de La Paz, siendo a horas 14:00 del día lunes 9 de abril de presente año 2018. Puede presente el Tribunal de Justicia Indígena Originaria de la Provincia Inquisivi, Ejecutivo de la Provincia, Secretaría de Justicia, la Central Agraria, Sub Central Secretarios Generales de Sopocari y Titiamaya, bases presentes de ambas comunidades, la Hermana Raquel Representante Nacional de la Comisión del Tribunal Constitucional, se procede a la petición del Sub Central y Central Agraria la firma de un acta de garantías.

- Primero, la autoridad de Titiamaya el hermano Monje Huaracho Quevedo, Juan Carlos Mamani García ante el Tribunal de Justicia de la Provincia y la comitiva de jurados, promete a garantizar con sus bases y afiliados hacer parte de la audiencia a participar pacíficamente con ética de sus bases.
- Segundo, el Secretario General y relacione a la comunidad de Sopocari Santos Mamani Oraquina y Marco Marca Marca ante el Tribunal de Justicia de la Provincia y la comitiva de jurados, se promete a dar garantías con sus bases para la audiencia de forma pacífica con una ética de sus bases y afiliados.
- Tercero, en caso de incumplimiento del presente acta, se dan posibles a la suspensión de la audiencia, de acuerdo a documento se remite una resolución para su emisión al TCP, en caso de existir agresiones verbales o física, en acuerdo a las normas vigentes, por ley y el estatuto orgánico y reglamento interno por usos y costumbres, con lo termino la presente acta de garantía, para su constancia firman los presentes autoridades.

12. Dificultades en el diálogo. Reflexiones sobre un caso de concertación de compensación y reparación con los arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia

Ana Milena Horta Prieto
Investigadora independiente

Introducción

En los procesos de concertación de compensación y reparación con pueblos indígenas confluyen mundos que tienen configuraciones ontológicas y epistemológicas diferentes, si bien no se trata de dos mundos aislados y fácilmente delimitables. La definición de la afectación y los acuerdos sobre las maneras en que los daños deben ser reparados y compensados ponen en movimiento los mecanismos y dispositivos con que se actualizan, se tensan y se negocian las relaciones coloniales que han sido construidas históricamente entre los mundos. En estas negociaciones se disputa lo que se concibe como real.

La idea de una única realidad objetiva y universal ha sido ampliamente cuestionada como una pulsión de la racionalidad moderna, positivista y eurocéntrica (Latour, 2007 [1991]; Law, 2011). En el marco de estos cuestionamientos, se han desarrollado diversos planteamientos que se agrupan bajo lo que se ha denominado “giro ontológico” en antropología, los cuales comparten un distanciamiento crítico frente a la racionalidad moderna, pretendidamente universal, que se basa en la separación entre naturaleza y cultura. Esta separación implica una manera específica de entender las relaciones entre los seres existentes, una ontología que, si bien no es única y homogénea, sí tiene ciertos rasgos dominantes (Law, 2011). Estos cuestionamientos señalan que hay otras configuraciones ontológicas que no parten de esa gran división entre naturaleza y cultura; de manera que existen otros mundos en los cuales la existencia y lo que es real se experimenta y se practica de distintas maneras.

No se trata de dos mundos radicalmente diferentes, se trata más bien de mundos que han coexistido históricamente y entre los cuales se han tejido “conexiones parciales” (Strathern, 2004), que no permiten hacer separaciones tajantes entre uno y otro, si bien es posible identificar diferencias. Las conexiones parciales se han tejido históricamente en procesos coloniales en los que se dan negociaciones y resistencias en las que, pese a las relaciones de subalternidad, subsisten diferencias ontológicas (De la Cadena, 2015).

La colonialidad que gestiona esas diferencias ontológicas está presente en las categorías que usamos, y se actualiza, por ejemplo, en las nociones de cultura que operan en el marco del multiculturalismo, y que mantienen jerarquías epistemológicas que no reconocen la agencia del conocimiento y prácticas indígenas. Así mismo, la colonialidad actúa, según De la Cadena, con la idea de la política moderna centrada en los humanos, individuos racionales, mientras que otras existencias son objeto exclusivo

de las ciencias y nunca sujetos políticos (De la Cadena, 2015: 92). Como discutiré, estas cuestiones son centrales en algunos casos de afectación del territorio y concertación de acciones de compensación y reparación.

Voy a referirme al caso de la ocupación, por parte del Ejército Nacional de Colombia, del cerro Inarwa o El Alguacil, ubicado en el territorio del pueblo arhuaco, de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia. Esta ocupación fue demandada mediante una acción de tutela,¹ cuya sentencia (la T-005 de 2016) falló a favor del pueblo arhuaco, reconociendo una “afectación cultural” y ordenando un proceso de diálogo para concertar acciones de reparación y compensación. En este marco, voy a señalar las prácticas y políticas indígenas que dan cuenta de otra configuración ontológica, que son articuladas marginalmente en la concertación de la compensación/reparación, dadas las limitaciones que impone la noción moderna de “cultura” en el contexto multicultural colombiano. Estas limitaciones se evidencian en las grandes diferencias entre las propuestas de compensación de las partes, imposibilitando un acuerdo.

Mi relación con este proceso inició en febrero de 2016, días después de la publicación de la sentencia resultante de la tutela, cuando líderes de la Confederación Indígena Tayrona (CIT), la organización del pueblo arhuaco, me invitaron a enfocar mi tesis de doctorado en antropología social en el sentido cultural de Inarwa para los arhuaco. Esta invitación respondió a lazos de confianza y respeto mutuo construidos desde el año 2011, cuando comencé a trabajar en la Sierra Nevada de Santa Marta asesorando los procesos de concertación de manejo de territorios indígenas traslapados con áreas de conservación,² en cuyo marco participé en espacios de diversas instituciones que inciden en el territorio indígena. Al ver las dificultades institucionales para articular las territorialidades indígenas, como lo ordena la legislación nacional y acuerdos locales,³ decidí regresar a la academia y desde allí investigar esas dificultades y profundizar en las territorialidades indígenas.

Enfoqué mi investigación de maestría en el territorio kogui a partir de un proceso de patrimonialización (Horta, 2015), gracias al apoyo de la organización kogui Gonawindwa Tayrona. Para la investigación de doctorado, Amado Villafañe y Rogelio Mejía, líderes arhuacos, me invitaron a enfocarme en su territorio. En febrero del 2016, tras una reunión de priorización de los conflictos territoriales, en la sede de la CIT, en Valledupar, y a pocos días de haber sido publicada la sentencia de la tutela de la ocupación del Inarwa, Hermes Torres, secretario general de la CIT, y José María Arroyo, cabildo gobernador, máxima autoridad del pueblo arhuaco, me invitaron a aportar a dicho proceso desde mi investigación académica.

¹ La acción de tutela se establece como mecanismo para la protección de derechos fundamentales en la Constitución Política de Colombia de 1991. Para ver sus similitudes con el “derecho de amparo” mexicano, consultar Uscanga y López (2011).

² Durante el año 2011 fui parte del área de Participación Social de la Dirección General de Parques Nacionales Naturales de Colombia, entidad pública responsable del cuidado de las áreas de conservación ambiental de interés nacional. Desde allí asesoré los procesos de concertación social del ordenamiento del territorio de Parques Nacionales del Caribe y el Pacífico colombiano, cuyas áreas se sobrepone a territorios indígenas. En el año 2012 me dediqué al proceso específico del Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta, que se sobrepone en más del 90% con los resguardos indígenas de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada.

³ Por ejemplo, el Decreto 622, expedido por la Presidencia de la República en 1977, que regula el Sistema de Parques Nacionales Naturales, así como la Ley 21 de 1991, por la cual se implementa el Convenio 169 de la OIT, y el Convenio de Diversidad Biológica firmado en 1993, resaltan la importancia de los conocimientos culturales y prácticas de ordenamiento del territorio para la conservación ambiental y exhortan a su protección y articulación. Para la Sierra Nevada de Santa Marta existen los Acuerdos de Valledupar de diciembre del 2003, realizados entre el gobierno nacional y el Consejo Territorial de Cabildos (CTC), organización que agrupa a los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Vale la pena mencionar que los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta (en adelante, la Sierra), amparados en la Constitución Nacional de 1991, que adopta políticas multiculturales, fortalecieron sus organizaciones y decidieron regular y realizar ellos mismos las investigaciones que consideran relevantes en su territorio según su propia agenda, contando con asesores externos (Ulloa, 2004). De esta forma, eliminaron la figura del/a científica/o intermediario, antes tan común en la región, y tomaron control sobre cómo el conocimiento externo se articula con sus conocimientos, prácticas ancestrales y agendas políticas. Así, las investigaciones que son permitidas por las organizaciones indígenas responden a una alianza simétrica en la que saberes distintos pueden dialogar, si bien se corre el riesgo de que las ciencias acaben unificando las voces e imponiendo sus categorías y jerarquías epistemológicas.

En todo caso, en la experiencia arhuaca ha habido investigaciones académicas que han aportado a procesos jurídicos.⁴ Debido al interés conjunto sobre el desarrollo de la investigación, realizamos un acuerdo de apoyo mutuo con la directiva de la CRT. Convenimos que me centraría en profundizar en el Inarwa y acompañaría en la medida de mis posibilidades el proceso de diálogo ordenado por la Corte, dado que realizaba mis estudios en Brasil. Debido también a los ritmos particulares, tanto de la academia como de los procesos jurídicos, la investigación sería paralela a la concertación. Realicé temporadas de campo durante el 2016, 2017 y 2018, años en los que entregué informes de actividades a la CRT y mantuve comunicación con los líderes que estaban al frente del proceso. Apoyé actividades de sistematización de datos y redacción de comunicados relacionados con Inarwa. La CRT, además de abrirme las puertas, me apoyó con transporte, hospedaje y alimentación. Otras negociaciones se dieron al llegar a Nabusímake, capital del pueblo arhuaco donde enfoqué la investigación. Tras reportarme a las autoridades locales, que ya me conocían y habían dado su autorización, me presenté en asamblea general, donde fueron aprobadas mis actividades y objetivos. Debo decir que siempre tuve total libertad para el desarrollo de mis labores y análisis. En cada encuentro, cada uno de mis interlocutores —quienes conocían los objetivos de la investigación— decidía qué compartir y qué no.

El resultado de dicha investigación, que incluyó análisis etnográfico, entrevistas con líderes, autoridades y mujeres arhuacas, y el acompañamiento a algunas actividades realizadas en el marco de la concertación ordenada por la Corte, es mi tesis doctoral (Horta, 2020) y publicaciones relacionadas, que deben ser socializadas con el pueblo arhuaco.⁵ En mi tesis parto de las dificultades de entendimiento en la concertación y las nociones distintas de cultura, territorio y naturaleza, para luego profundizar en el Inarwa como un *Anugwe Jina*, un ser vital con pensamiento y conocimiento. Como padre de semillas y alimentos, Inarwa regula la fertilidad y la existencia, e incide en la construcción de cuerpos y personas en los ciclos vitales, prácticas que dan cuenta de una territorialidad que no se restringe a la noción de espacio geográfico como exterioridad.

En este capítulo, basado en algunas partes de mi tesis, me referiré a ciertos aspectos que considero relevantes para reflexionar sobre las dificultades para acordar acciones de reparación y compensación. Partiré de contextualizar el caso de la ocu-

⁴ Tal es el caso de Vargas (2004) y Duque (2009), cuyos argumentos aportaron a la sentencia T-849 del 2014.

⁵ Si bien ya fue entregada la versión final a la CRT, no ha sido posible esta socialización por la situación de pandemia, cuarentena y dificultades internas del gobierno arhuaco.

pación. A continuación, haré referencia a una reunión de negociación entre los implicados, señalando cuestiones relevantes para el universo indígena, pero que no pasaron de ser “representaciones culturales” que no incidieron en la negociación. Luego abordaré desde narrativas de mamos y líderes arhuacos algunos aspectos del cerro Inarwa, y de la configuración ontológica del universo arhuaco, que son excluidos desde la lógica racional moderna. Finalmente, referenciaré algunos puntos críticos del diálogo y las propuestas de compensación presentadas por el pueblo arhuaco y, por otro lado, las de las empresas demandadas, que hacen eco de una noción moderna, mercantilista y ahistórica de la cultura.

Vale la pena mencionar que en una etapa de la negociación se realizó un diagnóstico participativo sobre las afectaciones que había sufrido Inarwa. Si bien la información sobre Inarwa y la territorialidad es similar entre mi tesis y este documento, el carácter académico de mi investigación me permitió tener un tiempo mayor de investigación, incluir partes del proceso de concertación en mi análisis y cuestionar las bases epistemológicas de las ciencias, que tienden a universalizar nociones que inciden en los diferentes entendimientos de la afectación en cuestión.

La ocupación del Inarwa

El padre Inarwa es también el cerro El Alguacil, llamado así por la población no indígena. Está ubicado en territorio arhuaco, en la Sierra Nevada de Santa Marta, una formación montañosa costera que figura entre las más altas del mundo, pues solo 40 kilómetros separan las playas del mar Caribe de picos nevados de más de 5,700 msnm. Alberga varios ecosistemas y un alto índice de biodiversidad. Es una zona en la que confluyen intereses económicos que incluyen minería, turismo, conservación, y proyectos de infraestructura vial y portuaria, entre otros.

La Sierra también es conocida por sus pueblos indígenas: los arhuaco, kogui, wiwa y kankuamo. Según el antropólogo Uribe (1998), estos pueblos conforman una gran sociedad, comparten un origen y principios cosmológicos que estructuran la *Ley de Sé*, *Ley de Origen* o *Ley de la Madre*, conocimientos y prácticas ancestrales que rigen su existencia. Para estos grupos es central la figura del *mamo*,⁶ el gran conocedor que puede interpretar en el territorio la *Ley de Sé* y, como tal, es quien media las relaciones entre los seres del cosmos.

Los cuatro pueblos tienen algunos rasgos disímiles entre sí, como su idioma y vestido, así como diferencias en sus procesos históricos, marcados principalmente por su cercanía con los procesos de colonización, el conflicto armado, y los cultivos de plantas para uso del narcotráfico, cuestiones que han incidido en sus particulares procesos de organización política. Cada pueblo tiene su propia organización, si bien tienen el Consejo Territorial de Cabildos (CTC) para las luchas que requieren una acción conjunta. Han logrado el reconocimiento de su territorio ancestral, formalizado con las sentencias que se reconocen como “línea negra”, concepto que viene de la cosmología indígena. Existen además cuatro “resguardos”, figura territorial que viene de la Colonia y que se ha

⁶ La figura del *mamo* correspondería al *chamán* en otros contextos. En el caso arhuaco suelen ser hombres que desde niños reciben una formación especial para su labor. Sobre las particularidades de esta formación en el caso kogui, ver Reichel-Dolmatoff (1976).

transformado para referir actualmente a territorios de propiedad colectiva indígena con autonomía judicial y administrativa, considerados inembargables, inalienables e imprescriptibles. El pueblo arhuaco se encuentra en los resguardos Kogui Malayo Arhuaco, el Arhuaco y Businchama,⁷ en la parte suroriental de la Sierra. En el resguardo Arhuaco se encuentra el Inarwa, con una altura aproximada de 3,000 msnm.

En 1962, con el permiso de la Misión Capuchina que, desde 1917 ejercía como autoridad en el territorio (Bosa, 2016), el Ejército Nacional ocupó este cerro con el objetivo de instalar antenas de comunicaciones. Desde ese entonces fue cercado y prohibido el ingreso a su cumbre. El ejército construyó una carretera que, por pedido de la Misión, incluyó una derivación hacia Nabusímake, capital del pueblo arhuaco, llamada anteriormente San Sebastián de Rábago. Así mismo, construyó una pequeña base en la cumbre del cerro e instaló sus antenas, y desde 1982 —casualmente el mismo año que la Misión Capuchina fue expulsada del territorio indígena— paulatinamente instaló otras antenas y torres de datos de telefonía, radio, televisión, aeronavegación, tendidos y redes eléctricas de entidades públicas y privadas, sin que en ningún momento se hiciera un acuerdo con los indígenas. Vale la pena mencionar que en 1974 el territorio indígena arhuaco fue declarado Reserva Especial,⁸ destinado a la población arhuaca, y en 1983 fue declarado Resguardo Indígena Arhuaco.⁹

Desde 1962 autoridades indígenas han contactado a autoridades nacionales —infructuosamente— manifestando su inconformidad con la carretera, las antenas y la base militar, denunciando abusos por parte del ejército (Friede, 1963; Torres, 1978; Naranjo, 2015). La presencia del ejército se fortaleció desde la década de los ochenta, después de que la “bonanza marimbera”, como se llamó al auge del cultivo de marihuana en la Sierra, atrajera la presencia de guerrillas como las FARC y el ELN,¹⁰ que luego disputaron el territorio para el cultivo de coca con fines ilícitos (Uribe, 1993). En la década de los noventa surgieron los grupos paramilitares, autodefensas que supuestamente combatirían a las guerrillas, pero que se aliaron con poderosos políticos y terratenientes regionales para aumentar el poder político y económico de estos últimos. El territorio cercano a Inarwa ha sido un corredor de paso de estos grupos ilegales. En Pueblo Bello, municipio desde donde inicia la carretera construida por el ejército que ingresa al territorio arhuaco, es conocida la presencia paramilitar.

En todo caso, y según me comentó Guillermo Padilla, abogado de la CIT desde hace más de 40 años, si bien anteriormente el Ejército realizaba patrullaje en la zona adyacente al Inarwa y Nabusímake, desde el asesinato de tres importantes líderes arhuacos, presuntamente por parte del Ejército Nacional,¹¹ el rechazo local al ejército posiblemente incidió en que los soldados de la base militar de Inarwa —o El Alguacil, como ellos le llaman— se replegaran en su cumbre y no realizaran más patrullajes por la zona. Así mismo, según Padilla, la Ley de Justicia y Paz¹² incidió en que la situación

⁷ El resguardo Kogui Malayo Arhuaco reúne a los pueblos kogui, wiwa y arhuaco. Además de los ya mencionados, también se encuentra en la Sierra el resguardo Kankuamo, siendo cuatro en total los resguardos de la Sierra.

⁸ Mediante la resolución 113 de 1974 del Incora (Instituto Colombiano para la Reforma Agraria).

⁹ Mediante la resolución 078 de 1983 del Incora.

¹⁰ FARC, Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia; ELN, Ejército de Liberación Nacional.

¹¹ Sobre este caso, ver Rivera (2020).

¹² La llamada Ley de Justicia y Paz, o Ley 975 del 2005, es un marco jurídico aprobado en el gobierno de A. Uribe Vélez (2002-2010) que buscaba facilitar el proceso de desmovilización de paramilitares, principalmente, si bien también contemplaba otros actores armados.

de orden público se calmara en la región. Durante mis temporadas de campo no encontré militares en la zona, estos aparecieron en las narrativas de mis interlocutores solo refiriéndose a antes del 2005.¹³ Tal vez por esta razón, y debido a que los abusos que el ejército cometió dieron lugar a demandas específicas, estos no se articularon al proceso consultivo de Inarwa.

Localmente, líderes de varias comunidades, en cabeza de *mamo* Cesar Torres (q. e. p. d.) y Miguel Niño, empezaron a pensar estrategias para recuperar el Inarwa y exigir la salida del ejército y sus antenas. Con el apoyo de la CIT, realizaron acciones para llamar la atención sobre el hecho. En el 2012 comenzaron a hacer movilizaciones masivas y a denunciar la situación ante medios de comunicación.¹⁴ Pidieron la intervención de la ONU, argumentando que el cerro está en territorio indígena reconocido por el Estado, y que Inarwa, padre de semillas y alimentos, se encuentra debilitado por la presencia del Ejército, la instalación de las antenas, la destrucción de monolitos que estaban en su cumbre y por la prohibición del ingreso, que ha impedido la realización de actividades rituales llamadas “pagamentos” o “trabajos tradicionales”, intercambios entre los seres del cosmos que permiten la circulación de vitalidad que mantiene vivo tanto a Inarwa como al territorio, que los pueblos de la Sierra definen como un tejido de relaciones (OGT, 2012).

Al no obtener resultados, el pueblo arhuaco instauró una acción de tutela con la representación de la Fundación Misión Colombia. Como resultado, en enero de 2016, la Corte Constitucional emitió la sentencia T-005 de 2016, en la cual reconoce que hubo una “afectación cultural” contra el pueblo arhuaco, por lo cual ordena reestablecer en seguida el libre acceso al cerro para la población indígena, y comenzar un proceso de diálogo entre las partes, con miras a determinar el impacto cultural causado por la base militar y la instalación y operación de las antenas, a partir de lo cual debían acordarse medidas de reparación y compensación por el daño causado. Las entidades involucradas fueron: Ministerio de Defensa, Ministerio de Tecnologías de Información y Telecomunicaciones, Ejército Nacional, Policía Nacional, Batallón de la Popa, Aeronáutica Civil, Movistar, Electricaribe, Telecaribe, RTVC (Radio y Televisión Nacional de Colombia) y la Empresa de Comunicaciones del Cesar y Guajira.

La sentencia no ordena el retiro de las antenas, pero sí que se considere la posibilidad de su retiro definitivo en un plazo acordado. Es interesante que, si bien la sentencia determina que la afectación es de tipo “cultural”, no realiza una caracterización unilateral de la misma, y ordena el espacio de diálogo para discutirla. En todo caso, es en esta discusión que confluyen ontologías diferentes en relación de subalternidad, que disputan tanto el entendimiento de la afectación como las maneras de compensarla y repararla. Es posible diferenciar una ontología o concepción de mundo basada en el pensamiento racional moderno, actualizada en prácticas multiculturales, de otros universos que no comparten sus principios, pero que se articulan a ellos gracias a los procesos históricos de contacto y a la colonialidad del poder, que universaliza la lógica eurocéntrica a partir de los mecanismos particulares en que se entiende la diferencia y se jerarquizan sistemas de conocimiento.

¹³ Naranjo (2015) refiere narrativas sobre los abusos cometidos por los soldados de la base de El Alguacil.

¹⁴ Ver, por ejemplo, el reportaje “Inarwa o El Alguacil: cerro de la discordia en la Sierra Nevada”, 3 de octubre de 2013, en el Noticiero Caracol: <https://www.youtube.com/watch?v=TzKEcZYqg9o>

El proceso de concertación: políticas indígenas al margen

Por insistencia del pueblo arhuaco, la mayoría de las reuniones del proceso de diálogo se realizaron en territorio indígena. Localmente se conformó el Consejo de Mayores de Inarwa, un grupo de quince autoridades que encabezarían las reuniones con los representantes de las empresas demandadas. Dichas reuniones fueron convocadas por funcionarios de la Dirección de Consulta Previa del Ministerio del Interior, garantes y moderadores del proceso. Dado que, en este caso, el daño en el territorio indígena ya estaba hecho, se interpretó como un proceso de consulta previa atípico. Si bien en Colombia el proceso de consulta previa no cuenta con una regulación detallada, se intentó seguir ciertas etapas generales de dicho proceso,¹⁵ cumpliendo la preconsulta y consulta, sin que se haya logrado llegar un acuerdo.

En las reuniones de preconsulta se acordó la realización de un diagnóstico participativo para identificar los impactos por la ocupación del cerro. La etapa de consulta abarcó la realización del diagnóstico, para lo cual se contrató a un sociólogo y un biólogo que coordinaran las actividades. El pueblo arhuaco defendió que las afectaciones debían definirse localmente y de acuerdo con su cosmovisión, por lo cual solo permitieron la presencia de delegados de las entidades demandadas en un par de actividades del diagnóstico. Los acuerdos y medidas de compensación debían basarse en el documento de diagnóstico entregado. En un momento de la negociación, las entidades presentaron propuestas de compensación, que para el pueblo arhuaco no correspondían al diagnóstico que ellos habían presentado, e insistían en que debía acordarse un plazo de retiro de las antenas y base del cerro. Si bien inicialmente se había acordado entre las partes que el proceso consultivo duraría cuatro meses, terminó dos años y tres meses después, sin lograr ningún acuerdo y con la perspectiva de que el proceso sería enviado a un juez de tutela y a la Corte Constitucional para su evaluación y decisión final.

Considero que una de las causas para que no se lograra un acuerdo es el concepto de “cultura” del multiculturalismo, que simplifica la cosmología y prácticas indígenas y no permite entender su potencial político que, al plantear otra configuración ontológica, da lugar a otras nociones de territorio, de cuerpo e incluso de sujetos políticos. No voy a revisar a detalle el proceso de diálogo, solo voy a mencionar una escena que recoge el carácter diferencial y político de las prácticas indígenas que se realizaron y se mencionaron en los diálogos.

La segunda reunión del diálogo entre los arhuaco y los representantes de las empresas demandadas inició el 5 de septiembre de 2016. Desde temprano, y bajo la dirección de los *mamos* Vicencio e Hipólito, el Consejo de Mayores de Inarwa, así como otros líderes indígenas, fueron a hacer un “trabajo tradicional” al cual fui convidada.

¹⁵ La consulta previa en Colombia se rige por la Ley 21 de 1991 que implementa el Convenio 169 de la OIT, sin que en esta ley se establezca un procedimiento regular. La Directiva Presidencial 10 de 2013, si bien no es una norma jurídica, es usada como lineamiento para la realización de consultas previas. Esta directiva plantea un protocolo a manera de guía metodológica para la consulta previa con comunidades étnicas, planteando cinco etapas generales: 1. Certificación de presencia de comunidades; 2. Coordinación y preparación; 3. Preconsulta; 4. Consulta previa; 5. Seguimiento de acuerdos. La Directiva se encuentra disponible en: https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/12_directiva_presidencial_ndeg_10_del_07_de_noviembre_2013_4.pdf

Nos dirigimos a un *kadukwe*,¹⁶ ubicado antes de cruzar el río Ariguaní, el cual nace en el Inarwa. Recibimos una hoja seca de maíz que debíamos repartir equitativamente en ambas manos y hacer bolitas en cada una. Con nuestro pensamiento, debíamos depositar en ellas acuerdos, buenas palabras, dinero y la intención de que se lograra lo que se había comentado el día anterior en la reunión preparatoria interna. Luego, todos los participantes entregamos nuestros *a'burus*, el material cargado con nuestro pensamiento, a los *mamos* Vicencio e Hipólito. Mientras todos nos retirábamos, estos *mamos* se quedaron “trabajando” con su propio pensamiento esos *a'burus*, para luego alimentar con ellos a un ser del cosmos que potenciaría los pensamientos recibidos.

Una vez que llegaron los representantes de las empresas, se les pidió que fueran a hacer “trabajo tradicional” con *mamo* Vicencio, quien los guio hasta otro *kadukwe*, esta vez cruzando el río Ariguaní. Jairo Zalabata, líder arhuaco encargado de la traducción, me explicó que antes habíamos hecho *a'buru* en el lado positivo del problema de Inarwa, “dueño” de quienes lo apoyan, y que ahora los funcionarios de las empresas debían hacer *a'buru* al “dueño negativo” del problema, “dueño” de quienes venían a negociar. Ya en el *kadukwe*, *mamo* Vicencio explicó, traducido por Jairo, que allí se encontraba el problema de Inarwa, y señaló un gran monolito cubierto por las raíces de un árbol que se posaba encima. *Mamo* Vicencio señaló que así se encontraba Inarwa, atrapado por el Ejército y las antenas. Les pidió a los funcionarios que cerraran sus ojos. Dos muchachos que asistían al *mamo*, les entregaron a los funcionarios hilos de fique para sostener en su mano derecha, y otros más gruesos y rojos, para sostener con su mano izquierda. *Mamo* Vicencio les pidió que desde su pensamiento guardaran en los hilos sus nombres, los objetivos y palabras que venían a compartir, recordándoles que esa piedra era su “dueña”. Los ayudantes del *mamo* recogieron posteriormente los hilos trabajados y los entregaron a *mamo* Vicencio, quien se quedó “trabajando” con los hilos mientras todos nos retiramos.

Nos reencontramos todos en un salón donde los representantes de la consulta previa del Ministerio del Interior, moderadores del encuentro, recordaron el objetivo del mismo: concertar la metodología para el proceso. En el acta de la reunión (Ministerio del Interior, 2016a), los “trabajos tradicionales” fueron referenciados como “actividad espiritual” previa a la reunión, que se consideró tuvo inicio dentro del salón con la presentación de los asistentes. A continuación, el cabildo gobernador arhuaco, José María Torres, ofreció unas palabras de bienvenida en *Ikun*¹⁷ y en español, y posteriormente le dio la palabra a Jeremías Torres, líder arhuaco reconocido tanto internamente como por las instancias de interlocución del Estado con pueblos indígenas. Jeremías habló de la *Ley de Sé*, presentándola como el conocimiento del pueblo arhuaco, al cual le deben su existencia. Se refirió al proceso de creación del universo y a la misión del pueblo arhuaco de cuidar ese mundo que Seránkua creó dispersando su semilla.

En su charla, Jeremías estableció puentes con otras lógicas: “esto es como nuestro génesis, de la biblia de ustedes”, “nuestra misión es conservar la naturaleza, somos cui-

¹⁶ *Kadukwe* ha sido traducido como “sitio sagrado” en el marco del relacionamiento interinstitucional y las figuras de protección territorial surgidas en las negociaciones de las organizaciones con el Estado colombiano. Sin embargo, refiere una noción más amplia relacionada con un lugar donde es posible comunicarse con padres y madres ancestrales, o bien, refiere directamente a determinados padres o madres ancestrales, “dueños” que son origen de algún fenómeno o ser existente del cosmos.

¹⁷ Idioma del pueblo iku o arhuaco.

dadores”. Se refirió a Inarwa y a su misión de regular la temperatura en el cuerpo de la Madre universal que es la Sierra, misión que no puede cumplir por el “desorden” que implican la base, las antenas, la falta de “trabajos tradicionales”, y la destrucción de los monolitos de la cumbre del cerro. Resaltó que por eso se dan los “problemas del cambio climático”. Jeremías también estableció diferencias con el conocimiento de los *bunachi* o no indígenas: “en la escuela nos han enseñado que hay seres con vida y otros inertes, pero para nosotros no es así, todos tienen vida”, aclaró (Torres, 2016).

Jeremías señaló en su charla cómo su “pensamiento”, el conocimiento indígena, está directamente relacionado con la configuración de su existencia, resonando con Stengers (2005), quien argumenta que es necesario reconocer que configuraciones ontológicas distintas generan sus propios sistemas epistemológicos. Este reconocimiento sería el primer paso para la simetría de conocimientos. En este sentido, la presentación de Jeremías no sería una presentación protocolaria de la “visión indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta”, como fue referenciada en el acta (Ministerio del Interior, 2016a). La presentación de Jeremías fue un gesto que buscó entablar simetría entre los conocimientos indígenas y los principios legales que rigen el proceso, presentando su particular configuración ontológica y los rasgos del sistema epistemológico que en esta se generan.

Entender la presentación de Jeremías como una visión “cultural” de la Sierra, en el marco del multiculturalismo en Colombia, elimina su connotación política, pues la noción de “cultura” refiere una serie de atributos y características relacionadas con la noción de tradición, que invoca pureza y le resta dinamismo a las prácticas indígenas (Bocarejo y Restrepo, 2011), a la vez que no da cuenta de los procesos históricos que han construido relaciones de subordinación, por lo cual la lucha indígena no es reconocida como un eje de la diferencia cultural (Chaves, 2011). Como consecuencia de la noción moderna de cultura y sus implicaciones en el multiculturalismo colombiano, difícilmente las cuestiones culturales son articuladas en concertaciones y planes de acción como cuestiones que realmente afectan al mundo; suelen quedarse al margen, como efectivamente sucedió en este caso.

Jeremías estaba trayendo a este conflicto legal los principios de gobierno arhuaco, que no son una “representación cultural del mundo”, si no su propia política; se trata de los principios que regulan las relaciones entre los seres del universo; política que se puso en práctica, por ejemplo, con los “trabajos tradicionales” aquí descritos. Para los arhuacos, fue ahí justamente que inició la reunión: en presencia del afectado, Inarwa, alimentándolo con pensamientos e intenciones desde el *kadukwe* en el que los asistentes se posicionaron ante el conflicto que condiciona la actual existencia de Inarwa. Un “dueño negativo” relacionado con los causantes del problema, y otro positivo, “dueño” de quienes buscan el fortalecimiento del cerro, cada uno en un lado diferente del río Ariguaní, cuyas aguas descienden de Inarwa, conectando con él. La insistencia de los arhuacos de realizar la concertación en su territorio respondía a permitir la participación de los indígenas en las reuniones, pero también a hacer partícipe al principal afectado, el Inarwa.

Adicionalmente, en los puentes que estableció en su charla, Jeremías evidenció las relaciones tejidas entre sistemas de conocimiento, señalando una diferencia central

entre estos: la vitalidad no se reconoce en los mismos seres, o tal vez se trata de vitalidades distintas.

La naturaleza objetiva y la cultura como construcción cognitiva al servicio del mercado

La separación entre naturaleza y cultura es la base de la epistemología y ontología moderna eurocentrada (Ingold, 2001; Viveiros, 2002; Stengers, 2005; Latour, 2007 [1991]; Descola, 2012 [2005]). La naturaleza se entiende como una instancia objetiva y autocontenida, exterior a la experiencia humana y regida por leyes que pueden ser interpretadas por las ciencias; es así como las ciencias se constituyen como el único conocimiento capaz de entender y afectar ese mundo exterior y objetivo. Por su parte, la cultura es entendida como una construcción cognitiva, relacionada con creencias y representaciones. Los “saberes culturales” son, en esa lógica, interpretaciones inocentes o *folk* del mundo dado, externo y objetivo (Ingold, 2001). Además de establecer una jerarquización epistemológica, esta separación implicó una división del trabajo: los hechos están relacionados con la naturaleza y el campo de las ciencias, mientras que los valores y la política están relacionados con la cultura y la diferencia. Quienes conforman el campo de las ciencias no son considerados sujetos políticos.

Esta separación implica una configuración ontológica naturalista, según Descola (2012 [2005]), en la que los seres humanos se diferencian como especie de otras existencias. En este marco, a los seres humanos se les asignan características metafísicas, que Descola llama “interioridades”, relacionadas con la capacidad de sentir afectos, emociones, soñar, dar significado, actuar y afectar intencionalmente al mundo y a otros seres. Estas características, al ser únicamente de los humanos, establecerían una discontinuidad con otros seres, cuya vitalidad se entiende en términos biológicos y hacen parte del ámbito de la naturaleza. En esta configuración ontológica, los humanos se diferencian de otros seres por el desarrollo de la cultura y de sus interioridades.

Según Latour (2007 [1991]), estos principios onto-epistemológicos, se encuentran en la base de la política moderna. De la Cadena (2010) agrega que además hacen parte de su colonialidad, que excluye otras configuraciones ontológicas, otros mundos posibles y otro tipo de relaciones entre sujetos potencialmente políticos, pues como argumenta Mouffe (2003), la política moderna está centrada en la noción del individuo moderno y de la racionalidad eurocéntrica.

Esta “constitución moderna” (Latour, 2007 [1991]), en relaciones coloniales, se matiza en marcos políticos específicos y se articula con mundos con configuraciones ontológicas distintas, sin que estos mundos agoten su diferencia y dinamismo en la relación, si bien la tendencia es que la diferencia y la multiplicidad sea silenciada. La noción de cultura, en el marco del multiculturalismo en Colombia, es uno de los mecanismos que silencia la diferencia y le quita su potencial político al presentarla como libre de conflicto, sin historia y como listado de atributos estáticos, como ya referí.

Las políticas multiculturales en Colombia se formalizaron con la Constitución Política de 1991, que reconoce a la nación como pluriétnica y multicultural. Estas políticas han permitido la defensa del territorio indígena mediante el reconocimiento de figuras territoriales como el “resguardo” y el “territorio ancestral”. El resguardo reconoce

la propiedad colectiva indígena de un territorio delimitado, administrado de acuerdo con las lógicas culturales propias. El territorio ancestral no implica propiedad y responde al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). En el caso de la Sierra, está formalizado por medio de la sentencia de “línea negra” de 1973,¹⁸ ratificada en 1995¹⁹ y en 2018.²⁰ Esta se basa en el reconocimiento de “sitios sagrados”, entre los cuales se traza una línea que determina la frontera del territorio ancestral de los cuatro pueblos de la Sierra. En las sentencias de “línea negra”, estos sitios sagrados están relacionados con accidentes geográficos tales como cerros, desembocaduras, manglares, lagos, etcétera.

Los pueblos de la Sierra han señalado dificultades en el entendimiento de los sitios sagrados (OGT, 2012), que he referido en otros trabajos (Horta, 2014, 2015). Mencionan los indígenas que los sitios sagrados son interpretados como sitios aislados y no se entiende su interconexión vital. Los sitios sagrados, *jaba* y *jate* [madre y padre] para los kogui, *kadukwe* para los arhuaco, son seres ancestrales dueños de un conocimiento y una función de gobierno en el mundo, cuya vitalidad reside en las conexiones que establecen entre sí; el territorio, argumentan los cuatro pueblos, es un tejido de relaciones entre seres (OGT, 2012). Así, tiene sentido afirmar que el territorio es un tejido vital que emerge en las relaciones entre los seres (Horta, 2020).

Para la Sierra existen unos acuerdos específicos,²¹ según los cuales la “visión indígena” del territorio debe ser articulada a los planes de acción y ordenamiento del territorio de las entidades que operen en la Sierra. Sin embargo, estas articulaciones difícilmente pasan de un listado de sitios sagrados, caracterizados por algunos atributos y sus coordenadas geográficas, que no se integran efectivamente como lineamientos de ordenamiento y acción, pues para esto se imponen los saberes técnicos (Horta, 2015). Si bien la territorialidad indígena de la Sierra hace referencia a relaciones entre seres diversos, esta noción no ha logrado cuestionar la idea del territorio que deviene de la noción occidental de naturaleza: un espacio geográfico, escenario de la experiencia humana, en el que se proyectan las construcciones cognitivas que llamamos “cultura”. Y es que como señala Hale (2004), las políticas multiculturales promueven métodos de participación siempre y cuando estos no pongan en riesgo o amenacen la estabilidad y categorías del sistema.

Las sentencias de “línea negra” han sido un logro importante en la defensa del territorio indígena, pero es importante reconocer ciertas limitaciones. Las caracterizaciones “culturales” de los sitios sagrados permanecen en una burbuja de lo simbólico y no se entiende que, efectivamente, construyan el mundo. Es por esto que, tanto para las sentencias de “línea negra” como para otras acciones por la defensa del territorio, la argumentación cultural no es suficiente y siempre se pide un “sustento técnico”, y ahí es donde viene la articulación con las ciencias ambientales y de la conservación, que si bien han sido aliadas para la defensa del territorio, e incluso para la construcción de la identidad política de los pueblos de la Sierra (Ulloa, 2004), terminan imponiendo una única voz que corresponde a una ontología y epistemología eurocentrada. Así actúa la jerarquización y colonialidad del conocimiento moderno: la

¹⁸ Sentencia 0002 de 1973 del Ministerio de Gobierno.

¹⁹ Sentencia 837 de 1995 del Ministerio del Interior.

²⁰ Decreto Presidencial 1500 de 2018, en el que se reconocen 348 espacios sagrados.

²¹ Acuerdos de Valledupar, diciembre del 2003.

cultura en sí misma no se reconoce como creadora de mundos, pues solo existe UN mundo natural, objetivo, que no se afecta por la cultura como proyección sobre un territorio dado. En este marco, otras nociones de vitalidad, como señaló Jeremías, son descartadas y no permiten la posibilidad de reconocer otra configuración ontológica, con otros sujetos vitales que actúan y afectan su mundo, como Inarwa.

La caracterización cultural de los espacios sagrados parte de un listado cerrado de sitios, cada uno con ciertos atributos, que corresponden a la idea de “representaciones” que se proyectan sobre un territorio dado, cuya definición como espacio geográfico no es cuestionada. Se da la idea de que los espacios sagrados son existencias inmanentes, perennes, como los accidentes geográficos con que se relacionan, pero completamente desarticulados de procesos de relacionamiento y conflicto histórico entre colectivos.

Zizek (1998), y por otro lado Hale (2004), señalaron que la cultura en el multiculturalismo es relevante en tanto pueda ser mercadeable; por lo cual se limpia de conflictos, para que no amenace la estabilidad del sistema, y se ofrece como producto. En el caso colombiano, Chaves *et al.* (2014) argumentan que esta mercantilización de la cultura se da gracias a la articulación de las políticas multiculturales con las políticas de turismo y lineamientos de patrimonialización dictados por la UNESCO, que Colombia sigue fielmente. En la Sierra confluyen estas nociones y políticas, gracias al potencial turístico ambiental y cultural que ha llegado a definir a la región como eje de desarrollo nacional (Serje, 2008).

Las limitaciones de la noción de cultura en las políticas de relacionamiento con el Estado le restan agencia al universo indígena en tanto se marginan los conocimientos culturales al considerarlos creencias proyectadas sobre un mundo externo objetivo y dado, y no mundos posibles distintos. Lo cultural se simplifica al entenderse como listado de atributos, sin contexto histórico y sin entender las políticas particulares de relaciones que el mundo indígena y sus prácticas plantean. La cultura se reduce a un producto que debe ser promocionado. Estas cuestiones se evidencian en las propuestas de compensación que presentaron las empresas en el caso de Inarwa.

El padre Inarwa en el universo arhuaco

Según la *Ley de Sé* que refirió Jeremías en su presentación, todo lo que existe en el mundo actual originariamente existía como gente en el pensamiento de la gran Madre universal, en *Seyn-zare*.²² Solo existía la oscuridad, pero todos los seres vivían en *tikun*, un estado espiritual o invisible (Arenas, 2016). La gran Madre creó a *Kaku* [padre] Seránkua y *Zaku* [madre] Seynekun, los primeros padres, quienes crearon a otros padres y madres que dieron lugar al mundo como lo conocemos. Seránkua y Seynekun establecieron un orden entre los seres, les dieron existencia en *tina*, material o visible, de acuerdo con *anugwe*, pensamiento y conocimiento de cada ser, y lo “dejaron” en un lugar donde pudiera cumplir su función en el mundo, conectándose con otros seres. Así mismo, establecieron normas para mantener el equilibrio del mundo, las cuales están plasmadas en cada ser. Una vez el mundo fue creado, se dice que

²² *Seyn* viene de *Sey*, que se refiere a oscuridad y al color negro.

“amaneció”, pues la creación en *tina* vino con la luz. El orden que establecieron Seránkua y Seynekun son los principios de comportamiento, conocimientos y prácticas diversas que deben cumplir los seres para mantener su propia vitalidad y la del mundo, es la *Ley de Sé*. Los *mamos* son quienes tienen el conocimiento para poder acceder a esa ley, plasmada en el territorio, en cada ser existente. Los primeros padres creados por Seránkua y Seynekun suelen ser lo que nosotros llamamos cerros, lagunas, rocas, siendo que el padre principal es Chundwa, a quien nosotros llamamos pico Colón, el nevado más alto de la Sierra. Todos estos padres y madres primigenios fueron *mamos* poderosos, “dueños”, autoridades espirituales, encargados de regular y controlar su creación.

Faustino Torres, antropólogo arhuaco, me ayudó a entender la existencia arhuaca: todo lo que existe proviene del *seyn-zare*, el tiempo mítico en el que no había diferencias entre los existentes, pues todos existían en pensamiento, en *anugwe*. En ese tiempo mítico no se comparte un estado de animalidad, sino de humanidad, como lo señaló Viveiros para casos amazónicos (2015), humanidad que en el caso arhuaco está configurada por el *anugwe*, la potencia vital centrada en el pensamiento/conocimiento. En términos de Descola, la interioridad de los seres depende de su *anugwe* (2012 [2005]). Este *anugwe*, da cuenta de la existencia primordial del ser en *tikun*, “espiritual”, en pensamiento. El tiempo posmítico es después de amanecer, la “materialización” del mundo. Según Faustino y *mamo* Miguel, todo existe primero como semilla en *tikun*, que se siembra y germina en *tina*. *Tikun* y *tina* son las manifestaciones de la existencia de cada ser, siendo que mantienen una relación de codependencia, continuidad, actualización y afectación mutua en la experiencia y las prácticas.

El *seyn-zare* no solo se refiere a un tiempo pasado, pues es el pensamiento de la Madre que, según Faustino, es siempre presente y es lo que permite la existencia de los seres. Es potencialidad. Como ocurre con otros pueblos indígenas, la creación del universo no refiere un tiempo pasado y una creación dada, se trata de un movimiento de actualización del presente (Viveiros, 2002, 2015), del proceso de creación y recreación constante del universo que se realiza en las prácticas rituales y en la cotidianidad (Law, 2011). Esa creación y recreación constante toma forma en los seres que constituyen el territorio, por lo cual este no es estático y se relaciona con los procesos históricos y de relacionamiento con otros colectivos.

Todos los seres del cosmos arhuaco, los *anugwe jina* (seres con *anugwe*) existen de esta manera. Todo lo que existe, incluso emociones, sentimientos, lo que llamaríamos fenómenos naturales, y hasta los *bunachi* [no indígenas], tienen un padre y/o una madre, un “dueño” que regula la existencia de su creación. Inarwa es un *anugwe jina*, y como “dueño” es una autoridad. Inarwa viene de *In* [maíz] y *rwa* [cerro]. Es padre y “dueño” del maíz, de las semillas, del alimento; su *anugwe* tiene que ver con el conocimiento relacionado con estos tres elementos.

La categoría “dueño” caracteriza relaciones entre humanos y extrahumanos (Fausto, 2008). En el caso arhuaco esta categoría da cuenta de una relación asimétrica, en la que prima el esquema de filiación vertical: los “dueños” de conocimientos y recursos son llamados principalmente *kaku* [padre] y *zaku* [madre].²³ Arenas (2016) notó que

²³ En algunos casos también se habla de *paw*, que se traduce como “dueño”. Es el caso de *Paw señora*, una mujer *bunachi* que también es un cerro, aliada de los *mamos* (Jeremías Torres, comunicación personal, 2016).

estos términos denotan una relación jerárquica entre los seres creadores y los indígenas, pero considero que esto se extiende también a no indígenas y otros *anugwe jina*. Es decir, todos los seres que tienen un lugar en el universo indígena están bajo estas relaciones jerárquicas que implican autoridad, protección, génesis y control sobre su creación, sobre su dominio, que puede ser relativo a conocimientos o recursos que, en todo caso, no pueden ser entendidos como propiedad privada y delimitada, como argumentaré.

Según dicen los *mamos*, Inarwa es padre, origen y “dueño” del conocimiento del maíz. Su existencia en *tina* tiene forma de cerro, ubicado en un lugar en que separa las partes altas, fértiles y lluviosas, de las partes bajas, cálidas y secas, orden que debe mantener en pro de la fertilidad. El maíz es la principal semilla, base de la alimentación y existencia arhuaca, remite a todo lo que alimenta. Pero el maíz y todos los alimentos tienen otros dueños, aunque que Inarwa es “jefe principal”. Los alimentos y la vida son posibles por una conjunción de elementos cuyos “dueños” “sostienen” a Inarwa. Las relaciones entre “dueños” son narradas en historias que están presentes en prácticas cotidianas y rituales que recrean esas relaciones. Referenciaré brevemente algunos seres relacionados con Inarwa.

Entre los elementos vitales figura el fuego, cuyo “dueño” es Geningeka. El fuego, al igual que otros elementos, tiene una manifestación *duna*, positiva, y otra *gansigna* o negativa, que tienen diferentes usos y son regulados por su “dueño”. El agua, cuyo “dueño” es Jewrwa, y su esposa, una laguna, son “dueños” de una cuenca fértil, que se reconoce como “finca y hato de los antiguos”;²⁴ pues ahí se cultivaban muchos alimentos y había abundante *Yevikia*, carne de monte; mucha gente, incluidos colonos, tienen finca allí. También allí se encuentra la finca de Dugunavin, un *mamo* poderoso, “dueño” de semillas de tierra fría, que se enfrentó a Kwimagwe, “dueño” del trueno, pues este último tomaba los alimentos de la finca de Dugunavin, argumentando que, gracias a su lluvia, estos alimentos habían podido crecer, si bien habían sido sembrados por Dugunavin. Kwimagwe lo golpeó y lo transformó en una serpiente, tras lo cual lo dejó en un pozo donde podría vivir.

El dominio de los alimentos no es exclusivo de Inarwa; se trata de una interrelación de diferentes seres que aportan a su constitución. Si bien hay una relación jerárquica, pues otros “dueños” de alimentos están bajo el dominio de Inarwa, él depende de ellos pues sus potencias vitales lo constituyen. Así, los dominios no son campos cerrados ni propiedades privadas que formen un poder constituido; precisamente la yuxtaposición de dominios es lo que genera relaciones de tensión y enfrentamientos entre seres, como el caso de Dugunavin y Kwimagwe. El dominio da cuenta de una multiplicidad en tensión. Hablar de semillas en el universo *iku* refiere multiplicidad, dada la relación entre diversos seres que hacen posible que estas, y así sus “dueños”, existan. Inarwa debe regular las potencias del fuego, del agua, y del viento, para regular las lluvias y asegurar la vida de las semillas. Pero estos elementos que sostienen la función de Inarwa son inestables, tienen potencias *duna* y *gansigna*, positivas y negativas, por lo que las relaciones entre estos —y asimismo, las funciones de Inarwa— son inestables, no están dadas ni son predeterminadas. De acuerdo con esto, Inarwa es un ser múltiple, compuesto por varios seres en constante tensión,

²⁴ Los pueblos de la Sierra llaman a sus ancestros “los antiguos”.

tanto por su constitución no predeterminada como por los eventos históricos que inciden en sus relaciones.

La multiplicidad se teje en los “trabajos tradicionales”, en los intercambios que permiten la existencia de los seres y que hace que estos se “sostengan” mutuamente. En estas relaciones emerge el territorio, el tejido vital. Debido a que hace más de 60 años no se han podido realizar los “trabajos tradicionales” que conectan a Inarwa con los otros seres que lo sostienen, este se encuentra débil y no puede cumplir con la responsabilidad de su *anugwe*, afectando la circulación de potencias vitales y a todo el tejido vital. La destrucción de sus monolitos para la instalación de las antenas afectó su manifestación en *tina*, lo cual también dificulta su existencia.

Los “trabajos tradicionales” realizados al iniciar la reunión de concertación dan cuenta de la actualización de los dominios de los “dueños”, de su vínculo dinámico con las relaciones históricas entre colectivos y de su incidencia en el tejido dinámico del territorio. Los *kadukwes* en los que se realizaron los trabajos, no son sitios sagrados inmanentes, responden al conflicto específico de las antenas ubicadas en el Inarwa. Su existencia y sentido no está dado *a priori*, tuvo lugar en un contexto y conflicto específico. Así mismo, si bien existe un “dueño” de los no indígenas o *bunachis*, que según Uribe (1998) sería Aluawiko, vemos que el lugar de los *bunachi* en el universo y territorio indígena, definido por su “dueño”, no responde a un origen esencial, sino a las relaciones específicas frente a conflictos específicos, siendo que la memoria de estos eventos se plasma en el territorio, lo constituye. Es así como los principios de creación del universo se actualizan en las relaciones del cosmos indígena, siendo que los *bunachi* también tenemos un lugar en este, que no es predeterminado ni estático. Una “estructura de coyuntura” (Sahlins, 1997 [1985]) que actualiza sentidos tradicionales en eventos pragmáticos.

Alimentar y sostener

El tema de los alimentos para los arhuaco es amplio y complejo, siendo que algunos aspectos son solo de manejo de los *mamos*, pues ciertos alimentos sostienen los *tani* que, según Faustino Torres, son potencias creadoras compuestas por conocimientos, bailes y cantos que sostienen la vida. Otros niveles de conocimiento circulan más abiertamente, relacionados con el cuidado de las huertas y el manejo de los alimentos.

Dicen los arhuaco que los alimentos “sostienen” la existencia en *tikun* y *tina*. Se habla de “sostener”, lo que remite a fuerza, pero, sobre todo, a fundamento; el alimento constituye a los seres. Pero alimento no es solo lo que se ingiere, me explica Jeremías. Las semillas son alimento, las semillas son gente y la gente es semilla. Todo con lo que los seres entren en contacto, la comida que se ingiere, las palabras que se escuchan, lo que se vea, lo que se sueñe, etcétera, todo lleva un *anugwe*, una potencia vital que va a ser incorporada en el cuerpo y en el propio *anugwe*, y en ese sentido es alimento, pues constituye al ser, lo sostiene. Así, todos los seres son alimento de otros, afectándose mutuamente en *tina* y en *tikun*. Este es el fundamento de los “trabajos tradicionales”, llamados también *a'buru*, que traduce alimento. Alimento, como aquellas bolitas de hoja de maíz que hicimos los “aliados” de Inarwa en el “trabajo tradicional” de su “dueño” positivo.

Las conexiones entre los seres del universo también se realizan en las prácticas cotidianas, como el *makruma*, un intercambio recíproco cotidiano en el que circula lo que cada persona puede producir, pero es también una circulación de energía en la que se alimenta y se mantiene la fuerza de la existencia (Ferro, 2012). Estos intercambios suceden entre todos los seres del cosmos, pues ninguno es capaz de vivir por sí mismo. El fundamento de la existencia arhuaca reside precisamente en la interdependencia, para existir es necesario entrar en una relación recíproca, estableciendo conexiones con los seres del universo, intercambiando sustento para la existencia en *tikun* y *tina*.

Para los arhuaco, la Sierra es el cuerpo de la Madre universal, (Reichel-Dolmatoff, 1976, 1978, 1985, 1987, 1991; Orozco, 1990; Tayler, 1997; Paternina, 1999; OGT, 2012; Arenas, 2016), constituido por las conexiones entre los seres, las relaciones que permiten el flujo de potencias vitales que mantienen vivo a este cuerpo. Cada ser de la Sierra tiene una función a partir de la cual interactúa con otros seres, para mantener la vitalidad de ese cuerpo y la propia. Los ríos, por ejemplo, llevan potencia vital, conectan y alimentan a todos los seres en un ciclo que recorre todo el territorio, desde los nevados hasta el mar, y regresando a los nevados en la lluvia. El territorio, el cuerpo de la Madre, es el tejido que vincula seres que se alimentan y se configuran en el intercambio recíproco de potencias vitales (Horta, 2020). Al ser Inarwa el padre de alimentos, su dominio compuesto se extiende a la regulación de las relaciones entre los seres del cosmos, de las que depende la vitalidad tanto de cada ser como del territorio, el cuerpo de la Madre, entidades inseparables. El *anugwe* de Inarwa se extiende a la regulación de la sexualidad y la fertilidad, de la vida y las cuatro fases que la constituyen, aspectos que no alcanzo a desarrollar en este texto.

Hasta aquí he argumentado la interdependencia de los seres cuyas relaciones los componen tanto a sí mismos como al territorio, cuerpo de la Madre universal. Ningún ser vive en aislamiento y su existencia solo es posible en las relaciones que establece con otros seres del cosmos, en contextos históricos específicos que moldean y establecen las condiciones de posibilidad de estos vínculos. En ese tejido de relaciones, Inarwa, como un *anugwe jina*, debe ser puesto en conexión de nuevo con otros seres del territorio que lo “sostienen”, debe hacer parte de nuevo del tejido donde fluye la vitalidad, *anugwe*. Esta territorialidad da cuenta de la *Ley de Sé*, una política de las relaciones del mundo que sustenta las propuestas de compensación presentadas por los arhuaco.

Las propuestas de compensación arhuacas

La versión que conocí del documento resultante del diagnóstico participativo, que daba cuenta de las afectaciones resultantes de la base militar y las antenas en Inarwa, era un extenso texto con un fuerte componente histórico que daba cuenta de las políticas coloniales que se agudizaron con la llegada de la Misión Capuchina y que continuaron con la ocupación de Inarwa, afectando a las prácticas que mantienen la vida del territorio. El documento, que recogía entrevistas de *mamos*, líderes, mujeres y estudiantes, refería que la ocupación de Inarwa dificultaba el cumplimiento de la *Ley de Sé*, por lo que había afectado a todo el territorio.

En las reuniones de la etapa de consulta, las entidades demandadas presentaron una matriz con una propuesta de acciones de reparación y compensación, frente a la cual el Consejo de Mayores manifestó que esta no integraba los aspectos planteados en el diagnóstico. Las entidades argumentaban que el diagnóstico no establecía una correlación “directa y verificable” entre las antenas y la afectación a todo el territorio; si las antenas ocupaban una parte del cerro, ¿cómo es que todo el territorio se había afectado? Ante las dificultades de entendimiento, y como consta en el acta de la reunión del 12 de diciembre del 2018 (Ministerio del Interior, 2018), varios *mamos* se volvieron a pronunciar haciendo énfasis en su noción del territorio como un solo cuerpo. En esa reunión, el abogado Gregorio Mesa, que acompañaba a los arhuaco, mencionó la importancia de trabajar en las visiones distintas del territorio.

Desde el inicio de la concertación, el Consejo de Mayores de Inarwa planteó que lo más importante sería el retiro de las antenas y la base militar, así mismo, que la reparación de las afectaciones solo podía ser realizada por los *mamos*. Reivindicando la autonomía de sus prácticas y conocimientos, afirmaban que las actividades de reparación no son cuestiones que debieran ser puestas a consideración en los diálogos, sino que deben ser discutidas por los *mamos* a la luz de sus reflexiones sobre la *Ley de Sé*. Sin embargo, afirmaban que sí era necesario acordar una compensación, que ellos entendían como el pago de una multa por el daño causado. Ese pago debía apoyar a programas y actividades, relacionados con el fortalecimiento del gobierno y conocimientos propios, que permitan ejercer su territorialidad. Las actividades propuestas reflejan la importancia de las relaciones interdependientes entre los seres, como condición central para la recuperación y fortalecimiento del *anugwe* de Inarwa y del tejido en el que es posible la vida. También demuestran la importancia del autorreconocimiento del pueblo arhuaco como sujeto político e histórico, pues propusieron hacer un documental sobre la lucha que emprendieron para la recuperación del cerro. De acuerdo con el informe del proceso consultivo T-005 de 2016, entregado por el Resguardo Arhuaco a la Corte Constitucional (Resguardo Arhuaco, 2018), las propuestas de compensación que hicieron los arhuaco fueron las siguientes:

- Retiro de la base militar, las antenas de comunicaciones y el tendido eléctrico.
- Recuperación de los padres espirituales que fortalecen la recuperación espiritual de Inarwa.
- Apoyar un programa de recuperación de alimentos/semillas propias.
- Apoyar la recuperación del conocimiento asociado a Inarwa a partir de reestablecer el *tani* correspondiente, en un proceso que duraría aproximadamente 45 años.
- Apoyar un programa de fortalecimiento del gobierno propio.
- Apoyar la realización propia de un documental, orientado por las autoridades tradicionales, sobre la lucha indígena por la defensa y recuperación del Inarwa.
- Programa que garantice la no repetición.
- Construir un plan de cierre para la descontaminación del cerro, para que no se interrumpa la conectividad con otros padres espirituales.

Evidentemente, las propuestas del pueblo arhuaco se sostienen en sus procesos locales y autonomía tanto para definir la afectación como en las maneras de reparar y compensar los daños. Ellos son quienes saben cómo ha sido afectado su territorio, pues no se trata de daños a un ser individual y delimitable, y es su conocimiento y política cosmológica propia la que debe guiar la recuperación de ese ser compuesto. El papel de las empresas demandadas sería apoyar económicamente las iniciativas indígenas.

Las propuestas de las empresas

Si bien los representantes de las empresas demandadas siempre tuvieron una actitud respetuosa e iniciaban los encuentros resaltando su apertura al diálogo intercultural, no fue posible para ellos entender la noción de territorio, el carácter de ser compuesto de Inarwa y las implicaciones de la *Ley de Sé* en la concepción del daño y en las propuestas de compensación indígenas. Agradecían el recuento de la historia de la Sierra, pero no veían allí una determinación de impactos, tampoco veían cómo lo que decían los arhuaco podría “recuperar su identidad”.²⁵ Desde mi lectura, mientras los arhuaco presentaron cómo ha sido afectada su autonomía y prácticas de gobierno, además de las prácticas que construyen el territorio, las empresas esperaban una lista de atributos “perdidos” que debían “recuperarse”. Por esto, solicitaron a los arhuaco una matriz que evidenciara la correlación entre los daños percibidos y las acciones de compensación solicitadas. Necesitaban ver una relación lineal de causa y efecto entre un bien cultural afectado y la compensación, lo cual no responde a la lógica del universo indígena y las propuestas que sus líderes plantearon, que implicaban una revisión de los términos de la negociación. En todo caso, la CRT hizo un esfuerzo y simplificó sus propuestas en una matriz que hábilmente articulaba derechos, ámbitos afectados, impactos causados, consideraciones de los *mamos* sobre esos impactos, y sus propuestas.

Por otro lado, se había acordado que la compensación la realizarían todas las empresas conjuntamente, no mediante aportes o acciones individuales. Sin embargo, cada empresa presentó sus propuestas de compensación, que se correspondían con su función social. Ninguna empresa intentó articular la *Ley de Sé* y las nociones y prácticas de territorio, ni las propuestas presentadas por los arhuaco. Las propuestas de las empresas reflejan tanto la concepción moderna de la cultura —como construcción cognitiva que no afecta al mundo real— como las nociones de cultura del multiculturalismo en Colombia. Sus propuestas para compensar un daño concebido como cultural se centraron en una diferencia mercadeable, sin conflicto, sin historia y sin lucha política. Las propuestas presentadas por las empresas pueden agruparse de la siguiente manera (Horta, 2020):

²⁵ Como consta en el acta de la reunión del 18 de octubre del 2016 (Ministerio del Interior, 2016b).

- Propuestas para mostrar la “cultura” arhuaca a turistas y audiencias de telecomunicaciones. Estas propuestas incluyen: un sendero ecológico y señalización de puntos de pagamento, y la creación y transmisión de productos audiovisuales para radio, televisión y medios digitales para mostrar sitios sagrados y actividades y eventos rituales arhuacos.
- Capacitaciones en proyectos audiovisuales, “fortalecimiento” de las prácticas de producción agrícola y otras ambientales referentes a medidas frente al cambio climático.
- Otras propuestas son más variadas e incluyen, por ejemplo, recopilación y curaduría de material audiovisual de archivo de la Sierra y dotación de una *kankurwa* (casa ceremonial) con paneles solares.

Ninguna de estas propuestas provino de un diálogo en el que se hayan identificado necesidades locales. Estas propuestas tienen en común la realización de productos para promocionar las prácticas culturales arhuacas. Estos productos niegan los procesos históricos y políticos del pueblo arhuaco, y dan continuidad a relaciones de subalternidad en varios sentidos: no reconocen el conflicto del que surge la compensación, en el que no hubo reconocimiento de las autoridades indígenas. En consecuencia, no reconocen la lucha política emprendida hace varios años por el pueblo arhuaco. No son propuestas que se hayan concertado en reconocimiento de la agencia política y autonomía indígena, y no reconocen la *Ley de Sé* como sistema ontológico y epistemológico, que ordena el universo indígena y a partir del cual se definen las afectaciones manifestadas por los *mamos*. En este sentido, los arhuaco no son reconocidos como adversarios políticos antagónicos válidos, como diría De la Cadena (2010). Al parecer, tanto para las entidades como para los funcionarios de la Consulta Previa del Ministerio del Interior la afectación “cultural” no implica un conflicto político.

Las intervenciones de líderes y *mamos* fueron escuchadas como discursos *folks* que pueden ser reproducidos en productos audiovisuales para “visibilizar” al pueblo arhuaco, pero no como lineamientos que definan estrategias de compensación o principios de afectación del mundo. En la formulación de la realización de los productos audiovisuales, las empresas se asignan la autoridad de representar al otro y no reconocen la amplia trayectoria de comunicaciones de este pueblo, cuyo colectivo de audiovisuales (actual *Yosokwi*) lleva más de quince años produciendo sus obras. Mientras los arhuaco usan los audiovisuales para comunicar su lucha y reivindicaciones políticas, para las empresas los arhuaco son objeto de representación que deben mostrar rituales y prácticas diferentes para “recuperar” su identidad y cultura. Una visión *folk* y mercadeable de la diferencia cultural.

Las propuestas de las empresas evidencian un total desconocimiento de la epistemología arhuaca y sitúan a los indígenas en un rol pasivo de receptor de conocimientos, sin indagar en las capacidades y necesidades locales. En suma, las empresas y los moderadores de la concertación reprodujeron las relaciones coloniales construidas con pueblos indígenas en Colombia, encasillándolos en un rol de receptores pasivos, sin reconocer sus sistemas onto-epistemológicos, ni la trayectoria histórica de sus prácticas políticas relacionadas con estos.

Comentarios finales

Si bien la sentencia T-005 de 2016 abrió las posibilidades para profundizar en el entendimiento de la afectación según el universo arhuaco, la sentencia por sí sola no aseguró que el proceso de diálogo se enfocara en la *Ley de Origen* que debía orientar la concertación. Las nociones modernas de naturaleza, cultura y territorio lideraron un diálogo de sordos en el que se esperaba que fueran los arhuacos quienes se ajustaran a esas nociones pretendidamente universales. No fue posible entender la integralidad del territorio, en donde no es posible aislar y separar a los seres que lo constituyen.

Cabe resaltar que la Dirección de Consulta Previa del Ministerio del Interior, como garante y facilitador del proceso, podría esforzarse por entender y motivar el entendimiento de los universos indígenas y desafiar los dispositivos que actúan sobre la diferencia cultural como producto. Igualmente debería exigirse un perfil social dentro de los representantes de las empresas convocadas a un proceso de consulta previa, como condición mínima para promover un diálogo más simétrico, como lo manifestó Gelver Zapata, representante arhuaco en procesos de consulta previa, quien ha estado al frente del caso de Inarwa.

El proceso de consulta de Inarwa se cerró en diciembre del 2018, sin lograr un acuerdo entre las partes. Tras la entrega del informe del proceso a la Corte Constitucional, y su respectiva respuesta, la CIT acudirá a instancias internacionales buscando que la afectación permitida por el Estado colombiano les sea compensada.

Referencias bibliográficas

- ARENAS, J. 2016. "Sembrando vidas. La persona I'ku y su existencia entre lo visible y lo invisible". Tesis de Doctorado en Antropología Social. Brasilia: Instituto de Ciências Sociais na Universidade de Brasília.
- BOCAREJO, D. y E. RESTREPO. 2011. "Introducción". *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (2): 7-13.
- BOSA, B. 2016. "¿Despojados por ley? Los efectos del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena sobre la población arhuaca". *Revista Colombiana de Antropología*, 52 (2): 107-138.
- CHAVES, M. 2011. "Presentación". En *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de Estado*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 9-26.
- CHAVES, M., M. MONTENEGRO y M. ZAMBRANO. 2014. "Introducción. Agentes sociales, estrategias políticas y mercados culturales en los procesos de patrimonialización". En *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 11-36.
- DE LA CADENA, M. 2010. "Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond politics". *Cultural Anthropology*, 25 (2): 334-370.

- _____. 2015. *Earth Beings. Ecologies of practice across andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- DESCOLA, P. 2012 [2005]. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DUQUE Cañas, J. P. 2009. “Lo sagrado como argumento jurisdiccional en Colombia. La reclamación de tierras indígenas como argumento de autonomía cultural en la Sierra Nevada de Santa Marta”. Tesis de Doctorado en Historia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- FAUSTO, C. 2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, 14 (2): 329-266.
- FERRO, M. 2012. *Makruma. El don entre los Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- FRIEDE, J. 1963. *La explotación indígena en Colombia bajo el gobierno de las misiones: el caso de los arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Punta de Lanza.
- HALE, C. 2004. “El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del ‘indio permitido’”. Ponencia para la conferencia *Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*, organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), 27-29 de octubre.
- HORTA, A. M. 2014. “Tejiendo entre redes diversas: reflexiones a partir de una etnografía multisituada con los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Caribe colombiano”. *Revista Espaço Amerindio*, 8 (1): 135-161.
- _____. 2015. “Aproximación a la cosmopolítica de los colectivos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Ley de sé, estado y patrimonio”. Tesis de Maestría en Antropología Social. Porto Alegre: UFRGS.
- _____. 2020. “‘Cada cuerpo contiene el mundo’: territorio, cuerpo y persona entre los iku del sector suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia”. Tesis de Doctorado en Antropología Social. Porto Alegre: UFRGS.
- INGOLD, T. 2001. *The perception of environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge.
- LATOUR, B. 2007 [1991]. *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- LAW, J. 2011. “What’s wrong with a one-world world”. *Heterogeneities.net*. Disponible en <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAO-neWorldWorld.pdf>
- MINISTERIO DEL INTERIOR. 2016a. *Acta de reunión Concertación de la ruta metodológica del Proceso de Consulta Previa ordenado en la sentencia T-005 de 2016*. Septiembre de 2016. Documento inédito.
- _____. 2016b. *Acta de reunión Concertación de la ruta metodológica del Proceso de Consulta Previa ordenado en la sentencia T-005 de 2016*. Octubre de 2016. Documento inédito.
- _____. 2018. *Acta de reunión Concertación de la ruta metodológica del Proceso de Consulta Previa ordenado en la sentencia T-005 de 2016*. Diciembre de 2018. Documento inédito.
- MOUFFE, C. 2003. “Democracia, ciudadanía e a questão do pluralismo”. *Política e Sociedade: revista de sociologia política*, 2 (3): 11-26.

- NARANJO, R. 2015. "El cerro Inarwa: despojo territorial vs reclamación autonómica Arhuaca". Tesis de Maestría en Antropología Social. San Cristóbal de las Casas: CIESAS.
- OGT (Organización Gonawindua Tayrona). 2012. *Jaba y jate: espacios sagrados del territorio ancestral Sierra Nevada de Santa Marta*. Santa Marta: Organización Gonawindua Tayrona.
- OROZCO, J. A. 1990. *Nabusímake, tierra de Arhuacos: monografía indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública.
- PATERNINA, H. 1999. "Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta: una visión desde el cuerpo, el territorio y la enfermedad". En M. V. VIGOYA y G. G. ARIZA (eds.). *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 272-296.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1976. "Training for the priesthood among the kogui of Columbia". En J. WILBERT (ed.). *Enculturation in Latin America. An anthology*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, pp. 265-288.
- _____. 1978. "The Loom of Life: A Kogui Principle of Integration". *Journal of Latin American Lore*, 4 (1): 5-25.
- _____. 1985. *Los Kogui: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Bogotá: PROCULTURA/Nueva Biblioteca Colombiana/Editorial Presencia.
- _____. 1987. "The Great Mother and the Kogui Universe: a concise overview". *Journal of Latin American Lore*, 13 (1): 73-113.
- _____. 1991. *Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta. Notas Etnográficas. 1946-1966*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- RESGUARDO ARHUACO de la Sierra Nevada. 2018. *Informe Proceso Consultivo Sentencia T-005 de 2016*. Documento Inédito.
- RIVERA, G. 2020. "Justicia de la intersección. Análisis de la experiencia de violencia y judicialización del evento de muerte de tres *sakuku* arhuacos". Tesis de Doctorado en Antropología. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- SAHLINS, M. 1997 [1985]. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- SERJE, M. 2008. "La invención de la Sierra Nevada". *Revista Antípoda*, 7: 197-229.
- STENGERS, I. 2005. "A Cosmopolitical Proposal". En B. LATOUR y P. WEIBEL (eds.). *Making Things Public: atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT Press, pp. 994-1003.
- STRATHERN, M. 2004. *Partial connections*. New York: Altamira.
- TAYLER, D. 1997. *The Coming of the Sun. A Prologue to Ika Sacred Narrative*. Oxford: Pitt Rivers Museum/Oxford University.
- TORRES, J. 2016. "Intervención en segunda reunión de concertación del proceso Inarwa". Presentación oral, 5 de septiembre de 2016.
- TORRES Márquez, V. 1978. *Los indígenas arhuacos y la vida de la civilización*. Bogotá: América Latina.
- ULLOA, A. 2004. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- URIBE, C. 1993. "La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional". En F. CORREA (ed.). *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 71-97.
- _____. 1998. "De la vitalidad de nuestros hermanos mayores de la Nevada". *Revista de arqueología y antropología*, 10 (2): 9-92.
- USCANGA, A. y C. LÓPEZ. 2011. "La protección de los derechos fundamentales frente a particulares: el amparo en México y la acción de tutela en Colombia". *Revista de la Facultad de Derecho de México*, 61, (256): 337-361. Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rfdm/article/view/30379/28219>
- VARGAS Tovar, Y. 2004. "Configuración del territorio arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta: la zona de ampliación del resguardo Arhuaco". Tesis de Licenciatura en Antropología. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- VIVEIROS de Castro, E. 2002. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2015. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- ZIZEK, S. 1998. "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En F. JAMESON y S. ZIZEK. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, pp. 137-188.

13. La consulta indígena en Hopelchén, Campeche, sobre la soya genéticamente modificada: ¿construyendo libre determinación desde la inequidad?

Naayeli Ramírez Espinosa

ITESM

Jorge Fernández Mendiburu

Indignación, A.C.

Introducción

El 6 de junio de 2012, el Servicio Nacional de Sanidad, Inocuidad y Calidad Agroalimentaria (en adelante, Senasica) otorgó a favor de la empresa transnacional productora de agroquímicos y biotecnología, Monsanto, un permiso para la siembra —en fase comercial— de 253,500 ha de soya genéticamente modificada resistente al herbicida glifosato. Dicho permiso afectaba cinco polígonos ubicados en la península de Yucatán, Chiapas y la planicie Huasteca.

Si bien en México la lucha contra los organismos genéticamente modificados se había estado impulsando principalmente desde las asociaciones civiles, en la península de Yucatán la oposición a la siembra de soya transgénica fue protagonizada fundamentalmente por autoridades, apicultores y agricultores mayahablantes, con un apoyo determinante de organizaciones no gubernamentales (ONG) y, en el caso de Yucatán, con el respaldo del gobierno estatal. En el caso particular de Campeche, fueron comunidades pertenecientes al municipio de Hopelchén¹ quienes iniciaron dos juicios de amparo reclamando la inconstitucionalidad de los permisos. Estos actores se identificaron como maya-cheneros y fueron quienes fortalecieron de manera crucial las estrategias implementadas por la sociedad civil a nivel nacional y regional.

Una de las demandas de amparo fue presentada por los representantes de cinco asociaciones de apicultores, y la otra por dos autoridades municipales: el comisario de Pac-Chén y la comisaria de Cancabchén. De manera simultánea, se presentaron amparos en Yucatán, Quintana Roo y Chiapas. Los juicios de amparo se iniciaron en junio del 2012 y obtuvieron sentencias firmes de la Segunda Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (en adelante, Suprema Corte) en noviembre del 2015. Estas sentencias ordenaron realizar una consulta indígena en Campeche que fuera previa, libre, informada, de buena fe y culturalmente adecuada.²

¹ También nos referimos al municipio de Hopelchén como “región de los Chenes”. *Che'en* significa “pozo” en lengua maya. El nombre en maya significa “el lugar de los cinco pozos”. El municipio tiene una población de alrededor de 40,000 personas y cubre 7,460 km cuadrados en el estado de Campeche.

² Para más información sobre el proceso judicial y, específicamente, sobre la estrategia y los argumentos legales de los amparos, consultar Fernández (2019).

El proceso de consulta comenzó en abril del 2016 en los Chenes. Durante 2016 y 2017 tuvo la participación de miembros y autoridades de alrededor de 38 comunidades indígenas del municipio y de miembros de diversas organizaciones en la región. La organización indígena más amplia para participar en el proceso de consulta fue la que formó el Colectivo de Comunidades Mayas de los Chenes (en adelante, Colectivo). Entre 2016 y 2019 se llevaron cabo más de siete sesiones y reuniones entre el Colectivo (representantes/voceros, quejosos, comisarios) y funcionarios del gobiernos federal, estatal y municipal. Al momento de escribir este texto, el proceso no había avanzado de la etapa de acuerdos previos, la primera de las cinco etapas que legalmente debe cumplir un proceso de consulta. Las razones por la falta de avance son principalmente dos: la primera es que la soya genéticamente modificada (en adelante, soya GM) se sigue sembrando de manera ilegal en el territorio de los Chenes, restándole legitimidad al proceso de consulta; la segunda es que las autoridades federales no han reconocido los acuerdos tomados en las sesiones ni a los representantes/voceros de las comunidades con esta autoridad.

Este capítulo presenta nuestra experiencia como abogada y abogado, asesores del Colectivo, en la construcción y seguimiento de la estrategia jurídica en el proceso de consulta en Hopelchén, Campeche, desde un punto de vista sociológico. El análisis es un ejercicio de reflexión y autocrítica que nos pareció necesario hacer para comprender la complejidad de las interacciones entre nosotros como abogados militantes y nuestros aliados en las luchas sociales, con la finalidad de alcanzar mejores condiciones de vida y el ejercicio de la libre determinación en las comunidades indígenas. La pregunta que nos hacemos a diario es: ¿cómo debe una abogada militante acompañar, asesorar, apoyar en la lucha social de los pueblos en un contexto de inequidad, dominación y neoliberalismo? Nuestro análisis lo hacemos tomando como base ciertos factores que, según nuestra experiencia, inciden en el entorno de los miembros de estas comunidades y en su imaginario social,³ con el que interactuamos desde nuestros propios imaginarios sobre el uso de la ley.

De la judicialización a la realidad de la consulta

En sus resoluciones, la Suprema Corte estableció la violación del derecho a la consulta de las comunidades mayas afectadas, ordenando a la Comisión Intersecretarial para la Bioseguridad de los Organismos Genéticamente Modificados (Cibiogem) llevar a cabo el proceso de consulta libre, previa, informada y culturalmente adecuada. En julio del 2015, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) también emitió una recomendación dirigida a la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa, hoy Sader) y a Cibiogem en el mismo sentido, solo que ampliando los alcances de la consulta a todas las comunidades mayas dentro de los polígonos del permiso (CNDH, Recomendación 23/2015). Por esta razón, Cibiogem realizó una convocatoria amplia para la realización del proceso de consulta de manera conjunta.

³ Utilizamos el concepto de “imaginario social” en el sentido propuesto por Castoriadis (1975) de la institución de la sociedad como su propia obra.

Sin embargo, algunas comunidades con intereses particulares de que se efectuara el proceso de manera expedita, para así poder rentar sus tierras a menonitas o porque sembraban soya GM, pidieron avanzar de manera separada del colectivo amplio. En el caso de Hopolchén, fueron algunos integrantes de la comunidad de Iturbide (también conocida como Vicente Guerrero) quienes solicitaron llevar a cabo un proceso de consulta aparte del resto de las comunidades. La Cibiogem llevó a cabo este proceso en dos sesiones, que se desarrollaron en medio de un ambiente de amenazas de muerte y de agresiones de una parte de la población, encabezada fundamentalmente por caciques locales, a otra que se oponía a la siembra y pugnaba por un proceso de consulta colectivo. Comisarios ejidales de otras comunidades como Chencoh, Dzibalchén y Bolonchén de Rejón también acordaron realizar procesos de consulta en sus comisarías ejidales, procesos que no se llevaron a cabo conforme a los estándares y que solo en el caso de Dzibalchén fueron finalizados (con la firma de menos de 40 ejidatarios, sin la participación de mujeres y en la comisaría ejidal). Miembros de la comunidad de Chencoh decidieron unirse al proceso que el Colectivo llevaba a cabo de manera conjunta después de los problemas que enfrentaron en la etapa informativa. Por su parte, el comisariado y asamblea ejidal de Bolonchén decidieron abandonar el proceso de consulta también en la etapa informativa por encontrarlo falto de sentido para su población, a pesar de que los integrantes de la comunidad habían participado en el Colectivo durante años.

El proceso organizativo del Colectivo era complejo y funcionaba desde una base de apoyo de dos organizaciones locales, una indígena y otra regional con 30 años de presencia en el municipio de Hopolchén, que trabajaban casi como una misma organización y que en el pasado habían tenido un enfoque organizativo centrado fundamentalmente en la consecución de apoyo para proyectos productivos, entre ellos la apicultura. Ambas organizaciones estaban interesadas en acompañar el proceso legalmente con la finalidad de defender los derechos de los pueblos, y fortalecer en capacidad y conocimiento a los pobladores locales en temas de control de su territorio, autonomía y derecho a la consulta. Estas dos organizaciones se integraban en casi su totalidad de mujeres agrónomas, administradoras, psicólogas, gestoras interculturales, así como de mujeres de las comunidades locales.

En el momento en el que el proceso de consulta gozó de mayor legitimidad, el Colectivo alcanzó la participación de representantes/voceros de 34 comunidades del municipio, con asambleas para la toma de decisiones de alrededor de 70 personas. La mayor parte de los participantes eran autoridades en sus comunidades y hombres, pero poco a poco se logró una mayor participación de jóvenes y mujeres por medio de convocatorias dirigidas y de la inclusión positiva dentro de las actividades y los diálogos. En esta fase, la intervención de las y los abogados en el proceso de consulta sobre la soya GM en Campeche, específicamente en los amparos presentados por pobladores del municipio de Hopolchén y en la consulta indígena que se inició en este municipio después de la obtención de sentencias en dichos amparos, se realizó a solicitud de estas ONG.

En nuestra experiencia es indudable que la juridificación del movimiento social local fue una iniciativa de carácter político para las comunidades de Hopolchén. Sin embargo, los fines específicos de cada uno de los actores involucrados variaban. Entre

los muchos participantes y miembros del Colectivo estaban apicultores y agricultores que eran miembros de cooperativas comercializadoras de miel, intermediadores, productores de miel de abeja melipona, etcétera. Entre los participantes en el proceso de consulta hubo líderes de diferentes partidos políticos que habían participado como candidatos en elecciones locales, miembros de los grupos de líderes que median los votos para diferentes partidos políticos, así como comisarios ejidales y municipales. Para la organización no gubernamental regional que nos contactó, la consulta también presentaba una oportunidad para contrarrestar los embates del crecimiento de la agroindustria en el municipio, la cual presenta una visión contraria a la suya en torno al futuro del territorio chenero. Como abogados, la finalidad de nuestro trabajo era dar un lenguaje de derechos humanos a lo que los quejosos y las asambleas del Colectivo fueran decidiendo en el proceso de consulta, con la meta última de lograr que participaran como sujetos de derecho e incidieran en la preservación de su territorio según su propia visión.

La apicultura y meliponicultura en el municipio es practicada por alrededor del 80% de las familias, y para muchos participantes el sentido de las estrategias era proteger esta industria. El primer nombre con el que los participantes locales se identificaron en el proceso de consulta fue con Colectivo Apícola de los Chenes. Sin embargo, con el tiempo la membresía de este colectivo se incrementó y diversificó conformando al Colectivo. El Colectivo se conformó por personas que practican diferentes religiones (católicos, cristianos evangelistas, etcétera), con varias afiliaciones políticas y con diversos intereses y giros productivos, y conforme el proceso fue avanzando se estableció una línea clara que aglutinaba todas las preocupaciones: la afectación al medioambiente de la región y su impacto en la salud de la población.

Las representantes/voceras más sobresalientes fueron mujeres, gracias al apoyo de la organización de presencia regional, lo que también presentó un reto en un municipio donde las mujeres son generalmente marginadas y atacadas en el ámbito público. En la región, el rol de autoridades y de negociación con autoridades es tradicionalmente ocupado por hombres. La diversidad representó un gran reto dentro del Colectivo, ya que se miraban con desconfianza determinadas posiciones protagónicas de algunas de las representantes, así como la participación de ONG y del equipo de abogadas, coordinado en la cabecera municipal desde el 2016 por una mujer. Confrontar esta situación distinguió el actuar del Colectivo y orientó algunas de las estrategias que se implementaron desde la parte organizativa, la cual buscó siempre lograr la mayor participación posible sin sacrificar el apoyo a mujeres y jóvenes, lo cual ha sido central para las organizaciones en sus esfuerzos de promover la participación y la equidad en las comunidades de la región.

El acompañamiento legal que se realizó entre 2016 y 2018 durante el proceso de consulta indígena consistió principalmente en la preparación previa de las reuniones que se tendrían en las sesiones de consulta, así como la participación en las mismas en calidad de representantes legales; asistir y expresar nuestras opiniones en las reuniones y asambleas del Colectivo; proponer la reflexión con los participantes interesados en torno a los derechos que como pueblos les asisten; participar en reuniones en escuelas de nivel primaria, secundaria, preparatoria y de educación superior, así como en las reuniones de ejidatarios y organizaciones locales. También acompañamos

a representantes y voceros en reuniones con funcionarios del gobierno, juzgados, tribunales colegiados y la misma Suprema Corte, para revisar el expediente e interpelar oralmente a los jueces y ministros con la finalidad de que la sentencia se ejecutara en los términos expresados por la Corte. Este apoyo se tradujo en el seguimiento de procedimientos legales frente a otros organismos y agencias como la CNDH, la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente, el gobierno estatal de Campeche, entre otras instancias. En todas las intervenciones que tuvimos en reuniones, capacitaciones, asambleas y sesiones con autoridades siempre se contó con el apoyo de la traducción-interpretación inmediata entre el maya y el castellano a cargo, principalmente, de mujeres que se fueron integrando a las organizaciones y capacitando. Los abogados y abogadas también brindamos apoyo en la construcción de las estrategias para dar visibilidad al caso a nivel internacional, acompañamos a las y los representantes de las comunidades ante los Comités de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

Junto con los participantes se formularon quejas, recursos, pronunciamientos, entre muchos otros documentos. En este proceso colaboraron más asesores legales de diversas partes del país y de diversas organizaciones locales, nacionales e internacionales con diversas áreas de *expertise*. El equipo completo de abogadas y abogados que daba seguimiento al proceso estaba integrado por una especialista en temas de bioseguridad, una abogada con especialidad en derecho ambiental, abogados especialistas en derechos humanos y en el tema de los derechos de los pueblos indígenas en México. En la etapa de consulta casi todos los abogados colaboraron con sus propios recursos y desde sus propias organizaciones. Solo una de las abogadas, la cual coordinó por un año y medio los esfuerzos legales desde la cabecera municipal durante el proceso de consulta, y dio seguimiento localmente, fue contratada por las dos organizaciones de base local con sus propios fondos, solicitados específicamente con este fin. La coordinación permitió que se realizaran reuniones con los abogados a través de tecnología e internet y que hubiera conversaciones en espacios más amplios que permitieran una mayor visibilización de las violaciones a la ley y a los derechos humanos en la región, así como a las solicitudes de la región. En nuestra labor local, además, brindamos toda clase de asesoría legal desde las oficinas de estas organizaciones a sus miembros y a la población local.

La opinión de las y los abogados fue esencial en los procesos de toma de decisiones y, en términos generales, fueron importantes diseñadores de las estrategias, desde la fase del litigio hasta el proceso de consulta; sin embargo, como describimos en este texto, el efecto de dichas intervenciones y aportaciones en la creación de espacios de ejercicio de libre determinación tuvieron límites que se definieron principalmente por la inequidad, discriminación e impunidad que dominan el ambiente legal y político en la región y que marcan la diferencia entre los imaginarios políticos y sociales de los involucrados y la ley. El imaginario social de los derechos humanos y el sistema legal probaron que tenía poco que ofrecer a los participantes en el proceso de consulta, los cuales estaban privados de sus derechos más básicos y viviendo en un contexto de inequidad y en un ambiente de corrupción e impunidad insondables.

Comenzaremos la presentación de nuestro análisis con una serie de reflexiones sobre dos aspectos del contexto del proceso de consulta que explicamos como fenómenos interseccionales: la inequidad y la impunidad predominante en la región.

Inequidad, la interseccionalidad que oprime

El contexto de inequidad que observamos y vivimos como asesores legales en Hopelchén es interseccional, es decir, la inequidad se experimenta y existe debido a la intersección de diferentes factores que inciden en la realidad de todos los que la viven de distintas maneras. Enfatizamos en particular en este documento la intersección entre la pobreza, la marginación, la impunidad y lo que algunos académicos han llamado “organización estamentaria” en la región (Gabbert, 2001, 2004).

Las diferentes caras de la marginación

En el 2010 Hopelchén tenía una población de 37,777 personas, de las cuales el 70.93% estaba clasificada como indígena y 46% hablaba maya (Coneval, 2010). Por cuestión de espacio no abundaremos en los datos de la pobreza y marginación, sin embargo, nos gustaría enfatizar que según los datos del gobierno mexicano (Sistema de Apoyo para la Planeación del PDZP de Sedesol 2000-2010: Catálogo de Localidades), las comunidades clasificadas como indígenas del municipio de Hopelchén (Ley de Derechos, Cultura y Organización de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Campeche), tienen un nivel alto o muy alto de marginación; el grado promedio de escolaridad de la población de 15 años o más es de 7 años; el 75.6% de la población está en pobreza, de los cuáles 31.2% se encuentran en pobreza extrema; la carencia en el acceso a la seguridad social afecta al 84.6% de la población y el 78.1% de la población habita viviendas sin disponibilidad de servicios básicos (Coneval, 2010). La gran mayoría de los habitantes del municipio no cuentan con señal de teléfono celular ni acceso a internet estable en sus comunidades. Esta marginación afecta en la región de manera crucial a la población femenina y a los jóvenes, quienes en su mayoría no cuentan con acceso a la tierra y necesitan migrar para tener ingresos. Según un diagnóstico reciente, en 2015 el municipio de Hopelchén reportó un número de casos de violencia y lesiones en mujeres similar a la de municipios mucho más grandes, como lo son el de Campeche y Calakmul (Grupo de Trabajo, 2017).

El municipio además cuenta con una importante población menonita asentada en más de 14 localidades propias, quienes comenzaron a migrar desde otras regiones del país y del mundo, con el apoyo del gobierno estatal y federal hace más de 30 años, buscando tierras para cultivar. La migración de los menonitas trajo consigo una nueva dinámica que ha ido poco a poco desplazando a la población local mayahablante (Schüren, 2001) por medio de la “compra” de terrenos nacionales, compras y rentas de tierra ejidal, así como a través de la práctica de la tala ilegal de la selva y destrucción de aguadas. La deforestación de la selva y la “compra” de terrenos nacionales ha des-

plazado a la población local, quienes ocuparon este territorio desde tiempos inmemoriales para su sostenimiento a través de la apicultura.⁴

Las políticas públicas que eliminaron los apoyos a la producción de maíz para favorecer la agroindustria con subsidios para la producción de soya (Gómez, 2016) ha degradado el sector productivo de menor escala de la región de Hopelchén y, de manera contundente, ha afectado la vida cultural, simbólica y espiritual de la población local maya, produciendo además un quiebre importante intergeneracional. Este conflicto se ve agravado por la política agraria y la falta de tierras para que los jóvenes puedan trabajarlas, así como por la falta de créditos adecuados para los campesinos, quienes en su mayoría cuentan con deudas que han adquirido para la producción agrícola. Anteriormente los menonitas producían maíz para su venta, pero debido a la falta de condiciones económicas para hacerlo han apostado por la siembra de soya, sorgo y frutos como la sandía, con la finalidad de obtener mayores ganancias. Para producir, la región ha sido deforestada en los últimos diez años de manera alarmante,⁵ sin que ninguna autoridad logre detener la destrucción que ocurre a pasos agigantados a expensas de los recursos de las comunidades mayahablantes del municipio y, en gran medida, con la aceptación de una parte de la población que conoce la tierra, pero que no tiene los recursos para invertir en ella o aprovecharla para cubrir sus necesidades y expectativas.

En la región se reciben distintos tipos de apoyos, principalmente para la realización de diversos proyectos para las comunidades. Muchos de estos apoyos son canalizados a través de los líderes o caciques locales, en su gran mayoría hombres, y provienen principalmente de partidos políticos, organizaciones campesinas y populares como Antorcha Campesina, así como de los gobiernos estatal y federal, lo que deriva en su condicionamiento para apoyar determinados fines políticos ajenos a las necesidades de las comunidades. En el municipio de Hopelchén es común observar asambleas en las que se firman recibos en blanco o se negocian proyectos sin recibir los recursos completos.

Por otro lado, la asesoría legal es muy escasa para temas familiares, civiles y penales, y el desconocimiento o la interpretación laxa de la ley define muchas de las relaciones entre los actores políticos regionales, las cuales se norman por prácticas locales. La asesoría legal que predomina es la agraria, ya sea por parte de la Procuraduría Agraria o de abogados privados, misma que no incluye una perspectiva que incorpore el derecho indígena ni la defensa del patrimonio, sino todo lo contrario, parte de una visión principalmente mercantilista que facilita la privatización de las tierras y los recursos naturales. Es penoso reportar que gran parte de dicha asesoría se brinda para lograr condiciones para el cambio de destino, renta y enajenación de la tierra ejidal, así como para la inclusión de “nuevos ejidatarios”. Durante el proceso de consulta, al menos las comunidades de

⁴ Según Gómez (2016), la presencia de la población menonita obedece a una política gubernamental que favoreció su ingreso continuo a la región debido a la gran disponibilidad de tierra y las condiciones óptimas para la producción agrícola (ambientales y financieras). Gómez comenta que funcionarios del gobierno estatal expresaban su pretensión de rodear a las comunidades mayas para que pudieran “aprender” del sistema de trabajo menonita y para que dejaran atrás sus prácticas “tradicionales” y “atrasadas”, refiriéndose así a la milpa. La política gubernamental que permitió el establecimiento de los menonitas incluyó la venta de terrenos nacionales —propiedad del Estado— a precios bajos, así como apoyos de Sagarpa en subsidios. Actualmente la población menonita rebasa el 13% de la población en el municipio.

⁵ Gómez (2016) reporta que, según Porter-Bolland y Ellis, entre 2000 y 2008 se perdieron casi 22,300 ha y que el Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible (CCMS) indicó que desaparecieron más de 38,000 ha de cobertura forestal en Campeche (la mayor pérdida en el país) en 2013.

Xmaben, Cancabchén, Dzibalchén, Chencoh, Sahcabchén, Ukúm, Bolonchén e Ich Ek realizaron procedimientos para rentar y/o vender sus tierras ejidales, principalmente a menonitas, así como para incluir en sus registros de ejidatarios a caciques locales.

La pérdida de tierras ejidales no solo impacta al limitado número de ejidatarios, principalmente hombres, sino a las comunidades en su totalidad, con efectos considerables para las mujeres y jóvenes, afectando de manera crucial la práctica de la apicultura, la actividad que representa el ingreso más importante en la región (PMR-PNUD, 2010). En Hopelchén, la gran mayoría de los ejidos no tienen participación de mujeres, aun cuando existan pocas mujeres en el registro. Esta situación ha provocado que se tomen decisiones que afectan a las comunidades enteras sin tomar en consideración la perspectiva de una parte importante de la población.

Interacciones de opresión

Los pueblos indígenas de la península de Yucatán han sufrido diferentes formas de discriminación y de despojo sistemático de sus tierras, su patrimonio biocultural e histórico, así como un despojo semántico que caracteriza los procesos de colonización e integración de muchos pueblos en América. En este apartado profundizamos sobre cómo estos despojos han determinado la manera en la que se relacionan los pueblos con el resto de la sociedad, principalmente con las autoridades reconocidas por el Estado, lo cual hace que el ejercicio de la potestad de la libre determinación se vea aún lejano para las comunidades mayas.

Campeche es un estado que no ha cambiado de partido político en el poder desde inicios del siglo pasado. El priismo en la región es fuerte, con canales establecidos que permiten la comunicación directa de muchas de estas comunidades con políticos y funcionarios de todos los niveles de gobierno (municipal, estatal y, en algunos casos, incluso federal).⁶ Es importante resaltar que estos canales de comunicación para mediar recursos no se han traducido en el diseño e implementación de políticas públicas regionales con una visión desde lo comunitario. Como ya mencionamos, la pobreza en la región ha ido en aumento durante los últimos 20 años (Coneval, 2012). Aun cuando la Constitución y las leyes estatales prevén la participación de comunidades y pueblos indígenas en el diseño de los planes de desarrollo, y reconocen a estas comunidades como sujetos de derecho público, no han existido partidas presupuestales ni voluntad política para que las organizaciones, pueblos, comunidades o municipios tengan espacios para ejercer sus derechos y potestades a partir de su propia realidad e historia. El fin de las intervenciones gubernamentales y partidistas en las regiones indígenas ha sido principalmente el control de líderes sociales y la búsqueda de apoyo electoral.

En nuestra experiencia, estas dinámicas se observan no solamente en las relaciones con los gobiernos, sino también con ONG mayas y no mayas, así como en los ejidos y dentro de las comunidades, principalmente en las comunidades más heterogéneas en composición, esto es, donde la comunidad no es la familia extendida. Esta organización estamentaria se ha promovido por medio de dinámicas paternalistas que han predominado en la región desde hace siglos (Gabbert, 2017). La interacción social de opresión económica y social, y de violencia estructural del ejercicio del poder, ha dado

⁶ Como en el caso de Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, hoy INPI).

forma a la identidad de la población rural en esta región y define el establecimiento e intercambio de sus relaciones como individuos, familias, colectivos, organizaciones, comunidades y pueblos.⁷ Según Quintal (2005) para relacionarse con los no mayas, los mayas los han tenido que admirar, halagar, entender, evadir, ignorar, engañar, despreciar, temer y, más recientemente, intentar dialogar con ellos. Varios académicos consideran que para romper con esta dinámica y lograr el reconocimiento y el respeto de la cultura, los derechos y las aspiraciones de las comunidades mayas de la península se deberán superar siglos de discriminación étnica y transformar prácticas de ejercicio político y social (Rosales y Llanes, 2003).

Aquí cabe abundar sobre las reformas legales a las que nos referimos en materia indígena, que otorgan derechos y potestades importantes a inicios de este siglo a indígenas en el estado, siendo la más reciente la Reforma Constitucional de Campeche del 2015. Estas reformas son resultado de los esfuerzos e incidencia ejercida desde el sistema federal, la sociedad civil y el ámbito internacional y no desde movimientos étnico-políticos fortalecidos en la región.⁸ Esto es, no fueron iniciativas empujadas desde la base. A su vez, la ausencia de organizaciones de base con una identidad etnopolítica en la región no es casualidad, es consecuencia de estas mismas dinámicas y prácticas desde las élites estatales. Rosales y Llanes (2003) también han reportado la ausencia de un movimiento etnopolítico por la tierra en la península de Yucatán como los que se dieron en otras regiones del país en los setenta, así como la falta de construcción de organizaciones indígenas independientes a raíz de movilizaciones y confrontaciones sociales en el campo. Una de las consecuencias de lo anteriormente señalado ha sido el desmantelamiento de los espacios de toma de decisión propios de las comunidades.

En este sentido, el contenido de las leyes estatales y federales no refleja el imaginario normativo de las localidades mayahablantes de la región. Este contenido, construido desde perspectivas ajenas a ellos romantiza los términos “indígena” y “maya” —que para muchos en las comunidades mayahablantes son lejanos—, al mismo tiempo que permite la explotación del concepto “étnico”, por medio del uso de la ley. Según Llanes (2005), la locución “maya” no es un término que la población use para describirse a sí misma, y no implica una conciencia social o política de indigenismo. El término “maya” se utiliza de manera predominante para imaginarios sociales ajenos a comunidades mayahablantes, con fines mercantiles principalmente, como lo es el Tren Maya, la Riviera Maya o los Jueces Mayas, y es un medio de opresión que despoja de sentido al vocablo que históricamente ha descrito a un importante sector de la población de la península de Yucatán.

En cierto nivel, en el proceso de consulta la actuación de los burócratas recreó las relaciones de dominación sobre las comunidades cheneras. Aquí presentamos tres decisiones de las autoridades federales participantes en la consulta que deben comprenderse en el contexto de esta opresión que describimos en los párrafos anteriores:

⁷ Autores como Bracamonte y Sosa (2007) y Bonfil (2006) han reportado y reflexionado sobre esta violencia estructural y las dinámicas que permiten la “subordinación de ciertas decisiones políticas locales a estratos que no son locales”, lo cual los ha llevado a concluir que “la pobreza de los mayas es el resultado del sometimiento y explotación”. En este sentido, y en nuestra opinión, no es una casualidad que en la península de Yucatán no se haya desarrollado el movimiento etnopolítico y por la tierra que ha caracterizado al resto del país, como lo fue el movimiento campesino a nivel nacional en los setenta (Rosales y Llanes, 2003). En otras palabras, el ejercicio de la política en Campeche ha sido clasificada como “paternalista, publicitariamente populachera y casi siempre autoritaria, reproducida por todos los grupos de poder en Campeche, independientemente de sus ideologías” (Vadillo, 2008: 53).

⁸ Mattiace y Llanes (2015) describen en específico el caso del estado de Yucatán, muy parecido al caso de Campeche, en nuestra opinión.

i) todas las propuestas del Colectivo para adaptar el protocolo de consulta para adecuar culturalmente mejor el proceso fueron ignoradas; ii) las solicitudes de fundamentar el proceso también en la normatividad del estado de Campeche (que brinda mayor protección a los pueblos indígenas reconociéndolos como sujetos de derecho) se descartaron sin discusión alguna; iii) no se atendieron las denuncias de siembra y comercialización ilegal de soya transgénica que se presentaron durante el proceso de consulta.

Además, a finales del 2017 y durante el 2018, personal de la CibioGem comenzó una campaña para convencer, a cambio de algunos apoyos, a comisariados ejidales de varias comunidades para que convocaran a reuniones para efectuar sesiones de consulta en ejidos de las comunidades Pak-Chén, Bolonchén, Tenabo, entre otras, como estrategia para fragmentar la colectividad, facilitar la manipulación de la información y apurar el proceso para cumplir con la orden judicial y la recomendación de la CNDH. Sin embargo, la gran mayoría de esas sesiones no contaron con asistentes. Fue así como el pueblo chenero participante poco a poco cambió su actitud y asumió el proceso de consulta como otro ejercicio político que simuló la participación. Este tipo de procesos discriminatorios y opresores generan un ambiente propicio para la corrupción hacia dentro de las comunidades y la división.

El interés en la consulta disminuyó por no considerarse como un proceso que diera la oportunidad de un verdadero ejercicio de autonomía. Es así como la iniciativa de los abogados de colaborar con un proceso de reflexión y capacitación sobre el ejercicio de libre determinación, estrategia que se impulsó por las organizaciones civiles y los abogados desde el inicio de la consulta, fue cuestionada más duramente como una estrategia imposible.

Impunidad, la interseccionalidad que aísla

En noviembre de 2018, el subsecretario para Asuntos Multilaterales de la Secretaría de Relaciones Exteriores reconoció ante el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, durante el proceso de examen periódico universal, que la tasa de impunidad en México era “lastimosamente alta” (Langner, 2018). Considerando esta realidad, que no se puede expresar de manera suficiente con cifras ni con anécdotas, en los siguientes párrafos se abundará sobre la vivencia de impunidad en el proceso de consulta con la finalidad de comprender el contexto en el que una victoria legal no se traduce en el disfrute de los derechos humanos de los miembros de las comunidades acompañadas.

El caso del combate a la soya GM es una victoria en términos formales. Sin embargo, en el municipio no se ha logrado detener la comercialización y producción de soya GM. El Senasica lo ha tratado de negar en un par de ocasiones durante el proceso de consulta, sin embargo, algunos menonitas han declarado —incluso ante medios internacionales reconocidos— la continua comercialización y siembra de soya GM de forma impune (Strochlic, 2019). De la misma forma, las denuncias realizadas entre 2016 y 2018 por la deforestación ilegal, la construcción clandestina de pozos de absorción, las transacciones irregulares de propiedad ejidal y por la destrucción de la propiedad de voceros/representantes de las comunidades no fueron investigadas y quedaron sin resolución. El rumor que corría en las comunidades era que los menonitas pagaban de

manera anual a funcionarios de la delegación estatal de la Profepa una “mordida” para que pudieran deforestar la selva sin ser sancionados.

Las denuncias penales que se interpusieron por daños intencionados a la propiedad de voceros y representantes no se investigaron porque no se contaba en la fiscalía local con el equipo ni el conocimiento necesario para hacerlo. La Procuraduría General de la República (PGR) decidió no dar seguimiento a las denuncias penales por comercialización y siembra de soya GM sin permiso existente, aun cuando existían expedientes conformados por Senasica que confirmaban esta siembra y comercialización. La batalla legal contra estas resoluciones no se siguió por falta de interés de muchos de los que acompañábamos, así como por falta de condiciones para hacerlo. A mediados del 2018, líderes del Colectivo y las organizaciones que lo acompañan deciden abandonar algunos de esos procesos legales. Esa falta de interés tiene parte de sustento en el clima de impunidad prevaleciente.

Durante las sesiones de consulta, los funcionarios del gobierno federal violaron la ley y los principios establecidos en los tratados internacionales: se ignoraron de manera sistemática todas las propuestas hechas por el Colectivo para llevar a cabo el proceso de consulta; se acusó también de manera sistemática a los asesores de manipular al Colectivo y a los representantes/voceros, provocando un ambiente de mala fe; se realizaron y permitieron amenazas y ataques verbales y físicos contra los representantes y voceros durante las sesiones por parte de grupos de choque con la finalidad de intimidar; se desconocieron acuerdos tomados en el proceso de consulta y se brindó información tendenciosa e inexacta. Dichas violaciones han quedado impunes en el proceso de ejecución de la sentencia, pues aun cuando se interpusieron los incidentes respectivos para hacer valer la resolución y para que se tomaran medidas para su adecuado cumplimiento, el Juzgado Segundo de Distrito los declaró improcedentes.

Esta impunidad es tal vez el factor que ha definido de forma más importante el proceso de consulta y el alcance del acompañamiento como abogados. La impunidad que fue creciendo a medida que avanzó el proceso le restó legitimidad a la consulta ante la población participante, propiciando que se considerara un acto de simulación con pocas posibilidades de ser un espacio que propiciara el ejercicio de la libre determinación e, incluso, la negociación. Aun cuando los esfuerzos se enfocaron en contrarrestar esta situación, las acciones legales no fueron capaces de obligar a las autoridades a cumplir con la ley y los estándares internacionales.

Este no es un caso aislado, los procesos de consulta indígena en el país han demostrado ser ineficientes como mecanismo para reconocer a los pueblos indígenas como detentores de una potestad primaria sobre sus territorios en ejercicio de su derecho a la autonomía. Todos los ejercicios de consulta que tienen como objetivo el establecimiento de proyectos han estado faltos de sustancia, y solo han logrado ser procesos administrativos adjetivos que tienen la finalidad de permitir el establecimiento de determinados proyectos sobre territorios indígenas. Desde las instituciones judiciales no se han adoptado las medidas necesarias para ejecutar sentencias *sui generis* que ordenan estos procesos de diálogo. No nos queda más que concluir que la actual aproximación de los diferentes niveles y poderes de nuestra federación dificulta que abogados militantes recomendemos la participación bajo estas condiciones.

La impunidad, las interacciones sociales de opresión y la inequidad creciente permitieron el uso de la ley de forma contrahegemónica. El grado de organización local fue de gran escala y en un sentido no visto en el pasado próximo en la región, pero no fue suficiente para combatir el contexto y la realidad socioeconómica de dependencia que permitiera fortalecer el uso de la ley con medidas sociales que permitieran un cambio de paradigma.

Diálogo de saberes para estrategias legales con fines políticos en Campeche

En este apartado nos gustaría compartir algunas reflexiones que surgieron del proceso de acompañamiento legal en un contexto de marginación como el de Hopelchén. La primera se refiere al sentido de la organización local previa al proceso de consulta.

Las comunidades mayas se han adaptado a los modelos municipal y agrario para la organización del poder y de toma de decisiones de manera más profunda que otros pueblos indígenas del país. Esto ha significado que la reflexión sobre los procesos autonómicos sea compleja, dado que son las autoridades legalmente constituidas las que deben de validar muchos procesos de la vida en el territorio (por ejemplo, las asambleas ejidales), aun cuando estas ya no representen el sentido comunitario. A pesar de que estos espacios legalmente constituidos han sido muchas veces el punto de partida para el ejercicio de ciertos derechos colectivos, la realidad es que los límites legales que establecen esas figuras impiden un ejercicio pleno de los derechos de la colectividad a partir de figuras propias que sean convalidadas por la comunidad en su conjunto y no solo por determinados actores (por ejemplo, el ejido).

El Colectivo se basa en una organización y una red de redes de contactos construidas, con una lógica productiva, a partir del trabajo de organizaciones civiles con miembros de las comunidades durante tres décadas. Lo anterior permitió generar una serie de capacidades de incidencia y negociación con diversas autoridades municipales, estatales y federales en la búsqueda y consolidación de proyectos de desarrollo a partir de sus necesidades y prácticas comunitarias. Sin embargo, este enfoque en la generación de capacidades para la interlocución con fines de implementar proyectos productivos no integraba una visión de autonomía ni de reivindicación de derechos frente al uso arbitrario del poder.

El proceso de lucha contra los permisos para la siembra de soya GM fue el que propició que las organizaciones locales fueran reflexionando y articulando un discurso político y jurídico que incorporó los derechos de los pueblos originarios como uno de sus ejes. Dicho discurso permitió asociar prácticas propias que esas comunidades han tenido históricamente —por ejemplo, la apicultura— con el contenido específico de ciertos derechos reconocidos por las normas nacionales e internacionales. Así, conceptos como tierra, territorio, recursos naturales, autonomía, libre determinación y consulta fueron tomando sentido por primera vez a partir de la realidad que las asociaciones de apicultores y líderes comunitarios enfrentaban por la imposición de una política pública que les afectaba en muchos ámbitos.

En un principio, y debido a la realidad de la organización local, el proceso de judicialización fue construido de arriba hacia abajo. La propuesta de interponer amparos vino de organizaciones civiles que veían los peligros de la transformación de la región en

una zona de producción a gran escala de soya. En este sentido, la argumentación jurídica de los amparos fue primero elaborada por las y los abogados y luego puesta a disposición de las comunidades para su conocimiento y discusión. Lo anterior exhibe un esquema de poca participación en la construcción de la argumentación y la estrategia legal de los amparos. En las condiciones y los tiempos que existían, construir una metodología que, en lo inmediato, hiciera viable la participación comunitaria en la elaboración del argumento jurídico se hacía prácticamente imposible. Esta situación cambió después con el empuje de las organizaciones civiles y los abogados que participaron en los procesos. Una vez discutida con los representantes comunitarios y presentada la demanda, inició un proceso de apropiación del discurso de los derechos indígenas, mismo que fue trasladándose a la arena política y pública.

Así, a los argumentos jurídicos se les fue dotando de contenido a partir de las propias experiencias narradas por los representantes comunitarios que, en el discurso, comenzaban a asociar sus prácticas con el contenido de los derechos. En mucho ayudó que algunos de los quejosos en los amparos se involucraran y fueran entendiendo y discutiendo el contenido de las demandas, su asociación con la realidad y los efectos que la siembra de soya transgénica causaba, y que algunos de ellos participaran activamente en el desahogo del juicio, ya fuera a través de visitas al juez, en la construcción de las estrategias políticas y mediáticas posteriores, o bien, participando en espacios de difusión y discusión sobre el caso. El otorgamiento de la suspensión definitiva en ambos juicios generó, además, la idea poco creíble hasta el momento de que sí era posible parar a un gigante como Monsanto, a pesar de todo su poder político y económico, hecho que sin duda animó a las comunidades a involucrarse activamente en las posteriores batallas.

El proceso de consulta derivado de la sentencia de la Suprema Corte afianzó esa reflexión y generó una mayor capacidad de movilización a partir de la vindicación de esos derechos indígenas. Sin embargo, es en esta etapa donde se hizo más notoria la ausencia previa de un proceso sostenido y permanente de apropiación de derechos, y el clima de inequidad e impunidad, lo cual impedía dar pasos más firmes de carácter social hacia prácticas que hicieran cercana la posibilidad de un verdadero ejercicio autónomo.

Como ya se señaló, la resolución de la Suprema Corte que confirmó el amparo a las comunidades y asociaciones de apicultores mayas, a pesar de lo limitado de sus efectos, pues solo se circunscribió a reconocer la violación del derecho a la consulta sin referirse al consentimiento ni entrar al análisis de los derechos ambientales, significó un triunfo legal y político que empoderó a las comunidades de los Chenes y abrió el camino para una interlocución entre esas comunidades y la representación del gobierno federal desde una óptica horizontal. Sin embargo, la orden de consultar emitida por la Corte se fue desdibujando frente a los intentos de las autoridades implicadas en la consulta, CDI (hoy INPI) y Cibiogem, de imponer un proceso exprés poco apegado a los estándares en la materia. Esta situación abrió el camino para que las comunidades y sus representantes, a sugerencia e iniciativa de los abogados, reflexionarán sobre el uso de la ley para lograr y reforzar sus espacios de autonomía.

Por ejemplo, ya en el momento de la ejecución de la sentencia, con la participación de miembros de numerosas comunidades y no solo la de los quejosos, se interpusieron

varios escritos para dar a conocer al juez la falta de cumplimiento de los estándares establecidos en la sentencia, los cuales se acompañaban de escritos enviados a las autoridades federales encargadas de la consulta. Las reuniones para la preparación y presentación de estos escritos eran largas, con participantes de todo el municipio que expresaban su sentir acerca de lo que los abogados presentaban como la norma. En algunas ocasiones, las declaraciones y propuestas por parte de los participantes se hacían en maya, lo que resultaba en una interpretación local del sentido por parte de los mismos participantes. En un principio, lo que los abogados expresaban se asumía como las propuestas más aceptables, pero poco a poco los participantes fueron ganando confianza para explicarles a los abogados el sentir y la visión del uso del territorio local, con el ánimo de que así se expresara en los escritos. Los escritos eran leídos en voz alta y aprobados en las sesiones. Eran entonces firmados, y en algunos casos sellados por autoridades, representantes y voceros.

En la gran mayoría de ocasiones, los representantes acompañaban a los abogados para presentar los escritos y aprovechar para reunirse con el juez y expresarle de manera oral su sentir. Los abogados facilitaron esta y otras reuniones con representantes de las Oficinas del Alto Comisionado de las Naciones Unidas, y otros presentaron una oportunidad única para discutir oralmente las posiciones de funcionarios y jueces. Estos ejercicios orales fueron clave en la comprensión de algunos conceptos y su aplicación, porque permitieron que los representantes explicaran la situación y la necesidad de atención desde su propia visión y sus propias palabras. De esta manera, hubo al menos tres ocasiones en las que el juez de distrito local recibió comitivas de representantes de los quejosos en sus oficinas para escuchar las razones por las que considerábamos que se debía declarar la inexecución de la sentencia y tomar medidas contra las autoridades. De la misma forma, los representantes comenzaron a atender solicitudes de reunión con funcionarios públicos, en las que cada vez en menor grado participaban los abogados. Esto sucedió de la misma forma con sociedad civil, académicos y periodistas interesados en el caso.

Al mismo tiempo que se llevaban a cabo estas reuniones y asambleas, se llevaban a cabo capacitaciones en varios niveles, una que se concentraba en dotar a las autoridades y representantes más participativos, con grados más avanzados del conocimiento legal. Otras que se dirigían a participantes en un nivel menos avanzado sobre derechos humanos de los pueblos indígenas y derechos humanos en general, procedimientos legales de interés y la organización gubernamental. Otras dirigidas a jóvenes y miembros de las comunidades en materia ambiental. Y las últimas dirigidas a la población en general, por medio de capacitaciones en escuelas y eventos, así como capacitación a grupos de mujeres o ejidos en específico, etcétera.

La presencia local desde el 2016 de una abogada facilitó este último tipo de capacitaciones y permitió una mayor discusión de asuntos legales con diversos sectores de la población del municipio de uno a uno. Se lograron producir materiales de difusión sobre derechos y se comenzaron a construir ciertas relaciones con organizaciones locales que permitieron su fortalecimiento. Aun cuando la aplicación de la ley se veía como un efecto lejano a la realidad, muchos líderes, representantes, autoridades y parte de la población escuchó por primera vez la posición particular de los grupos in-

dígenas en nuestro sistema jurídico, lo que abrió áreas de oportunidad no exploradas anteriormente.

En este proceso, nosotros también aprendimos sobre el actuar normativo y social de las comunidades en la región. Por ejemplo, el silencio de los mayas-cheneros es una medida que usan para demostrar rechazo, desprecio y hasta reprobación. Un día, en una sesión de consulta con más de 30 comunidades en la que reinó el silencio —producto de la vergüenza que los representantes comunitarios sentían por los burócratas que se levantaron al frente rechazando las propuestas que las comunidades les presentaron— decidimos aproximarnos a la asesoría de manera distinta. En ese momento, nos surgieron varias interrogantes y reflexionamos sobre las posibilidades de que nuestro acompañamiento se hubiera vuelto “jurispático” (Cover, 1986), es decir, que en nuestras capacitaciones, asesorías y participaciones en las reuniones se hubieran iniciado procesos de colonización o de integracionismo (Rodríguez-Garavito, 2016) de las prácticas y los conceptos normativos de los participantes.

A partir de entonces decidimos que nuestras intervenciones fueran más marginales que en un principio y se buscó siempre entablar diálogos más profundos que permitieran intercambiar saberes para la construcción y formulación de estrategias y escritos. Dejamos de enfocarnos únicamente en lo normativo para observar y comprender otras formas de acción locales. Fue así como nuestro actuar se volvió un poco más pausado con el tiempo, lo cual fue posible gracias a que el proceso de consulta también avanzó más lento. Al mismo tiempo, implementamos medidas para que los conceptos legales clave en la defensa legal se comprendieran y se vernacularizaran, logrando cierto avance, en especial con respecto al concepto de territorio.

Del mismo modo, consideramos importante volver a plantear algunas estrategias que consideramos clave discutir con el Colectivo desde un principio: el establecimiento de reglamentos propios comunitarios, la revitalización de las asambleas comunitarias y la realización de procesos a veces llamados “autoconsultas”. Nos pareció importante empujar al respecto para que el Colectivo pudiera controlar el proceso de consulta desde procesos propios organizativos. Sin embargo, las propuestas de preparación de protocolos propios, así como de realización de autoconsultas, tuvieron poco eco en el Colectivo y con las organizaciones civiles locales.

Aun cuando se avanzó de manera importante en el conocimiento general local sobre lo que es el derecho a la consulta y al territorio y medio ambiente sano, y la participación de algunas organizaciones locales se transformó de manera importante para ejercer su autonomía, los miembros del Colectivo decidieron no dar pasos de acción social más radicales que afianzaran su legitimidad y libre determinación. Nosotros explicamos estas respuestas en la dependencia política y económica que históricamente se ha generado entre las comunidades de la región y las autoridades en distintos niveles. Bajo esa tesitura nos preguntábamos a diario ¿cómo reflexionar y ejercer la libre determinación y autonomía en el contexto de un proceso de consulta simulado y aunado a un contexto de inequidad, discriminación y pobreza?, ¿cómo no ser parte de un ejercicio que fomente la dependencia y promueva la autonomía?, ¿cómo construir y reconstruir con las comunidades la autoridad y organización local que parecía esencialmente necesaria?

No tenemos respuestas para estas preguntas, pero consideramos que resulta fundamental que miembros de comunidades indígenas como el Colectivo continúen trabajando desde una perspectiva más transversal y horizontal el tema de los derechos colectivos en las comunidades chenas, sobre todo y fundamentalmente, con miras a generar procesos autonómicos que permitan construir estrategias de carácter preventivo, no tanto defensivo, frente a los múltiples megaproyectos que se avecinan para la península de Yucatán. Es necesario un tiempo de práctica para lograr reflexionar y cambiar el paradigma actual.

Conclusiones

La juridificación de la lucha política de la sociedad civil en la península de Yucatán obtuvo los efectos esperados en el ámbito legal: los amparos fueron otorgados y la soya GM está prohibida en la península. Entre los pequeños logros legales del caso con consecuencias positivas para las comunidades indígenas están los siguientes: el proceso de consulta indígena se inició, y debido a que no se han cumplido con las condiciones necesarias, no ha podido avanzar, imposibilitando que las autoridades federales puedan darle un “carpetazo”. En este sentido, el proceso de consulta es un ejercicio de resistencia que no ha permitido el establecimiento del proyecto.

Además, el proceso de consulta impulsó ejercicios organizativos que continúan teniendo incidencia en otros ámbitos que son relevantes para algunos de sus miembros, como lo es la lucha contra el uso indiscriminado de agroquímicos, la lucha contra la deforestación, y la obtención de mayores apoyos para el campo a nivel municipal, estatal y federal. Del mismo modo, hoy en día representantes del Colectivo han logrado expresar su perspectiva y su conocimiento en foros nacionales e internacionales que dan forma al sentir y la percepción que tienen sobre estos temas entre el público en general.

La participación de mujeres en el Colectivo, en el proceso de diálogo y en foros nacionales e internacionales, ha permitido un cambio de mirada desde las comunidades sobre la participación de este sector de la población, que esperamos siga promovándose desde el actuar local. El uso del idioma maya en todos los procesos que hicieron realidad la participación de voceros en la consulta indígena también ha permitido que más jóvenes busquen fomentar el uso de su idioma para su beneficio. Así mismo, los fondos a los que pueden acceder son mayores y la incidencia con fines de lograr mayor reflexividad desde y en sus comunidades es mayor. Desde una perspectiva legal histórica, esta victoria es significativa para los mayas.

Sin embargo, para los protagonistas de la lucha legal poco ha cambiado en las condiciones socioeconómicas y legales que determinan su vida. La consulta reprodujo sistemas de subordinación y repitió prácticas y discursos de poder racistas y excluyentes que, aunque fueron claramente cuestionados, rechazados y denunciados, no han derivado en el castigo a los responsables de estas acciones. Esta situación, así como la continua siembra y comercialización de soya GM en el municipio a pesar de las prohibiciones, son resultado de la inequidad e impunidad imperante en los Chenes.

Este escenario debe ser combatido desde varios frentes y no puede resolverse de manera exclusiva con el uso de la ley y los procesos judiciales. La marginación debe

ser atendida con una multiplicidad de acciones antes de llevar a cabo un proceso de consulta. Es necesaria la atención focalizada a mujeres y jóvenes para promover una mayor participación cohesiva desde las comunidades. También, antes de cualquier diálogo, se debe fortalecer internamente la identidad normativa propia de las comunidades consultadas y se deben implementar una serie de medidas que complementen y colaboren entre sí con este fin. Por ejemplo, en los Chenes creemos que es crucial el apoyo a la producción del maíz, la educación intercultural en los territorios, así como una reeducación para funcionarios de todos los niveles de autoridad gubernamental sobre los procesos de diálogo y acuerdo, entre muchas otras medidas. Es necesario un cambio de paradigma de convivencia, no solamente legal sino político, con los pueblos de Campeche.

Durante el proceso de consulta hubo un par de sesiones exitosas, que fueron aquellas en las que los participantes, representantes de las comunidades del municipio, salieron de las reuniones sintiéndose reconocidos y respetados. Esperamos que dichas sesiones marquen un parteaguas en la relación entre los cheneros y los órganos de gobierno, organizaciones y abogados, y que estos eventos permitan la creación de un imaginario más equitativo con nosotros, los abogados, como aliados. Estimamos que el trabajo como abogados que acompañamos estos procesos incluye garantizar en todo momento condiciones mínimas de equidad, creemos que sin estas condiciones mínimas no puede existir un diálogo de saberes.

Ningún conjunto de instituciones o preceptos legales existe fuera de las narraciones que lo ubican y le dan significado (Cover, 1986), y entrar a territorio indígena y buscar recrear normas es intentar hacer realidad un conjunto de instituciones y preceptos legales fuera de las narraciones que le dan sentido. Como abogados asesores, y desde nuestras organizaciones, nos queda la tarea pendiente de enfocar nuestros esfuerzos de manera más generalizada para combatir la impunidad y el ambiente de discriminación en la región en la que trabajamos.

El proceso judicial y de consulta que acompañamos visibilizó un número incontable de contradicciones. La ley establece determinados estándares mínimos para buscar equilibrar las relaciones políticas de los pueblos indígenas, pero los niega al mismo tiempo por medio de la aplicación misma de dichos derechos y estándares, aparentemente ignorante de la organización de poder que impone y la cultura que la reproduce. Por lo tanto, es necesario un ejercicio cuidadoso de la ley que solamente complemente la acción central sociopolítica de emancipación.

Referencias bibliográficas

- BONFIL Batalla, G. 2006. *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán: un ensayo de antropología aplicada*. México: CIESAS/Universidad Iberoamericana/UAM-Iztapalapa.
- BRACAMONTE y Sosa, P. 2007. *Una deuda histórica: ensayo sobre las condiciones de pobreza secular entre los mayas de Yucatán*. México: CIESAS.

- CASTORIADIS, C. 1975. *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets. Disponible en: <https://academia.edu/31106443/203547920-La-Institucion-Imaginaria-de-La-Sociedad.pdf>
- CNDH (Comisión Nacional de Derechos Humanos). 2015. Recomendación 23/2015 (28 de julio). Disponible en: <https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-232015>
- CONEVAL (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social). 2010. *Informe Anual Sobre La Situación de Pobreza y Rezago Social*. México: Coneval. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/31927/Campeche_006.pdf
- _____. 2012. *Informe de pobreza y evaluación en el estado de Campeche*. México: Coneval. Disponible en: <https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Documents/Campeche/principal/04informe2012.pdf>
- COVER, R. M. 1986. "Violence and the Word". *Yale Law Journal*, 95: 1601-1629.
- FERNÁNDEZ Mendiburu, J. 2019. "La lucha legal contra la soya genéticamente modificada del pueblo Maya Chenero en Hopelchén, Campeche". En E. del POZO y J. C. MARTÍNEZ (coords.). *Caminos desde abajo. Organización social y usos del derecho en la defensa del territorio en México*. México: Fundar/Gedisa, pp. 331-359.
- GABBERT, W. 2001. "Social Categories, Ethnicity and the State in Yucatán, Mexico". *Journal of Latin American Studies*, 33 (3): 459-84. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/3653717>
- _____. 2004. *Becoming Maya: Ethnicity and Social Inequality in Yucatan Since 1500*. Tucson: University of Arizona Press.
- _____. 2017. "¿Dos mundos o uno solo? Espacios políticos, comunicación y etnicidad en Yucatán antes y durante la guerra de castas". *Indiana*, 34 (2): 135-160.
- GÓMEZ, I. 2016. "Alianza sellada con miel: apicultores mayas de la península de Yucatán versus soya transgénica en la última selva mexicana". *Estudios Críticos del Desarrollo*, 11: 171-190.
- GRUPO DE TRABAJO. 2017. *Informe del Grupo de Trabajo conformado para atender la solicitud AVGM/02/2017 de Alerta de Violencia de Género contra las mujeres en el estado de Campeche*. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/226132/Informe_AVGM_Campeche.pdf
- LANGNER, A. 2018. "Tasa de impunidad 'lastimosamente' alta, reconoce México ante ONU". *La Jornada*. 7 de noviembre. Disponible en: <https://vanguardia.com.mx/noticias/nacional/tasa-de-impunidad-lastimosamente-alta-reconoce-mexico-ante-onu-FOVG3423644>.
- LEY DE DERECHOS, CULTURA Y ORGANIZACIÓN DE LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS DEL ESTADO DE CAMPECHE del 15 de junio de 2000, con la reforma última del 14 de septiembre de 2015.

- LLANES Ortiz, G. J. 2005. "Construyendo el diálogo de saberes desde la base. Universidades Indígenas en América Latina: reflexiones y experiencias sobre la 'interculturalidad'". En J. PUJADAS y G. DIETZ, *Etnicidad en Latinoamérica: movimientos sociales, cuestión indígena y diásporas migratorias*. Sevilla: Fundación El Monte/ Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español/Asociación Andaluza de Antropología, pp. 193-210.
- MATTIACE, S. y R. LLANES Salazar. 2015. "Reformas multiculturales para los mayas de Yucatán". *Estudios Sociológicos*, 33 (99): 607-32. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/24570807>
- PMR-PNUD (Programa de Manejo de Riesgos-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). 2010. *Diagnóstico sobre la apicultura en Hopelchén* (reporte no publicado).
- QUINTAL Avilés, E. F. 2005. "Way-yano'one: Aquí estamos. La Fuerza Silenciosa de los Mayas excluidos". M. A. BARTOLOMÉ (coord.). *Visiones de la diversidad I. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. México: INAH, pp. 291-371.
- RODRÍGUEZ-GARAVITO, C. (coord.). 2016. *Extractivismo versus Derechos Humanos: Crónicas de los nuevos campos minados en el Sur Global*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ROSALES, M. y R. LLANES Salazar, R. 2003. "La defensa y la transformación de un legado: organizaciones indígenas en la península de Yucatán". En Dirección General de Difusión Cultural. *Los investigadores de la cultura maya*. Tomo 2. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, pp. 548-563.
- SCHÜREN, U. 2001. "Economic strategies of rural producers: a comparison of ejido and Mennonite agriculture". En A. ZOOMERS. *Land and sustainable livelihood in Latin America*. Amsterdam: Royal Tropical Institute/KIT Publishers, pp. 209-228.
- SISTEMA DE APOYO PARA LA PLANEACIÓN DEL PDZP de Sedesol 2000-2010. *Catálogo de Localidades 2013*. Disponible en: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/Default.aspx?-tipo=clave&campo=mun&valor=17>.
- STROCHLIC, N. 2019. "An unlikely feud between beekeepers and Mennonites simmers in Mexico". *National Geographic*. 12 de abril. Disponible en: <https://www.nationalgeographic.com/environment/article/unlikely-feud-beekeepers-mennonites-simmers-mexico>.
- VADILLO López, C. 2008. "Una historia regional en tres tiempos: Campeche siglos XVI-II-XX". *Península*, 3 (2): 45-56.

14. Los usos y costumbres en la Cuarta Transformación. Retos pendientes del reconocimiento de los derechos indígenas en México a partir de la experiencia local en Teremendo de los Reyes, Michoacán

Luis Alejandro Pérez Ortiz
ENES Morelia-UNAM/Colectivo Emancipaciones

Maribel Rosas García
Colectivo Emancipaciones

Introducción

La tarde del primero de diciembre de 2018, los mexicanos fuimos testigos de un acto inédito en la política nacional reciente. En un zócalo de la Ciudad de México pletórico, Andrés Manuel López Obrador —tres veces candidato a la presidencia de la República— festejaba su histórico triunfo en el templete de un imponente escenario rodeado de médicos tradicionales y especialistas en rituales, representantes de buena parte de los grupos étnicos del país. El evento comenzó cuando al nuevo mandatario le practicaron un ritual de purificación, para posteriormente entregarle dos bastones de mando en representación de los pueblos indígenas y afrodescendientes, según explicó uno de los conductores del evento. La entrega de los bastones se encomendó a una pareja: el varón era autoridad en el gobierno por usos y costumbres de Ayutla de los Libres, municipio multiétnico en Guerrero que meses atrás había cambiado su forma de elegir autoridades expulsando a los partidos políticos; la mujer, por su parte, era la presidenta de una organización que defiende a comunidades de los valles centrales de Oaxaca para que puedan conservar sus recursos y su derecho al agua.

La ceremonia fue elegida para presidir el primer discurso público de López Obrador como presidente de México, en el que —desde luego— expresó su compromiso por dar atención a los pueblos indígenas. El despliegue visual y las tensiones de los entretelones del evento dan elementos para hacer una reflexión en torno al tema de la relación entre lo indígena y el Estado en el México contemporáneo. Sin embargo, aquí nos interesa llamar la atención sobre la promesa que parecía hacerse al otorgar al tema indígena un espacio tan preeminente en el inicio del primer sexenio de un partido mexicano identificado con la izquierda: el Movimiento Regeneración Nacional (Morena), incluyendo además, de forma simbólica, temas urgentes en la agenda de las luchas de los pueblos indígenas contemporáneos como el autogobierno y la defensa de sus territorios y recursos naturales.

La llegada al poder de la izquierda partidista creó expectativas en muchos sectores, entre ellos, los grupos indígenas. Sin embargo, las acciones y omisiones del gobierno

en los dos primeros años que van de su administración han minado las expectativas y llevan, incluso, a la preocupación de que pueda retrocederse en el reconocimiento de algunos de los principales derechos que los propios movimientos organizados han conquistado a través de sus luchas en las últimas tres décadas. Esto ocurre tanto en el plano nacional como en el plano local, ámbito que conforma el interés principal de este trabajo. En él nos referimos a la Cuarta Transformación (4T) para aludir a la forma en que se autonombra el gobierno que inició el primero de diciembre del 2018.

La elección presidencial estuvo acompañada de un voto masivo a los candidatos de Morena, por lo que, en buena parte del país y en los diferentes niveles de gobierno, se experimentó la alternancia en favor del mismo partido. Este el caso del municipio de Morelia, Michoacán, lugar conocido por su cabecera municipal, una ciudad colonial homónima que es la capital del estado. Por su historia, se le identifica como una ciudad mestiza de pasado criollo y, en buena medida, ha construido su identidad reivindicando esa herencia. No obstante, dentro de sus actuales límites municipales, establecidos entre los siglos XIX y XX, quedaron comprendidos varios pueblos con un origen anterior a la conquista española, lugares cuya historia y presente suelen ser desconocidos por la mayoría de los habitantes de la zona urbana.

Este es el caso del pueblo de Teremendo de los Reyes (Teremendo), una localidad de origen prehispánico que sobrevivió a la Colonia y que, entre las múltiples reconfiguraciones de la geografía administrativa del México independiente, quedó incorporada al municipio de Morelia. Por diferentes procesos sociales y políticos, pasados y presentes, así como por su situación geográfica, Teremendo mantiene actualmente cierto grado de autonomía política respecto a la cabecera municipal. Este hecho tiene su expresión más evidente en la elección de sus autoridades, la cual se realiza mediante usos y costumbres, sin la intervención de partidos políticos. Sin embargo, por lo menos en los últimos diez años esto último ha sido motivo de tensiones entre los habitantes del pueblo y las autoridades municipales. En ese sentido, abordaremos aquí el conflicto más reciente, surgido en el 2019, cuando el ayuntamiento encabezado por Morena intentó imponer un reglamento con disposiciones electorales que no consideran la forma en la que, de manera tradicional, se eligen en Teremendo a las autoridades. Los medios a través de los cuales se ha pretendido hacer esta imposición muestran cómo, a pesar del esperado cambio que puede representar el ascenso de un partido de izquierda al poder, el sistema partidista y sus diferentes agentes reproducen estrategias de cooptación consuetudinariamente.

El presente trabajo busca visibilizar las prácticas reiteradas de la comunidad de Teremendo en la defensa de su proceso interno y apartidista para la renovación de jefe de tenencia —una autoridad “híbrida” que funciona como auxiliar del ayuntamiento y que, además, es parte de la estructura de gobierno tradicional en esta población— frente al actuar de la 4T y los partidos políticos en el municipio; actos todos que configuran usos y costumbres en un proceso de resistencia. Nos interesa con ello observar las continuidades y los cambios ocurridos en lo local, luego de dos años de alternancia con un proyecto promovido como una renovación del orden político, que en términos discursivos ha puesto por delante la atención a las poblaciones largamente excluidas.

El término “usos y costumbres” que da título al trabajo —el cual tiene detrás una amplia discusión en la antropología jurídica mexicana que no ignoramos— se refiere aquí al derecho consuetudinario, a las normas no escritas o codificadas que son aceptadas y constitutivas de un grupo social, los cuales han sido diversamente problematizados y conceptualizados por la antropología en términos de “sistemas normativos”, “justicia indígena”, “ley indígena”, “costumbre jurídica”, “sistema jurídico alternativo”, “sistemas comunitarios de gobierno”, etcétera (Valdivia, 1994; Stavenhagen, 2006; Sierra, 2018; Gaussens, 2019). Asimismo, el término se distingue de —y nos sirve para hacer visibles— las prácticas sistemáticas y arraigadas en las estructuras de los partidos y gobiernos locales, los cuales buscan aplicar sus políticas al mismo tiempo que intentan afianzar con fines electorales su presencia y control sobre grupos sociales y territorios a través de la intermediación y el patronazgo, prácticas para las que la antropología acuñó hace ya mucho tiempo el concepto de “clientelismo” (De la Peña, 1986; Combes, 2011). No hay que perder de vista que los usos y costumbres permean las conductas, y su reiteración llega a constituir una norma en el grupo o, incluso, en el individuo que la genera y le impregna el carácter de legitimidad a ese comportamiento; a diferencia de la tradición, y para lograr su permanencia, la costumbre debe adaptarse, no ser inmutable, pero mantener su esencia (Jacinto, 1988; Herrejón, 1994).

Este texto es una reflexión que se deriva de la realización de un estudio etnográfico solicitado por el Tribunal Electoral del Estado de Michoacán (TEEM) como parte de un juicio de derechos político-electorales (JDC) interpuesto por acuerdo de la asamblea general de Teremendo, al que da seguimiento un comité de la comunidad formado *exprofeso*. El estudio de corte cualitativo consistió en una investigación histórica, apoyada en una revisión de archivos (en la ciudad de Morelia) y fuentes primarias impresas y electrónicas, así como visitas al pueblo en donde, además de observación directa, tuvimos conversaciones informales y realizamos entrevistas individuales y colectivas.

Nuestro trabajo en Teremendo no podía haberse realizado sin el consenso y la participación de las mujeres y los hombres que fueron nombrados para hacer valer los derechos que se encuentran en disputa, así como de otras personas de la comunidad. Es decir, fue un trabajo que se hizo de forma colaborativa. Después de que el trabajo solicitado fue entregado a los tribunales, nuestro conocimiento del conflicto nos motivó a hacerlo visible en un texto académico. Los dos autores contamos con experiencias previas de colaboración y militancia en los procesos de otras comunidades de Michoacán; por ello sabemos que este caso sirve para hacer evidentes problemas a los que todavía se enfrentan muchos otros pueblos para lograr el reconocimiento y respeto de sus derechos.

Hemos considerado para el desarrollo de este capítulo dar inicio con una breve reseña del reconocimiento de derechos de los pueblos y comunidades indígenas en las constituciones federal y estatal, lo cual sirve de base para identificar retos actuales que se encuentran contextualizados en el gobierno de la 4T. Para adentrarnos al tema de este documento, hablamos de los usos y costumbres que Teremendo aplica para el nombramiento de jefe de tenencia. Identificados esos elementos, reflexionamos en cuanto a las prácticas continuas de partidos políticos para vulnerar el derecho al autogobierno de Teremendo, y la respuesta de resistencia de la comunidad ante ello.

Reconocimiento de derechos de los pueblos y comunidades indígenas en Michoacán. Un cambio de paradigma

Con la reforma al artículo 4° de la Constitución federal, que impulsó el entonces presidente de la República por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), Carlos Salinas de Gortari, se reconoció en la carta magna a la nación como pluricultural, sustentada en los pueblos indígenas y se vinculó con el Estado para proteger y preservar el desarrollo de la cultura, los recursos y la organización interna de los pueblos, sus usos y costumbres; es decir, sus elementos identitarios. En Michoacán, se armonizó la Constitución local en el año de 1997, a iniciativa del gobernador priista, Víctor Manuel Tinoco Rubí (Aragón y Montero, 2008). Sin embargo, esta careció de perspectiva y atención a las problemáticas locales y a las demandas que los nuevos movimientos indígenas de la región realizaban, algunos de los cuales estaban vinculados con el Ejercicio Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Posteriormente, en 2001, se reformó el artículo 2° de la Constitución federal, mediante el cual se reconoció como entidades de interés público a los pueblos y comunidades indígenas bajo el criterio de autoadscripción, así como su libre determinación, autonomía y autogobierno acorde a sus usos y costumbres, entre otros derechos, los cuales constituyeron prerrogativas ceñidas a su ejercicio como parte de la “unidad nacional”, el respeto de los derechos humanos, la integridad de la mujer y el principio occidental de “dignidad”. Sin embargo, esta reforma fue interpretada como una derrota al reconocer a los pueblos y comunidades indígenas como objetos de protección y no como sujetos que ejercen derechos, además de que obstaculizó el ejercicio de la libre determinación y autonomía al dejarle a las legislaturas locales la tarea de determinar los pueblos y comunidades indígenas en los mismos términos, así como las condiciones y alcances de tales derechos; estas pérdidas no fueron inadvertidas e impulsaron contiendas judiciales que no prosperaron (SCJN, 2005).¹

La discusión legislativa y la movilización de organizaciones indígenas se orientaron entonces hacia los estados. En Michoacán, el análisis se volcó principalmente al tema de la autonomía de las comunidades, la propuesta de remunicipalizar, redistribuir y reconocer regiones autónomas, para que de esta forma surgieran municipios indígenas y se tuviera mayor participación de las comunidades en el gobierno estatal. Además, se planteó la erradicación de los partidos políticos de algunas de esas poblaciones, por considerar que estos solo les habían perjudicado. También se reflexionó en torno a que los usos y costumbres pueden funcionar como una forma de control intracomunal (Ramírez, 2002).

Transcurrió más de una década antes que se consolidara la armonización de la Constitución michoacana. Lo que lo detonaría ocurrió en el año 2011, cuando la comunidad indígena y municipio de Cherán demandó ante el TEEM su derecho a la libre determinación, autonomía y autogobierno para realizar el nombramiento de sus autoridades conforme a sus usos y costumbres. Esto derivó en la erradicación de los

¹ En esta reforma no se tomó en cuenta el voto de la totalidad de las 32 legislaturas locales para su aprobación, lo cual motivó la promoción de dos controversias constitucionales, mismas que fueron determinadas como improcedentes por la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), por tratarse de reformas o adiciones a la carta magna, tema que no es competencia del máximo tribunal del país.

partidos políticos en una histórica elección, un hecho inédito que marcó en el estado el inicio de un nuevo camino para la efectivización y el reconocimiento de derechos a través de la vía judicial.

Luego de que se dictó la resolución en el juicio de derechos político-electorales promovido por Cherán, se presentó una iniciativa de reforma al artículo 3° de la Constitución local, cuya aprobación fue expedita. En dicha reforma se establecieron los pueblos indígenas históricamente asentados en la entidad, empero, no fueron mencionadas las comunidades indígenas que conforman cada uno de los mismos. Como parte de la armonización, se reconocieron los derechos a la autoadscripción, autonomía, autogobierno y libre determinación, al acceso a la jurisdicción del estado, pero sin que se garantizara el ejercicio de tales derechos, toda vez que solo fueron reconocidos como personas morales. La reforma no respetó el proceso de consulta previa, libre e informada que irónicamente hoy prevé. Esto resultó en la promoción de una controversia constitucional por Cherán, a través de la cual se logró el reconocimiento de las elecciones municipales por usos y costumbres, así como al primer municipio indígena por vía judicial (Aragón, 2018).

En los últimos años ha habido una creciente movilización y judicialización de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas. Además de la lucha por la reforma del texto constitucional, han sido importantes las contiendas que las comunidades michoacanas han realizado respecto del Código Electoral, la Ley de Participación Ciudadana, recientemente la Ley Orgánica Municipal, además de haber presentado una iniciativa de reforma al artículo 115 de la Constitución federal. Estas acciones constituyen un parteaguas en la efectivización de los derechos a través de medios y vías distintos que les permiten participar y no solo simular la participación, como ocurre con los foros a los que son convocados recurrentemente por gobiernos y partidos políticos.

La 4T frente a los pueblos indígenas

En diciembre del 2018, nuestro país comenzó una nueva etapa en su vida política, al asumir la presidencia un candidato emanado de la izquierda, en las que fueron las elecciones más grandes de la historia nacional, tanto por el número de personas en la lista nominal como por el índice de participación.² Esto despertó al interior de diversos movimientos indígenas expectativas y críticas. Muchas organizaciones no apoyaron abiertamente a Andrés Manuel López Obrador, pero evitaron cuestionar su candidatura y, de forma individual, hombres y mujeres le dieron su voto. Por otra parte, como antes había sucedido, se generó una abierta oposición y desconfianza de organizaciones que están en contra de los partidos políticos. Estos sectores habían sido críticos con este mismo candidato en las elecciones del 2006 y 2018; algunos de ellos, agrupados en torno al Congreso Nacional Indígena, decidieron impulsar —sin éxito— el registro como candidata independiente de la activista y médica tradicional de Jalisco, María de Jesús Patricio Martínez.³

² Almudena Barragán y Darinka Rodríguez, “Siete datos que hacen históricas estas elecciones en México”, *El País* (3 de julio del 2019), https://verne.elpais.com/verne/2018/07/03/mexico/1530585319_839409.html

³ Elio Henríquez, “María de Jesús Patricio, candidata de CNI-EZLN a la presidencia”, *La Jornada*, (29 de mayo del 2017), <https://www.jornada.com.mx/2017/05/29/politica/005n1p0>

No solo en los movimientos sociales, sino también entre académicos e intelectuales se generó optimismo; por ejemplo, hay quien ve este momento como una oportunidad para sentar las bases de un desarrollo sostenible, adecuado a la realidad mexicana e incluyente con todos sus sectores (Thomas, 2019). No obstante, es sobre este último tema que, a medida que el sexenio avanza, el gobierno se enfrenta a pruebas importantes en materia de pueblos indígenas, pues dos de sus proyectos de desarrollo regional más ambiciosos involucran y afectan directamente los territorios históricos de un gran número de comunidades: el Corredor Multimodal Interoceánico en el Istmo de Tehuantepec y el Tren Maya, que cruzará cinco estados de la República (Gobierno de la República, 2019: 53).

El escepticismo y desconfianza hacia la izquierda partidista no es infundado; guardando todas las diferencias, tenemos la experiencia latinoamericana reciente, en la que no pasó mucho luego de la llegada a la región de gobiernos progresistas —elevados en muchos casos por la movilización social— para que activistas e intelectuales denunciaran que dicho proceso tenía entre sus consecuencias la pérdida de potencia de los movimientos sociales, ya sea debido a su cooptación o a su aislamiento (Zibechi, 2006). De igual forma, para muchos resultó decepcionante su actuación en materia económica, pues no se buscó una ruptura respecto a los gobiernos anteriores, antes bien, se acentuaron tendencias previas favorecidas por el auge en el mercado internacional de los productos primarios, fenómeno definido como “neoextractivismo progresista” (Gudynas, 2009; Svampa, 2019).

Dos casos ejemplifican el desencuentro de las últimas dos décadas entre los gobiernos de izquierda en América Latina y los pueblos indígenas. En Ecuador, el gobierno de Alianza País llegó al poder favorecido por un escenario político construido en buena medida por el movimiento indígena (Dávalos, 2016); apropiándose de principios, temas y conceptos que provenían de los movimientos sociales, pero sin que esto se reflejara posteriormente en un cambio de política económica, su apuesta por el extractivismo aumentó la conflictividad por el territorio (Gaussens, 2018).

En Bolivia, el Movimiento al Socialismo, una vez en el gobierno, contuvo la movilización social para asegurar la gobernabilidad. Este caso es importante, pues se trató de la llegada al poder de un presidente indígena. No obstante, sus políticas en materia indígena y económica fueron calificadas como “formas de administración colonial”, acusándolo de una “concepción autoritaria e idealista de la Nación” (Rivera, 2014: 25). La refundación institucional para convertir a este país en un Estado plurinacional derivó, luego de tres periodos de gobierno, en lo que llaman su “derechización” (Makaran, 2018).

Tenemos en Bolivia y Ecuador ejemplos de la forma en que el derecho a la libre determinación de pueblos y comunidades no fue respetado cuando se trató de proyectos que involucraban grandes intereses económicos públicos y privados, como la explotación de recursos naturales o la construcción de grandes obras de infraestructura. Esto es un problema regional que se incrementó en las últimas dos décadas (CEPAL, 2013).

El desencuentro entre los gobiernos de izquierda en América Latina y los movimientos indígenas es un espejo en el que al gobierno de la 4T no le conviene mirarse si se interesa por construir un verdadero cambio. Los temas que debe atender México en materia indígena son diversos, como lo es cada pueblo y comunidad; la relatora

especial sobre Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas, en su visita a nuestro país en 2018, los agrupó en cinco rubros: i) Tierra, territorios y recursos naturales; ii) Prioridades de desarrollo, megaproyectos, consulta y consentimiento; iii) Libre determinación y participación política; iv) Violencia, impunidad y acceso a la justicia; y v) Derechos económicos, sociales y culturales. El mismo organismo señaló, entre los principales problemas, los criterios institucionales diversos que las instancias y niveles de gobierno siguen utilizando para otorgar reconocimiento a grupos e individuos como parte de un pueblo indígena, ya que muchos violan el criterio de la autoadscripción, algo que resulta crítico, considerando que el reconocimiento es indispensable para garantizar que se apliquen las disposiciones que protegen sus derechos (OACNUDH, 2018).

La acción más evidente realizada hasta ahora por el gobierno de la 4T en materia indígena es la desaparición de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), para crear en su lugar el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).⁴ Este cambio fue precedido por lo que pretendía ser un ejemplo de la nueva política en la materia, aquello que la Comisión de Asuntos Indígenas del H. Congreso de la Unión, junto a los nuevos funcionarios del sector, realizaron: una serie de eventos llamados “Foros regionales de consulta”, encaminados a preparar una propuesta de reforma indígena. En el caso de Michoacán, se trató de un evento desafortunado que no puede calificarse como una consulta previa, libre, informada y culturalmente adecuada.

El foro se realizó en noviembre del 2018 en la capital del estado, y no en la Meseta Purépecha, que es la zona de mayor densidad de población indígena. El día del evento, argumentando falta de material, los organizadores les negó una copia de la propuesta de Ley así como el uso del micrófono, a las autoridades de San Francisco Pichátaro, Arantepacua y San Felipe de los Herreros, tres de las comunidades que ejercen el autogobierno como resultado de resoluciones jurisdiccionales en el estado, y que cuentan con amplia experiencia sobre los problemas que enfrentan las comunidades que deciden ejercer su autonomía; críticas muy similares sobre los sesgos de este ejercicio han sido señaladas para otros estados.⁵

Uno de los aspectos más importantes anunciado en materia de pueblos indígenas por el INPI es su reconocimiento a los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas como sujetos de derecho público. El tema de los derechos se encuentra muy presente en el discurso y los lineamientos de la nueva institución, por lo que se hace referencia constante tanto a las leyes nacionales como a tratados internacionales. Es así como en el Programa Nacional de los Pueblos Indígenas 2018-2024 se señala como una de las principales premisas el fortalecimiento de los procesos autonómicos y las formas de organización propias; la participación efectiva en el diseño y aplicación de las políticas públicas y los programas de gobierno; y el fomento del aprovechamiento sostenible de los recursos y la distribución justa y equitativa de la riqueza. En este mismo documento se plantea como estrategia la asesoría y defensa de derechos fundamentales de los pueblos indígenas, con particular énfasis en la libre determinación

⁴ A partir del día 5 de diciembre de 2019.

⁵ Iván Oropeza Bruno y Abad Carrasco Zúñiga, “INPI: ¿CDI transformado? A propósito de la consulta”, *Tercera vía* (9 de noviembre del 2018), <http://terceravia.mx/2018/11/inpi-cdi-transformado-a-proposito-de-la-consulta/>

y la autonomía; asimismo, se establece que una de las líneas de acción consistirá en el fortalecimiento de las instituciones comunitarias para el autogobierno (INPI, 2018).

El que se reconozca en estas instancias la importancia de atender tales temas es significativo; sin embargo, está pendiente que estos se traduzcan en programas y acciones efectivas y se adopten como una política que se cumpla en todos los niveles de la administración pública. Paradójicamente, el énfasis que se da en sus atribuciones legales al fomento de la libre determinación y autonomía puede ser una amenaza para la intención actual de muchas comunidades que buscan fortalecer o alcanzar su autogobierno, pues el INPI no cuenta con las herramientas y los recursos para garantizar y hacer cumplir estos derechos, en cambio, está propiciando que los órganos del Estado encargados de la impartición de justicia en materia político-electoral traten de deslindarse de su responsabilidad de atender estos temas, como ha sido expresado ya en discusiones de tribunales electorales locales y regionales. En el caso de Michoacán, esto último es particularmente importante y preocupante, pues hasta este momento la vía judicial es la que permitió que diferentes comunidades hagan efectivo este derecho (Aragón, 2018).

La 4T y los pueblos indígenas en la escala local. Teremendo de los Reyes vs. Ayuntamiento de Morelia

Michoacán es escenario de algunos de los principales logros en materia de autogobierno indígena en los últimos años (Aragón, 2018). Sin embargo, la entidad no estuvo exenta del voto masivo que recibió Morena en las elecciones del 2018. Esto favoreció la llegada a las alcaldías de candidatos emanados de este partido en más de 20 de 113 municipios, en los cuales se encuentran la mayoría de las principales ciudades del estado. Por lo que, mientras el gobierno estatal está ocupado desde el 2015 por el Partido de la Revolución Democrática (PRD), la mayor parte de la población está gobernada localmente por Morena, una condición importante de cara a las elecciones para gobernador en 2021.⁶

El efecto de arrastre del 2018 fue inédito en Michoacán, llevando al triunfo de Morena en municipios donde la presencia de la izquierda partidista no había sido notable, no obstante que la entidad fue cuna del neocardenismo en la década de los ochenta; entre estos municipios está el de Morelia, donde solo en una ocasión —entre 1989 y 1992— había gobernado un candidato emanado del PRD. Este municipio se trata de un lugar importante en términos políticos y demográficos, pues es la capital del estado y cuenta con la quinta parte de la población de la entidad. En las últimas dos décadas, el municipio fue gobernado por el PRI y el Partido Acción Nacional (PAN), aunque el último presidente municipal fue un candidato independiente que había hecho toda su carrera política en el PAN. El presidente municipal electo en 2018 fue Raúl Morón Orozco, un antiguo líder del magisterio estatal que apenas el periodo anterior se había desempeñado como senador de la República por el PRD, partido donde por muchos años encabezó un grupo denominado Alianza por la Unidad Democrática.

Morelia es una ciudad fundada en la época colonial, cuya ubicación, alejada de las antiguas capitales tarascas —y, por ende, de la región donde residía la mayor parte de la población nativa—, fue intencional. Se creó con el propósito de convertirse en cen-

⁶ Considérese que este texto fue escrito en el año 2020. En las elecciones locales de 2021 resultó electo como gobernador del estado el candidato de Morena.

tro del poder político y religioso a fin de arrebatarle esta prerrogativa a Tzintzuntzan y Pátzcuaro, principales sedes de la nobleza indígena regional. Su nombre original, Guayangareo, fue cambiado por el nombre peninsular de Valladolid, mismo que sería modificado nuevamente para adoptar un nombre más acorde al México independiente durante el siglo XIX (Pérez, 2014). Si bien fue una ciudad de conquistadores, su sociedad fue multiétnica, pues necesitó de la población indígena que, obligada o de forma voluntaria, llegó de cortas y largas distancias para levantar sus casas y edificios, de tal forma que a principios del siglo XVII contaba con doce barrios de indios (Paredes, 2001).

La inicial diversidad cultural que le dio origen a la ciudad es frecuentemente ignorada por quienes habitamos en ella, mientras reconocemos el carácter colonial en los espacios arquitectónicos del centro histórico como una herencia hispánica o criolla. Esta misma percepción de la historia de la ciudad se traslada al municipio: no hay muchas personas que reconozcan que existen en él comunidades indígenas y, menos aún, que estas estaban asentadas antes de que la ciudad se fundara. Afirmar esto causa escepticismo, pues reconocemos la diversidad étnica como algo geográficamente distante o, en todo caso, como resultado de la migración. Es quizá esto lo que llevó al TEEM a solicitarnos, como grupo de investigadores, un estudio etnográfico de la tenencia de Teremendo de los Reyes como parte de un juicio interpuesto por representantes del pueblo en contra del Ayuntamiento de Morelia.

La inconformidad del pueblo se debía a la aplicación de un reglamento para elegir autoridades auxiliares en el municipio, específicamente jefes de tenencia, que obligaba a que estas se realizaran por medio de urnas y planillas, cuando de forma tradicional el pueblo ha elegido a sus autoridades por medio de usos y costumbres. Esta modalidad tan frecuente en las comunidades para elegir a sus autoridades consiste, en términos generales, en una asamblea en la que se vota a mano alzada y sin la participación directa de partidos políticos. El desconocimiento de esta forma de elección por parte del Ayuntamiento de Morelia se sustentaba, en gran medida, en cuestionar que Teremendo se tratara de una comunidad indígena y, en este sentido, se requería una investigación de su situación actual pero también de su pasado.

La permanencia de Teremendo de los Reyes

Teremendo de los Reyes se encuentra ubicado al noroeste de la ciudad de Morelia, aproximadamente a 42 kilómetros de distancia. Se trata de una de las 14 tenencias de este municipio y, en extensión territorial, la más grande (Figura 1). No existe a la fecha una investigación que reconstruya su historia, pero existen evidencias materiales y documentales que dan constancia de que se trata de un asentamiento anterior a la conquista española. Su fundación no ha sido determinada, pero un estudio etnohistórico reciente señala que fue conquistado por el Estado tarasco, aproximadamente entre 1420 y 1450 (Carvajal, 2019). La *Relación de Michoacán*, escrita hacia 1540 y atribuida a fray Jerónimo de Alcalá, constituye la principal fuente de información para la historia antigua del actual territorio michoacano; allí se señala, en la lámina XXIII, que, efectivamente, Teremendo fue conquistado junto a los pueblos

de Xaso, Chucandiro y Bániqueo [sic] (De Alcalá, 2000). Asimismo, en la actualidad se conservan al noroeste del pueblo, frente al lugar llamado Barranca de los Lobos, los vestigios arqueológicos de un antiguo asentamiento prehispánico.

En los inicios del dominio colonial, Teremendo fue reconocido junto a Xaso por los españoles como cabecera, quedando el primero como pueblo principal. En octubre de 1553 se estableció allí un curato que, en 1570, contaba con nueve pueblos de visita o sujetos (Carrillo, 1996). Las jurisdicciones geográficas llamadas curatos, doctrinas, partido o parroquias, establecidas por la Iglesia católica, con frecuencia reconocieron el orden previo a la conquista de las sociedades indígenas, ya que facilitaba las labores de administración y una de sus estrategias de evangelización más exitosas: comenzar la conversión por los caciques y principales (Gibson y Campos, 2003).

En los inicios de la Colonia, numerosas poblaciones fueron congregadas, lo que llevó a una reconfiguración social y espacial muy importante que implicó la desaparición o desplazamiento de numerosas localidades. Hay registros que muestran que, en el caso de Teremendo, la población se resistió a esas pretensiones, como consta en los autos de congregación de diversos pueblos entre 1603 y 1605, publicados por De la Torre (1984). Allí se señala que, en 1603, el marqués de Montes Claros dispuso que se atendiera la petición de los representantes del pueblo para no ser congregados en Puruátiro, como desde un año antes se les quería imponer; gracias a esa oposición se les permitió permanecer en su lugar (De la Torre, 1984).

En el siglo XVIII, Teremendo pertenecía al partido de Huaniqueo, según consta en un expediente sobre las tierras de Jazo [sic] o Xaso, que data de 1758. Este último pueblo, que distaba a dos o tres leguas, había desaparecido ochenta años antes, ya que su población había disminuido desde el siglo XVI a causa de enfermedades y epidemias que afectaron fuertemente a la población nativa.⁷ A lo largo del periodo colonial parece que el pueblo no perdió nunca su categoría dentro de la jerarquía eclesiástica como parroquia, pues hacia 1791, los informes de ingresos del Obispado de Michoacán, además de consignar sus aportaciones, mencionan que existía allí una cofradía con la advocación del Divinísimo que había sido fundada en 1662 (Brading y Mazín, 2009).

En este periodo Teremendo se convirtió en tenencia de Huaniqueo, posiblemente este último lugar pudo conservar su categoría política debido a que las cabeceras de los partidos, independientemente de la cantidad de habitantes, debían contar con ayuntamiento. En el siglo XIX, ambos lugares pasaron a formar parte, durante algún tiempo, del Departamento de Cocupao, antiguo nombre nativo de lo que actualmente conocemos como Quiroga.⁸

Así permaneció hasta que, en 1903, la Ley Orgánica de División Territorial de Michoacán lo incluyó como parte del municipio de Morelia, generando la inconformidad de su antigua cabecera, quien elevó una protesta donde alegaba que además de necesitar las contribuciones que le proporcionaba, la cercanía entre ambos lugares facilitaba el arreglo de “sus negocios”.⁹

⁷ Archivo General de Notarías de Michoacán, Fondo Antiguo, serie: Tierras y Aguas, etiqueta 1, legajo 1.

⁸ Mapoteca Manuel Orozco y Berra, Colección Orozco y Berra, mapa geográfico del Departamento de Michoacán, varilla OYBMICH01, número clasificador 1718B-OYB-7234-B.

⁹ Archivo Histórico Municipal de Morelia, Fondo Secretaría de Gobierno, Sección Gobernación, Serie División Territorial, caja 4, años 1908-1910, exp. 72.

Figura 1. Localización de la tenencia de Teremendo y sus encargaturas del orden en el municipio de Morelia, Michoacán, Méx.



Figura 1. Localización de la tenencia de Teremendo y sus encargaturas del orden en el municipio de Morelia, Michoacán, México. Fuente: elaboración de Luis Alejandro Pérez Ortiz.

Sería muy raro si estos cambios no hubieran suscitado resistencia por parte del pueblo y sus autoridades, sobre todo cuando estos afectaron claramente sus derechos. Desafortunadamente, no tenemos información sobre su respuesta, pero esta no debió darse únicamente como abierta rebeldía, sino también, como ocurrió en otros pueblos, a través de la ocupación y adaptación de estos nuevos escenarios e instituciones, pues ningún pueblo o comunidad es en la actualidad una evocación absoluta del pasado prehispánico; ni una sola construcción o vestigio de formas coloniales; ni, como algunos académicos a veces sugieren, la invención del Estado y los indigenistas.

La Constitución del estado de Michoacán reconoce que, fuera de las cabeceras municipales, la administración pública recae en dos autoridades: el encargado del orden y los jefes de tenencia. Teremendo fue reconocido con esta última categoría, la cual deriva de la figura de los tenientes que instaló en los reinos americanos la Corona española durante el periodo de la Casa de Austria (siglos XVI y XVII), los cuales, en sus diferentes modalidades, ejercían funciones de hacienda, gobierno y justicia antes de la formación del Estado mexicano (Espinoza, 2019). Los especialistas afirman, incluso,

que durante la época colonial se tenían por iguales los oficios de alcalde mayor y teniente (Alonso, 2017).

En este punto cabe señalar que, a diferencia de lo que ocurrió en otras zonas de Michoacán, cuando fue convertida en tenencia, o quizá incluso antes, Teremendo quedó como cabecera de un área donde se encuentran comprendidas varias localidades mestizas que tienen su origen en ranchos y haciendas que fueron en su mayoría desarticulados por la reforma agraria en el siglo xx. Estas se encuentran reconocidas actualmente como autoridades auxiliares, con la figura de encargaturas del orden, mismas que mantienen un funcionamiento independiente de la cabecera. Las 15 encargaturas del orden de Teremendo son: Aracurio, Asiento de Piedra (El Chirihuindo), Coro Grande, Fresno, La Alberca, La Luz, San Antonio Carupo, San Pedro Chicácuaro, Tarehuicho, Teremendo Jasso, Tiristarán, Tzintzamacato Chico, Tzintzamacato Grande, Zajo Chico y Zajo Grande.

En el caso de Michoacán, la continuidad de la figura de teniente dentro de la arquitectura institucional obedeció a la necesidad de integrar a las decenas de repúblicas de indios que por diversas circunstancias no constituyeron ayuntamientos, o que estos les fueron retirados. Esto último ocurrió en el caso de la comunidad de Teremendo que, durante un breve periodo a inicios del México independiente, contó incluso con un ayuntamiento constitucional. Igual que algunos investigadores han observado para otros lugares, lo que se llama “usos y costumbres”, así como autoridades tradicionales, se compone de “una especie de sedimentación híbrida de instituciones y prácticas de la época colonial, transformadas a lo largo de toda la historia de México” (Recondo, 2007).

En la actualidad el jefe de tenencia en Teremendo mantiene una gran importancia en la organización y vida comunitaria. Sus funciones son de carácter político, social, cultural y religioso, las cuales se encuentran regidas tanto por la normatividad estatal como por una normatividad propia. El arraigo de esta figura y su relevancia no solo se deben a la profundidad histórica de sus antecedentes. El servicio que presta y la organización que ayuda a articular ha suplido durante mucho tiempo la ausencia del Estado en aspectos fundamentales como la impartición de justicia, la seguridad y las obras públicas. En la medida en la que durante largo tiempo la distancia geográfica y la indiferencia de las autoridades ha sido un obstáculo para el acceso a algunos de estos servicios, el hecho de mantener esta autoridad funcionando y al servicio del pueblo, se vuelve fundamental para muchos de sus habitantes.

Usos y costumbres de partidos políticos y la 4^{ta} frente al ejercicio de autogobierno de Teremendo de los Reyes

Durante la segunda mitad del siglo xx, el gobierno del municipio de Morelia estuvo a cargo —casi de forma unánime— del partido hegemónico en el país hasta ese momento: el PRI. De las 20 administraciones en dicho periodo (Inafed, 2010) solo una correspondió al PRD y otra fue presidida por el PAN. Aunado a ello, en los últimos 20 años, Morelia ha tenido once administraciones, de las cuales siete fueron encabezadas

por presidentes constitucionales, tres por sustitutos y una por provisional.¹⁰ Durante el periodo de gobierno del presidente de la República, el panista moreliano, Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012), se integró la precampaña y procedimiento electoral para la gubernatura del estado, en que fue partícipe su hermana, Luisa María, también conocida como *Cocoa*, quien fue senadora y presidenta de la Comisión de Asuntos Indígenas e integrante de la Comisión de Concordia y Pacificación (*Cocopa*).

Hubo señalamientos de que Felipe Calderón brindaba respaldo a su hermana a través de instituciones federales para asegurar que la misma fuera nombrada candidata por su partido. Un caso emblemático al respecto fue la queja que dio origen al expediente administrativo IEM-PA-01/11, a través del cual el PRD denunció ante el Instituto Electoral de Michoacán (IEM) actos anticipados a la campaña electoral por parte de la precandidata y un funcionario de la Delegación en Michoacán de la CDI, ya que este último acudió a un evento público vistiendo una camisa que tenía el eslogan de *Cocoa* y las siglas de la CDI. La denuncia resultó improcedente (IEM, 2011).

También en 2011, el Congreso de la Unión aprobó la histórica reforma constitucional de los derechos humanos. Y el Ayuntamiento de Morelia, encabezado por Fausto Vallejo Figueroa —quien se encontraba en la última de sus tres administraciones municipales, con la que cerraba su trilogía como presidente municipal— había avanzado en el tema indígena de acuerdo al entonces secretario de Desarrollo Municipal, quien declaró: “Actualmente en el municipio existen cinco comunidades donde prevalecen las raíces indígenas: Capula, Teremendo de los Reyes, San Nicolás Obispo, Jesús del Monte y la comunidad náhuatl”.¹¹

En esos años, Vallejo también quería ser gobernador —lo cual logró—, por lo que preparaba ya su salida de la administración municipal. Empero, antes de retirarse, recibió a un comité conformado por autoridades y pobladores de Teremendo, comunidad a la que identificaba bien, ya que en sus administraciones anteriores esa localidad había participado en la ejecución de obras públicas y, *de facto*, fungió como contraloría social. El motivo de la visita fue denunciar que durante el proceso de nombramiento de jefe de tenencia de la localidad —realizado el 4 de marzo de 2011— un funcionario de la CDI, originario de Teremendo y vinculado con el PAN, valiéndose de las condiciones de marginación de la población, entregó apoyos (cobijas, tabicón) a nombre de dicha institución federal, para comprar votos a favor de una persona también oriunda de Teremendo.

El funcionario federal, según lo mencionado por habitantes de Teremendo, invitó a personas de las encargaturas del orden para participar en la elección, lo cual no se había realizado antes, ya que dichas rancherías son autónomas de la cabecera y el jefe de tenencia no interviene en los asuntos de las mismas; esto provocó divisiones al interior de la comunidad y entre esta y las encargaturas, lo que derivó en que, de 209 personas registradas para votar, 64 se abstuvieron, 145 votaron, y de estos últimos votos solo 40 fueron de la comunidad de Teremendo. Vallejo sugirió al respecto pre-

¹⁰ El artículo 50, en su fracción III, último párrafo, de la Ley Orgánica Municipal del Estado establece que se nombrará presidente provisional cuando el constitucional se ausente por más de 60 días; mientras que el sustituto se designará cuando la ausencia sea definitiva.

¹¹ “Reconocerán a féminas hablantes de la lengua purhépecha en Teremendo de Los Reyes”, *La Extra* (8 de marzo de 2011), <https://laextra.mx/editorial/D110308.pdf>

sentar una queja ante el IEM y promover la impugnación ante la Comisión Electoral del Municipio (CEM).¹²

Luego de emprender esta lucha en lo político, Teremendo decidió llevarla al plano jurisdiccional, por considerar un deber de la comunidad hacer respetar sus usos y costumbres y evitar la intervención de partidos políticos. Por lo que se promovió el recurso de impugnación ante la CEM, demandando la impugnación debido a que sus derechos humanos fueron trasgredidos, al no haberse respetado los usos y costumbres que por más de un siglo la comunidad había practicado.

La CEM turnó el asunto al ayuntamiento el mes de enero de 2012. Para ese momento se encontraba en funciones como presidente provisional el empresario Manuel Noccetti Tiznado (enero a agosto de 2012), de quien se dijo no tenía relación con partido político alguno, y cuyo nombramiento fue motivado por la impugnación ante el TEEM de la elección de presidente municipal en 2011. El ayuntamiento realizó una búsqueda en su archivo histórico, donde identificó que había registros de actas de asamblea general de Teremendo correspondientes a los años de 1960 y 1961, de las que se desprendió que fueron aplicables usos y costumbres en la elección de sus autoridades.

Teremendo informó al ayuntamiento que sus usos y costumbres para nombrar jefe de tenencia eran los siguientes: en asamblea general de la comunidad se vota de manera directa; solo participan habitantes de la misma; únicamente pueden ser electos los residentes originarios de Teremendo, no así aquellos que viven fuera de la comunidad; las personas propuestas deben ser honestas y vivir honorablemente; los encargados del orden de la tenencia y el ayuntamiento asisten solo como observadores de la elección.

Con la resolución a este asunto se lograron dos aspectos cruciales. El primero, se armonizó el reglamento que establece el procedimiento para la elección de auxiliares de la administración pública municipal de Morelia con las constituciones federal y local, así como disposiciones internacionales, al reconocer que el criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas es la autoadscripción; y se logró también establecer las elecciones por usos y costumbres en dicho reglamento. La limitante sería que solo habrían de tomarse en cuenta las tenencias, no las comunidades, de las que hubiera registro del ejercicio de su sistema normativo interno para el nombramiento de jefe de tenencia, lo cual debía corroborarse en el archivo histórico del ayuntamiento.¹³ El segundo gran logro fue el reconocimiento de Teremendo como comunidad indígena, bajo el criterio de autoadscripción, y de su derecho a nombrar a sus autoridades por usos y costumbres; lo cual motivó la reposición del nombramiento de jefe de tenencia.

Durante la administración de Alfonso Martínez Alcázar (2015-2018), nuevamente Teremendo tuvo que hacer frente a acciones tendientes a violentar su derecho al autogobierno. El Ayuntamiento de Morelia reconoció en el Plan de Desarrollo Municipal

¹² "Habitantes de Teremendo de los Reyes exigen anulación de elección de jefe de tenencia", *La Extra* (8 de marzo de 2011), <https://laextra.mx/editorial/D110308.pdf>

¹³ Cabe mencionar que para la realización del peritaje que dio origen a este análisis se solicitó información al ayuntamiento a través del TEEM para que se agilizará su entrega, ya que las fuentes bibliográficas respecto a esta tenencia son escasas. Sin embargo, la respuesta tardía del ayuntamiento solo evidenció la desorganización de su archivo, la poca disponibilidad para dar acceso al mismo y, con mayor temeridad, que los expedientes no puedan ser localizados, como ocurrió con el correspondiente a la impugnación del 2011, según lo dicho por la autoridad municipal en la respuesta a la información pública número 00931319.

2015-2018 que la comunidad de Teremendo es organizada y que busca el interés colectivo a través de sus usos y costumbres. Sin embargo, cuando llegó el tiempo de que dicha localidad renovara el nombramiento de jefe de tenencia, el alcalde intentó imponer el procedimiento de cómo debía llevarse a cabo la votación, sin tomar en cuenta los usos y costumbres de esa población indígena.

Fue así que, de nueva cuenta, la persona que había participado en la compra de votos en el 2011, la cual ya no era funcionario federal, distribuyó despensas entre la población de la cabecera de la tenencia y las encargaturas del orden para que la gente votara por un candidato, originario de Teremendo, al que identificaban con Martínez Alcázar.¹⁴ Se intentó dividir a la comunidad y confrontarla con las encargaturas del orden, siendo incitadas estas últimas para firmar una solicitud, dirigida al presidente municipal, mediante la cual pedían convocar al cambio de jefe de tenencia, incluyendo en la votación a las rancherías.¹⁵ Ante el encono generado no fue posible realizar el cambio de autoridad.

Fue hasta el 2 de mayo de 2019 en que la comunidad de Teremendo, reunida en asamblea general, acordó elegir a su jefe de tenencia conforme a sus usos y costumbres. Sin embargo, el Ayuntamiento de Morelia, ahora encabezado por Raúl Morón Orozco, emanado de Morena, para el periodo 2018-2021, cuatro días después de tal asamblea emitió una convocatoria para la elección de autoridades auxiliares en Teremendo, la cual se contrapuso al proceso de elección que considera el sistema normativo de la comunidad, al establecer, entre otros aspectos, el uso de urnas y boletas, así como la participación de personas ajenas a dicha comunidad provenientes de las encargaturas del orden de la tenencia. Lo anterior, a pesar de que Morón, cuando fue candidato a la presidencia municipal, se había comprometido por escrito a respetar y fortalecer los usos y costumbres de Teremendo como comunidad indígena, así como a mantener el apoyo de \$3,000,000.00 (tres millones de pesos) por año en obras exclusivamente para la cabecera de tenencia.

Así, el día 15 de mayo de 2019, ante el actuar del Ayuntamiento de Morelia, la comunidad de Teremendo pidió respeto a sus usos y costumbres para la renovación del jefe de tenencia, para lo cual solicitó una reunión con la autoridad municipal a fin de tratar el tema. Fue hasta el día 23 de mayo de ese mismo año, a tan solo tres días de que se realizara la votación a la que convocó el ayuntamiento, que dicha autoridad municipal entregó un oficio al jefe de tenencia en funciones a través del cual se aseveró que no se tenía documentación alguna en donde se acreditara o sustentara la “autodenominación de comunidad indígena” de Teremendo y que, aun en el supuesto de poderse probar tal autodenominación, no sería admisible considerar la petición de que se respetaran los usos y costumbres porque la votación debía ser, necesariamente, libre y secreta, y no deberían restringirse los derechos político-electorales de mujeres y hombres de la tenencia.

Además, la autoridad municipal refirió en su escrito que para que las comunidades indígenas pudieran “reclamar” usos y costumbres relacionados con la elección de sus autoridades, debían mostrar su reconocimiento oficial emitido por parte de la CDI, lo

¹⁴ “Acusan coacción para elegir jefe de tenencia en Teremendo”, *Tenencias Morelia* (3 de enero de 2018).

¹⁵ Documento que forma parte del expediente TEEM-JDC-030/2019.

cual se encontraba señalado expresamente en el artículo 62 de la Ley Orgánica Municipal del Estado de Michoacán. Esta disposición fue claramente inconstitucional, ya que violentaba el criterio de autoadscripción, aunado a que dicha facultad no le asistía a la CDI, ni al ahora INPI, de acuerdo con sus respectivos ordenamientos de creación. Llama la atención, además, que una disposición local pretenda determinar facultades de un organismo descentralizado de la administración pública federal.

Cabe mencionar que el 29 de marzo de 2019, el ayuntamiento había publicado el nuevo Reglamento de Auxiliares de la Administración Pública Municipal de Morelia, en el que se determinó que para que la autoridad municipal “autorice” la elección por usos y costumbres deberá presentarse solicitud por parte de la comunidad o tenencia indígena, acompañada del reconocimiento de la CDI del que se habla en el párrafo anterior, siempre que no viole derechos humanos o político-electorales. Lo que significa un claro retroceso en el reconocimiento y protección de derechos, en donde se privilegian procedimientos inconstitucionales en contra de derechos previamente reconocidos, como la autodeterminación de los pueblos y comunidades indígenas.

El día 26 de mayo de 2019 se realizaron dos elecciones de jefe de tenencia en la comunidad de Teremendo. Una de ellas de acuerdo con los usos y costumbres de dicha comunidad, en la cual participaron dos planillas, dando un total de 294 sufragios, divididos en 222 votos para la planilla 1 y 72 votos para la planilla 2. Simultáneamente, el Ayuntamiento de Morelia realizó elección de jefe de tenencia a través de planillas identificadas con los colores negro y café, respectivamente; la planilla negra obtuvo 193 votos y la planilla café 146 votos, así como 15 votos para candidatos no registrados y 20 votos nulos, lo que dio un total de 374 votos.

En la elección convocada por el ayuntamiento, según este refirió al TEEM, participaron personas de las encargaturas del orden de La Alberca, Tzintzimatato Grande, Asiento de Piedra y de la cabecera de tenencia de Teremendo, registrándose en el caso de esta última 186 votos, de los cuales solo 133 corresponden a la planilla negra, 37 a la planilla café, 1 voto para candidato no registrado y 14 fueron votos nulos; por lo que esta elección se vio rebasada por los 294 votos correspondientes a la elección de usos y costumbres de Teremendo, lo que visibiliza la voluntad de la mayoría de la comunidad.

El mismo día 26 de mayo de 2019, la comunidad de Teremendo, a través del todavía jefe de tenencia en funciones, presentó una demanda ante el TEEM, en contra del Ayuntamiento de Morelia, por los siguientes motivos: la omisión de reconocerle a la comunidad su derecho a la libre determinación, autogobierno y autonomía como comunidad indígena; la omisión al derecho a la administración directa de los recursos económicos correspondientes a las participaciones gubernamentales; y por el proceso contemplado en la convocatoria del 6 de mayo de 2019, mediante el cual el ayuntamiento pretendía renovar las autoridades auxiliares por medio de casillas, boletas y urnas, hecho que se contrapone con los usos y costumbres de Teremendo.

Sirve al análisis considerar que el TEEM en dos ocasiones requirió al Ayuntamiento de Morelia para que informara respecto a los hechos que motivaron la demanda de Teremendo; empero, la autoridad municipal priorizó la toma de protesta del candidato ganador en la elección que el propio ayuntamiento organizó. No debe perderse de vis-

ta que en materia electoral no hubo suspensión de los actos, por lo que se siguió con la toma de protesta con la que se le facultó al candidato para asumir el cargo.

Dentro de las actuaciones de funcionarios de la 4^T debe referirse que fueron emitidas comunicaciones por el INPI en relación con este asunto. La primera de ellas, a cargo del director del Centro Coordinador de dicho instituto en Pátzcuaro, al cual compete brindarle atención a Teremendo, consistió en un documento ambiguo en el que se manifiesta, primero, que el INPI carece de atribuciones para determinar qué comunidad es o no indígena; segundo, que no obstante que no es esta su atribución, informa que ha llevado a cabo acciones en Teremendo en cumplimiento al objetivo del Instituto, esto es, en cumplimiento al desarrollo integral y sustentable de los pueblos y comunidades indígenas.

Posteriormente, la oficina en Michoacán del INPI (antes delegación) emitió un oficio en donde le refirió al TEEM que aún no se emitían las reglas de operación de ese nuevo organismo y que, por ello, no se estaba en condiciones de referir si Teremendo era o no comunidad indígena, cuando en realidad lo que se estaba trabajando, como en administraciones anteriores, era un catálogo de comunidades susceptibles de ser apoyadas o no con subsidio a partir de un criterio de porcentaje de población hablante de lengua indígena, esto es, por lo menos el 40% del total de la población para ser considerada “comunidad elegible”, lo cual constituye también un franco retroceso que confronta el reconocimiento de la autodeterminación y limita e impide la efectivización del derecho al desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas.

De lo descrito hasta aquí, identificamos prácticas continuas y revitalización de las mismas, que configuran y transforman los usos y costumbres en un proceso de resistencia. A continuación, presentamos dos cuadros comparativos relativos a la permanencia y los cambios en los usos y costumbres tanto de las prácticas de los partidos políticos y el gobierno de la 4^T como de Teremendo de los Reyes en la lucha por la defensa de su autogobierno.

Cuadro 1. Permanencia y cambios en los usos y costumbres de las prácticas de los partidos políticos y el gobierno de la 4^T

Permanencia	Cambios
<p>Las acciones para impulsar la desaparición de los usos y costumbres de Teremendo las llevan a cabo a través de personas originarias de la comunidad para tratar de ocultar su injerencia.</p>	<p>En el año 2011, debido al reconocimiento de Teremendo como comunidad indígena por parte del gobierno, se entregaron apoyos a la población para orientar el sentido del voto en la elección de jefe de tenencia. En 2019, aun y cuando se entregan apoyos, el gobierno de la 4^T no reconoce a Teremendo como comunidad indígena, no obstante, su autoadscripción y el proceso emprendido en 2011.</p>
<p>Buscan desestabilizar a la comunidad y generar división en la misma, a través de líderes de Teremendo y/o de las encargaturas.</p>	<p>En el año 2019 se intentó legitimar la vulneración al autogobierno haciendo uso del derecho, con postulados como: el voto es un derecho universal, libre y secreto; las comunidades indígenas están impedidas para violentar los derechos político-electorales de hombres y mujeres; argumentos controvertidos en la secuela procesal.</p>
<p>Valiéndose de las necesidades de los habitantes de Teremendo, mediante la entrega de apoyos, se pide el voto en favor del candidato que ocultamente representa a los partidos políticos, el cual es originario de la cabecera de tenencia.</p>	<p>En 2019 el ayuntamiento estableció como obligatorio el uso de urnas y boletas para la elección en diversas casillas ubicadas en las encargaturas y en Teremendo.</p>

Fuente: elaboración propia.

Cuadro 2. Permanencia y cambios en los usos y costumbres de Teremendo de los Reyes en la lucha por la defensa de su autogobierno

Permanencia	Cambios
Consideran su deber, en cuanto miembros de la comunidad, luchar porque continúen sus usos y costumbres.	En el año 2019 se da la participación de las mujeres en el comité de usos y costumbres, a petición de las mismas, quienes tienen voz y voto; hay liderazgos de mujeres en dicho comité.
Para la defensa de su autogobierno recurren a la vía jurisdiccional.	En el año 2011 se impugnó la elección ante el ayuntamiento, en el 2019 se impugnó la votación ante el ayuntamiento y en el TEEM. Empero, posteriormente, Teremendo decidió desistirse del recurso ante la autoridad municipal, al no creer en su parcialidad, a diferencia del año 2011.
Impulsan simultáneamente acciones políticas y jurídicas.	En 2019 Teremendo demanda el respeto a sus usos y costumbres en la elección de jefe de tenencia (autogobierno), pero también que se garantice su derecho al presupuesto directo, lo que significa una mayor demanda de garantía de derechos.
Identifican como opositores a los partidos políticos.	
Recurren a poderes que hacen contrapeso a sus opositores.	
El comité para la defensa de los usos y costumbres está conformado por personas que participaron como jefes de tenencia o secretarios en distintos periodos	

Fuente: elaboración propia.

Antes de concluir este apartado es importante mencionar que, durante la administración municipal de la 4T, a cargo de Raúl Morón, se ha registrado un creciente número de impugnaciones de la elección de jefes de tenencia en las demarcaciones de

Santa María de Guido, Jesús del Monte, Morelos y, por supuesto, en Teremendo, municipios de Morelia. Y, hasta la fecha, no se han reconocido a comunidades indígenas en el municipio. La elección de autoridades auxiliares se ha caracterizado por constantes denuncias de irregularidades e injerencia tanto de funcionarios municipales como estatales, vinculados al área de política social. Esto es atribuido, por la prensa y diversos actores políticos, a la elección de año 2021, en donde además de renovarse las alcaldías se elegirá a un nuevo gobernador, respecto de lo cual hay lecturas de una fuerte injerencia de funcionarios del actual gobierno del estado, de origen perredista, en tenencias de Morelia.

Reflexiones finales

Desde hace por lo menos una década, en Teremendo se ha experimentado el embate de los partidos políticos en el poder que intentan imponer autoridades que les sean afines, vulnerando su derecho al autogobierno. El más reciente de estos intentos lo protagonizó un presidente municipal que llegó al ayuntamiento como parte de un proyecto que dice pretender realizar una transformación profunda de las instituciones y de la vida política del país. No obstante, encontramos que no solo repite las mismas prácticas que intentan violentar los usos y costumbres para nombrar a las autoridades bajo las formas legitimadas por la comunidad, sino que además implementa acciones que son un claro retroceso a derechos previamente reconocidos al buscar sustituirlos. Esto resulta paradójico en tanto que las declaraciones de las instancias federales de atención al sector reiteran continuamente que parte fundamental de su política es el fortalecimiento de las instituciones comunitarias y el autogobierno.

Lo anterior hace evidente que el papel que tenga la 4T, es decir, el presente gobierno y las autoridades emanadas del mismo partido en los diferentes niveles de gobierno en materia de pueblos indígenas, no estará únicamente determinado por los lineamientos y acciones de la política federal, la cual sigue hasta este momento sin tener las herramientas y recursos para garantizar sus propuestas. Es necesario considerar en el análisis y en su instrumentación los procesos locales, así como el papel de las autoridades estatales y municipales, ya que es en estos ámbitos donde encontramos que están sedimentadas prácticas e intereses que constituyen obstáculos para el reconocimiento de los derechos políticos de los pueblos indígenas. Es también allí donde operan las bases de las estructuras verticales que, antes y durante los procesos electorales, buscan concretar su influencia apoyadas por los recursos de los gobiernos en turno. Esa forma de actuar parece que es constitutiva de los partidos políticos: poner por delante intereses electorales afianzándolos con formas de control y cooptación; una vez que estos no son suficientes, recurren a la imposición a través de cambios arbitrarios en reglamentos municipales y a la negación del reconocimiento de derechos esenciales, como lo es el criterio de autoadscripción, así logran evitar la aplicación de leyes en materia indígena.

Las pretensiones de imponer autoridades se han encontrado con la resistencia abierta de Teremendo. La importancia de la figura de jefe de tenencia le otorga un arraigo importante a la comunidad, por lo que representa y también por los servicios que presta y la organización que articula, en lo cual es fundamental la legitimidad

local. Es por ello que el pueblo continúa la lucha por la defensa de sus usos y costumbres, porque en ello está inmersa su libertad a decidir sin presiones de los partidos políticos, en ejercicio de su autogobierno, libre determinación y autonomía.

El reconocimiento o la negación que los gobiernos locales han realizado del derecho de Teremendo a regirse por usos y costumbres en las diferentes administraciones ha dependido del contexto electoral. Cuando fue un agente del PAN el que pretendía impulsar la elección de una autoridad afín a dicho partido, el gobierno perteneciente al PRI alentó la impugnación y reconoció el derecho de la comunidad a regirse por usos y costumbres; es decir, fue un proceso de elección impugnado ante la injerencia de un partido político en oposición a la autoridad municipal a cargo. En cambio, ahora que Morena gobierna, las autoridades perciben como un riesgo la presencia del PRD en las diferentes tenencias del municipio, incluido Teremendo y, por ello, pretenden negar el reconocimiento de sus usos y costumbres, además de intentar institucionalizar completamente la autoridad del jefe de tenencia, tratando de “arrancarle” la naturaleza tradicional que ha permeado a dicha autoridad, en comunidades indígenas como Teremendo, en su proceso de adaptación que va desde la Colonia hasta nuestros días. La apropiación de Teremendo de esta institución de jefatura de tenencia como una autoridad “puente” entre el gobierno del estado y la comunidad explica parte de la trascendencia de mantener usos y costumbres en su nombramiento, al ser una autoridad cercana a la comunidad y al afectarle directamente, a diferencia de procesos que se visualizan lejanos, como podría ser la elección del gobernador del estado o el presidente de la República.

Consideramos que es importante pensar este caso en un contexto amplio, pues existe ahora en los diferentes niveles de gobierno la posibilidad de ampliar y contribuir a consolidar los derechos que, a través de la negociación, pero también de la resistencia y la movilización, ejercen los pueblos indígenas, pues estos han sido parte fundamental del avance democrático de nuestro país en las últimas décadas; sin embargo, también está en riesgo que se retroceda en estos mismos derechos para imponer una maquinaria partidista que asegure la continuidad en el poder logrado en esta coyuntura. Muchos sectores depositaron su confianza en un proyecto político que prometía renovar la política pero que, en sus bases, tiene arraigadas prácticas que son poco democráticas. La apertura inicial a las demandas de estos movimientos en los procesos electorales, por parte de los partidos de izquierda, contrasta con la posterior urgencia por lograr afianzar una base de votos para futuras elecciones, aun cuando esto represente vulnerarlos.

Referencias bibliográficas

- ALONSO Núñez, M. C. 2017. “Los tenientes de justicia en la administración provincial novohispánica: Michoacán, 1715-1810”. Tesis de Doctorado en Historia. Zamora: Centro de Estudios Históricos-El Colegio de Michoacán.
- ARAGÓN Andrade, O. 2018. “Las revoluciones de los derechos indígenas en Michoacán. Una lectura desde la lucha de Cherán”. *Alteridades*, 28 (55): 25-36. Disponible en: <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/963>
- ARAGÓN Andrade, O. y G. MONTERO. 2008. “Los pueblos indígenas ante la constitución de Michoacán”. En O. ARAGÓN Andrade (coord.). *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*. Morelia: SECUM/UMSNH/ANUIES/Congreso del Estado de Michoacán, pp. 205-219.
- BRADING, D. y O. MAZÍN (eds.). 2009. *El gran Michoacán en 1791. Sociedad e ingreso eclesiástico en una diócesis novohispana*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- CARRILLO Cázares, A. 1996. *Partidos y padrones del obispado de Michoacán: 1680-1685*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- CARVAJAL Medina, R. 2019. “La guerra en el Michoacán prehispánico en el Posclásico Tardío. Economía política, Estado y sociedad tarasca”. Tesis de Licenciatura en Historia. Morelia: Facultad de Historia, UMSNH.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina). 2013. *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago: ONU.
- COMBES, H. 2011. “¿Dónde estamos con el estudio del clientelismo?”. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 36: 13-32.
- CORTÉS Máximo, J. 2007. “Ayuntamientos michoacanos: separación y sujeción de pueblos indios, 1820-1827”. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, 45: 33-64.
- DÁVALOS, P. 2016. *Alianza PAÍS o la reinención del poder. Siete ensayos sobre el posneoliberalismo en el Ecuador*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- DE ALCALÁ, J. 2000. *Relación de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán. Disponible en: <http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/proyectos/relaciondemichoacan/default.asp>
- DE LA PEÑA, G. 1986. “Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas”. En J. PADUA y A. VANNEPH (eds.). *Poder local, poder regional*. México: El Colegio de México/CEMCA, pp. 27-56.
- DE LA TORRE Villar, E. (ed.). 1984. *El trópico michoacano. Hombres y tierra*. México: Sidermex.
- DE LEJARZA, J. J. 1824. *Análisis estadístico de la provincia de Michuacán en 1822*. México: Imprenta Nacional del Supremo Gobierno.
- ESPIÑOZA Rodríguez, M. B. 2019. “Tenencia como categoría territorial en Morelia. Origen, desarrollo y problemas ante el crecimiento urbano”. Tesis de Maestría en Geografía Humana. Zamora: Centro de Estudios de Geografía Humana-El Colegio de Michoacán.
- GAUSSENS, P. 2018. *La izquierda latinoamericana contra los pueblos. El caso ecuatoriano (2007-2013)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-CIALC.

- . 2019, “Por usos y costumbres: los sistemas comunitarios de gobierno en la Costa Chica de Guerrero”. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 37 (111): 659-687. doi.org/10.24201/es.2019v37n111.1723.
- GIBSON, C. y J. CAMPOS. 2003. *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. México: Siglo XXI editores.
- GOBIERNO DE LA REPÚBLICA. 2019. *Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024*. México: Gobierno de la República.
- GUDYNAS, E. 2009. “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual”. En J. SCHULDT, A. ACOSTA, A. BARANDIARÁN, A. BEBBINGTON, M. FOLCHI et al. *Extractivismo, política y sociedad*. Quito: CAAP/CLAES, pp. 187-225.
- HERREJÓN Peredo, C. 1994. “Tradición. Esbozo de algunos conceptos”. *Relaciones*, 59 (XV): 135-149. Disponible en: <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/059/CarlosHerrejonPeredo.pdf>
- IEM (Instituto Electoral de Michoacán). 2011. *Resolución del Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán respecto del Procedimiento Administrativo IEMPA.01/11*. Disponible en: https://www.iem.org.mx/documentos/resoluciones_de_procedimientos_administrativos/2011/resolucion_iem_pa_01_11.pdf
- INAFED (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal). 2010. “Morelia”. *Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México*. Disponible en: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM16michoacan/municipios/16053a.html>
- INPI (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas). 2018. *Programa Nacional de los Pueblos Indígenas, 2018-2024*. México: INPI.
- JACINTO Zavala, A. 1988. *Mitología y modernización*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- LEY ORGÁNICA MUNICIPAL DEL ESTADO DE MICHOACÁN DE OCAMPO. Disponible en: <http://congresomich.gob.mx/file/LEY-ORG%C3%80NICA-MUNICIPAL-REF-30-OCTUBRE-2018.pdf>
- MAKARAN, G. 2018, “Los márgenes de lo plurinacional. Estado y pueblos indígenas en la Bolivia actual”. *Contemporânea. Revista de Sociologia da UFSCar*, 8 (1): 193-213.
- OACNUDH (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos). 2018. *Informe de la Relatora Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas sobre su visita a México*. Washington: Asamblea General de la ONU.
- PAREDES Martínez, C. 2001. “La difícil consolidación de la ciudad de Valladolid”. En C. PAREDES Martínez (coord.). *Morelia y su historia*. Morelia: UMSNH, pp. 17-29.
- PÉREZ Ortiz, L. A. 2014. *Historia de la planificación urbana de Morelia, 1958-1998*. Morelia: UMSNH.
- RAMÍREZ Sevilla, L. 2002. “Propuesta de ley sobre derechos de los pueblos originarios del estado de Michoacán de Ocampo”. *Relaciones*, 90 (XXIII): 161-199. Disponible en: https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/090/pdf/Presentacion_de_Luis_Ramirez_Sevilla.pdf
- RECONDO, D. 2007. *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. México: CIESAS.

- RIVERA Cusicanqui, S. 2014. *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Piedra Rota/Plural Ediciones.
- SCJN (Suprema Corte de Justicia de la Nación). 2005. "Controversia constitucional 82/2001". *El procedimiento de reformas y adiciones a la Constitución federal no es susceptible de control jurisdiccional*. México: SCJN/Universidad Nacional Autónoma de México: pp. 43-62. Disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/4/1660/8.pdf>
- SIERRA Camacho, M. T. 2018. "Del derecho consuetudinario a la justiciabilidad de los derechos indígenas. El legado de Rodolfo Stavenhagen a la antropología jurídica". *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 57: 156-165.
- STAVENHAGEN, R. 2006. "Derecho consuetudinario indígena en América Latina". En *Antología. Grandes temas de la antropología jurídica. V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica* (16 al 20 octubre de 2006). Oaxtepec: Red Latinoamericana de Antropología Jurídica.
- SVAMPA, M. 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld: Bielefeld University Press.
- THOMAS Muñoz, R. 2019. "La Cuarta Transformación y los modelos del desarrollo anhelado: ¿Hacia dónde nos llevan?". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, III, XXIV, V, otoño: 135-156.
- VALDIVIA Dounce, T. (coord.). 1994. *Usos y costumbres de la población indígena de México. Fuentes para el estudio de la normatividad (Antología)*. México: INI.
- ZIBECHI, R. 2006. *Dispersar el poder*. Bolivia: Preguntas urgentes.

IV

HACIA UN MAPA CRÍTICO DEL ACTIVISMO Y LA MILITANCIA EN AMÉRICA LATINA

15. Movilizando los derechos humanos de las mujeres: ¿qué conocimiento cuenta y de quién en la movilización jurídica?*

Cecilia MacDowell Santos

Universidad de San Francisco/CES-Universidad de Coimbra

Introducción

Desde mediados de la década de los noventa del siglo pasado, las organizaciones no gubernamentales (ONG) de derechos humanos internacionales y domésticas en América Latina se han involucrado cada vez más en la movilización jurídica transnacional para promover las normas de derechos humanos en la región. Durante los últimos diez años he estudiado este tipo de movilización jurídica y su impacto en casos presentados contra el Estado de Brasil en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (en adelante, CIDH o la Comisión) (C. M. Santos, 2007, 2009). En 2012, mientras realizaba investigación para un nuevo proyecto titulado “¿Qué cuenta como ‘derechos humanos de las mujeres’? Cómo las ONG de mujeres negras y feministas brasileñas movilizan el derecho internacional de los derechos humanos”, la organización feminista União de Mulheres de São Paulo (en adelante, União de Mulheres), que hace trabajo de base, me invitó a hacer una presentación sobre mi investigación.¹ Hice una presentación de Power Point en la que incluía todos los casos de violencia y discriminación contra mujeres que se habían presentado en la CIDH contra el Estado brasileño. Había identificado estos casos con base en los reportes publicados en el sitio de la CIDH y contactando a ONG de derechos humanos y feministas. Al final de mi presentación, Deise Leopoldi, integrante de la União de Mulheres, corrigió mi tabla de casos, señalando que la petición para iniciar el caso de Márcia Leopoldi se había dado en 1996, y no en 1998. Deise es la única hermana de Márcia Leopoldi, quien fuera asesinada por su exnovio a principios de la década de los ochenta. Dado que este crimen se había cometido con impunidad, el caso de Márcia Leopoldi fue llevado a la CIDH por la União de Mulheres y tres ONG regionales: Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (Cejil), Human Rights Watch/Américas y el Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (Cladem/Brasil). Este fue el primer caso de violencia contra una mujer presentado a la CIDH en contra del Estado brasileño.

Sin embargo, hasta 2012, no había información del caso de Márcia Leopoldi en el sitio de la CIDH. Yo me enteré del caso porque conocía a la activista feminista Maria

* Este capítulo fue originalmente publicado en 2018 bajo el título “Mobilizing Women’s Human Rights: What/Whose Knowledge Counts for Transnational Legal Mobilization?” en *Journal of Human Rights Practice*, 10 (2): 191-211, doi.org/10.1093/jhuman/huy019. Oxford University Press autorizó la publicación del artículo en español en el presente libro. Traductoras: Elizabeth V. Leyva y Lucero Ibarra Rojas.

¹ Esta investigación fue parte de un proyecto más amplio titulado “ALICE-Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a New Way of Sharing the World Experiences”, coordinado por Boaventura de Sousa Santos en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, del 2011 al 2016.

Amélia de Almeida Teles (conocida como *Amelinha*), integrante fundadora y líder de la União de Mulheres. *Amelinha* me había dicho que la CIDH había asignado un número a su petición en 1998, pero ella no tenía una copia de la petición y no estaba segura de la fecha. Cladem/Brasil tampoco tenía una copia de la petición y Human Rights Watch había cerrado su oficina en Brasil y abandonado el caso. Cejil era la única organización que tenía una copia de esta petición, pero su representante en Brasil sostenía que revelar esta información podía dañar el proceso de litigio. Dado que sería difícil rastrear todas las peticiones iniciadas por ONG, decidí enfocarme solamente en los casos que se habían hecho públicos en el sitio de la CIDH. Siendo así, no puse demasiada atención en el caso de Márcia Leopoldi y asumí que había sido iniciado en el mismo año que el caso ampliamente conocido de Maria da Penha, que yo había seleccionado para el análisis.

Además de corregir mi diapositiva, Deise me dio una memoria USB con copias de todos los documentos del caso de Márcia Leopoldi, incluyendo la petición enviada a la CIDH en 1996, y se puso a mi disposición para ser entrevistada. Escribir sobre este caso mostraría que existió y le daría visibilidad a las dificultades que enfrentan las luchas por la justicia en relación con los derechos humanos de las mujeres. Algunas dificultades se relacionaban con la falta de, o el acceso desigual a, la CIDH. Para poder acceder a los sistemas de justicia, tanto a nivel nacional como internacional, es necesario aprender sobre las leyes y reglas procedimentales, entre otras cosas. Por tanto, Cejil y Cladem/Brasil eran aliadas importantes debido a su conocimiento del derecho internacional de los derechos humanos. Sin embargo, el retraso en la justicia internacional se volvió una problemática crítica. A pesar de la posición de estas ONG de retirar el caso que estaba aún pendiente en la CIDH cuando el asesinato de Márcia Leopoldi fue arrestado en el año 2005, União de Mulheres y Deise tenían una visión distinta de la movilización legal y continuaron demandando una respuesta de la Comisión con el objetivo de avergonzar al Estado brasileño por la infectividad de su sistema de justicia.

El caso de Márcia Leopoldi provee un ejemplo de lo que yo he llamado “activismo jurídico transnacional”, es decir, el activismo que se realiza a nivel transnacional por parte de ONG y actores de movimientos sociales de derechos humanos, quienes usan el derecho internacional de los derechos humanos no solamente para buscar reparaciones individuales para las víctimas, sino también para presionar a los Estados para que realicen cambios legales y de políticas públicas, con el objetivo de promover ideas y culturas de los derechos humanos, así como para fortalecer las demandas de los movimientos sociales (C. M. Santos, 2007). Además de las ONG profesionales de derechos humanos, diversas ONG feministas y de mujeres se han involucrado en el activismo jurídico transnacional como estrategia para reconstruir y promover los discursos y las normas de derechos humanos de las mujeres. Este tipo de movilización jurídica ilustra claramente lo que Keck y Sikkink (1998) llaman “redes transnacionales de abogacía” (RTA). Efectivamente, las ONG de derechos humanos y feministas que se involucran en el activismo jurídico transnacional crean redes para comunicarse y para intercambiar conocimiento jurídico y de otros tipos, formando alianzas transnacionales para “alegar las causas de otros o defender una causa o propuesta” (Keck y Sikkink, 1998: 8).

Sin embargo, al contrario de la conceptualización original de las RTA de Keck y Sikkink como “formas de organización caracterizadas por patrones de comunicación e intercambio

voluntarios, recíprocos y horizontales” (Keck y Sikkink, 1998: 8), el caso de Márcia Leopoldi indica que la relación entre actores involucrados en el activismo transnacional frecuentemente es contenciosa y asimétrica, como han indicado también otras investigaciones (Mendez, 2002; Farrell y McDermott, 2005; Thayer, 2010; Rodríguez-Garavito, 2014). La literatura emergente sobre la movilización jurídica transnacional (por ejemplo: C. M. Santos, 2007; Holzmeyer, 2009; Dale, 2011; Cichowski, 2013) tiende, sin embargo, a ignorar la relación entre las ONG que se centran en distintas áreas temáticas (derechos humanos y redes de abogacía feminista, por ejemplo), o entre las ONG y las víctimas/sobrevivientes (o familiares de las víctimas), cuyo conocimiento y experiencias sirven como base a las prácticas de la movilización jurídica transnacional. Los pocos estudios de casos de derechos humanos de las mujeres presentados en el sistema interamericano (por ejemplo: Gonçalves, 2013) tampoco abordan estas relaciones. Por lo tanto, el análisis de las maneras en las que interactúan las ONG de derechos humanos y feministas, al igual que con las víctimas/sobrevivientes de abusos a los derechos humanos de las mujeres, puede revelar a quién se considera como actor legítimo en el campo del derecho internacional de los derechos humanos (y de las mujeres), y de quién es la visión estratégica que se vuelve hegemónica en este campo respecto de los derechos humanos, la movilización jurídica transnacional y la justicia transnacional.

A partir de una investigación sobre movilización jurídica transnacional en casos de derechos humanos de las mujeres presentados en la CIDH contra el Estado brasileño, el presente capítulo avanza en el marco de las “epistemologías del Sur” (B. de S. Santos, 2014) para examinar cómo negocian las relaciones de poder, y cómo intercambian conocimiento/visiones de los derechos humanos y la justicia las ONG de derechos humanos que se especializan en litigio transnacional, las ONG de abogacía feministas, las organizaciones feministas de base y las víctimas/sobrevivientes (o familiares de las víctimas) de violencia doméstica hacia las mujeres que se involucran en la movilización jurídica transnacional. El presente capítulo muestra que la práctica de la movilización jurídica transnacional es contenciosa e involucra conocimientos y relaciones de poder desiguales. El trabajo de traducir el conocimiento a través de la movilización jurídica transnacional puede tanto construir como romper alianzas. Aún más importante, la visión legalista de los derechos humanos que es sostenida por las ONG más profesionalizadas tiende a predominar por sobre las perspectivas sobre los derechos humanos y la justicia de las organizaciones feministas de base y de les sobrevivientes.

En adelante, partiré del análisis de dos casos de violencia doméstica contra las mujeres —*Márcia Leopoldi vs. Brasil* y *Maria da Penha vs. Brasil*— para ilustrar estos puntos. El capítulo se divide en cuatro secciones, además de esta introducción y las conclusiones. Primero, explico el enfoque de la movilización jurídica transnacional y los derechos humanos que informa mi análisis. Posteriormente, introduzco brevemente la CIDH, su sistema de peticiones y los tipos de casos sobre derechos humanos de las mujeres que se han presentado contra el Estado brasileño. A esto le sigue el análisis de los tipos de conocimiento que son movilizados por las actoras involucradas en los dos casos seleccionados. La última sección se enfoca en las maneras en las que estas actoras intercambiaron su conocimiento y construyeron o rompieron alianzas en el proceso de movilización jurídica transnacional.

La movilización jurídica transnacional como traducción del conocimiento sobre derechos humanos

La literatura sobre movilización jurídica transnacional por los derechos humanos se ha expandido en la última década; se construye sobre las bases de los estudios sobre la movilización jurídica, las redes de abogacía transnacional de derechos humanos y los usos contrahegemónicos del derecho en el contexto de la globalización. El litigio es una dimensión específica de la movilización jurídica y se refiere a la traducción de un daño a una “queja” (de una violación de una norma) presentada en un tribunal. Además del litigio, la movilización jurídica puede incluir otras acciones, como el cabildeo, campañas jurídicas para cambiar o crear leyes y políticas públicas, generar conciencia jurídica, y otras más. En su revisión de la literatura sobre derecho y movimientos sociales, McCann (2006: 25) elogia los “enfoques basados en procesos” que enfatizan “varios factores contextuales”. El autor señala que “las estructuras de oportunidades, los recursos movilizados y los terrenos discursivos o la conciencia jurídica son categorías familiares para estos análisis” (McCann, 2006: 25).

Esta conceptualización amplia y el enfoque multidimensional de la movilización jurídica son útiles para revelar las relaciones y los tipos de conocimiento jurídico que se intercambian entre las ONG, las actoras de movimientos sociales y las víctimas/sobrevivientes de violaciones de derechos humanos. Sin embargo, la investigación existente sobre la movilización transnacional por los derechos humanos usualmente adopta un enfoque institucional respecto de los procesos de legalización, cumplimiento, litigio y movilización que implementan las ONG en instituciones supranacionales y los gobiernos nacionales (Simmons, 2009; Cichowski, 2013). Esta literatura tiende a pasar por alto las disputas discursivas al interior del terreno del activismo de derechos humanos, aunque los estudios de John Dale (2011) y Cheryl Holzmeyer (2009) sobre la acción jurídica transnacional en el caso del movimiento Free Burma son excepciones que vale la pena notar. En ambos trabajos se examinan las estrategias legales, las identidades y los discursos de derechos humanos que son usados por el movimiento Free Burma. Enfocándose en las relaciones entre cultura, estructura y Estados, Dale (2011: 25) define el “espacio jurídico transnacional” como un “espacio conceptual del discurso jurídico que se encuentra en constante cambio y disputa”.

Más allá del enfoque institucional del derecho y la globalización, Boaventura de Sousa Santos y César Rodríguez-Garavito (2005) proponen un marco conceptual crítico y sociopolítico que denominan “legalidad cosmopolita subalterna” para dar sentido a la movilización del derecho transnacional y contrahegemónica por parte de actores de movimientos sociales. La legalidad cosmopolita subalterna se caracteriza por cuatro expansiones del concepto de derecho y de las políticas de la legalidad. Primero, debe haber una combinación de movilización política y legal. De hecho, la legalidad cosmopolita subalterna es una forma de movilización política del derecho que presupone la politización del uso del derecho y los tribunales. La movilización jurídica, por su parte, puede involucrar acciones legales, ilegales y no legales. Segundo, la política de la movilización legal necesita concebirse en tres escalas distintas —la local, la nacional y la global— para que las luchas se articulen más allá de las fronteras. Tercero,

debe haber una expansión del conocimiento jurídico profesional, del derecho del Estado nación y del canon jurídico que privilegia los derechos individuales. Esto no significa que la política y legalidad cosmopolita subalterna abandonen los derechos individuales, sino que ponen un énfasis en los derechos colectivos. Finalmente, los tiempos de la lucha legal deben expandirse para incluir los tiempos de la lucha social, que es necesaria para politizar la disputa legal. Esto significa que los conflictos sociales se conciben como problemas estructurales relacionados con el capitalismo, el colonialismo, el patriarcado, los regímenes políticos autoritarios, entre otros (B. de S. Santos, 2005: 30).

Además del caso del movimiento de Free Burma citado anteriormente, la defensa legal de los líderes y las causas de los movimientos sociales por parte de sectores de “abogacía popular” en Brasil es un ejemplo de la movilización política del derecho. Esto se puede ilustrar mediante las luchas por la reforma agraria y la globalización contrahegemónica que ha sido librada por el Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra (B. de S. Santos y Carlet, 2010). El llamado “litigio estratégico” que se lleva a cabo en América Latina por parte de ONG de derechos humanos que se especializan en litigio para defender una causa también es un ejemplo de la movilización política del derecho que puede ir más allá de los límites del Estado nación (Rodríguez-Garavito, 2011; Cardoso, 2012). Las prácticas de “activismo jurídico transnacional” ejercidas por parte de ONG y actores de movimientos sociales, que usan el sistema interamericano de derechos humanos para presionar a los Estados para promover cambios jurídicos y de política pública a nivel doméstico, también sirven como un ejemplo de la legalidad cosmopolita subalterna (C. M. Santos, 2007). Sin embargo, aunque la literatura sobre derecho y globalización contrahegemónicas se enfoca en los discursos y las estrategias legales implementadas por actoras de los movimientos sociales, no han puesto suficiente atención al intercambio de conocimiento jurídico que se produce entre estas y a las violaciones individuales de derechos humanos de víctimas/sobrevivientes.

La movilización jurídica transnacional por los derechos humanos se puede ver como una “política de leer los derechos humanos” (Baxi, 2006), es decir, una práctica discursiva de traducción que simultáneamente incluye y excluye la representación de varias formas de violaciones de derechos humanos, al igual que distintas ideas y concepciones de los derechos humanos y la justicia. En su enfoque sobre la “vernacularización” o la traducción cultural de las ideas globales y marcos conceptuales de los derechos humanos de las mujeres en los contextos locales, Sally Engle Merry (2006) se refiere a las activistas transnacionales como “traductoras/negociadoras” insertas en relaciones de poder entre lo global y lo local. Asimismo, Millie Thayer (2010) examina los procesos transnacionales de traducción de los discursos de género como prácticas en relaciones de poder; pero va más allá de una dicotomía global-local, mostrando que actoras “locales”, como las trabajadoras rurales en el noreste de Brasil, no son simples receptoras de un discurso global feminista o de género, sino que ya están insertas en discursos feministas globales. Construyendo sobre la perspectiva de Thayer, añadiría que las víctimas/sobrevivientes de abusos de derechos humanos tampoco son actoras “locales” aisladas. En tanto que la visión de las actoras “locales” sobre la justicia, y las estrategias jurídicas y políticas para lograrla, puede diferir de aquellas de las expertas legales y las ONG de derechos humanos profesionalizadas, las

anteriores también adoptan algunos aspectos de las visiones legalistas de los derechos humanos y la justicia. Adicionalmente, las víctimas se pueden volver “defensoras de derechos humanos” en el proceso de litigio internacional, como muestra Rosalva Aída Hernández Castillo (2016) en su análisis de la vernacularización de los derechos humanos y la interlegalidad entre la Corte Interamericana de Derechos Humanos y las demandas de mujeres indígenas por reparaciones colectivas en dos casos de violaciones cometidas por soldados del ejército mexicano.

Por su parte, el marco teórico-conceptual de las epistemologías del Sur (B. de S. Santos, 2014) trae revelaciones analíticas aún más profundas para concebir la movilización jurídica transnacional como una práctica de traducción de diversos tipos de conocimientos de derechos humanos más allá de la separación global-local. El Sur se comprende tanto en sentido geopolítico como epistémico, y corresponde a diversos tipos de conocimiento producidos por grupos marginalizados tanto en el Sur como en el Norte global (B. de S. Santos, 2014). Este marco comienza con la premisa de que existe una ecología de saberes en distintos lugares alrededor del mundo: “La ecología de saberes asume que todas las prácticas relacionales que involucran a los seres humanos, y a los seres humanos y la naturaleza, implican más de un tipo de conocimiento y, por lo tanto, también más de un tipo de ignorancia” (B. de S. Santos, 2014: 188). Es necesario reconocer que todos los tipos de conocimiento y su recíproca ignorancia son incompletos, para poder evitar la dominación de un tipo de conocimiento por sobre otro.

En este sentido, Boaventura de Sousa Santos (2014: 188) sostiene que “las sociedades capitalistas modernas se caracterizan por favorecer las prácticas en las que prevalecen las formas de conocimiento científico”. Dado que el acceso a la producción y distribución del conocimiento científico es desigual, las intervenciones basadas en el conocimiento científico tienden a servir a los grupos sociales que tienen acceso a este conocimiento. Así, la monocultura del conocimiento científico hace invisible y concibe como inexistentes a otros tipos de conocimiento: “Al final, la injusticia social se basa en la injusticia cognitiva. No obstante, la lucha por la justicia cognitiva nunca tendrá éxito si se basa solamente en la idea de una distribución más equitativa del conocimiento científico” (B. de S. Santos, 2014: 189).

Además de reconocer la existencia, y la recíproca ignorancia, de una ecología de distintos tipos de conocimientos, el marco de las epistemologías del Sur considera que la traducción intercultural es necesaria para superar las relaciones epistémicas jerárquicas y para la justicia cognitiva. En esta perspectiva se encuentra una idea implícita de que la traducción intercultural

puede ser de utilidad para favorecer las interacciones y fortalecer las alianzas entre movimientos sociales que luchan, en diferentes contextos culturales, contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, y a favor de la justicia social, la dignidad o la decencia humana (B. de S. Santos, 2014: 212).

Aunque Boaventura de Sousa Santos no se refiere específicamente a los conocimientos jurídicos y de derechos humanos, el marco de las epistemologías del Sur se

puede aplicar a su enfoque sobre los usos contrahegemónicos del derecho en contextos de globalización. El conocimiento jurídico producido por los Estados y expertos legales se basa en el conocimiento científico. Las normas de derechos humanos establecidas por instituciones intergubernamentales globales y locales son las fuentes predominantes de conocimiento de derechos humanos. Sin embargo, el activismo jurídico transnacional en el sistema interamericano involucra una ecología de prácticas y conocimientos de derechos humanos. Mientras que las ONG feministas y de derechos humanos profesionalizadas pueden llegar a involucrarse en actividades de litigio y promover abogacía en el marco de las normas de derechos humanos, las organizaciones con trabajo de base pueden confrontar los límites de la legalidad a través de conocimientos y prácticas no jurídicas de movilización de los derechos humanos. Las víctimas/sobrevivientes de violaciones de derechos humanos pueden aproximarse a la movilización jurídica y buscar justicia con base en sus propias experiencias de sufrimiento y vulnerabilidad. Desde esta perspectiva, es importante preguntar cómo estas actoras intercambian conocimiento de derechos humanos y cómo negocian estrategias en la búsqueda de justicia transnacional.

Al combinar los marcos de las epistemologías del Sur y de la legalidad cosmopolita subalterna, este capítulo indaga sobre las circunstancias mediante las cuales las prácticas de movilización jurídica transnacional corresponden a una epistemología jurídica contrahegemónica de los derechos humanos (de las mujeres). Como ilustran los casos de violencia doméstica presentados contra Brasil en la CIDH, no todas las actoras involucradas en la movilización jurídica transnacional son vistas como activistas transnacionales legítimas y productoras de conocimiento de derechos humanos de las mujeres de manera igualitaria. El conocimiento jurídico de las ONG de derechos humanos y feministas profesionalizadas tiende a prevalecer por sobre el conocimiento popular feminista y las prácticas de las organizaciones de base y de las víctimas/sobrevivientes de violaciones de derechos humanos.

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos y los casos de derechos humanos de las mujeres contra Brasil

Para abordar los casos de derechos humanos de las mujeres, que son objeto de este capítulo, es necesario explicar, brevemente, los antecedentes del sistema interamericano de derechos humanos dentro de la Organización de los Estados Americanos (OEA). La OEA fue creada por los Estados americanos en 1948 para promover la paz, la justicia y la solidaridad en la región, así como para la defensa de la soberanía y la independencia de los Estados (artículo 1º de la Carta de la OEA).² Desde su comienzo, la OEA ha establecido una serie de normas regionales de derechos humanos. La Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, adoptada en 1948, fue el único instrumento regional de derechos humanos hasta 1969, cuando se adoptó la Convención Americana sobre Derechos Humanos (en adelante, la Convención Americana), que entró en vigor en 1978. Entre otros instrumentos relevantes posteriores se

² La Carta de la OEA entró en vigor en 1951. La historia y el desarrollo del sistema interamericano de derechos humanos puede ser consultado en la página web de la OEA: <http://www.oas.org/en/iachr/mandate/Basics/intro.asp>

encuentra la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, conocida como “Convención de Belém do Pará”, adoptada por la OEA en 1994, entrando en vigor en marzo de 1995.

La Convención Americana estableció dos órganos para garantizar la promoción y protección de los derechos humanos: la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, un órgano cuasi jurisdiccional que fue creado por la Carta de la OEA,³ así como un nuevo órgano jurisdiccional, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (en adelante, Corte IDH o la Corte). Ambos órganos pueden decidir sobre casos de violaciones de derechos humanos, pero solo la Corte puede emitir una decisión judicial vinculante. La competencia y el procedimiento para presentar un caso no es el mismo para los dos órganos. Por ejemplo, un caso puede ser enviado a la Corte solo cuando el procedimiento en la Comisión se haya agotado en su totalidad. Solo la Comisión y los Estados parte de la Convención Americana, que hayan reconocido la jurisdicción de la Corte IDH, pueden presentar un caso ante la misma. Sin embargo, tanto las víctimas como cualquier persona o grupo de personas, incluyendo a las ONG legalmente reconocidas en uno o varios Estados miembros de la OEA, pueden presentar peticiones a la Comisión para denunciar o quejarse sobre violaciones a la Convención Americana por un Estado parte (artículo 44 de la Convención Americana). La posibilidad de que las víctimas o alguna otra actora de la sociedad civil tengan acceso directo a la Comisión la convierte en un importante sitio político de movilización transnacional de derechos humanos.

En la década de los noventa, el proceso de democratización y la adopción nacional de las normas regionales de derechos humanos en la mayoría de los países de América Latina creó nuevas oportunidades legales para el activismo jurídico transnacional (C. M. Santos, 2007) y para el litigio estratégico en el sistema interamericano (Cardoso, 2012). En el caso particular que interesa a este capítulo, Brasil ratificó la Convención Americana en 1992, ratificó la Convención Belém do Pará tres años después y, en 1998, reconoció la jurisdicción de la Corte IDH.

Desde principios de la década de los noventa, los principales peticionarios en la CIDH contra Brasil eran ONG de derechos humanos internacionales o nacionales ya profesionalizadas.⁴ Las ONG escogen “casos paradigmáticos” para demostrar que las violaciones a derechos humanos son endémicas y requieren tanto remedios individuales como cambios en las políticas públicas de un determinado país. La dinámica de estas actoras es formar alianzas transnacionales con organizaciones locales, actoras de movimientos sociales y víctimas/sobrevivientes o sus familiares, para abogar por los derechos de diversos individuos y grupos que han sido marginados y sometidos a diversas formas de violencia y discriminación. Algunos de estos grupos incluyen a las comunidades indígenas, las personas recluidas, los trabajadores rurales, los defensores de derechos humanos, los menores de edad en situación de calle, las mujeres negras que

³ La Comisión Interamericana de Derechos Humanos está compuesta por siete miembros elegidos por la Asamblea General de la OEA. Los candidatos son nominados por los Estados miembros. Estos miembros no son jueces y, una vez electos, tienen que representar a todos los Estados miembros de la OEA.

⁴ De acuerdo con Par Engstrom y Peter Low (2019), los reportes y peticiones anuales, desde 1999 hasta 2014, indican que el 67% de los peticionarios en casos contra Brasil que fueron investigados por el órgano involucraban organizaciones de derechos humanos. Los autores señalan que las principales cinco organizaciones que se involucraban en estos casos son Cejil, Justicia Global, Projeto Legal, Comissão Pastoral da Terra y la Fundación Interamericana de Defensa de los Derechos Humanos.

enfrentan discriminación racial, las víctimas/sobrevivientes de violencia doméstica, familiares de personas desaparecidas, y la lista continúa (C. M. Santos, 2007).

Como fue mencionado en la introducción, vengo estudiando la movilización jurídica transnacional en la CIDH desde mediados de la década del dos mil (C. M. Santos, 2007). En mis primeras investigaciones, mi enfoque estaba construido a partir del trabajo sobre las RTA desarrollado por Keck y Sikkink y bajo el enfoque de la legalidad cosmopolita subalterna de Santos y Rodríguez-Garavito. Mientras me enfocaba en los discursos y las estrategias legales de las ONG, no le prestaba atención a la relación entre las ONG y las víctimas/sobrevivientes de abusos en sus derechos humanos. Entonces, a raíz de la invitación para contribuir en el proyecto “ALICE”, basado en las epistemologías del Sur, coordinado por Boaventura de Sousa Santos en la Universidad de Coimbra, del 2011 al 2016, decidí enfocarme solamente en los casos de derechos humanos de las mujeres. Para este proyecto, partiendo de mi investigación previa, me enfoqué en qué se considera como “derechos humanos de las mujeres”, y qué conocimiento y de quién cuenta para la movilización jurídica transnacional. Esta investigación utiliza métodos de archivo y entrevistas. Además de recabar los documentos de los casos, utilicé las entrevistas, viejas y nuevas, a activistas de derechos humanos y víctimas/sobrevivientes que pude contactar.

Basándome en los reportes anuales de la CIDH, compilé una base de datos de los “casos” presentados contra Brasil en la Comisión en el periodo de 1969 a 2012.⁵ En cerca de 80 casos, los reportes sobre admisibilidad e inadmisibilidad de la CIDH muestran que solo siete casos están relacionados con derechos humanos de las mujeres y se enfocan, particularmente, en violencia y/o discriminación en contra de estas. Como señala la Tabla 1, las peticionarias son ONG nacionales e internacionales, así como las víctimas. Varios tipos de ONG son parte del proceso de movilización jurídica, entre las cuales encontramos a las organizaciones feministas nacionales e internacionales de derechos humanos, las organizaciones que luchan contra el racismo y organizaciones feministas y movimientos sociales con trabajo de base. Dada la reducida magnitud de casos y el año de la primera petición (1996), queda claro que la CIDH es un territorio novedoso para todas estas actoras comprometidas con realizar litigios transnacionales en materia de derechos humanos de las mujeres.

Con base en el tipo de quejas y las normas invocadas por las litigantes, clasifiqué los siete casos sobre derechos humanos de las mujeres de la siguiente manera: casos de violencia de género (cuatro casos); casos de discriminación racial contra mujeres negras (dos casos); y casos de violencia basada en la clase en contra de mujeres trabajadoras rurales (un caso). Entre los casos basados en violencia de género, tres están relacionados con violencia doméstica (pareja sentimental) en contra de mujeres y uno refiere a violencia sexual perpetrada por un médico contra una adolescente que era su paciente. La Tabla 1 resume cada caso por año de la petición inicial, nombre de los peticionarios, normas invocadas para encuadrar las denuncias, el tipo de decisión (admisibilidad o inadmisibilidad) y el año en que fueron publicadas en los reportes de la CIDH.

⁵ Los “casos” refieren a quejas que la Comisión ha aceptado investigar y que han sido publicados en sus reportes anuales. Por lo tanto, el número de quejas enviadas a la CIDH es mayor al número de casos que se analizan. En el contexto autoritario que existía en varios países de Latinoamérica, el sistema interamericano no reconocía la responsabilidad de los Estados en la mayoría de los casos. Durante el régimen militar brasileño (1964-1985), la Comisión no consideraba que el Estado brasileño fuera responsable por las denunciadas a violaciones de derechos humanos, con excepción de dos casos (C. M. Santos, 2007). En la década del dos mil, en el contexto de redemocratización, es claro que la CIDH cambió dicho criterio. Como muestra la Tabla 1, entre los siete casos de violaciones a derechos humanos de las mujeres presentados contra Brasil e investigados por la Comisión, de 1969 a 2012, solo uno fue considerado inadmisibile.

La violencia de género es, usualmente, equiparada con la “violencia contra las mujeres”. Este tipo de violencia puede ser perpetrada tanto por ciudadanos en lo individual como por los actores del Estado. La Convención de Belém do Pará establece que la “violencia contra la mujer refiere a cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado” (artículo 1º). En 1999, el Comité de la ONU sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (Comité CEDAW, por sus siglas en inglés) estableció en su Recomendación No. 19 que la “violencia contra la mujer es una forma de discriminación que inhibe gravemente la capacidad de la mujer de gozar de derechos y libertades en pie de igualdad con el hombre”.

Todos los casos mostrados en los reportes de la Comisión, que se encuentran listados en la Tabla 1, exceptuando el caso de *Márcia Leopoldi vs. Brasil*, fueron admitidos por el mismo órgano, respecto todas o casi todas las violaciones presentadas por las peticionarias. Sin embargo, los reportes de la CIDH no explican las estrategias y negociaciones desarrolladas por las litigantes. Entonces, ¿cuál es el rol que cada actora juega en el proceso de movilización de los derechos humanos de las mujeres?, ¿todas las ONG y las víctimas son reconocidas como actoras legitimadas en la práctica de movilización transnacional de derechos humanos de las mujeres?, ¿pueden todas estas actoras tocar la puerta de la Comisión? Los dos casos de violencia doméstica —*Márcia Leopoldi vs. Brasil* y *Maria da Penha vs. Brasil*— permiten responder a estos cuestionamientos.

Tabla 1. Casos de derechos humanos de las mujeres contra Brasil presentados ante la CIDH (1969-2012)

Tipo de caso	Año de la petición	Peticionarios	Hechos reclamados	Normas jurídicas	Reporte/ Año de la CIDH
Caso <i>Márcia Leopoldi</i> (nacional, violencia de pareja)	1996	Cejil; Cladem; União de Mulheres de São Paulo	Asesinato de Márcia Leopoldi por su exnovio	Convención Americana sobre Derechos Humanos; Convención Belém do Pará	Inadmisibilidad (2012)
Caso <i>Simone Diniz</i> (discriminación racial)	1997	Simone Diniz; Cejil; Subcomité de Derechos Humanos de los Negros del Colegio de Abogados de São Paulo; Instituto Padre Batista de Negros	Discriminación racial en la contratación de una trabajadora doméstica	Convención Americana sobre Derechos Humanos; Protocolo adicional de la Convención Americana sobre Derechos Humanos en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial; Convención No. 111 de la OIT	Admisibilidad (2006)
Caso <i>Maria da Penha</i> (nacional, violencia de pareja)	1998	Maria da Penha; Cejil; Cladem	Intento de homicidio por el esposo, la víctima quedó parapléjica como resultado	Convención Americana sobre Derechos Humanos; Convención Belém do Pará	Admisibilidad (2001)
Caso <i>Márcia Barbosa de Sousa</i> (nacional, violencia de pareja)	2000	Cejil y Movimiento Nacional de Derechos Humanos	Asesinato de Márcia Barbosa, perpetrado por su expareja quien era un congresista	Convención Americana sobre Derechos Humanos; Convención Belém do Pará	Admisibilidad (2007)

(Continuación)

Caso <i>Margarida Maria Alves</i> (violencia basada en clase en contra de mujeres trabajadoras rurales)	2000	GAJOP —Gabinete de Assessoria Popular para Asistencia Legal—; Cejil; Movimento Nacional de Direitos Humanos —MNDH—; Comissão Pastoral de la Tierra-Fundación Margarida Maria Alves para el Defensa de los Derechos Humanos	Asesinato de <i>Margarida Maria Alves</i> , líder de la Unión Sindical de Trabajadoras Rurales	Convención Americana sobre Derechos Humanos	Admisibilidad (2008)
Caso <i>Samanta Nunes da Silva</i> (violencia sexual)	2003	Themis	Violencia sexual perpetrada por un médico	Convención Americana sobre Derechos Humanos; Convención Belém do Pará	Admisibilidad (2009)
Caso <i>Neusa dos Santos y Gisele Ana Ferreira</i> (discriminación racial)	2003	Geledés-Instituto de la Mujer Negra	Discriminación racial en la contratación de una trabajadora doméstica	Convención Americana sobre Derechos Humanos; Protocolo adicional de la Convención Americana sobre Derechos Humanos en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial; Convención No. III de la OIT	Admisibilidad (2006)

Fuente: Compilado a partir de los reportes anuales publicados en la página web de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (<http://www.oas.org/en/iachr>).

Conocimiento movilizado y estrategias de movilización jurídica

Márcia Leopoldi, una mujer joven, blanca, de clase media, heterosexual, fue asesinada por su exnovio, José Antônio Brandão Lago (también conocido como *Languinho*), en 1984, cerca de la ciudad de São Paulo. Deise Leopoldi, la única hermana de Márcia, comenzó entonces una lucha por la justicia en las cortes brasileñas en un proceso a través del cual encontró y se volvió parte de la organización con trabajo de base, União de Mulheres de São Paulo. El caso de Márcia Leopoldi se llevó a la CIDH en 1996 y, como se señaló al inicio del trabajo, este fue el primer caso de derechos humanos de las mujeres que se presentó contra Brasil. La petición fue firmada por Cejil, Human Rights Watch/Américas, el Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (Cladem/Brasil) y União de Mulheres de São Paulo.

María da Penha Maia Fernandes es una mujer blanca, de clase media, con educación superior, heterosexual, discapacitada, que vive en la ciudad de Fortaleza, en el nores-

te de Brasil. Ella sobrevivió el intento de homicidio cometido en 1983 por quien entonces era su esposo, Marco Antonio Heredia Viveros, y quedó parapléjica como resultado de esta agresión. Viveros fue declarado culpable por el jurado en su segundo juicio y sentenciado a pasar diez años en prisión. Sin embargo, él apeló esta decisión y, hasta el año 2001, el caso se encontraba aún pendiente en el Tribunal Superior de Justicia. El caso de Maria da Penha fue llevado a la CIDH en 1998. Este es el segundo caso de violencia doméstica presentado en la Comisión contra el Estado brasileño y la petición fue firmada por Maria da Penha Maia Fernandes, Cejil y Cladem/Brasil. Ambas peticiones, la del caso de Márcia Leopoldi y la del caso de Maria da Penha, refieren a violaciones de la Convención Americana de Derechos Humanos y la Convención de Belém do Pará.

A partir de entrevistas con representantes de las ONG y las víctimas o sus familiares, identifiqué los siguientes tipos de conocimiento movilizado por las peticionarias: 1) conocimiento jurídico de derechos humanos; 2) conocimiento de abogacía feminista; 3) conocimiento popular feminista; 4) conocimiento corpóreo.⁶ Estos tipos de conocimiento ilustran una ecología de conocimientos sobre derechos humanos de las mujeres. Es decir, se debe tener presente que el conocimiento y las prácticas de las actoras involucradas en la movilización jurídica transnacional no se encuentran claramente separadas. No obstante, es posible identificar algunas formas de conocimiento que emergen de su experiencia e informan sus prácticas y estrategias de movilización jurídica.

El conocimiento jurídico de derechos humanos se apoya en un marco legalista de derechos humanos y es usado por ONG profesionalizadas que se involucran en litigio estratégico intra y transfronterizo. Cejil encarna este tipo de movilización jurídica, especializándose en litigio en el sistema interamericano de derechos humanos. Fundada en 1991 por un grupo de defensores de derechos humanos, Cejil trabaja con el sistema para fortalecerlo y para promover los derechos humanos y la democracia en los Estados parte de la OEA.⁷ Cejil tiene un estatus de instancia de consulta para la OEA, la ONG y la Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos. Su sede se encuentra en Washington, D. C., donde también se ubica la CIDH, pero Cejil tiene oficinas en diferentes países del continente americano. En Brasil, la oficina de Cejil se encuentra en la ciudad de Río de Janeiro y es liderada por una directora, que es una experimentada defensora de derechos humanos, y una asistente administrativa.

Cejil es un actor jurídico sumamente importante en los casos presentados contra Brasil en la CIDH. Par Engstrom y Peter Low (2019) han identificado a Cejil como la principal organización de derechos humanos en la presentación de peticiones contra Brasil que son citadas en los reportes anuales de la Comisión desde 1999 hasta 2014. Como indica la Tabla 1, Cejil es una de las organizaciones peticionarias en cinco de los siete casos de derechos humanos de las mujeres que se han presentado contra Brasil en la CIDH. Cejil selecciona y moviliza sus casos en colaboración con ONG locales; asimismo, las víctimas también se involucran en la selección y preparación de los casos. Efectiva-

⁶ Las entrevistas se realizaron durante los últimos diez años para la investigación que realizo sobre activismo jurídico transnacional y casos de violaciones de derechos humanos presentados a la CIDH por parte de ONG contra el Estado brasileño. Esta investigación se ha beneficiado de diversos financiamientos otorgados por el Faculty Development Fund de la Universidad de San Francisco. Además de las entrevistas con Deise Leopoldi y Maria da Penha Maia Fernandes, este capítulo se deriva de entrevistas realizadas con representantes de las siguientes organizaciones: União de Mulheres de São Paulo, Cladem/Brasil y Cejil.

⁷ Más detalles sobre la historia y el trabajo realizado por Cejil se pueden encontrar en su sitio web: <https://www.cejil.org/es/que-hacemos>.

mente, uno de los criterios de Cejil para seleccionar un caso incluye la autorización de las víctimas para presentar una queja y su apertura a cooperar con las acciones legales, proveyendo toda la información necesaria para sustentar el caso.

También es necesario contar con la participación de ONG locales y/o profesionales del derecho que puedan hacer el seguimiento del caso legal en el sistema judicial doméstico y ayudar con la movilización del caso fuera de las cortes. Estas son condiciones importantes para garantizar el “éxito” del caso. Un “buen caso” es aquel que ejemplifica patrones de violaciones de derechos humanos y que puede ser usado para establecer un precedente judicial y promover cambios legales y/o de política pública. Por lo tanto, un caso exitoso no necesariamente requiere que la CIDH publique un reporte sobre los méritos del caso y que declare responsable al Estado por las presuntas violaciones. Las peticionarias y el Estado pueden llegar a un acuerdo durante el curso de la disputa legal, pero sí es necesario que el caso sea admitido para que pueda ser usado como un arma para presionar al Estado en cuestión.⁸ En ese sentido, Cejil tiene interés en enmarcar los casos de acuerdo con los requisitos de admisión procesales y normativos materiales. El uso legal estratégico de las normas internacionales de derechos humanos por parte de Cejil es contrahegemónico, en la medida que confronta los discursos y prácticas anti derechos humanos por parte de actores estatales y no estatales. Sin embargo, la perspectiva legalista de Cejil también puede verse como hegemónica *vis-a-vis* las prácticas subalternas no jurídicas o jurídicas de movilización.

La abogacía feminista también se basa en un marco legalista de derechos humanos. Este es usado por ONG feministas profesionalizadas, tanto domésticas como internacionales, que se involucran en abogacía para cambiar las políticas públicas y el derecho, nacional e internacional, en relación con los derechos humanos de las mujeres, y/o para diseminar e implementar normas de derechos humanos de las mujeres a nivel local. Cladem, una red regional de expertas legales feministas establecida en 1987, es un ejemplo de este tipo de trabajo de abogacía feminista transnacional. En su trabajo, se vuelve importante usar los casos para hacer responsables a los Estados de la protección de los derechos humanos de las mujeres. Al igual que Cejil, Cladem tiene oficinas en distintos países de América Latina. En Brasil, Cladem ha tenido sus oficinas en distintas ciudades a lo largo de los años y ha sido representada por feministas profesoras de derecho, abogadas y/o activistas.

En contraste con Cejil, Cladem se enfoca únicamente en temas de derechos humanos de las mujeres y busca promover cambios legales y de políticas públicas con perspectiva de género. Adicionalmente, Cladem no se especializa en litigio transnacional y no centra su trabajo exclusivamente en el uso del sistema interamericano; aunque sí ha comenzado a desarrollar un “programa jurídico global” dedicado al litigio estratégico transnacional, tanto en los órganos del sistema interamericano como en el Comité CEDAW.⁹ Al igual que Cejil, Cladem participa en la movilización de casos en colaboración con ONG locales. Además de los dos casos de violencia doméstica presentados en la CIDH, Cladem/Brasil ha presentado a la CEDAW un caso contra el Estado brasileño respecto de la violación de derechos humanos de las mujeres. Al igual que Cejil, la perspectiva jurídica

⁸ Otras ONG de derechos humanos que trabajan en Brasil, como Justicia Global y GAIOP (Gabinete de Assessoria Jurídica às Organizações Populares), usan el mismo criterio para seleccionar sus casos.

⁹ Se pueden ver más detalles sobre este programa en el sitio de Cladem: <https://cladem.org/litigio/>.

feminista adoptada por Cladem, basada en el trabajo de abogacía y litigio, puede verse como contrahegemónica, dado que cuestiona las prácticas e ideologías sexistas que son promovidas tanto por actores estatales como de la sociedad civil. Sin embargo, esta perspectiva jurídica feminista también se puede considerar hegemónica en relación con las formas de activismo feminista de base y marginalizadas.

El conocimiento popular feminista es movilizadopor organizaciones de base como la União de Mulheres de São Paulo. Estas son asociaciones voluntarias que trabajan para educar a las mujeres sobre sus derechos, sobre el uso del discurso de los derechos humanos de las mujeres y las leyes para empoderarlas; también buscan cambiar las normas culturales y los estereotipos de género, así como las instituciones del Estado, las leyes y las culturas políticas. Estas asociaciones usan las normas de derechos humanos como herramienta jurídica y política para fortalecer sus causas y promover los derechos de las mujeres. Trabajan también tanto contra el sistema legal como con él, organizando campañas contra la impunidad y protestas que buscan la creación e implementación de políticas y legislación que atiendan el problema de la violencia doméstica.

Creada en 1981, la União de Mulheres es una de las organizaciones feministas de base más antiguas y también más activas en São Paulo.¹⁰ Desde 1994, la União de Mulheres ha ofrecido cursos sobre educación legal feminista popular (promotoras legales populares) en donde dan clases profesoras de derecho y profesionistas del derecho feministas.¹¹ Las integrantes de Cladem/Brasil y otras ONG feministas también han contribuido a estos cursos. Aunque União de Mulheres provee asesoría jurídica y apoyo emocional a mujeres que han sido sometidas a violencia de género, esta organización no inicia casos jurídicos ni local ni internacionalmente. El caso de Márcia Leopoldi es una excepción. Aunque União de Mulheres comparte los objetivos de Cejil y Cladem respecto de promover los derechos humanos, la justicia y cambios en las políticas públicas a través de la movilización jurídica transnacional, su enfoque no es legalista en relación con el Estado y los sistemas jurídicos domésticos e internacionales. União de Mulheres se aproxima a la movilización jurídica desde una perspectiva crítica y oposicional. El objetivo no es fortalecer el sistema interamericano de derechos humanos, sino usarlo para fortalecer las demandas de los movimientos de mujeres. Por lo tanto, el involucramiento de União de Mulheres en la movilización jurídica, tanto nacional como internacionalmente, puede verse como una práctica de legalidad cosmopolita subalterna; y su enfoque de los derechos humanos de las mujeres ilustra una epistemología del Sur.

Finalmente, las víctimas/sobrevivientes de violaciones de derechos humanos de las mujeres contribuyen en la movilización jurídica transnacional con experiencias distintivas y un tipo de conocimiento que yo denomino “conocimiento corpóreo”. No todas las víctimas/sobrevivientes llegan a tener conciencia de sus derechos ni a luchar por justicia. Sin embargo, las víctimas/sobrevivientes o familiares de víctimas que se involucran en la movilización jurídica comparten un conocimiento común que está enraizado en su experiencia corpórea del daño físico, psicológico y emocional. La búsqueda

¹⁰ Se pueden encontrar más detalles sobre la historia de esta organización en União de Mulheres de São Paulo (2011).

¹¹ Se pueden encontrar detalles de este proyecto en: <http://promotoraslegaispopulares.org.br>.

de justicia es detonada por una experiencia distintiva de indignación que comienza con el acto de violencia y es, luego, transformado en un tipo de conocimiento corpóreo que puede llevar a una reacción o lucha por algún tipo de justicia.

Las víctimas/sobrevivientes (o familiares de las víctimas) de violencia doméstica, como la hermana de Márcia Leopoldi y Maria da Penha, han desarrollado una conciencia de sus derechos y han aprendido sobre el sistema legal en el proceso de luchar por justicia, lo que inició antes de que conocieran a sus aliadas de ONG. Su conocimiento corpóreo, su experiencia personal aprendiendo sobre el derecho y enfrentando a un sistema jurídico injusto, su representación del doble acto de violencia (interpersonal e institucional) a través de la narración, oral y escrita, de sus historias, en suma: todos estos tipos de conocimiento corpóreo y legal acumulado, fueron cruciales para las acciones legales transnacionales que iniciaron en alianza con las ONG de derechos humanos y feministas con las que se encontraron en el camino de búsqueda de justicia. Estas víctimas se volvieron sujetos de derechos, ganaron conciencia de sus derechos humanos como mujeres, enseñaron y aprendieron de las ONG, se volvieron activistas y actoras en el campo de los derechos humanos de las mujeres y de la movilización legal transnacional, incluso a pesar de ser actoras temporales en la movilización jurídica y de que no necesariamente se unan a las ONG feministas y/o de derechos humanos.

Desde esta perspectiva, los casos de Márcia Leopoldi y Maria da Penha ilustran que las actoras, cosmopolitas y locales, aprenden unas de las otras, de su conocimiento sobre el daño, las violaciones de derechos humanos y las historias individuales y colectivas, así como de los repertorios de acción legal y política, los recursos y las estrategias que implementan. Las subjetividades e identidades de estas actoras pueden transformarse en el proceso de movilización jurídica transnacional. Sin embargo, este proceso no solamente se encuentra cargado de alianzas, sino que también hay tensiones y conflictos. Las actoras pueden producir lo que denomino una “traducción convergente” de su conocimiento, construyendo alianzas y una estrategia en común para obtener justicia. A pesar de esto, una “traducción divergente” y perspectivas encontradas sobre el uso del derecho también pueden llevar a que se rompan las alianzas en el proceso de movilización jurídica.

Traducciones convergentes y divergentes, construyendo y rompiendo alianzas

Al haber crecido en una familia de clase alta, Deise Leopoldi tuvo la posibilidad de contratar abogados prestigiosos que pudieran coadyuvar con los fiscales encargados del caso de Márcia Leopoldi. En su segundo juicio, a principios de la década de los noventa, el jurado encontró a Lago culpable y fue sentenciado a 15 años en prisión. No obstante, Lago huyó y se convirtió en un prófugo de la justicia, hasta 2005 cuando volvió a ser arrestado. De hecho, su captura fue posible gracias a la aparición de Deise en el famoso programa de televisión *Mais Você* transmitido todas las mañanas por el canal *Rede Globo*. En dicho programa, Deise fue entrevistada para hablar acerca de la violencia doméstica y, aprovechando la oportunidad, mostró la foto de Lago en televisión nacional.

En esa época, Deise se había convertido en una activista feminista y era integrante de la União de Mulheres, organización a la que conoció a través de un abogado que la ayudaba (Deise Leopoldi, entrevista con la autora, 20 de mayo del 2013). En el mismo año, 1992, en que Deise buscó apoyo de dicha organización, también se hizo miembro de la misma. La organización creó la campaña “La Impunidad es Cómplice de la Violencia”, en la cual Deise participó activamente, y el caso de Márcia Leopoldi sirvió para la misma. Como mencionó *Amelinha*, “este fue el caso emblemático con el que lanzamos nuestra campaña en el encuentro nacional de organizaciones populares [de base] de mujeres, que organizamos en 1992 para enfrentar la violencia contra las mujeres” (Maria Amélia de Almeida Teles, entrevista con la autora, 3 de marzo del 2006). Cabe señalar que União de Mulheres movilizó activamente el caso: organizó una protesta enfrente del juzgado donde se llevaba a cabo el segundo juicio, elaboró un póster con la foto de Lago, y publicitó el caso y llevó un póster a la Cuarta Conferencia Mundial de Mujeres, celebrada en Beijing en 1995.

En 1994, las organizaciones feministas Cladem/Brasil y União de Mulheres discutieron la idea de presentar el caso ante la CIDH. Esta discusión se dio en el primer curso en educación jurídica popular para mujeres (promotoras legales populares) que ofrecía União de Mulheres. Como se señaló anteriormente, el siguiente año Brasil ratificó la Convención de Belém do Pará, por lo que las integrantes de Cladem/Brasil pensaron que el caso de Márcia Leopoldi era ideal para probar la aplicación de la Convención Belém do Pará y para presionar al Estado brasileño para crear políticas públicas y leyes sobre violencia doméstica. Durante ese tiempo, Brasil había creado más de 200 comisarias de policías para mujeres en todo el país. Sin embargo, no existía ninguna legislación o política nacional que confrontara efectivamente el problema de la violencia doméstica contra mujeres. Las integrantes feministas de Cladem/Brasil habían realizado una propuesta de ley sobre violencia doméstica, pero sus aliados en el Congreso nunca pudieron introducirla (C. M. Santos, 2010).

Cladem/Brasil y União de Mulheres buscaron el apoyo de Cejil para llevar el caso de Márcia Leopoldi a la Comisión. Como Cejil nunca había llevado un caso de derechos de la mujer, esta era una oportunidad para expandir sus áreas temáticas. La idea era utilizar la Convención de Belém do Pará para provocar un “efecto boomerang” (Keck y Sikkink, 1998), mientras establecían un precedente judicial sobre violencia de género para toda Latinoamérica. De esta manera, todas las organizaciones aprendían y se beneficiaban de esta alianza por el caso de Márcia Leopoldi. Deise estaba esperanzada en que por fin se obtendría justicia. No obstante, la CIDH no conoció del caso inmediatamente. Las organizaciones tuvieron que esperar dos años para que se le asignara un número a la petición (Petición No. 11,996). No hubo ningún número de “caso” ni decisión hasta después de 16 años de que fuera presentada la petición. En marzo del 2012, la Comisión finalmente publicó el reporte del caso, el cual lo consideró como inadmisibles (CIDH, 2012). La Comisión consideró que el caso había sido resuelto y perdió su objetivo cuando Lago fue arrestado en 2005.

Cejil y Cladem/Brasil estuvieron de acuerdo con la posición de la CIDH. De hecho, una vez que Lago fue arrestado, las representantes de estas organizaciones tuvieron una discusión acerca de si debían o no continuar con la petición y estuvieron en desacuerdo con Deise

Leopoldi y la União de Mulheres, quienes aún buscaban la admisión de la petición. Deise y otras integrantes de União de Mulheres consideraban que el arresto de Lago se había dado gracias a sus esfuerzos de movilización, y no por las acciones del Estado brasileño. Ellas querían demostrar que el Estado brasileño había sido negligente y no había protegido a las mujeres de la violencia. Deise mencionó que:

Cejil tenía miedo de perder el caso, pero nosotras queríamos presionar a la Comisión para que decidiera. Yo le dije a *Amelinha* que nosotras deberíamos preparar una petición y que yo quería participar activamente. Yo le dije, “nosotras no sabemos derecho internacional, pero nosotras sabemos sobre el derecho sustantivo de mi hermana, conforme a leyes nacionales que no se hicieron cumplir”. En enero del 2005, nosotras preparamos un borrador de la petición y se la mandamos a Cejil. Ellas también nos mandaron su borrador. Ellas usaron todo ese lenguaje del derecho internacional, la Convención. Pero, nosotras no estábamos de acuerdo. Nosotras fuimos a Rio para discutir el caso con ellas (Deise Leopoldi, entrevista con la autora, São Paulo, 20 de mayo del 2013).

Por su parte, a Cejil le preocupaba perder el caso, porque el objeto principal de la queja —el arresto de Lago— ya no tenía materia (B. Affonso, entrevista con la autora, Rio de Janeiro, 17 de agosto del 2006). A las representantes de Cladem/Brasil también les preocupaban las perspectivas legales del caso, aunque reconocieron el trabajo de Deise y entendieron que era importante para ella seguir luchando por el reporte de admisibilidad de la CIDH. Valéria Pandjarjian, miembro de Cladem /Brasil, siguió el caso desde el inicio hasta el final y fue muy ambivalente. En sus propias palabras señalaba que:

Deise merece todo el crédito por el arresto de *Laquinho*. La Comisión y el Estado brasileño no la ayudaron en lo absoluto. La Comisión no respondió a este caso como lo hizo en el caso de Maria da Penha. Una vez que *Laquinho* fue arrestado, la Comisión requirió más información de nosotras. Y ahora, ¿vamos a seguir litigando? Nosotras sabemos que es importante para Deise. Nosotras sabemos que las víctimas son las que necesitan la reparación, las que necesitan sentir que hubo justicia, sea suficiente o no. Pero, nosotras tuvimos muchas dificultades, porque no estábamos en una situación favorable. Porque el aspecto más sustantivo de la impunidad, la razón que nos permitía acudir a la Comisión, se había acabado. Aun con los momentos de tensión, cada una de nosotras tuvo su rol en el caso. Y Cejil está haciendo un esfuerzo, está buscando una interpretación legal para sostener este caso. Pero no sé si podemos tener algún progreso, corremos el riesgo de que no nos admitan el caso (Valéria Pandjarjian, entrevista con la autora, São Paulo, 31 de agosto del 2006).

El desacuerdo entre Deise y las ONG no fue resuelto y culminó con la separación de la alianza. En 2007, Deise y otras líderes de la União de Mulheres publicaron un libro sobre el caso de Márcia Leopoldi (Leopoldi *et al.*, 2007). En este libro se detalla la lucha por justicia de Deise y União de Mulheres. Además, este texto también ofrece un recuento de los conflictos de estrategia de las ONG para buscar justicia ante la CIDH (Leopoldi *et al.*, 2007). En 2010, Deise y União de Mulheres, eludiendo a Cejil y su rol asignado como principal interlocutor con la Comisión, decidieron mandar una copia

de su libro a la autoridad interamericana y solicitar que el caso fuera admitido. Este último acto ocasionó la ruptura de la alianza con Cejil y Cladem/Brasil, aunque União de Mulheres continuó colaborando con estas dos organizaciones en otras instancias de movilización. Sin embargo, para el momento en que la CIDH publicó el reporte de inadmisibilidad del caso en 2012, las alianzas transnacionales que se habían formado con la familiar de la víctima ya habían desaparecido.

A pesar de la inadmisibilidad del caso por la CIDH, la subjetividad y la identidad de la víctima —en este caso, la familiar de la víctima— fueron, claramente, transformadas por el proceso de movilización jurídica transnacional. Deise se mudó a la ciudad de São Paulo, donde se unió a una organización feminista de base y se convirtió en una activista feminista que lucha por cambiar el sistema legal y poner fin a la violencia contra las mujeres. En cambio, para Cejil y Cladem/Brasil este caso no fue “exitoso”. Si bien el caso se encuentra citado en la página web de Cladem, tanto Cladem/Brasil como Cejil no le hicieron publicidad. Incluso, Cejil omite el caso de Márcia Leopoldi en su página web.

Respecto al segundo caso, el de Maria da Penha, este es fácilmente localizable en las páginas web de Cladem/Brasil y Cejil. En la página de Cejil, el caso de Maria da Penha es un ejemplo de un litigio estratégico exitoso que ha tenido un “impacto”. Efectivamente, la movilización jurídica en este caso ha contribuido en la promoción de cambios legales domésticos, la concientización de los derechos humanos de las mujeres y la creación de conciencia pública sobre el tema de violencia doméstica contra las mujeres en Brasil. Y no solo eso, además, este caso ilustra la “traducción convergente” de diferentes tipos de conocimientos y el proceso para crear alianzas entre todas las actoras involucradas desde el inicio hasta el final del proceso de movilización jurídica. El caso también contribuyó para empoderar a la víctima/sobreviviente de violencia doméstica, quien se convirtió en activista y se unió a una organización, aunque al principio no se incorporó a una ONG feminista o de derechos humanos.

Como fue señalado anteriormente, el caso de Maria da Penha fue enviado a la CIDH en 1998, dos años después del caso de Márcia Leopoldi. La petición fue firmada por Maria da Penha, Cejil y Cladem/Brasil. Como en el caso de Márcia Leopoldi, entrevisté a todas las peticionarias.¹² Una particularidad del caso de Maria da Penha fue el rol central de Cejil como enlace con la Comisión; muestra de esto es que solamente Cejil tenía copia de la petición. Esta organización conoció el caso por una representante de Cejil que visitó Fortaleza en 1998 en busca de casos paradigmáticos de violencia contra las mujeres. A través del Consejo de Estado sobre los Derechos de las Mujeres en Ceará, esta representante conoció el caso de Maria da Penha. En 1994, el Consejo había publicado la primera edición del libro de Maria da Penha, titulado *Sobrevi... Posso Contar* [Yo sobreviví... Yo puedo contar mi historia] (Fernandes, 1994). El libro narra la experiencia corpórea y el conocimiento legal de la violencia y la injusticia. En él, demuestra cómo se convirtió en una sobreviviente de violencia doméstica, describiendo

¹² Entrevisté a Maria da Penha dos veces: la primera entrevista se realizó por teléfono (Maria da Penha Fernandes, entrevista con la autora, 3 de abril del 2007); la segunda entrevista sucedió en su casa en Fortaleza (Maria da Penha Fernandes, entrevista con la autora, 19 de febrero del 2008). También, entrevisté al abogado de Maria da Penha en Fortaleza, el 21 de febrero del 2008.

su búsqueda por justicia y denunciando la ineffectividad del sistema legal y la impunidad en la que se encuentra su perpetrador.

Cuando visité Fortaleza en 2008 para entrevistar a Maria da Penha, estaba muy impresionada con su involucramiento en distintas actividades relacionadas con violencia doméstica contra las mujeres. Maria da Penha, en ese entonces, era presidenta de la ONG Associação de Parentes de Víctimas de Violência –Apavv (Asociación de Parientes de Víctimas de Violencia)— y también era miembro del Consejo de Estado sobre los Derechos de las Mujeres en Ceará. En años anteriores Maria da Penha había recibido las reparaciones del Estado de Ceará, según lo recomendado por el informe de fondo de su caso, publicado en 2001 por la CIDH (2001). Maria da Penha conocía a todos los agentes institucionales que trabajaban para la red de servicios que se había creado en la ciudad de Fortaleza, como fue mandado por, en ese entonces, la recién creada ley de violencia doméstica (Ley No. 11,340/2006, también conocida como Ley “Maria da Penha”). Esta ley fue nombrada en honor a Maria da Penha por el presidente Luiz Inácio Lula da Silva como una forma de reparación simbólica para las víctimas, como fue recomendado por la Comisión. El presidente invitó a Maria da Penha a la ceremonia para firmar esta ley, realizada el 6 de agosto del 2006 en Brasilia, la capital de Brasil. Cabe señalar que la ceremonia fue ampliamente divulgada en los medios de comunicación.

El significado de este caso para Maria da Penha y para el movimiento de mujeres en Brasil no debe ser subestimado. Maria da Penha se sintió honrada por la reparación simbólica que recibió durante la firma de esa ley y considero que “era muy importante que quienes utilizaran el corporativismo para retrasar la justicia fueran responsabilizados” (Maria da Penha Fernandes, entrevista con la autora, 3 de abril del 2007). A partir de ello, Maria da Penha se convirtió en una defensora reconocida de derechos de la mujer y promotora de la Ley Maria da Penha en Brasil. La victoria en la CIDH también ayudó a las ONG feministas en su campaña para pasar una nueva legislación sobre violencia doméstica en 2006. En un documento preparado por Cejil, Cladem/Brasil y Agende –Acción en Ciudadanía y Desarrollo de Género—, presentado al Comité CEDAW en 2003, estas organizaciones señalaron:

La extrema relevancia de este caso supera el interés de la víctima Maria da Penha, extendiendo su importancia a todas las mujeres brasileñas [...] Este fue el primer caso en el que un organismo internacional de derechos humanos aplicó la Convención de Belém do Para en una decisión en la que un país fue declarado responsable en materia de violencia doméstica (Cejil, Cladem y Agende, 2003).

Conclusiones

Los casos de Márcia Leopoldi y Maria da Penha son un ejemplo de que la movilización jurídica transnacional implica un trabajo de traducción de diferentes tipos de conocimiento sobre derechos humanos. Aun cuando las ONG internacionales de derechos humanos establecidas en el Norte global suelen tener mayor conocimiento de las normas que regulan los litigios transnacionales y operan como únicos actores con acceso a la CIDH, también comparten su conocimiento legal con las ONG nacionales de derechos humanos en el proceso de movilización jurídica transnacional. Las ONG de derechos humanos también

han expandido sus áreas de análisis y han hecho alianzas con ONG internacionales y ONG nacionales feministas. Sin embargo, las ONG “locales” con trabajo de base y, especialmente, las víctimas/sobrevivientes no necesariamente son percibidas como legítimas actoras e integrantes de las redes de defensa transnacional de derechos humanos.

La movilización jurídica transnacional tiene el potencial de producir no solo efectos materiales y directos en la adopción e implementación de leyes nacionales y políticas públicas. Como lo señalaba Holzmeyer (2009), incrementar la capacidad organizativa de las redes de defensa transnacional y promover la conciencia de los derechos de los diversos actores son algunos de los efectos indirectos que merecen mayor atención por parte de la práctica y de la teoría de la movilización jurídica transnacional. Además, como este capítulo demostró, las víctimas/sobrevivientes son actoras importantes en la práctica de la movilización jurídica transnacional e, incluso, pueden llegar a convertirse en activistas. Por lo tanto, la investigación y defensa legal de los derechos humanos de las mujeres requiere prestar atención tanto al impacto material de la movilización jurídica como a las interacciones entre los actores involucrados y sus experiencias subjetivas. Esto permite ampliar la visión generalmente aceptada sobre quién cuenta como defensor o defensora de los derechos humanos.

Ignorar y devaluar ciertas formas de conocimiento en las prácticas de movilización de los derechos humanos pone en peligro el trabajo mismo de promoción de justicia global. Los lenguajes y las culturas de derechos humanos deben ir más allá de una perspectiva legalista sobre las necesidades y los derechos de individuos y grupos. De otra manera, la justicia epistémica no podrá ser alcanzada y esto entorpecerá los esfuerzos por la justicia global. Movilizar los derechos humanos de las mujeres a través de la movilización jurídica transnacional puede invisibilizar las prácticas y los conocimientos de actores que también están luchando por justicia. Los casos de Márcia Leopoldi y Maria da Penha ilustran que la historia de luchas llevadas a cabo por organizaciones con trabajo de base, como União de Mulheres, y por las víctimas/sobrevivientes (y familiares de las víctimas) de violencia doméstica, como es el caso de Deise Leopoldi y Maria da Penha, son esenciales para la promoción de justicia global. Estos grupos no solo han aprendido de los defensores de derechos humanos más profesionalizados, sino que también han enseñado su conocimiento a partir de su experiencia corpórea y de una larga historia de luchas individuales y colectivas que pueden verse realmente como epistemologías del Sur. Reconocer el conocimiento y la contribución de estas actoras para la creación de ecologías del conocimiento de derechos humanos de las mujeres también es parte del trabajo de justicia global que los defensores de derechos humanos deben buscar promover.

Referencias bibliográficas

- AMERICAN CONVENTION ON HUMANS RIGHTS. “Pact of San José, Costa Rica”, 1969 (22 de noviembre) (entered into force 18 July 1978). Disponible en: <https://www.cidh.oas.org/basicos/english/basic3.american%20convention.htm>
- AMERICAN DECLARATION ON THE RIGHTS AND DUTIES OF MAN, adopted by the Ninth International Conference of American States, Bogotá, Colombia, 1948. Disponible en: <https://www.cidh.oas.org/basicos/english/basic2.american%20declaration.htm>
- BAXI U. 2006. “Politics of Reading Human Rights: Inclusion and Exclusion within the Production of Human Rights”. En S. MECKLED-GARCÍA y B. ÇALI (eds.). *The Legalization of Human Rights: Multidisciplinary perspectives on human rights and human rights law*. New York: Routledge, pp. 182-200.
- CARDOSO, E. L. C. 2012. *Litígio Estratégico e Sistema Interamericano de Direitos Humanos*. Belo Horizonte: Editora Fórum.
- CEJIL (Center for Justice and International Law), CLADEM (Latin American and Caribbean Committee for the Defense of Women’s Rights) y AGENDE (Action in Gender Citizenship and Development). 2003. Document for CEDAW on the Compliance by Brazil of the Diminished Obligations as State Party of the Convention Concerning Violence against Women. *Violence against Women: The Case of Maria da Penha, Brazil*.
- CICHOWSKI, R. A. 2013. “Legal Mobilization, Transnational Activism, and Gender Equality in the EU”. *Canadian Journal of Law and Society*, 28 (2): 209-227.
- CIDH (Comisión Interamericana de Derechos Humanos). 2001. INFORME N° 54/01. CASO 12.051, *Maria Da Penha Maia Fernandes v. Brasil*, 16 de abril de 2001.
- . 2012. INFORME N° 9/12, PETICIÓN 11.996, *Márcia Cristina Rigo Leopoldi v. Brasil*, 20 de marzo de 2012.
- CONVENTION ON THE ELIMINATION OF ALL FORMS OF DISCRIMINATION AGAINST WOMEN, 18 December 1979 (entered into force 3 September 1981). Disponible en: <https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/cedaw.aspx>
- DALE, J. G. 2011. *Free Burma: Transnational Legal Action and Corporate Accountability*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ENGSTROM, P. y P. LOW. 2019. “Mobilizing the Inter-American Human Rights System: Regional Litigation and Domestic Human Rights Impact in Latin America”. En P. ENGSTROM (ed.). *The Inter-American Human Rights System: impact beyond compliance*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 23-58.
- FARRELL, A. y P. McDERMOTT. 2005. “Claiming Afghan Women: The Challenge of Human Rights Discourse for Transnational Feminism”. En W. S. HESFORD y W. KOZOL (eds.). *Just Advocacy? Women’s Human Rights, Transnational Feminisms, and the Politics of Representation*. New Brunswick-London: Rutgers University Press, pp. 33-55.
- FERNANDES, M. da P. M. 1994. *Sobrevivi... Posso Contar*. Fortaleza: Conselho Cearense dos Direitos da Mulher.
- GONÇALVES, T. A. 2013. *Direitos Humanos das Mulheres e a Comissão Inter-Americana de Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva.

- HERNÁNDEZ Castillo, R. A. 2016. "From Victims to Human Rights Defenders: International Litigation and the Struggle for Justice of Indigenous Women". *Multiple Injustices: Indigenous Women, Law and Political Struggle in Latin America*. Tucson: University of Arizona Press, pp. 163-189.
- HOLZMEYER, C. 2009. "Human Rights in an Era of Neoliberal Globalization: The Alien Tort Claims Act and Grassroots Mobilization in *Doe v. Unocal*". *Law and Society Review*, 43 (2): 271-304.
- KECK, M. E. y K. SIKKINK. 1998. *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. New York: Cornell University Press.
- LEOPOLDI, D., M. A. TELES y T. O. GONZAGA. 2007. *Do Silêncio ao Grito contra a Impunidade: O Caso Márcia Leopoldi*. São Paulo: União de Mulheres de São Paulo.
- MCCANN, M. 2006. "Law and Social Movements: Contemporary Perspectives". *Annual Review of Law and Social Science*, 2: 17-38. doi.org/10.1146/annurev.lawsocsci.2.081805.105917
- MENDEZ, J. B. 2002. "Creating Alternatives from a Gender Perspective: Transnational Organizing for Maquila Workers' Rights in Central America". En N. A. NAPLES y M. DESAI (eds.). *Women's Activism and Globalization: Linking Local Struggles and Transnational Politics*. New York: Routledge, pp. 121-141.
- MERRY, S. E. 2006. *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. Chicago: University of Chicago Press.
- RODRÍGUEZ-GARAVITO, C. 2011. "Beyond the Courtroom: The Impact of Judicial Activism on Socioeconomic Rights in Latin America". *Texas Law Review*, 89: 1669-1698.
- _____. 2014. "The Future of Human Rights: From Gatekeeping to Symbiosis". *Sur-International Journal on Human Rights*, 11 (20): 499-509.
- SANTOS, B. de S. 2005. "Beyond Neoliberal Governance: The World Social Forum as Subaltern Cosmopolitan Politics and Legality". En B. de S. SANTOS y C. RODRÍGUEZ-GARAVITO (eds.). *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 29-63.
- _____. 2014. *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Boulder: Paradigm.
- SANTOS, B. de S. y F. CARLET. 2010. "Movement of Landless Rural Workers in Brazil and their Struggles for Access to Law and Justice". En Y. GHAI y J. COTTRELL (eds.). *Marginalized Communities and Access to Justice*. New York: Routledge, pp. 60-82.
- SANTOS, B. de S. y C. RODRÍGUEZ-GARAVITO. 2005. "Law, Politics and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization". En B. de S. SANTOS y C. RODRÍGUEZ-GARAVITO (eds.). *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. New York: Cambridge University Press, pp. 1-26.
- SANTOS, C. M. 2007. "Transnational Legal Activism and the State: Reflections on Cases against Brazil in the Inter-American Commission on Human Rights". *Sur-International Journal on Human Rights*, 4 (7): 29-60.
- _____. 2009. "A Justiça ao Serviço da Memória: Mobilização Jurídica Transnacional, Direitos Humanos e Memória da Ditadura". En C. M. SANTOS, E. TELES y J. A. TELES (eds.). *Desarquivando a Ditadura: Memória e Justiça no Brasil*. São Paulo: Hucitec Press, 2, pp. 472-495.

- _____. 2010. “Da Delegacia da Mulher à Lei Maria da Penha: Absorção/Tradução de Demandas Feministas pelo Estado”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 89: 153-170.
- SIMMONS, B. A. 2009. *Mobilizing for Human Rights: International Law in Domestic Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THAYER, M. 2010. *Making Transnational Feminism: Rural Women, NGO Activists, and Northern Donors in Brazil*. New York: Routledge.
- UNIÃO DE MULHERES DE SÃO PAULO. 2011. *União de Mulheres de São Paulo, 30 Anos, 1981-2011*. São Paulo: União de Mulheres de São Paulo.

16. Comunidad negra, abogacía ambiental y luchas jurídicas en Ecuador: el diálogo de saberes entre construcciones y rupturas

Flávia Carlet

Pos-doctorante en Derecho por la Universidade Federal do Rio Grande do Sul/
Colaboradora de la Rede Nacional dos Advogados e Advogadas Populares em Brasil

Introducción

Los conflictos colectivos por la posesión de la tierra que involucran comunidades negras rurales, Estado y empresas privadas constituyen una cuestión presente y altamente polarizada en el contexto latinoamericano. En la defensa del derecho para mantener vínculos culturales, sociales y espirituales con su lugar ancestral, esas comunidades han impulsado un intenso proceso organizativo y una amplia lucha en el campo jurídico, incluido el judicial. En la exigencia del cumplimiento de sus derechos demandan el involucramiento de abogados y abogadas en la movilización política de sus reivindicaciones.

Es en el escenario antes descrito que el presente capítulo analiza el caso de la comunidad afroecuatoriana La Chiquita y su lucha en la defensa de su territorio ancestral.¹ Desde hace más de una década empresas de monocultivo de palma aceitera contaminan el territorio de la comunidad, impactando la biodiversidad, la salud y la soberanía alimentaria de las familias chiqueñas. Para suspender la contaminación y obtener una reparación por los daños humanos y ambientales sufridos La Chiquita buscó apoyo en la ONG de abogacía ambiental Corporación Ecolex.

Con base en este caso, el presente capítulo busca examinar cómo se desarrolló la relación, la traducción y el diálogo de saberes entre La Chiquita y sus abogados y abogadas a lo largo de más de una década de actuación conjunta. En otras palabras, busca comprender de qué modo y en qué contextos se produjo un diálogo de conocimientos y cuáles fueron los efectos de esa interacción en la movilización de la lucha de la comunidad.

Parto de la premisa de que existe una pluralidad de experiencias y saberes que se evidencian en el campo de las luchas sociales y que es en el reconocimiento de la incompletitud de cada conocimiento que se produce la posibilidad de diálogo entre diferentes saberes. Para comprender de qué modo las diferentes epistemologías interactuaron entre sí —o cómo las prácticas y los conocimientos de las y los abogados se articularon con las prácticas y los conocimientos de la comunidad— me apoyo en

¹ La investigación acerca del caso de la comunidad La Chiquita fue realizada entre 2014 y 2015 como parte de mi tesis de doctorado “Abogacías con y para comunidades negras rurales: diálogo de saberes y derecho al territorio en Brasil y Ecuador” (Carlet, 2019). Metodológicamente, la investigación incluyó periodos de inmersión y convivencia con las familias de La Chiquita en San Lorenzo, así como el acompañamiento al trabajo realizado por el equipo de abogados de la ONG ambiental Corporación Ecolex, en Quito. Desde entonces —junto a Juliana Hazlewood y Ximena Rón Erraez— permanezco en solidaridad y colaborando con la lucha de esta comunidad, la cual no representa solo una lucha jurídica local, sino una lucha más amplia por la justicia social, racial y cognitiva en América Latina.

el cuadro teórico de las epistemologías del Sur y en los referenciales analíticos de la ecología de saberes y de la traducción intercultural (B. de S. Santos, 2006).

A partir del caso de referencia, argumento que la concepción metodológica de la abogacía de Ecolex durante las diferentes fases de la lucha de La Chiquita definió los momentos de construcción y ruptura del diálogo de saberes, impactando el proceso de movilización de la comunidad. Así, cuando dicha concepción se orientó por una ecología y traducción intercultural entre las prácticas y los conocimientos jurídicos estatales y comunitarios, se verificó un proceso dialógico y de intensa movilización de la lucha social. Cuando esa concepción fue permeada por un alejamiento de la experiencia y de los saberes comunitarios se constató una fractura en la relación de las y los abogados con la comunidad y una desmovilización de la lucha social.

Concluyo que entre los factores que contribuyeron a esa asimetría de concepción metodológica está el perfil de la práctica de las y los abogados que —aun dedicándose a movilizar estrategias jurídicas en favor de La Chiquita— no siguió, en el conjunto de su trabajo, una relación y una *mística* pedagógica orientada por la ecología de saberes y por la traducción intercultural.

Considerando los propósitos del proyecto “Diálogo de saberes y prácticas jurídicas militantes en América Latina”² —en el cual tuve el privilegio de participar y aprender de las experiencias y reflexiones de colegas comprometidos con una actuación profesional militante— este trabajo desea contribuir al debate sobre cómo se produce la relación dialógica entre profesionales de la abogacía y comunidades/movimientos sociales en el campo de las luchas por los derechos y por la justicia. Busca también señalar la metodología del diálogo de saberes como elemento significativo que marca la diferencia entre los distintos tipos de abogacías que actúan en favor de los derechos de comunidades y movimientos sociales.

El trabajo está dividido en cuatro secciones. En la primera, presento una breve discusión sobre la pluralidad de saberes como pedagogía de diálogo, recurriendo a las epistemologías del Sur como encuadre teórico, y demuestro cómo este ha sido un tema abordado en los estudios sobre las abogacías latinoamericanas involucradas en las luchas sociales. En la segunda, presento brevemente el caso de la comunidad La Chiquita, con énfasis en su lucha en la defensa del territorio, así como el perfil de la organización de abogacía Ecolex con la cual se relacionó a lo largo de una década. En la tercera, demuestro en qué contextos considero que existió un diálogo de saberes, pero también en cuáles se dio una ruptura de esa interacción entre abogados y comunidad. Para finalizar, en la cuarta sección, presento algunas reflexiones sobre lo que nos enseña el caso de La Chiquita en lo que se refiere a los desafíos del diálogo entre saberes hegemónicos y no hegemónicos.

La pluralidad de saberes como desobediencia epistémica

El paradigma de la racionalidad moderna que ha subsistido en los últimos siglos está constituido por la idea de que Occidente es el principal, si no es que el único, productor de conocimiento científico. Tal paradigma se impuso como forma hegemónica y jerárquicamente superior a otras formas de conocimiento. El “pensamiento abismal”

² El proyecto fue realizado en el marco del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), bajo la coordinación de Orlando Aragón Andrade.

que opera en este paradigma divide y coloca, en un lado, al conocimiento reconocido como científico y, en el otro, a aquel conocimiento que no cumple con ese criterio y es, por tanto, considerado como no conocimiento (B. de S. Santos, 2010: 25).

La profunda dicotomía que la racionalidad moderna estableció entre esos dos campos produjo relaciones de desigualdad y jerarquización entre saberes, que culminan en la reproducción de estereotipos, discriminación y subalternización de otras interpretaciones que no estén previstas en la estructura disciplinar del pensamiento moderno (Meneses, 2008). Los múltiples saberes que no se ajustan al canon moderno son desperdiciados y clasificados como inferiores, locales, residuales o improductivos (Araújo, 2016).

Sin embargo, como bien denunció Aimé Césaire (1978), Occidente no es el único productor de conocimiento, ni el único que sabe pensar. La ciencia moderna occidental representa solamente una entre diversas formas de conocimientos, lo que significa que existen otras racionalidades más allá de la lógica moderna occidental y, por lo tanto, una pluralidad de prácticas y de saberes. Para confrontar la máxima dicotómica de jerarquización entre saberes —ya sea en el campo de la epistemología o en el campo del derecho— resulta necesario producir una “desobediencia epistémica” (Mignolo, 2010) frente a las formas occidentales modernas de pensamiento y acción.

En este sentido, Boaventura de Sousa Santos (2006, 2011) propone una “epistemología del Sur”: la exigencia de nuevas formas de producción y valorización de conocimientos, así como de nuevas relaciones entre distintos tipos de saberes, fundamentalmente, aquellas que reconozcan y valoricen las prácticas y saberes de individuos y grupos sociales del Sur global (aquellos que han sufrido de forma sistemática las desigualdades y discriminaciones causadas por el capitalismo y el colonialismo). Esta epistemología se preocupa por visibilizar, valorizar y defender la credibilidad los saberes no hegemónicos, como la cosmovisión, la filosofía y los saberes de grupos involucrados directamente en las prácticas de lucha y resistencia.

De este modo, la propuesta de las epistemologías del Sur se apoya en tres premisas: i) el conocimiento científico no es la única forma de conocimiento válido; ii) es necesario reconocer las experiencias y los conocimientos desperdiciados e invisibilizados por el paradigma científico moderno occidental; y iii) se deben buscar esas experiencias en los lugares donde se concentra la exclusión social, donde inciden las profundas jerarquías económicas, políticas y sociales (B. de S. Santos, 2006, 2011). Para reconocer la pluralidad de saberes y garantizar la articulación dinámica entre ellos, las epistemologías del Sur recurren a la ecología de saberes y a la traducción intercultural.

La ecología de prácticas y saberes como pedagogía del diálogo

La premisa de la “ecología de saberes” está centrada en la idea de la coexistencia de una pluralidad infinita de saberes. Su sentido se orienta a reconocer la relevancia tanto de los conocimientos hegemónicos como de los no hegemónicos, así como a impulsar la articulación entre dichos conocimientos. Entiende que se debe conferir a todos los saberes legitimidad para participar en debates epistemológicos, pues es en el reconocimiento de la incompletud de cada saber que se produce la posibilidad de diálogo y la superación de una cierta ignorancia (B. de S. Santos, 2006).

Uno de los desafíos de la ecología de saberes está en el modo en que los diferentes conocimientos se van relacionando en el ámbito de las luchas sociales, esto es, en la pedagogía de articulación entre conocimientos no hegemónicos, o también, entre conocimientos hegemónicos (derivados del canon científico moderno) y no hegemónicos (derivados del conocimiento popular, comunitario). En cualquiera de estos sentidos, B. de S. Santos (2006: 124-127) propone un trabajo de traducción intercultural, de tal forma que los distintos grupos sociales en contacto —con culturas, lenguajes y concepciones de mundo diferenciadas— puedan superar las relaciones de jerarquía epistémica y percibir las condiciones necesarias para construir solidaridades y alianzas entre sí. Cuando el proceso de traducción posibilita que los actores identifiquen problemas o preocupaciones comunes, estamos frente a una traducción entre saberes; en la medida en que la traducción crea entendimiento recíproco entre los agentes, teniendo presentes los límites y las posibilidades de articulación de sus demandas, estamos frente a una traducción entre prácticas.

Paulo Freire y Clodovis Boff hace ya mucho destacaron la importancia del diálogo como práctica pedagógica para la interacción entre conocimientos diversos, concretamente, entre aquellos considerados hegemónicos (“científicos”) y no hegemónicos (“comunes”). En su reconocida obra, *Pedagogía del Oprimido* (1987), Freire afirma que toda dinámica de diálogo es un proceso educativo sustentado en la relación horizontal y en la confianza recíproca; un encuentro en que se solidariza la reflexión y la actuación de los sujetos que en él participan, dirigidos a transformar la realidad. Para este educador, si el diálogo deriva del trabajo de acción-reflexión no puede “reducirse a un acto de depósito de ideas de un sujeto en otro, ni tampoco tornarse en el simple intercambio de ideas para ser consumidas por los permutantes” (Freire, 1987: 45).

Esa preocupación se refleja también en la obra *Como trabajar con el pueblo* (1984) del teólogo Clodovis Boff. Al reflexionar sobre la forma como los intelectuales, estudiantes y profesionales deben trabajar junto a las clases populares, el autor defiende que el camino es el proceso de diálogo: el de escuchar y hablar, y de centrar el debate en torno a un problema definido. Para que haya articulación entre los saberes del pueblo y los saberes intelectuales/profesionales, el trabajo desarrollado por los últimos requiere una *mística pedagógica* para la producción del diálogo: i) el contacto directo con el universo popular, de modo que haya convivencia y se establezca con este un lazo orgánico; ii) la confianza en la sabiduría popular y en su capacidad de lucha; iii) la actitud de respeto a la autonomía del pueblo y hacia sus elecciones (el pueblo como sujeto, no como objeto); iv) la reflexión colectiva y con participación sobre los problemas comunes; v) estar cargado de convicciones y motivaciones que alimenten el compromiso político con la demanda popular (Boff, 1984: 39-47).

Las contribuciones de B. de S. Santos, Freire y Boff subrayan el papel de la pedagogía del diálogo —e incluso, de la ecología y de la traducción de prácticas y saberes— para una integración más horizontal entre los diferentes tipos de conocimientos. En el ámbito de las luchas sociales, especialmente las que se desenvuelven en el campo del derecho, el proceso dialógico constituye un desafío particular ya que el conocimiento técnico de las y los abogados coexiste con las prácticas de los saberes de los grupos que asesoran,

demandando su capacidad de reconocer, dialogar y actuar con otros repertorios y experiencias y no solo con aquellos herederos del paradigma jurídico moderno occidental.

Concepciones metodológicas de las abogacías alternativas que actúan en las luchas sociales

La actuación de abogadas y abogados comprometidos en utilizar el sistema jurídico y judicial como instrumento de garantía y efectivación de derechos humanos ha sido un fenómeno presente en toda América Latina.³ Actuando por medio de redes, colectivos y múltiples ONG, estos profesionales utilizan el conocimiento jurídico estatal e instrumentos extralegales en favor de las reivindicaciones de los derechos de individuos y grupos socialmente excluidos. En las últimas cuatro décadas estos servicios legales alternativos se han multiplicado, conformando una amplia variedad de abogacías en la región, muy distintas de la abogacía común/tradicional.

Numerosos estudios sociojurídicos han retratado esas experiencias. En Brasil existe una amplia literatura acerca de la abogacía popular (Junqueira, 2002; Tavares, 2007; Ribas, 2009; Alfonsin, 2013; Baggio *et al.*, 2018; C. M. Santos y Carlet, 2020; Martins, 2016) y de la abogacía de interés público (Cardoso *et al.*, 2013; Sá e Silva, 2015). En Colombia y en Chile despunta la literatura sobre los abogados militantes de derechos humanos (Vecchioli, 2006; Santamaría y Vecchioli, 2008) y los servicios legales de derechos humanos (García y Carvajal, 2006). En Argentina se publican estudios sobre los abogados alternativos (Manzo, 2013; Vértiz, 2013) y los abogados de ONG y movimientos sociales (Lista y Begala, 2012). En México, despunta una actual y relevante producción sobre abogados militantes/activistas (Guerrero, 2017; Aragón, 2019).

Además de que esas experiencias de abogacía tienen en común el hecho de que contrastan con la lógica de la abogacía tradicional, también se diferencian entre sí. En “Una concepción metodológica del uso alternativo del derecho”, Manuel Jacques (1988) resaltó justamente los aspectos que marcan la distinción entre ellas. Con base en el análisis de la metodología de trabajo y el grado de participación de los asesorados en las estrategias legales, Jacques constató la existencia de dos tipos de servicios legales prestados por las abogacías alternativas: i) los servicios legales innovadores, que buscan actuar como una modalidad diferente de los servicios jurídicos tradicionales, movilizand o estrategias jurídicas a través del empleo de instrumentos legales y extra-legales; y ii) los servicios legales transformadores, los cuales buscan la transformación de los sistemas sociales vigentes y movilizan estrategias jurídicas combinadas con la participación directa y el conocimiento de las comunidades afectadas.

El aspecto metodológico/pedagógico del trabajo de las abogacías latinoamericanas y su relación con los grupos que asesora fue también referido en otros estudios. Eliane Junqueira (2002), por ejemplo, refiere que la concepción metodológica de los abogados populares es comparable a la de un pedagogo, pues está comprometida con la tarea de generar un diálogo constante con sus asesorados en la búsqueda de solución para sus demandas. También sobre la abogacía popular, Jacques Alfonsin (2013) afir-

³ Entre 1983 y 1986, Fernando Rojas Hurtado dirigió una extensa investigación en la que destacó que el fenómeno se había presente en diversos países de la región, entre ellos, Argentina, Colombia, Brasil, Chile, Perú, República Dominicana, Bolivia, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, Honduras, Panamá, Paraguay, Puerto Rico, El Salvador, México y Uruguay (Rojas, 1988).

ma que esta práctica jurídica está basada en una pedagogía de trabajo con el pueblo, privilegiando la convivencia y la valorización de los saberes populares. Por su parte, Celso Campilongo (1991) también menciona el aspecto pedagógico como un elemento diferenciador entre los llamados servicios legales innovadores y los servicios legales tradicionales.

Al observar la interacción y metodología de trabajo adoptadas por las abogacías que trabajan a favor de las comunidades y movimientos sociales, Carlet (2019) identificó diferencias significativas entre la abogacía popular y la abogacía de interés público. La primera adopta una metodología de trabajo junto con las comunidades, por medio de una relación constante de proximidad y de diálogo con el saber popular/comunitario, realizando una traducción intercultural entre prácticas y conocimientos. La segunda, actúa para las comunidades, pero más enfocada en movilizar las estrategias jurídicas desde su propio conocimiento que desde el diálogo con los grupos que asesora. Aunque ambas utilicen el derecho para promover la justicia social, la abogacía popular está más atenta a promover la integración entre los distintos saberes y, por ende, la justicia cognitiva.

Un análisis más profundo sobre cómo los colectivos y las ONG de abogacía se relacionan y dialogan con sus asesorados puede ser encontrada en los estudios de Orlando Aragón Andrade (2019) y Cecilia MacDowell Santos (2018). En “Traducción intercultural y ecología de saberes jurídicos en la experiencia de Cherán, México”, Aragón analiza el trabajo desempeñado por los abogados y abogadas de la comunidad indígena de Cherán para demostrar cómo la abogacía militante fluye a partir de una práctica pedagógica orientada por una ecología de saberes jurídicos, también entendida como un diálogo de conocimientos. Aragón concluye que dicha metodología constituye un elemento fundamental para el éxito de la lucha político-jurídica de Cherán, además de representar un aspecto central de la discusión del uso contrahegemónico del derecho estatal.

En el trabajo de Cecilia M. Santos (2018), “Mobilizing Women’s Rights: What/Whose Knowledge Counts for Transnational Legal Mobilization”,⁴ se examina la relación entre las ONG de abogacía, las ONG feministas de base y mujeres víctimas de violencia doméstica, durante el proceso de movilización jurídica transnacional del derecho en el ámbito de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. La autora demuestra que, a pesar de que los diferentes grupos unieron sus saberes para emprender una importante movilización legal, constata que tanto los conocimientos de las organizaciones feministas como los de las mujeres víctima fueron desprestigiados por las demás ONG a lo largo de la lucha jurídica, resultando en una relación desigual de saberes y, en última instancia, en la ruptura del diálogo y de las alianzas establecidas inicialmente entre los grupos.

En común, C. M. Santos y Aragón demuestran los desafíos metodológicos de articular conocimientos hegemónicos y no hegemónicos en el ámbito de las luchas sociales, así como las repercusiones de cada experiencia en la traducción de saberes. No obstante, Aragón demuestra que una abogacía militante y políticamente orientada por la premisa de la ecología de saberes contribuyó al éxito de la lucha jurídica de Cherán. Por su parte, el caso analizado por C. M. Santos identificó conductas jerárquicas epistémicas en el proceso de

⁴ Véase el capítulo anterior (N. de e).

interacción entre diferentes actores, resultando en el conflicto de saberes y en la desarticulación de la lucha social.

Como buscaré demostrar en la siguiente sección, la experiencia de la comunidad de La Chiquita revela que el aspecto metodológico de actuación de sus abogados y abogadas también impactó en el proceso de su lucha colectiva por el territorio ancestral. Sin embargo, en contraste con la experiencia de Cherán, la concepción metodológica de estos profesionales no fue lineal, ya que dejó de privilegiar una relación de proximidad y diálogo de saberes con la comunidad en el transcurso del tiempo, contribuyendo a la desmovilización jurídica y política de la lucha de La Chiquita.

A continuación, presento brevemente el caso de La Chiquita y la ONG Ecolex, a fin de demostrar cómo se produjo el diálogo entre abogados y comunidad y cuáles fueron los impactos en el proceso de lucha comunitaria. Tales aspectos ayudarán a reflexionar sobre el perfil de la abogacía de la organización, así como acerca de la relación y de la concepción metodológica de trabajo desarrollada por ella junto con la comunidad.

El caso de la comunidad negra La Chiquita

La Chiquita: “estamos a punto de perder nuestro territorio”

La comunidad negra/afroecuatoriana La Chiquita está localizada en San Lorenzo/Provincia de Esmeraldas, en el norte de Ecuador (Figura 1). La comunidad descende de familias que llegaron a la localidad hace más de 120 años, provenientes de las zonas de Tululbí, Río Verde y Maldonado. Antropólogos e historiadores afirman que el proceso histórico de ocupación de la región de Esmeraldas está conformado por la resistencia negra, específicamente, debido a la participación de los afroecuatorianos en la lucha anticolonial y en las luchas por la independencia y por la libertad (Rueda, 2010; Antón, 2012; Minda, 2013). La historia de La Chiquita, así, está profundamente relacionada con el pasado de los afrodescendientes que llegaron al país a partir del siglo XVI.

El territorio donde se sitúa La Chiquita fue declarado área de protección ambiental y estuvo bajo la administración directa del Estado hasta 2006, cuando la comunidad obtuvo el reconocimiento de su ocupación ancestral y el título de adjudicación colectiva de 600 ha de tierra en nombre de la Asociación de los Trabajadores Agrícolas de La Chiquita. Para la comunidad, el territorio es simultáneamente fuente de sobrevivencia y espacio de ancestralidad, a través del cual desarrollan sus prácticas tradicionales de producción (la agricultura, la extracción forestal y las actividades de pesca) y mantienen vínculos de espiritualidad con las generaciones pasadas. La ancestralidad también se extiende a la memoria sobre lo que aprendieron con los antepasados, como el vínculo de pertenencia al territorio, expresado en el sentimiento de nacimiento y de sangre con el espacio donde viven.

Como no cuenta con un sistema de abastecimiento de agua potable, la comunidad depende del agua dulce de las fuentes naturales de ríos y esteros para su sustento.



Figura 1. Mapa político del Ecuador. Fuente: <https://www.mapsofworld.com/ecuador/>

Sin embargo, desde el 2004 la comunidad ha vivido un cambio radical en su modo de vida, debido a la contaminación química de las fuentes hídricas causada por las empresas de monocultivo de palma aceitera. Hace poco más de dos décadas La Chiquita no necesitaba ir hacia a la ciudad a comprar alimentos, como carne o pescado, ni tampoco a adquirir agua embotellada. Todo lo que las familias necesitaban estaba disponible en el campo y en el río. A esta imposibilidad de consumir alimentos y agua

se suman también los daños a la salud de las familias. Son innumerables los relatos de enfermedades a causa del contacto con el agua contaminada, particularmente, cuando la comunidad aún desconocía el hecho de que las empresas desechaban niveles elevados de químicos y fertilizantes en las fuentes de agua.

Las familias chiqueñas, por lo tanto, ya no pueden depender de su territorio. Para garantizar su subsistencia, necesitan obtener recursos económicos en la ciudad de San Lorenzo. Los hombres ahora trabajan como jornaleros, conductores de moto-taxi o como vendedores informales de caldo de caña de azúcar. Las mujeres buscan comercializar en la ciudad lo que producen en sus fincas, como frutas y miel.

Para revertir ese escenario dramático, en los últimos 17 años La Chiquita ha emprendido una lucha social, política y jurídica por el derecho a permanecer en su lugar ancestral y defender sus formas de vida.⁵ Con el objetivo de suspender la contaminación y obtener una indemnización por los daños humanos y ambientales causados por las empresas palmicultoras, la comunidad buscó apoyo legal con la ONG de abogacía ambiental Ecolex, la cual realizó el acompañamiento del caso entre 2005 y 2017.

La abogacía ambiental de Ecolex: “transferir conocimientos” y “empoderar a las comunidades”

La Corporación de Gestión y Derecho Ambiental Ecolex es una ONG de abogacía ambiental localizada en Quito, cuyo trabajo está dedicado a apoyar comunidades rurales y asociaciones, así como gobiernos y entidades públicas en materia de legislación y conflictos socioambientales. Entre las actividades que desarrolla están el litigio judicial estratégico, los talleres para la formación de líderes y lideresas comunitarias, la mediación de conflictos y el apoyo en la regularización de los territorios ancestrales.

Ecolex es una de las pocas ONG en el país que cuenta con el patrocinio de litigios judiciales a favor de comunidades indígenas y afrodescendientes afectadas por conflictos socioambientales. El objetivo del litigio que realizan es exigir la aplicación de normas nacionales e internacionales en materia ambiental, a fin de crear sentencias emblemáticas que reparen los daños a la naturaleza y a las víctimas cuyos derechos fueron violados.

Las principales formas de sustentabilidad de la corporación son los financiamientos externos provenientes de organismos internacionales y convenios gubernamentales. Para el director ejecutivo de Ecolex, el trabajo jurídico que realiza no se confunde con la abogacía tradicional, dado que la diferencia está en el hecho de que la “ONG va al encuentro de las víctimas, no cobra por los servicios prestados y entiende que la estrategia legal debe combinarse con la estrategia de fortalecimiento social”. Por otro lado, el equipo de abogados rechaza la idea de ser comparado con los abogados militantes/activistas, prefiriendo identificarse con las abogacías orientadas a la defensa del interés público. En la práctica, explican abogados y abogadas, utilizan los marcos normativos e institucionales para trabajar en el “empoderamiento” y en la “autogestión” de las comunidades indígenas y afrodescendientes.

⁵ Es importante mencionar que aún son pocos los trabajos dedicados al caso de La Chiquita, entre ellos destacan los de Hazlewood (2010); Moncada (2013); Ferreira y Carlet (2017) y Carlet (2019).

En lo que concierne a la relación establecida con las comunidades que asesora, el equipo de Ecolex manifiesta tener como motivación la posibilidad de “ayudar” a esos grupos en la reivindicación de sus derechos. En uno de los proyectos desarrollados, denominado “Paralegales”, el objetivo de la ONG es promover un curso de “alfabetización jurídica” sobre los derechos colectivos, a fin de “transferir el conocimiento” de abogadas/os hacia las comunidades para que estas puedan hablar por sí mismas. En otro proyecto, dirigido hacia la regularización de territorios afros e indígenas, una de las abogadas cuenta sobre la resistencia que comúnmente se presenta al inicio del contacto con algunas de las y los líderes de los grupos que apoyan. Para garantizar la confianza necesaria, comenta la abogada, se requiere “insistir en la comunicación y en el contacto personal”, con la finalidad de que las comunidades “entiendan que existen ciertas organizaciones que les pueden apoyar y explicar por qué estas quieren ayudar”.

El caso de La Chiquita constituye uno de los casos de litigio socioambiental patrocinado por Ecolex. La comunidad acudió a la ONG buscando una solución jurídica al problema de contaminación de su territorio. A continuación, explicaré cómo se desarrolló la aproximación entre La Chiquita y Ecolex, así como los periodos de articulación y ruptura entre sus prácticas y saberes.

Construcción y ruptura del diálogo de saberes

La recomendación a La Chiquita de que debería buscar apoyo jurídico de Ecolex fue realizada por otra ONG, la cual ya trabajaba con la comunidad en programas de fortalecimiento organizativo y conocía las dificultades de las familias para obtener una solución al problema de la contaminación. En tiempos precedentes, la comunidad ya había buscado algunos despachos de abogacía de la región. Sin embargo, refirió un líder comunitario, ninguno de estos quiso comprometerse con el caso porque la comunidad no tenía plata.

Ecolex aceptó el caso, prestando asesoría a La Chiquita a lo largo de doce años (2005-2017). En los primeros seis años obtuvo financiamiento de una organización internacional para realizar el acompañamiento legal. El trabajo realizado por Ecolex con La Chiquita —y la interacción establecida entre ellas— puede ser comprendido en dos fases: la primera (2005-2010), cuando la organización promovió una denuncia administrativa y dio inicio a la Acción por Daños y Prejuicios contra las empresas palmicultoras Palmera de los Andes y Palsema; y la segunda (2011-2017), durante la cual transcurrió el trámite de dicha acción judicial hasta la sentencia proferida por la Corte Constitucional de Esmeraldas. Un análisis de cada una de esas fases permite observar la interacción y el diálogo entre el equipo de abogados de Ecolex y la comunidad chiqueña.

La primera fase (2005-2010): el diálogo de saberes

En 2005, Ecolex y La Chiquita formalizaron una denuncia administrativa ante el Ministerio de Ambiente con el objetivo de informar sobre la contaminación presente en la región y exigir la realización de una auditoría ambiental en las empresas palmicultoras, localizadas en el entorno del territorio ancestral. La denuncia tuvo

como fundamento el testimonio detallado de la comunidad relativo a la alteración de especies nativas y de la calidad de los recursos hídricos y a la afectación de la salud de las familias por la disminución de las fuentes de agua dulce. Todo ello respaldado en normas de legislación ambiental nacional e internacional, particularmente, en lo que se refería a las obligaciones de los poderes públicos de preservar la naturaleza y sancionar a las empresas Palmera de los Andes y Palesema por daños ambientales.

De manera paralela, La Chiquita buscó apoyo en grupos y organizaciones sociales locales, con el objetivo de potencializar la presión política sobre el Ministerio del Ambiente para que este aceptara la denuncia y realizara una auditoría ambiental sobre las empresas involucradas. Organizaciones indígenas, afroecuatorianas y pastorales sociales enviaron cartas al órgano ministerial exigiendo la toma de providencias en relación con los daños causados a La Chiquita y el apoyo a la población local.

Presionado, el Ministerio del Ambiente —que hasta entonces ignoraba las comunicaciones hechas por las comunidades sobre la contaminación— realizó una auditoría a las empresas Palmera de los Andes y Palesema, ocasión en que fue comprobada la presencia de elevados índices de contaminación química en las fuentes de agua dulce del territorio de La Chiquita. No obstante, en los meses siguientes, ninguna providencia fue realizada en el sentido de suspender la contaminación y sancionar a las empresas responsables.

Frente a tal contexto, La Chiquita —en unión con la comunidad indígena Awá Guadualito, afectada también por la contaminación— presentó la Acción por Daños y Prejuicios⁶ (Proceso n° 08100-2010-0485) contra las dos empresas, con el objetivo de exigir la responsabilidad por la contaminación y la reparación por los daños causados. La comunidad estaba consciente de la relación asimétrica en la lucha judicial contra las palmicultoras, tanto que uno de los líderes declaró: “Hay que tener mucha valentía para acusar a una empresa. Estamos haciendo pelear un elefante con una cucaracha”.

En esa fase —de presentación de la denuncia y de la acción judicial— se observa la interacción entre las distintas prácticas y saberes de los abogados y de la comunidad, resultado de la preocupación común por buscar soluciones a los impactos humanos y ambientales generados por las palmicultoras. En lo que respecta a la denuncia presentada ante el Ministerio del Ambiente, se verifica la relación de complementariedad entre los saberes: el saber técnico de los abogados recurrió al saber comunitario de los chiqueños para demostrar los impactos negativos de la contaminación en las fuentes hídricas de la región y en el modo de vida de las familias; el saber comunitario apeló al saber técnico, relativo a las normas de derecho ambiental, para accionar las vías institucionales apropiadas para exigir la aplicabilidad de derechos positivados.

Por su parte, la elaboración de la Acción por Daños y Prejuicios requirió la creación de espacios que garantizaran la participación de la comunidad y el aporte de cada conocimiento. Según la abogada que acompañaba la causa, la acción fue elaborada a través de encuentros, reuniones y talleres realizados en la comunidad, donde fue discutido con las familias y las y los líderes el significado del territorio ancestral, los impactos de

⁶ Es importante destacar que la Acción por Daños y Prejuicios fue presentada por tres actores diferentes: La Chiquita, los Awá Guadualito y por la Naturaleza. Se trata de la primera acción judicial presentada en Ecuador —y posiblemente la primera de la cual se tiene noticia— con fundamento constitucional, en que la Naturaleza reclama directamente sus derechos, esto es, en que figura como sujeto de derechos (Carlet, 2019).

la contaminación en el modo de vida de las familias y cómo deberían ser reparados. La estrategia de armar la acción judicial con la comunidad posibilitó que la demanda fuese “escrita y sentida con ellos”, dijo la abogada.

Así, por un lado la acción contó con la forma (normas y lenguaje jurídico) apropiada para penetrar las instancias judiciales, por el otro, su contenido también integró los saberes de la comunidad: saberes ancestrales (relación del vínculo espiritual con el territorio, así como la noción del deber de defenderlo), saberes emocionales (sentimientos de inconformidad e injusticia); y saberes jurídico-comunitarios (entendidos como el derecho de vivir en el territorio en razón de la herencia de sus antepasados).

La preparación de la acción judicial es recordada por los líderes de La Chiquita como un periodo de presencia de los abogados en la comunidad, de relación de confianza e intercambio de informaciones: “estábamos a cada rato llamándolos”; “los abogados estaban activos, más que todo”. Un líder llegó a mencionar que, en virtud de esa dinámica, la comunidad “enseñó” a los abogados cómo quería ser reparada en una eventual victoria judicial: “somos nosotros, que de nuestro corazón y criterio estamos lanzando a los abogados lo que debe ser aportado a la comunidad si ganamos el juicio”.

De esta forma, es posible decir que esta fase estuvo marcada por una relación próxima entre abogados y comunidad y por una concepción metodológica de diálogo. La postura de los abogados fue la de reconocer e integrar los conocimientos y acciones de la comunidad (relativas a los efectos de la contaminación y sus iniciativas de movilización social) a las estrategias legales. Este periodo produjo una relación de confianza entre los dos grupos, así como la visibilidad del conflicto a escala local, propiciando el ascenso de la movilización de la lucha chiqueña.

La segunda fase (2011-2017): la ruptura del diálogo de saberes

En los años posteriores a la presentación de la Acción por Daños y Prejuicios existieron poquísimos avances en el desarrollo del proceso judicial. En ese periodo, se observa una alteración en la relación de los abogados con la comunidad, así como un periodo de desmovilización de la lucha comunitaria. Tal coyuntura se debió a algunos factores. Destaca el hecho de que la principal abogada del caso —la cual venía realizando el apoyo jurídico desde la presentación de la denuncia— se retiró de Ecolex poco después de la presentación de la acción judicial. Tal situación impactó la dinámica de interacción con la comunidad, particularmente, debido a la rotatividad de abogados en el acompañamiento del caso. Los nuevos abogados imprimieron otro modo de actuar, sin interlocución junto con la comunidad y con menos disposición para intercambiar saberes y prácticas en el ámbito de las estrategias legales. No menos importante fue el hecho de que terminó el financiamiento internacional que hasta entonces patrocinaba los trámites legales, reuniones y talleres de los abogados en La Chiquita, llevando a la organización a canalizar su tiempo y atención hacia nuevos proyectos financiados.

Esas condiciones alteraron la perspectiva de la comunidad sobre el trabajo de Ecolex. Si durante los primeros años exaltaba la positiva relación con sus abogados, ahora pasaba a señalar el progresivo distanciamiento de estos, y el sentimiento de insatisfacción con el apoyo jurídico prestado. En la práctica, las y los líderes se quejaban de que

sus abogados ya “no se hacían presentes en la comunidad”, “no respondían a los telefonemas” y “raramente informaban la situación de la acción judicial”. Aunque Ecolex permaneciese al frente de la acción judicial, esa coyuntura produjo como efecto una ruptura en la relación de confianza con la comunidad y, por consiguiente, en el diálogo de saberes, contribuyendo a un periodo de desmovilización del proceso organizativo comunitario.

A pesar de que la desarticulación entre las prácticas y los saberes de la comunidad y sus abogados haya sido un factor importante en el descenso de la lucha, otros factores también estuvieron asociados, tales como el empeoramiento de las condiciones de vida y la salud de las familias de La Chiquita; las presiones de las empresas palmicultoras sobre sus territorios; y el agotamiento de la comunidad para buscar nuevas estrategias de lucha. Frente a ello, la comunidad comenzó a rendir sus esfuerzos concentrándose en la alta apuesta en la sede judicial para resolver la cuestión de la contaminación y la precariedad de sus condiciones de vida, de modo que sus demandas quedaron subordinadas al resultado de la Acción por Daños y Perjuicios.

En 2017 la Corte Provincial de Justicia de Esmeraldas profirió sentencia judicial, acogiendo parcialmente la demanda de La Chiquita. En su fundamentación reconoció la existencia de una afectación severa al proyecto de vida de La Chiquita. No obstante, minimizó la responsabilidad de las empresas en lo que se refiere a la contaminación, determinando una sanción inocua a los daños humanos y ambientales causados.⁷ La obligación de reparar fue dirigida a once órganos gubernamentales, lo que dificultará, en la práctica, la ejecución de la sentencia y la reparación a las familias. Para las y los líderes chiqueños, después de tantos años de sufrimiento y espera, la decisión de la Corte representó una verdadera “burla” hacia la comunidad. En una nota pública, La Chiquita manifestó su descontento e indignación con la decisión: “Sentimos humillación y engaño por parte de la Corte [...] la sentencia minimiza y excluye todo lo que hemos sufrido y cómo nuestros derechos y los de la naturaleza han sido violados sistemáticamente”.⁸

Algunos meses después de la sentencia de la Corte, Ecolex dejó de prestar asesoría jurídica a la comunidad alegando falta de recursos económicos. En 2019, con el apoyo de la organización educativa Roots & Routes IC [Raíces y Rutas], La Chiquita comenzó a ser asesorada por una firma de abogacía que asumió la defensa del caso de manera *pro bono*.

Cuatro años después de dictada la sentencia, ninguna medida determinada por el juez a favor de La Chiquita ha sido cumplida por las empresas palmicultoras ni por el Estado ecuatoriano. La Chiquita —así como otras comunidades afroecuatorianas e indígenas afectadas hoy por la contaminación— permanece expuesta a los componentes agroquímicos del proceso de extracción de aceite de palma que continúan siendo desechados en el río y esteros de la región. La comunidad tendrá que soportar algunos

⁷ De acuerdo con la sentencia, las empresas fueron sancionadas solamente a cultivar una zona de amortiguación vegetal en el local donde se encuentran plantadas las palmas; promover cursos para sus funcionarios sobre las tradiciones e historia de las culturas ancestrales de Ecuador; y mantener relaciones cordiales y de respeto hacia las familias demandantes y hacia su territorio (Acción Judicial por Daños y Perjuicios. Proceso n° 08100-2010-0485. Corte Provincial de Justicia de Esmeraldas, Juez Juan Francisco Gabriel Morales Suárez, fecha 11/01/2017).

⁸ “La Corte dicta la sentencia en el primer juicio de los ‘derechos de la naturaleza’ del mundo”. Disponible en: <https://intercontinentalcry.org/es/la-corte-dicta-la-sentencia-en-el-primer-juicio-de-derechos-de-la-naturaleza-del-mundo22/#:~:text=Luego%20de%20seis%20a%C3%B1os%20y,de%20derechos%20de%20la%20Naturaleza>

años más hasta que la sentencia de la acción obtenga algún resultado positivo para las familias.

Consideraciones finales

El caso de la comunidad La Chiquita es representativo de la pluralidad de prácticas y conocimientos surgidos en el campo de las reivindicaciones políticas y sociales. Esas prácticas y saberes estuvieron en constante movimiento, relacionados al proceso dinámico de lucha en el cual están insertos. En este trabajo busqué demostrar que, además del relevante y desafiante papel que cumple la articulación entre diferentes saberes para las luchas jurídico-políticas, el diálogo entre las diferentes prácticas y saberes no siempre se desenvuelve de modo lineal, ya que la interacción establecida entre los diferentes grupos puede articularse y desarticularse a lo largo del tiempo.

Más allá de que se desarrollaron con una dinámica de reconfiguración constante, los saberes expresaron grados varios de articulación entre sí y, por consiguiente, diferentes impactos: cuando tal interacción expresó una ecología de prácticas y saberes y una traducción intercultural, se verificó una movilización más intensa de la lucha comunitaria; cuando esa interacción fue permeada por una desarticulación del diálogo entre las prácticas y saberes, se constató un debilitamiento de la lucha chiqueña y una fractura en la relación de los abogados con la comunidad.

En este aspecto, se deben tener en cuenta algunos de los factores y condiciones que propiciaron e interfirieron en el proceso dialógico. En el caso bajo análisis, busqué demostrar que el perfil y la concepción metodológica de la abogacía de Ecolex constituyó un factor importante para tal proceso. Ecolex apoyó a La Chiquita a lo largo de más de una década, ya que se trataba de un caso emblemático de conflicto socioambiental y existía disponibilidad de recursos económicos para los primeros años de la lucha legal. En este período, la organización proporcionó una asesoría de carácter más próximo hacia las demandas de la comunidad, haciendo posible que los conocimientos jurídico-estatal y comunitario se integraran de manera más complementaria.

Posteriormente, con la salida de la abogada principal del caso y la pérdida de la financiación, el acompañamiento legal se tornó más puntual y el contacto con la comunidad esporádico. El perfil de abogacía que prevaleció en esta nueva etapa se centró en un método de trabajo más técnico-legal y menos dialógico con la comunidad. De esta forma, la organización no implementó, en la totalidad de su trabajo con La Chiquita, una *mística* metodológica orientada por la ecología de saberes y por la traducción intercultural. Es decir, aunque dedicándose a movilizar estrategias jurídicas en favor de la comunidad, ya no se concentró en construir una relación de proximidad dialógica y horizontal con la comunidad y sus conocimientos.

Adicionalmente, el caso de La Chiquita es particularmente importante para el debate sobre las abogacías alternativas en América Latina. Primero, porque revela que la concepción metodológica inscrita en el trabajo de las y los abogados es un factor influyente en la viabilidad, construcción e, inclusive en la ruptura del diálogo de saberes; segundo, porque el aspecto pedagógico de la práctica jurídica no es solamente un elemento diferenciador entre abogacías alternativas y tradicionales, sino también, un aspecto central que ayuda a distinguir las diversas experiencias existentes en el propio campo de las

abogacías alternativas, como es el caso de la abogacía de interés público y de la abogacía popular.

En ese sentido, entiendo que la abogacía popular/militante posee como un elemento diferencial de su práctica el *modo* como se relaciona con los grupos sociales que asesora: atenta a una pedagogía que reconoce que es en la incompletitud de cada conocimiento que se produce el diálogo y la traducción entre saberes. Otras modalidades de abogacías, como la de interés público, aun si también colocan su saber jurídico estatal al servicio de las causas populares, no siempre están orientadas y atentas a esa *mística* pedagógica de valorización y reconocimiento de las prácticas y saberes comunitarios para el éxito de las luchas sociales.

Se torna necesario, así, una perspectiva analítica sobre la *praxis* pedagógica de las diferentes experiencias de abogacías alternativas latinoamericanas. Aquellas que establecen un vínculo orgánico con el universo popular y están comprometidas con el proceso del diálogo de saberes —como la abogacía popular/militante— son capaces de poner en causa la hegemonía del conocimiento científico y el presupuesto de neutralidad de las profesiones jurídicas, abriendo espacio para la realización de la justicia social y cognitiva. No está de más recordar que por más bien intencionada que sea una determinada práctica de abogacía, esta puede camuflar actitudes jerárquicas y retóricas salvacionistas (Bidaseca, 2011) que, en vez de respetar la autonomía de las comunidades y su capacidad de lucha, puede terminar por subalternizar su voz, sus saberes y experiencias.

Referencias bibliográficas

- ALFONSIN, J. T. 2013. “Assessoria jurídica popular: necessidades, limites e perspectivas”. *Das legalidades injustas às (i)legalidades justas*. Porto Alegre: Armazém Digital, pp. 9-32.
- ANTÓN Sánchez, J. 2012. “El liberalismo, la revolución liberal y los afroecuatorianos”. *Revista Contra/Relatos desde el Sur. Apuntes sobre África y Medio Oriente*, 9: 11-27.
- ARAGÓN Andrade, O. 2019. “Traducción intercultural y ecología de saberes jurídicos en la experiencia de Cherán, México. Elementos para una nueva práctica crítica y militante del derecho”. En M. P. MENESES y K. BIDASECA (orgs.). *Epistemologías del Sur*. Buenos Aires: CLACSO/Coimbra-CES, pp. 367-384.
- ARAÚJO, S. 2016. “O primado do direito e as exclusões abissais: reconstruir velhos conceitos, desafiar o cânone”. *Sociologias*, 43: 88-115.
- BAGGIO, R. C., A. MOLLE, A. FRAGA, B. KOERICH, H. C. BOLL et al. 2018. *Assessorias jurídicas universitárias populares e estágio interdisciplinar de vivência: integrando universidade e sociedade por meio de práticas extensionistas*. Porto Alegre: UFRGS.
- BIDASECA, K. 2011. “Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial”. En K. BIDASECA y V. VÁZQUEZ Laba (eds.). *Feminismos y Poscolonialidad*. Buenos Aires: Godot, pp. 95-120.
- BOFF, C. 1984. *Como trabalhar com o povo*. Petrópolis: Vozes.

- CAMPILONGO, C. F. 1991. "Assistência Jurídica e realidade social: apontamentos para uma tipologia dos serviços legais". En C. CAMPILONGO, M. PRESSBURGUER y M. T. ARAÚJO (eds.). *Discutindo Assessoria Jurídica Popular*. Rio de Janeiro: Instituto de Apoio Jurídico Popular, pp. 8-24.
- CARDOSO, E., F. FANTI. e I. MIOLA. 2013. *Advocacia de interesse público no Brasil: a atuação das entidades de defesa de direitos da sociedade civil e sua interação com os órgãos de litígio do Estado*. Brasília: Ministério da Justiça/Secretaria de Reforma do Judiciário.
- CARLET, F. 2019. "Advocacias 'com' e 'para' comunidades negras rurais: diálogo de saberes e direito ao território no Brasil e no Equador". Tesis de Doctorado en Derecho, Justicia y Ciudadanía en el siglo XXI. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- CÉSAIRE, A. 1978. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa Editora.
- FERREIRA, J. F. y F. CARLET. 2017. "Colonialidade, subalternidade e narrativas de resistência numa comunidade afro-equatoriana". *Revista Direito e Práxis*, 08 (3): 1909-1974.
- FREIRE, P. 1987. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GARCÍA, L. F. y J. E. CARVAJAL. 2006. "Panorama de las organizaciones de los servicios legales en Colombia". *El Otro Derecho*, 35: 265-280.
- GUERRERO Andrade, I. 2017. "La abogacía activista en México. Un análisis de la práctica del derecho de las abogadas y los abogados de las ONG s de derechos humanos en contextos de excepción". Tesis de Doctorado en Investigación en Ciencias Sociales con mención en Sociología. México: FLACSO.
- HAZLEWOOD, J. A. 2010. "Más allá de la crisis económica. Colonialismo y geografías de esperanza". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 36: 81-95.
- JACQUES, M. 1988. "Una concepción metodológica del uso alternativo del derecho". *El Otro Derecho*, 1: 19-42.
- JUNQUEIRA, E. B. 2002. "Los abogados populares: en busca de una identidad". *El Otro Derecho*, 26: 193-227.
- LISTA, C. y S. BEGALA. 2012. "Abogados, compromiso social y uso del derecho". Ponencia presentada en el XIII Congreso Nacional y III Latinoamericano de Sociología Jurídica. Río Negro: Universidad Nacional de Río Negro.
- MANZO, M. A. 2013. "Abogados y abogadas alternativos en el área de la diversidad sexual". En O. ROJAS Castro, F. J. IBARRA Serrano y M. E. SOLORIO (eds.). *Educación y profesión jurídica: qué y quién detrás del derecho*. Morelia: UMSNH, pp. 137-168.
- MARTINS, M. P. M. J. 2016. "O Direito através do Espelho: contribuições da assessoria jurídica popular às lutas de movimentos populares em torno do direito à terra e ao território". *Revista InSURgência*, 2 (2): 51-79.
- MENESES, M. P. 2008. "Epistemologias do Sul". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80: 5-10.
- MIGNOLO, W. 2010. *Desobediencia Epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MINDA Batallas, P. 2013. *La Deforestación en el norte de Esmeraldas. Los actores y sus prácticas*. Quito: Abya Yala.

- MONCADA Paredes, M. 2013. "Palma africana en el norte de Esmeraldas. Un caso de (in) justicia ambiental e insustentabilidad." En G. C. DELGADO Ramos (ed.). *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socioambiental*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 99-122.
- RIBAS, L. O. 2009. "Direito insurgente e pluralismo jurídico: assessoria jurídica de movimentos populares em Porto Alegre e no Rio de Janeiro (1960-2000)". Tesis de Maestría en Filosofía y Teoría del Derecho. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- ROJAS Hurtado, F. 1988. "Comparación entre las tendencias de los servicios legales en Norteamérica, Europa y América Latina". *El Otro Derecho*, 1: 7-17.
- RUEDA Novoa, R. 2010. "De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del Río Santiago-Río Cayapas (Esmeraldas). Etnicidad negra en construcción en Ecuador siglos XVIII-XIX". Tesis de Doctorado en Historia. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Universidad Pablo de Olavide.
- SÁ E SILVA, F. M. 2015. "Lawyers, Governance, and Globalization: The Diverging Paths of 'Public Interest Law' across the Americas". *Oñati Socio-Legal Series*, 5 (5): 1329-1350.
- SANTAMARÍA, Á. y V. VECCHIOLI. (eds.). 2008. *Derechos humanos en América Latina: mundialización y circulación internacional del conocimiento experto jurídico*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- SANTOS, B. de S. 2006. *A Gramática do Tempo. Para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.
- _____. 2010. "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes". En B. de S. SANTOS y P. MENESES (eds.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, pp. 23-71.
- _____. 2011. "Epistemologías del Sur". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16 (54): 17-39.
- SANTOS, C. M. 2018. "Mobilizing Women's Human Rights: What/Whose Knowledge Counts for Transnational Legal Mobilization?". *Journal of Human Rights Practice*, 10 (2): 191-211.
- SANTOS, C. M. y F. CARLET. 2020. "Advocacia Popular e Ativismo Jurídico Transnacional: contornos conceituais à luz das Epistemologias do Sul". En J. R. CUNHA (ed.). *Teorias Críticas e Crítica do Direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, I, pp. 85-124.
- TAVARES, A. C. D. 2007. "Os nós da rede: concepções e atuação do(a) advogado(a) popular sobre os conflitos sócio-jurídicos no Estado do Rio de Janeiro". Tesis de Maestría en Sociología y Derecho. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- VECCHIOLI, V. 2006. "'A luta pelo direito'. Engajamento militante e profissionalização dos advogados na causa pelos direitos humanos na Argentina". Tesis de Doctorado en Antropología Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- VÉRTIZ, F. 2013. "Los abogados populares y sus prácticas profesionales. Hacia una aplicación práctica de la crítica jurídica". *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 35: 251-274.

17. Diálogo de saberes en la defensa de los derechos humanos en la Montaña de Guerrero: aprendizajes a partir del Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan

Iran Guerrero Andrade

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

Introducción

Este capítulo es resultado del trabajo de campo que realicé, en el verano de 2016, en el Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, A. C. (en adelante, Tlachinollan), en donde pude registrar, por medio de observación participante y de entrevistas a profundidad, el trabajo de los distintos actores que hacen parte de la organización, la cual se encuentra ubicada en una zona del estado de Guerrero (México) denominada la Montaña.¹ El objetivo de este trabajo es presentar algunos aprendizajes que, desde una aproximación crítica y militante al estudio del derecho, se pueden extraer de esa experiencia colaborativa para pensar la defensa de los derechos humanos mediante una práctica del derecho que se construya colectivamente, en conjunto con las “víctimas”, por medio de diálogos de saberes.

Particularmente, haré hincapié en que el contexto local de la Montaña, la trayectoria y la formación del director de Tlachinollan, así como la noción de sujeto político con que los integrantes de la organización conciben a los usuarios (individuales o colectivos) que acompañan en los procesos de defensa, son elementos que posibilitan y generan lo que denomino “puntos de contacto dialógicos”. Estos puntos de contacto, entendidos como el intercambio y encuentro de prácticas sociolegales con saberes tradicionales/locales entre los miembros de la organización y los usuarios que acuden a ella, son los principales rasgos que caracterizan y diferencian el trabajo sociolegal de Tlachinollan de otros tipos de abogacías en derechos humanos en México.

El argumento que sostengo, a partir de registrar el trabajo colaborativo de Tlachinollan, es que la condición necesaria para que se den los puntos de contacto dialógicos es que exista un reconocimiento y validación de los usuarios —“víctimas”— como sujetos políticos, portadores de conocimientos igualmente válidos e importantes que los jurídicos, y con capacidad de agencia para hacerse de su historicidad y transformar su realidad social. El “reconocimiento” al que me refiero no consiste en “dar voz al otro”, como usualmente se concibe en muchos espacios colaborativos en la defensa de los derechos humanos; por el contrario, y en tanto mi postura no concuerda con dar voz al otro

¹ Agradezco al antropólogo Abel Barrera, director de Tlachinollan, la confianza y facilidades que me dio para registrar el trabajo de la organización. Igualmente, mi gratitud y reconocimiento a todas las personas que formaban parte de la estructura organizativa al momento de realizar mi investigación. Sin sus complicidades no habría sido posible registrar ninguna de las actividades que cotidianamente desempeñan defendiendo y acompañando procesos de derechos humanos en la Montaña.

porque este ya “la tiene”, el reconocimiento significa un desplazamiento de la noción pasiva y paralizante que tradicionalmente suele acompañar la categoría de “víctima” o representado en estos espacios.

La estructura del capítulo se desarrolla de la siguiente manera. En el primer apartado presento la discusión conceptual. En el segundo, desarrollo una radiografía social de la región en la que se lleva a cabo el trabajo colaborativo de Tlachinollan, con la finalidad de comprender las particularidades y dinámicas que hacen parte de la realidad local que influye en la necesidad de articular un diálogo de saberes. En el tercer apartado, para evidenciar que desde el nacimiento de Tlachinollan los puntos de contacto dialógicos fueron parte de su *habitus*, desarrollo el contexto sociopolítico en el que surgió la organización. Después, en el cuarto apartado, abordo las principales actividades que desempeña Tlachinollan en los diferentes ámbitos de la defensa en derechos humanos donde tiene participación. Finalmente, a modo de conclusión, reflexiono sobre algunos elementos que configuran los puntos de contacto dialógicos, así como los espacios legales donde tienen una mayor eficacia.

Discusión conceptual

Si bien la defensa en derechos humanos generalmente se asocia con una profesión/práctica incluyente y colaborativa, opuesta al trabajo tradicional en derecho y a las formas de la abogacía comercial durante los litigios, porque tiene como principal motivación su eminente vocación de servir a los grupos vulnerables y de desarrollarse sin fines de lucro, lo cierto es que esto no siempre es así y, de hecho, la mayoría de las veces durante los procesos de acompañamiento se terminan replicando las mismas prácticas excluyentes de la abogacía comercial liberal, donde prevalecen las jerarquías materiales y simbólicas entre los abogados —que son los poseen los conocimientos jurídico-legales— y los clientes.

En la literatura hay una corriente de estudios que señaló la existencia de un tipo de abogacía que ejercía la profesión legal de manera distinta a la abogacía comercial, la llamada “abogacía de causa” [*cause lawyering*] (Menkel, 1998; Sarat y Scheingold, 1998, 2001, 2006; Douglas, 2012; Krishnan, 2006; Marshall y Crocker, 2014). Su argumento básicamente fue que la selección de los casos, las motivaciones para defenderlos y la búsqueda de hacer el bien eran elementos que identificaban y diferenciaban a los “abogados de causa” de la abogacía comercial. Sin embargo, aunque esta perspectiva sirvió para identificar algunos rasgos que se oponían al ejercicio profesional del abogado tradicional; porque puso en juego los ideales de la vocación, la justicia y el bien, no se interesó en problematizar la participación que asumían los usuarios durante los procesos legales.

Una situación similar ocurre en el campo de la defensa de los derechos humanos en México. Y es que, si bien es deseable, necesario y hasta cierto punto urgente que se defiendan procesos donde se apele a garantizar y respetar íntegramente la dignidad humana, dentro de un ejercicio crítico que reflexione sobre la práctica del derecho, no existen diferencias políticas importantes entre defender derechos humanos y litigar asuntos comerciales si en ambos casos la forma de practicar el derecho adquiere los mismos matices y énfasis al momento de ejercerse.

La anterior puntualización es importante porque los dos elementos que han distinguido la narrativa de las investigaciones que abordan los distintos tipos de abogacía en el Sur global que defienden grupos vulnerables y asumen un compromiso con la transformación social son: el rol determinante que asumen las “víctimas” durante los procesos y la incorporación de saberes no legales a la estrategia de defensa de los derechos humanos (Guerrero, 2017). La presencia de ambos elementos marcó una diferenciación en relación con otros tipos de abogacía que, si bien se desarrollaron a favor de los grupos vulnerables, no se distinguieron por incorporar el conocimiento o las experiencias de las “víctimas” en la defensa, menos aún por generar un diálogo de saberes en torno a la práctica del derecho.

Para oponerse de manera enfática a la abogacía tradicional, autores como Campilongo (1991) señalaron de manera temprana —al delinear los rasgos que caracterizaban a las abogacías militantes— que la relación horizontal entre la abogacía y los usuarios, así como la reivindicación de los “clientes”, eran condiciones políticas que acentuaban su trabajo. Otros autores, como Vértiz (2013) y Junqueira (2002), contribuyeron a visualizar el papel fundamental que asumían los usuarios en los procesos de defensa. No obstante, en ningún caso se problematizó o reflexionó sobre las formas o condiciones que posibilitaban la participación de los usuarios, ni sobre la metodología que hacía posible que estos participaran durante los procesos. Solo se puso énfasis en la democratización del derecho como una apuesta política de reivindicación frente a las posiciones conservadoras de la práctica tradicional, que terminaban por excluir a la población.

En el capítulo parto de estos planteamientos para profundizar cómo y qué es lo que vuelve posible el surgimiento de diálogos de saberes en el trabajo sociolegal que acompaña Tlachinollan. El resultado del análisis del trabajo que desarrolla la organización me llevó a comprender que, a diferencia de lo que ocurre en otros espacios de defensa de derechos humanos en México, un elemento central que distingue su trabajo sociolegal es que la defensa que realiza se desarrolla en colaboración con los usuarios, mediante perspectivas de pluralismo jurídico acordes al contexto plural que hace parte de la Montaña, donde existen múltiples conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas y campesinas.

El mismo análisis me llevó a pensar que para posibilitar un diálogo de saberes en la defensa de los derechos humanos es necesario desplazar la noción de “víctima” que usualmente acompaña la narrativa en torno a las personas que sufrieron una vulneración de sus derechos. Otro elemento indispensable para que se genere este diálogo de saberes y se den los puntos de contacto dialógicos es romper con las implicaciones epistemológicas que subyacen a la representación legal, que colocan al abogado como el único portador del conocimiento válido para usarse en los procesos de defensa.

En el estudio que presento uso la propuesta conceptual denominada “puntos de contacto dialógicos” para comprender el extraordinario énfasis que pone Tlachinollan en dialogar las estrategias, consensar los repertorios y diseñar las acciones de incidencia con los usuarios, al mismo tiempo que incorpora la narrativa, la voz y el dolor de los usuarios en las estrategias de defensa, las cuales son el producto final de esos encuentros e intercambios que se producen en la lucha por los derechos humanos. Curiosamente, en términos metodológicos, la creación de estos diálogos no

obedece a la puesta en juego de un diseño “científico” o una teoría; por el contrario, es el resultado de un trabajo colaborativo que se ha desarrollado en las tragedias, dolores y sufrimientos de los pobladores de la Montaña.

Por esta razón, si bien concedo fuerza a las epistemologías del Sur (Santos y Meneeses, 2014) y al conocimiento de frontera, entiendo los diálogos de saberes más que como una metodología de trabajo como una apuesta política de reivindicación del “otro”, así como una búsqueda de cambio en las prácticas autoritarias con que tradicionalmente se ha desempeñado la abogacía durante los procesos legales. En esta apuesta política destaco la importancia del intercambio de experiencias, conocimientos, prácticas y diálogos que involucran los intereses compartidos de la organización con los de los usuarios.

Sin embargo, tener presente que estos puntos de contacto dialógicos son más una apuesta política por la inclusión del otro que una metodología detallada con un guion preestablecido, evitará caer en la trampa de idealizar y romantizar esta y otras formas de trabajo colaborativas en la defensa de los derechos humanos que, si bien apelan a la construcción de un diálogo franco dentro de una relación lo menos jerárquica y vertical posible, continúan inmersas dentro de relaciones humanas asimétricas, donde los componentes excluyentes del derecho se hacen presentes y se agudizan por medio del leguaje, las rutinas y los roles.

La Montaña: un espacio de ausencias, pobreza y violencias

Las investigaciones señalan que la historia de la Montaña puede ser entendida como un proceso donde cohabitan y se hibridan distintas formas de organización comunitaria, social y cultural, perceptibles por la presencia de tres lenguas indígenas (náhuatl, mé'phaa y mixteco) y por una población anclada e integrada a procesos regionales con una fuerte vinculación con el territorio y con prácticas comunitarias y religiosas (Canabal, 2001). Los investigadores señalan que la región está conformada por 20 municipios, los cuales representan, aproximadamente, el 16.3 % del total del territorio del estado de Guerrero (Matías, 1997). La zona está considerada como la más accidentada y heterogénea del estado, en la que se distinguen macizos montañosos y grandes barrancas. Estas peculiaridades han influido en el tipo de actividades económicas y en la comunicación desarrollada por los tres grupos indígenas que habitan la zona: nahuas, mixtecos y tlapanecos. De ahí que a la región se le caracterice como un espacio con demarcación pluriétnica y pluricultural donde se comparten experiencias y rasgos culturales, pero también donde están los más pobres y marginados del gobierno, según la propia narrativa de los montañeros, y donde se producen los campesinos (Canabal, 2001).

En los años noventa el panorama sociocultural de la región se caracterizaba, entre otros aspectos, por algunos datos que permiten tener una radiografía social: el 30 % del total de la población solo hablaba lengua indígena y el 65% de la población indígena de Guerrero se encontraba allí (Matías, 1997). Por otra parte, según la Encuesta Nacional de Alimentación y Nutrición en el Medio Rural, el mayor número de viviendas con piso de tierra en México se localizaba en Guerrero, así como el mayor porcentaje de padres analfabetas (55%), aunado a altos índices de desnutrición infantil (Montemayor, 1998).

A la par de estos rasgos culturales y sociales que han acompañado la historia contemporánea de la Montaña —con los cuales se le ha representado—, otros fenómenos han marcado de forma aguda a la región: los problemas estructurales de pobreza, desigualdad y violencia que atraviesan a todos sus municipios. En ese sentido, y junto a algunos municipios de Oaxaca y Chiapas, la región es considerada como la más pobre de México. El Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval) señala que en estos tres estados se encuentran la mayoría de los municipios del país con pobreza extrema.² Las violencias institucionales se sintieron con mayor agudeza desde las políticas de seguridad que instauraron los gobiernos priistas vinculados al linaje de los Figueroa, que desde los años setenta dejaron más de 400 desaparecidos (Montemayor, 1998). Un ejemplo más reciente se dejó ver en 1993, cuando 170 judiciales asaltaron la comunidad de Huautla, en Tlacotepec, donde se concentraba la principal producción de amapola de la región, y asesinaron con armas de alto calibre a 24 campesinos.

Junto a las consecuencias de la pobreza y la marginación de los territorios —visibles en el racismo, la discriminación y la desigualdad que han sufrido los grupos indígenas—, diferentes conflictos sociales han permanecido en la Montaña, ocasionados y vinculados directamente con los cacicazgos que se disputaron el poder y el control del estado, así como con las viejas y nuevas fórmulas partidistas de hacer política que se agruparon en el autoritarismo, el clientelismo y en la concentración del poder (Rangel, 2001). La cara más visible de estas fórmulas del cacicazgo en Guerrero se puede ver en la figura de Rubén Figueroa, en cuyo mandato, y en plenas elecciones estatales de 1993, desaparecieron cuatro personas y seis fueron asesinadas por causas vinculadas a los comicios de octubre (Gutiérrez, 1998).

Las prácticas políticas autoritarias, las desigualdades y los racismos estructurales detonaron múltiples manifestaciones indígenas y campesinas, que confrontaron las exclusiones y determinaciones del poder político y de los caciques (Rangel, 2001). Los grupos guerrilleros del pasado, y las organizaciones de base campesinas e indígenas del presente, son ejemplos del pulso social desarrollado en la región, el cual ha respondido a las injusticias y a los despojos ocasionados por los actores políticos.

El contexto local, como se ha narrado, presenta una heterogeneidad de actores, problemáticas y conflictos sociales. Principalmente me he enfocado en la presentación de los factores verticales, de arriba hacia abajo, del Estado hacia los campesinos e indígenas, pero en la Montaña las mismas desigualdades, exclusiones y pobreza extrema ocasionadas por los gobiernos generan una dimensión horizontal de conflictividad entre los propios indígenas y comunidades. Las eternas pugnas y luchas por la tierra han engendrado disputas comunitarias, e incluso familiares, que son representativas de este fenómeno. Rangel (2001) señala que estos conflictos fueron ocasionados por el mal reparto agrario y por los acaparamientos de tierras.

Se debe señalar que, si bien la región de la Montaña presenta como componentes centrales valores de solidaridad, comunidad, hospitalidad y cercanía —como la gran mayoría de las comunidades indígenas en México—, se caracteriza igualmente

² Se pueden consultar todos los indicadores en la página del Coneval: http://www.coneval.org.mx/informes/Pobreza/Pobreza_municipal/Presentacion/Pobreza_municipios.pdf

te por otra dimensión de conflictividad horizontal en las relaciones comunitarias e intracomunitarias, que se resuelven bajo esquemas de justicia comunitaria y operan principalmente con lógicas y procesos orales, opuestos a las regulaciones estatales y a la justicia de los tribunales; perspectivas de pluralismo jurídico que ocupan una importante atención entre los grupos indígenas y en el trabajo que asume Tlachinollan.

El modelo de la Policía Comunitaria y la instalación de diferentes casas de justicia en la región de la Montaña y Costa de Guerrero, más allá de que en su momento de creación fueron un modelo de seguridad casi inédito en el país, ejercido mediante la autonomía y libre determinación *de facto* (Martínez 2001), son ilustrativos de otras formas de aplicar justicia vinculadas a la vida comunitaria y de los conflictos comunitarios horizontales que se atienden diariamente. Teresa Sierra (2015) señala que esta institución de justicia surgida de las bases campesinas e indígenas puso en juego una pluralidad normativa y ética singular al momento de ejercerse. Los juicios que la Policía Comunitaria aplicó a un par de servidores públicos del Estado en un acto público (Sierra, 2015) y la aplicación de castigos orientados a la “reeducación” son algunos elementos que permiten observar los presupuestos sobre los que está fundado este modelo de seguridad.

Por estas y otras razones más es que el imaginario mestizo e institucional del indígena de la Montaña que se difunde públicamente es el de:

ilegal, irrespetuoso de la Constitución, de las garantías individuales y de los derechos humanos. A los indios de la Montaña se les percibe como necios, reacios al cambio, apegados a sus usos y costumbres, pero también como desconfiados y con proyectos fuera de la ley, a los que habrá que reintegrar al redil del marco legislativo (Rangel, 2001: 85).

Entre reivindicaciones indígenas, reformas multiculturales y violaciones sistemáticas a los derechos humanos de los pueblos indígenas: el surgimiento de Tlachinollan

La organización se conformó en el año de 1993, como resultado del contexto sociopolítico de reivindicaciones indígenas que se diversificaron a lo largo del país, consecuencia de la explotación y exclusión de los pueblos indígenas que ha caracterizado la historia de México. Precisamente, el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el 1 de enero de 1994, junto a la aparición del Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, que irrumpió en la escena nacional cuando los gobiernos de México y España se prestaban a celebrar el v centenario de la llegada de los españoles a territorio americano (Rangel, 2001), fueron factores determinantes en la creación de la organización. El antropólogo Abel Barrera, director de Tlachinollan, lo recuerda:

En el contexto del 94 de Chiapas, con el movimiento de 500 años de Resistencia Indígena en Guerrero comencé a entender que estábamos hablando de derechos humanos y de derechos de los pueblos; pero todavía el tema de defensores no entraba, pero ya era como decir: ahora sí vamos a luchar por los derechos y a tener la construcción de un discurso armado con la lucha. Es decir, yo no soy experto en derechos humanos, yo lo que

sé un poco es acompañar a los pueblos y solidarizarme y pus ayudar a darle consistencia a su lucha y a traducir su indignación, que —en un momento dado— es un discurso de derechos humanos, y es ubicar dónde están los problemas, cómo el sistema, el Estado, en verdad es responsable de lo que está pasando en la Montaña. Esto no es gratuito ni es una predestinación de que los indígenas en verdad están en una etapa apenas del desarrollo. No, eso es parte de seres y de sistemas que han excluido y han avasallado y han impuesto una sola forma de cómo se tiene que vivir en esta tierra [...] y cuando después vi a los jóvenes marchando nunca más un México sin nosotros, dije: órale, eso sí es otra cosa, es el despertar de México, como dicen los antropólogos del México profundo, y bueno, cuando empezamos en un cuarto de hotel muy pequeño (Entrevista realizada a Abel Barrera Hernández, septiembre del 2014).

Estas luchas, junto a otras en el país, que influyeron en la creación y forma de trabajo participativa y dialógica de Tlachinollan, presentan una contradicción importante que no se debe obviar y que es necesario presentar, porque finalmente forma parte del mismo “impulso” que conformó las agendas y organizaciones que han defendido las causas indígenas. Me refiero al proceso de juridicidad al que apelaron las movilizaciones indígenas, el cual aceleró sus demandas con la emergencia del levantamiento zapatista en Chiapas y colocó a las luchas indígenas en la agenda pública (Gómez, 2013), traduciéndose en reformas multiculturales de “baja tensión” que acompañaron la aguda introducción del modelo económico neoliberal. Ejemplo de esto último fue la falsa inclusión pluricultural en la Constitución mexicana de 1992, que solo fue una máscara ante la situación excluyente y desigual en que vivían los pueblos indígenas.

Esta situación paradójica, enmarcada en el contexto de los años noventa, fue casi una regla en América Latina para los pueblos indígenas y sus luchas. Charles Hale capta con agudeza la magnitud de la situación cuando señala:

Podemos ahora empezar a ver retrospectivamente a la década de 1990 en América Latina como una década de movilización extraordinaria de los pueblos indígenas y de logros considerables tanto en el ámbito de las luchas por la representación como en la expansión fundamental de sus derechos. Los líderes indígenas y sus organizaciones hicieron sentir dramáticamente su presencia en la arena internacional durante la preparación de las celebraciones por el Quinto Centenario, el premio Nobel de 1992, en respuesta a la inauguración pública del Acuerdo de Libre Comercio de América del Norte (ALCA) y en la crisis gubernamental del Ecuador al término de la década.[...] También tendremos que recordar esta misma década como la época del ascenso del neoliberalismo. En la versión resumida utilizada por la argumentación de la oposición política y la mayor parte del análisis académico, el neoliberalismo representa un conjunto de políticas promovidas por la lógica del capitalismo transnacional: mercados desregulados de bienes y capital a nivel mundial; recorte de responsabilidades del Estado para el bienestar de sus ciudadanos; oposición a reivindicaciones colectivas conflictivas e ineficientes, resumidas en los derechos laborales; resoluciones de los problemas sociales a través de la aplicación de principios cuasi mercantiles que giran en torno a la primacía del individuo tales como: evaluación con base en el mérito individual, énfasis en la responsabilidad individual y ejercicio de la elección individual (Hale, 2007: 287-288).

En medio de esos eventos macroestructurales se dio el surgimiento de Tlachinollan; en un contexto global que se caracterizó por la aparición de un discurso multicultural de derechos de “baja intensidad” que hizo de nuevo “mestizaje” y fue acompañado por las luchas indígenas, pero que —paradójicamente— vio el surgimiento de las reformas económicas que impactaron y agudizaron las desigualdades y exclusiones sociales, como la multicitada reforma al artículo 27 constitucional. A partir de ese momento, la organización se estableció como una iniciativa en apariencia regional, por los casos que defiende y por el espacio geográfico que cubre; sin embargo, con el transcurso de los años y con los litigios que ha promovido, la categoría de regional con la que la literatura de la acción colectiva de los derechos humanos la catalogó (López, 2015) parece estar desfasada en atención a la naturaleza de los casos que representa y a la importancia que recubren dichos procesos en materia de derechos humanos a nivel nacional e internacional.

Hay un último aspecto del contexto local que es determinante para el surgimiento de Tlachinollan, sobre todo para facilitar la obtención de recursos para solventar sus actividades, así como en la forma de acompañamiento que asumió desde sus inicios: la creación de la Diócesis de Tlapa, el 25 de marzo de 1992, y el papel categórico para defender las causas indígenas que jugó en la región el obispo Alejo Zavala, quien ejerció como cabeza desde la fundación de la Diócesis hasta el 2006, cuando fue trasladado a la ciudad de Chilpancingo. La vinculación de la organización con la Iglesia fue importante porque, como se desprende de la siguiente narración, formó parte del pasado cercano de su director, quien desarrolló un discurso consecuente con el papel que asumió la Diócesis y la perspectiva de la teología de la liberación en la organización:

Me formé en el seminario, obviamente muy conservadora la formación en Chilapa, en Guadalajara. Después me fui a Tehuacán y allá tuve una formación más en la línea progresista de la teología de la liberación, y entendí que entonces estábamos hablando del pobre [...] (Entrevista realizada a Abel Barrera Hernández, septiembre del 2014).

Las anteriores narraciones, junto a los datos que presenté, me permiten mostrar que más que en procesos de defensa de derechos humanos, las necesidades de las poblaciones indígenas de esa región se concentran mayoritariamente en luchas sociales y reclamos hacia las instituciones, que evidentemente se traducen en códigos de derechos humanos para que sean legibles y causen legitimidad en el campo legal e institucional. En ese sentido, más que argumentos legales y escritos judiciales, las necesidades de la población son que sus luchas y problemáticas se difundan y resuelvan. De ahí que el propio director de Tlachinollan señale, como vimos párrafos atrás, lo siguiente:

yo lo que sé un poco es acompañar a los pueblos y solidarizarme y pus ayudar a darle consistencia a su lucha y a traducir su indignación, que —en un momento dado— es un discurso de derechos humanos, y es ubicar dónde están los problemas, cómo el sistema,

el Estado, en verdad es responsable de lo que está pasando en la Montaña (Entrevista realizada a Abel Barrera Hernández, septiembre del 2014).

Esta forma de trabajar acompañando las luchas sociales y las reivindicaciones indígenas difícilmente se podría entender sin el perfil político y militante del director de la organización, quien, debido a que no es abogado y está, más bien, ligado al campo de la antropología, por la formación que recibió en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), profesa una línea comprometida y militante con las causas de los pueblos. Al respecto pueden ser elocuentes algunos fragmentos que él mismo narra:

ahí sentí que tenía que hacer algo, es decir, pinche antropología, si no sirve para defender a los demás no va a servir, y entonces qué bueno que me dio las herramientas, pero me dio las herramientas no solo para construir una investigación [...] ahí sentí que si yo no sirvo para antropólogo en términos de llevar la voz de la gente, o de ayudar en sus dolores, en sus sufrimientos, en sus demandas, creo que no tiene sentido. Y ya fue cuando entendí que tenía que regresar a la Montaña, a mi origen [...] yo les decía como decíamos en antropología: un antropólogo, pero comprometido, un antropólogo militante (Entrevista realizada a Abel Barrera Hernández, septiembre del 2014).

Desde mi análisis, el perfil activista y comprometido del director y fundador de la organización tienen un peso determinante para que se den los puntos de contacto dialógicos que desarrolla Tlachinollan con los usuarios que defiende y acompaña. La razón es que su formación y trayectoria se reflejan en la interlocución constante con las comunidades indígenas y campesinas, a partir de sus modelos de vida y formas de participación comunitarias y resolución de conflictos. Para lograr estas interacciones y puntos de contacto dialógicos, Tlachinollan partió de una perspectiva participativa de pluralismo jurídico crítico en el acompañamiento de los procesos de derechos humanos. Por eso, los nombres de Sergio Sarmiento y Joaquín Flores cobraron importancia en el trabajo inicial que asumió Tlachinollan, porque desde el campo de la sociología ambos aportaron sus conocimientos para abonar al establecimiento de una agenda participativa en favor de las luchas de los pueblos. De ahí que las perspectivas del derecho, al momento de desarrollar los puntos de contacto dialógicos, no fueron las ortodoxas que profesan los abogados tradicionales para defender los procesos de derechos humanos. De hecho, Sergio Sarmiento se convirtió en un especialista en los trabajos regionales de la Montaña, y fue uno de los principales investigadores que siguió de cerca el surgimiento del Ejército Popular Revolucionario en 1996, tras los asesinatos de campesinos en la comunidad de Aguas Blancas.³

En resumen, el que Tlachinollan surgiera en medio de las arraigadas problemáticas sociales de la Montaña y de las luchas indígenas que irrumpieron la escena nacional y que fueron determinantes en las orientaciones que asumió el modelo de trabajo y los objetivos de la organización —mismos que han tenido como principal eje el dar acompañamiento a los procesos de autonomía y a la conformación de organizaciones

³ Véase nota periodística: <http://es.insightcrime.org/noticias-sobre-crimen-organizado-en-mexico/epr-ejercito-popular-revolucionario>

de base, campesinas e indígenas— impulsó el desarrollo de puntos de contacto dialógicos entre los diferentes integrantes que han acompañado los distintos periodos de trabajo de la organización y las comunidades indígenas y campesinas de esa zona del país. Esta forma de trabajo colaborativa propicia que los especialistas modulen y, en muchos casos, aprendan el *habitus* del trabajo de las comunidades durante las asambleas, reuniones, protestas, acciones políticas y el resto de actividades que acompaña la organización para incidir en la validación de los derechos humanos.

Por esa razón, el perfil de Tlachinollan se caracteriza por responder a las necesidades de la población de Guerrero. En su quehacer, es característico que los integrantes trabajen cotidianamente a la par de los procesos y de las luchas sociales que se mantienen en las regiones de ese estado, impulsando alianzas con organizaciones sociales e indígenas. Por eso, en el campo de los derechos humanos, su trabajo se considera como “de base”, ya que a la par de atender y resolver conflictos comunitarios y defender violaciones graves, prioriza el fortalecimiento de los tejidos sociales mediante el impulso y la participación de los principales actores.⁴ Precisamente, las actividades anteriores son medulares en la vigencia de los diálogos de saberes que articula Tlachinollan para defender derechos humanos, pues la organización prioriza un modelo de defensa donde las comunidades indígenas y campesinas aporten sus conocimientos, métodos de incidencia y experiencias de sus luchas.

Entender el contexto en el que nace y desarrolla sus actividades Tlachinollan es determinante para comprender la forma de trabajo de los puntos de contacto dialógicos, ya que en sus funciones, los miembros de la organización deben modular sus actividades y prácticas dependiendo del tipo de actores que acompañan. Una situación similar ocurre cuando la organización interviene para mediar conflictos al interior de las poblaciones de la Montaña, donde además de intensificar los diálogos y negociaciones, aplica perspectivas de pluralismo jurídico; o también cuando la organización interviene en cuestiones relacionadas con la Policía Comunitaria, ya que en ese espacio, en tanto que el derecho oficial no tiene prácticamente ninguna validez, los procedimientos y lógicas están basados en la oralidad y en mecanismos de mediación; todo lo cual orilla, esencialmente, a que los integrantes de la organización se conviertan en especialistas de los usos y costumbres de cada espacio comunitario donde intervienen.

Principales actividades de Tlachinollan

Esta organización presenta un distintivo que la caracteriza y opone a algunas organizaciones en México. Pese a que cuenta con líneas de trabajo específicas y acotadas, como el resto de las organizaciones —género, migrantes, fortalecimiento comunitario, violaciones graves y, en general, procesos de defensa de derechos humanos—, trabaja y atiende procesos, conflictos y violaciones que no entran ni forman parte de la agenda de los derechos humanos en México, ni de los objetivos retóricos que normalmente se enuncian en las organizaciones. Sin embargo, también acompaña el reciente proceso más grave en materia de violaciones a los derechos

⁴ La categoría “organización de base” la empleo para designar a una ONG que, además de acompañar y defender violaciones de derechos humanos, prioriza la generación de un trabajo participativo entre los actores y grupos involucrados, así como el desarrollo de estructuras comunitarias y la vinculación a los procesos sociales.

humanos en México, por lo tanto, el más visible: la desaparición forzada de los 43 estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa. Por eso, esta estructura, que tiene una amplia legitimidad con las autoridades a nivel nacional y defiende procesos de importancia nacional e internacional, no puede ser catalogada como una organización regional, como a menudo señala la literatura.

En sus actividades, Tlachinollan prioriza acompañar procesos donde existe un trabajo de base que dé respaldo y que incluya la participación de estructuras comunitarias y regionales, y no solo la defensa legal. El trabajo se desarrolla de acuerdo con las necesidades que la población reclama como prioritarias; en todo momento, la organización atiende los conflictos que surgen en el territorio de Guerrero como consecuencia de la pobreza, la exclusión y la desigualdad de las comunidades indígenas. Un punto importante que se desprende de las actividades que realiza es que, mientras algunas de las organizaciones de derechos humanos de otros contextos deben seleccionar los litigios —para que sean potencialmente casos estratégicos y litigios importantes—, a Tlachinollan se le exige la intervención en todo tipo de procesos por parte de la población, particularmente de las comunidades indígenas.

Entre las actividades que ocupan una centralidad en la estructura de la organización, que además son un rasgo poco frecuente en el movimiento de derechos humanos en México, están las asesorías legales que ofrece a la población. Esta actividad, que distingue a la organización por sus puertas siempre abiertas, se realiza con tres finalidades: i) proporcionar la ayuda legal que requiere la población en prácticamente cualquier rubro, desde un trámite administrativo municipal hasta el acompañamiento de procesos jurídicos en las instancias judiciales, cuando la organización valore la necesidad de intervenir; ii) evitar que la población de la región de Guerrero, clasificada entre las más pobres del país, acuda con abogados particulares que además de dilatar los procesos —y muchas veces no resolver las necesidades la gente— cobran sus servicios de manera onerosa; iii) realizar diagnósticos estructurales de la población que acude a la organización.

Otra actividad que tiene un peso importante en la lógica de trabajo y en las actividades de la organización son las mediaciones. Estas intervenciones tienen como objetivo acercar a dos partes que se encuentran en conflicto, para que —a solicitud de una de ellas— ambas expresen sus inconformidades y pretensiones, con la intención de llegar a un acuerdo con el que ambas partes estén conformes. Las mediaciones son una contención frente a los conflictos sociales y particulares gracias a las funciones que cumplen en la región. En primer lugar, esta actividad ofrece una alternativa rápida de resolución a los conflictos, la mayoría de las veces en la lengua indígena de los usuarios. Este aspecto es muy relevante porque en las instancias judiciales es común que no cuenten con los peritos para interpretar cuando se trata de asuntos indígenas. En segundo lugar, las mediaciones, aunque son “informales” y en apariencia no tienen la fuerza de ley ni son coercitivas, gozan de bastante legitimidad entre los usuarios. Por ejemplo, en las mediaciones donde se reclaman alimentos para los infantes, que son los casos más socorridos, es común que el responsable se obligue a dar la cantidad acordada, y que la organización sea la encargada de recibirla y entregarla a la parte acreedora. Por último, las mediaciones y resolución de conflictos que se realizan en la organización indirect-

tamente impactan en la disminución de la carga de trabajo de los ministerios públicos y de los juzgados estatales.

Los anteriores son aspectos que se desprenden de una mirada general. Sin embargo, al interior de las mediaciones se pueden registrar, tras un análisis profundo, otros aspectos de mayor relevancia política. Con las mediaciones se impulsan agendas de sectores altamente vulnerables —mujeres, trabajadores, campesinos e indígenas—, al igual que otras miradas de justicia cercanas a las personas, a los usuarios y a sus lógicas. Por ejemplo, en las mediaciones que versan sobre conflictos de pareja y alimentos, y sin que sea un lineamiento abiertamente definido por la organización, existe una clara perspectiva política de género que protege y busca la generación de mejores condiciones para las mujeres, normalmente violentadas por las arraigadas prácticas culturales.

En el mismo sentido se desprenden las mediaciones que tienen como naturaleza una relación laboral, en la que normalmente presentan mayores desventajas los trabajadores de esa región que los del promedio en México. En estos casos, si bien se escucha a las partes y se busca reconciliar las posiciones, hay un claro posicionamiento para proteger los derechos laborales de los trabajadores. Al respecto, pude presenciar varios procesos, como el de un empresario de la construcción que se negaba a indemnizar a un trabajador por un accidente grave de trabajo, caso en el que finalmente se lograron proteger los intereses y derechos del trabajador. En las mediaciones, igualmente, puede advertirse que los casos no forman parte de ninguna agenda global o nacional de los derechos humanos, sino que son respuestas a las necesidades de los pobladores de la región. Por lo tanto, las mediaciones y las estrategias no quedan sujetas a ningún tipo de influencia externa, como sí sucede en algunos casos donde los financiamientos orientan el trabajo.

En lo que respecta al resultado final de las mediaciones, es decir, al tipo de justicia que se registra al interior de los procesos, existe una clara perspectiva de justicia comunitaria y de género. Esto se logra, no solo porque muchas veces las mediaciones se realicen en lenguas indígenas, sino por el perfil de la organización y la pericia de sus profesionales, que —gracias a los conocimientos que tienen de la región y de sus prácticas culturales (dote, trabajo comunitario, obligaciones, festividades, etcétera)— utilizan perspectivas de pluralismo jurídico para resolver los conflictos en atención al grupo étnico de cada usuario. La justicia durante las mediaciones no solo exhibe esos dos rasgos, además, es activada en función de las pretensiones de los usuarios, presenta cercanía con los intereses de los más vulnerables y, en algunas ocasiones, se antepone a los códigos procesales del Estado.

Una de las actividades primordiales que dan sustento y una amplia legitimidad al trabajo sociojurídico de la organización es el fortalecimiento comunitario. En esa tarea, la organización despliega un fuerte trabajo de base y de participación en los procesos sociales, interviniendo muchas veces para bajar recursos o productos de primera necesidad para las comunidades. Otra actividad vinculada al trabajo de base que ocupó bastante atención durante el periodo de trabajo campo que realicé, y que previamente permitió identificar el núcleo agrario que tenía más posibilidades de emprender un proceso jurídico en contra de la minería a cielo abierto en la región de la Montaña, fue

el asesoramiento a las comunidades y ejidos en materia de estatutos y reglamentos internos, respectivamente.

A la par de estas actividades, que estuvieron focalizadas en fortalecer social y jurídicamente a las comunidades y ejidos para hacer frente a los embates de la minería extranjera, se desarrolló tangencialmente una agenda y se impulsaron los derechos de un grupo que normalmente está excluido de la participación social y política en las comunidades: las mujeres. La forma de abrir los espacios para que este sector tenga en la actualidad la capacidad formal de participar fue incorporar a los reglamentos y estatutos agrarios la participación plena e igualitaria de las mujeres en todos los ámbitos de la vida comunitaria. Lograr la consolidación de esos derechos en los estatutos y reglamentos no fue una cuestión menor, en algunas comunidades fue motivo de largas discusiones al interior de las asambleas, donde existieron amplias oposiciones de sectores masculinos. Sin embargo, la legitimidad de la organización permitió introducir el tema y lograr avances significativos en el reconocimiento formal de los derechos de las mujeres.

Un programa de derechos humanos que ejecuta y permite observar el trabajo de base y de organización comunitaria es “Que llueva maíz en la Montaña”, el cual se conformó como una propuesta dirigida al gobierno federal en 2014, en el rubro de los derechos económicos, para exigir el subsidio de granos. El programa fue uno de los resultados de la organización que hizo frente a la tragedia ocasionada en 2013 por el huracán Ingrid y la tormenta tropical Manuel. Su finalidad ha sido dar seguimiento a las negociaciones y acuerdos que se dictaron con el gobierno federal para cubrir las necesidades básicas de la población, ocasionadas en aquel momento por los desastres naturales. Este trabajo, en particular, ni responde a los intereses transnacionales, ni cuenta con parámetros operativos, tampoco tiene financiamiento directo. Es una iniciativa formada a partir de las necesidades de la gente que logró agrupar a varias comunidades en una figura colectiva, que es quien toma las decisiones más importantes, el Consejo de Comunidades Damnificadas de la Montaña.

Otra temática que atiende la organización, y que sí forma parte de los problemas internacionales de los derechos humanos, son los migrantes. En este rubro, la organización impulsa su propia agenda de la mano de las necesidades de los migrantes y desarrolla actividades que resuelven diferentes tipos de problemáticas de los migrantes en el contexto nacional e internacional, ya que realiza actividades de monitoreo de la migración interna de los guerrerenses hacia los estados del norte de México; atiende conflictos de distinta naturaleza que estén vinculados al movimiento de personas; se coordina con las autoridades del rubro para informar fechas y actividades relacionadas con la migración; e, incluso, gestiona la restitución de pagos a personas afectadas por “coyotes” que no cumplen con lo pactado, algo que en las instancias judiciales oficiales es impensable.

En lo que respecta al tipo de justicia que la organización impulsa, se debe enfatizar que con sus actividades desafía a la justicia liberal y se opone indiscutiblemente a la justicia del Estado; esto a pesar de que en su historial ha promovido y ganado casos paradigmáticos en el Sistema Interamericano. Las sentencias que obtuvo por los casos de Inés Fernández y Valentina Cantú son particularmente representativas y, en México, generaron un amplio debate sobre las prácticas militares, que decantaron en reformas importantes

a los códigos de justicia militar. En esas sentencias, la Corte Interamericana tipificó el contexto mexicano de esa región como un espacio que sufría de violencia castrense, por la presencia sistemática de fuerzas militares.

El trabajo de fortalecimiento e impulso del proceso de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC),⁵ muestra fundamentalmente la pluralidad de justicias a la que se apela en Tlachinollan. El trabajo y las actividades que despliega son tan singulares en el campo de los derechos humanos en México que logra una amplitud en los diálogos de saberes que, difícilmente, otros espacios tienen.

Conclusiones: aprendizajes desde la Montaña para pensar un diálogo de saberes en la defensa de los derechos humanos en México

Después de revisar cómo surge Tlachinollan y las problemáticas que acompaña, el principal aprendizaje para la construcción de un diálogo de saberes en la defensa de los derechos humanos en México, a partir de una práctica del derecho que incorpore saberes no legales y se construya mediante un diálogo recíproco entre la abogacía activista y los usuarios, es que los diálogos y saberes son actividades que se construyen y deconstruyen al interior de la propia lucha por los derechos humanos, en medio de las tragedias y en el dolor.

Como consideraciones de partida para pensar un diálogo de saberes es necesario tener presente que el derecho es un lenguaje excluyente, que genera jerarquías materiales y simbólicas para los no doctos en el ámbito legal. Al mismo tiempo, es necesario señalar que las relaciones humanas por lo general se desarrollan en medio de asimetrías y mediante campos de poder. Tener presentes ambos elementos es medular para no romantizar la construcción de diálogo de saberes, porque precisamente el derecho agudiza las asimetrías y las relaciones de poder.

En la construcción de los diálogos de saberes que se generan en Tlachinollan para defender los derechos humanos de poblaciones de la región de la Montaña existe una condición sin la cual no se pueden lograr ni los diálogos ni la incorporación de saberes no legales en la defensa: el desmarcamiento y/o desplazamiento de la noción de “víctima” que usualmente acompaña la narrativa de los espacios institucionales. La ley estatal denomina “víctimas” a aquellas personas que sufrieron una afectación a sus derechos y necesitan de ciertas restituciones. No obstante, si bien es cierto que la noción surge refiriendo a la afectación de derechos, también se acompaña de un imaginario paralizante donde los agentes que sufrieron una afectación necesitan de una representación.

En oposición a esta idea pasiva de las víctimas, que se construye en el imaginario de derechos humanos, en la construcción de diálogos de saberes con que trabaja Tlachinollan opera una noción de sujeto político como un agente de transformación social capaz de apropiarse de su historicidad. Esta concepción posibilita, de entrada, la existencia de un diálogo que, si bien no apela a una horizontalidad entre los participantes, pues está construido mediante asimetrías humanas, sí apela a un intercambio

⁵ La CRAC-PC constituye un proceso de autonomía en el estado de Guerrero. Sus actividades se han concentrado en la aplicación de justicia y seguridad, ambas basadas en el pluralismo jurídico de hecho y respaldadas por las asambleas de los pueblos y comunidades.

de experiencias, conocimientos, metodologías, prácticas y diálogos que involucran intereses compartidos en la defensa de los derechos humanos en México.

Existe otro aspecto que es necesario para que se dé la construcción de un diálogo de saberes, así como la incorporación de experiencias y narrativas de los usuarios: el rompimiento de la lógica asentada en la profesión legal de la representación, donde los abogados son los únicos agentes que gozan y son portadores de conocimientos aplicados al campo legal y, por lo tanto, son los únicos capaces de defender los derechos. Más aún, el desarrollar una práctica legal en oposición a esta lógica es fundamental para propiciar un diálogo en sintonía con la idea de comunidad, donde entran en juego aspectos más allá de los legales. Por eso, la experiencia de Tlachinollan nos enseña que los procesos de derechos humanos, antes de ser procesos estrictamente legales, son acompañamientos donde se involucran tanto los especialistas en derecho como las comunidades y movimientos sociales.

En lo referente a los aspectos prácticos de los diálogos, estos normalmente se dan en el mundo de la vida de las comunidades indígenas y campesinas mediante sus lógicas y bajo esquemas comunitarios no especializados ni técnicos. En ese sentido, el elemento que media los diálogos es la empatía política de las causas y de los procesos por el respeto de los derechos humanos, no las relaciones comerciales ni el dinero. Asimismo, el leguaje se convierte en un elemento que acompaña y media los diálogos, siempre alejado de los formalismos del derecho y de los tecnicismos legales.

Respecto a la efectividad de los diálogos de saberes, la experiencia que registré muestra que desde un análisis del campo legal global, sus usos y aportes tienen una mayor preponderancia en los espacios judiciales domésticos, donde el conocimiento local y otros factores contextuales pueden ser sumamente útiles en la vigencia de los derechos humanos, a diferencia de los espacios especializados, que generalmente están colonizados por la técnica y el *expertise*, lo que imposibilita la coproducción de la defensa.

Finalmente, es necesario señalar que en contextos como en el que desempeña sus actividades Tlachinollan, donde las autoridades forman parte del problema en las violaciones a los derechos humanos, el repertorio y las herramientas legales resultan cada vez más insuficientes para tutelar los derechos; de ahí que muchas veces se busque la incorporación de otros saberes para acompañar el trabajo de defensa de los derechos humanos, como los saberes políticos y de protesta, en los cuales las comunidades y movimientos sociales son especialistas.

Referencias bibliográficas

- CANABAL, B. 2001. *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- CAMPILONGO, C. 1991. *Assistência jurídica e realidade social: apontamentos para una tipologia dos serviços legais*. Porto Alegre: Núcleo de Assessoria Jurídica Popular.
- DOUGLAS, N. 2012. "Cause Lawyers Inside the State". *Fordham Law Review*, 81: 649-704.
- GÓMEZ, M. 2013. "Pueblos indígenas y la razón de Estado en México: Elementos para un balance". *Nueva Antropología*, 78: 43-62.
- GUERRERO Andrade, I. 2017. "La abogacía activista en México: un análisis de la práctica del derecho de las abogadas y los abogados en las ONG's de derechos humanos en contextos de excepción". Tesis de Doctorado en Investigación en Ciencias Sociales con mención en Sociología. México: FLACSO.
- GUTIÉRREZ, M. 1998. *Violencia en Guerrero*. México: La Jornada Editores.
- HALE, C. 2007. "Puede el multiculturalismo ser una amenaza: gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala". En L. LAGOS y P. CALLA (comps.). *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz: INDH-PNUD/ Universidad de la Cordillera/ Wenne-Gren Foundation for Anthropological Research, pp. 286-346.
- JUNQUEIRA, E. B. 2002. "Los abogados populares: en busca de una identidad". *El Otro Derecho*, 26: 193-227.
- KRISHNAN, J. 2006. "Lawyering for a Cause and Experiences from Abroad". *California Law Review*, 94: 575-616.
- LÓPEZ, J. 2015. "El campo de las ONG de derechos humanos en México: recursos y agendas". *El Cotidiano*: 97-106.
- MARSHALL, A. y D. CROCKER. 2014. "Cause Lawyering". *Annual Reviews Law and Society*, 10: 301-320.
- MARTÍNEZ, E. 2001. *La policía comunitaria. Un sistema de seguridad pública comunitaria indígena en el estado de Guerrero*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- MATÍAS, M. 1997. *La agricultura indígena en la Montaña de Guerrero*. Chilpancingo: Dirección de Culturas Populares-Dirección Guerrero/ Plaza y Valdés.
- MENKEL, C. 1998. "The Causes of Cause Lawyering. Toward an Understanding of the Motivation and Commitment of Social Justice Lawyers". En A. SARAT y S. SHEINGOLD (eds.). *Cause Lawyering. Political Commitments and Professional Responsibilities*. New York: Oxford University Press: 31-68.
- MONTEMAYOR, C. 1998. "Prólogo". En M. GUTIÉRREZ. *Violencia en Guerrero*. México: La Jornada Editores, pp. 7-11.
- RANGEL, C. 2001. *En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo. Disidencia, cambio religioso y conflicto en la Montaña de Guerrero*. México: Plaza y Valdés.
- SANTOS, B. de S. y M. MENESES. 2014. *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal.
- SARAT, A. y S. SCHEINGOLD. 1998. *Cause Lawyering. Political Commitments and Professional Responsibilities*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2001. *Cause Lawyering and the State in a Global Era*. New York: Oxford University Press.

- _____. 2006. *Cause Lawyers and Social Movements*. California: Stanford University Press.
- SIERRA Camacho, M. T. 2015. "Pueblos indígenas y usos contrahegemónicos de la ley en la disputa por la justicia". *The Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 20: 133-155.
- VÉRTIZ, F. 2013. "Los abogados populares y sus prácticas profesionales. Hacia una aplicación práctica de la crítica jurídica". *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 35: 251-274.

Reseñas de lxs autorxs

Orlando Aragón Andrade

Licenciado en Derecho, maestro en Historia de México y doctor en Ciencias antropológicas. Actualmente se desempeña como profesor e investigador en la Universidad Nacional Autónoma de México (campus Morelia) desde donde coordina el Laboratorio de Antropología Jurídica y del Estado (LAJE). Su investigación se ha enfocado en los derechos colectivos de los pueblos indígenas, el pluralismo jurídico, el uso contra hegemónico del derecho estatal, la descolonización del derecho, las epistemologías del sur y de manera relevante en la construcción de una antropología jurídica militante. Su último libro fue *Descolonizando el constitucionalismo. Más allá de las promesas falsas e imposibles* que editó junto a Boaventura de Sousa Santos y Sara Araujo (Akal, 2021). De manera conjunta a su trabajo académico asesora jurídica y políticamente distintas luchas por la autonomía y autogobierno indígena en México, desde el Colectivo Emancipaciones del cual es miembro fundador.

Erika Bárcena Arévalo

Investigadora Asociada “C” de Tiempo Completo en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctora en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Sus principales líneas de investigación giran en torno al estudio antropológico de los tribunales estatales, de las burocracias, los derechos humanos de los pueblos indígenas y los estudios críticos del derecho. Se ha desempeñado como abogada y antropóloga militante en el Colectivo Emancipaciones, del cual es miembro-fundador, realizando el acompañamiento jurídico de diversas luchas de comunidades indígenas, principalmente en el estado de Michoacán, donde se ha conseguido sentar importantes precedentes judiciales a nivel nacional en lo que respecta al derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas. Es autora y co-autora de distintos artículos académicos sobre estos procesos.

Flávia Carlet

Pos-doctorante en Derecho por la Universidad Federal de Río Grande del Sur, Brasil. Doctora en Sociología del derecho por el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra, Portugal. Colaboradora de la Rede Nacional dos Advogados e Advogadas Populares (Renap) y del Instituto Pesquisa, Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS), Brasil. Entre sus publicaciones se encuentran: *Advocacia Popular e Ativismo Jurídico Transnacional: contornos conceituais à luz das epistemologias do Sul* (en coautoría con Cecília MacDowell Santos, Lumen Juris, 2020) y *Las luchas quilombolas y el poder judicial brasileño: el caso de la comunidad Paiol de Telha* (INSJ, 2016).

Magali Vienza Copa Pabón

Abogada con maestría en Derechos humanos por la Universidad Autónoma San Luis Potosí (México), especialista en Derecho constitucional e investigadora sobre temas vinculados al pluralismo jurídico, justicia indígena originaria, descolonización y derechos colectivos. Activista aymara miembro del Colectivo Indianista Katarista Jichha. Trabajó en el Tribunal Constitucional Plurinacional (2012-2014) y la Defensoría del Pueblo (2015). Docente de Pluralismo jurídico, Derechos humanos y Derecho autónomo en la Universidad Salesiana y la Unifranz. Actualmente trabaja en la Alcaldía de El Alto como asesora en gestión institucional y coordinación con organizaciones sociales.

Fernanda Maria da Costa Vieira

Es doctora por el Programa de Ciencias Sociales en Desarrollo, Agricultura y Sociedad, CPDA/UFRJ, durante el cual completó su doctorado en el Centro de Estudios Sociales de la Facultad de Economía de la Universidad de Coímbra (CES/FEUC). Graduada en Derecho y Sociología en la UFF. Profesora de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ) en el Centro de Estudios en Políticas Públicas y Derechos Humanos (NEPP-DH) y en el Programa de Posgrado en Políticas Públicas y Derechos Humanos de la UFRJ. Es una de las coordinadoras del Centro de Asesoría Jurídica Popular Luiza Mahin de la FND/UFRJ. Abogada popular e integrante de la Red Nacional de Abogados y Abogadas Populares (Renap).

Mariana Trotta Dallalana Quintans

Es abogada popular y Profesora Asociada de la Facultad Nacional de Derecho (FND/UFRJ). Profesora del Programa de Posgrado en Políticas Públicas y Derechos Humanos de la UFRJ. Doctora del Programa de Ciencias Sociales en Desarrollo, Agricultura y Sociedad, CPDA/UFRJ. Realizó un doctorado en el Centro de Estudios Sociales de la Facultad de Economía de la Universidad de Coímbra (CES/FEUC) de enero a agosto de 2010. Es licenciada en Derecho por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (2002) y tiene una maestría en Derecho por la misma institución (2005). Es co-coordinadora del Centro de Asesoría Jurídica Popular Luiza Mahin de la FND/UFRJ y del curso de formación de Promotores Jurídicos Populares (PLP/UFRJ). Es integrante del Instituto de Investigaciones en Derecho y Movimientos Sociales (IPDMS) y la Red Nacional de Abogados y Abogadas Populares (Renap).

Yuri Escalante

Licenciado en Etnohistoria y maestro en Antropología social. Especialista en antropología jurídica, derecho indígena y peritaje antropológico. Autor de: *Derechos religiosos y pueblos Indígenas* (INI, 1998); *Lugares sagrados y Legislación mexicana* (INI/CNDH, 2001); *La experiencia del peritaje antropológico* (INI/Sedesol, 2002), *La discriminación étnica o racial* (Conapred, 2009) y *El racismo judicial en México* (Juan Pablos, 2015). Actualmente trabaja en el fideicomiso Tlalaxco y Ejido Cieneguillas, Municipio de Lerma, Estado de México.

Jorge Fernández Mendiburu

Licenciado en Derecho por la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. Tiene estudios de Doctorado en Derecho público por la Universidad Autónoma de Barcelona. Ha colaborado como abogado en distintos organismos civiles de derechos humanos como el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A. C., e Indignación, Promoción y Defensa de los Derechos Humanos A. C., en donde ha acompañado litigios en defensa del territorio de pueblos y comunidades indígenas. Asesor legislativo en materia de Justicia, Derechos Humanos y Seguridad Pública en la LIX Legislatura de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. Profesor de asignatura en la Licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales que imparte la Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Mérida de la UNAM. Ha sido docente de la Maestría en Intervención en Violencia impartida por el Centro de Estudios Superiores en Sexualidad (Cessex) y de la Maestría en Trabajo Social que imparte la UNAM.

Riccarda Flemmer

Profesora junior de Luchas Políticas en el Sur Global de la Plataforma "Global Encounters" en el Instituto de Ciencias Políticas de la Universidad de Tubinga, desde abril de 2022. Es doctora en Ciencias Políticas y como co-presentadora académica y traductora, sigue acompañando los eventos del Kulturbüro Grupo Sal con la activista kichwa Patricia Gualinga de la comunidad indígena amazónica de Sarayaku en Ecuador. Es copresidenta de la sección de la Amazonia de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) y miembro de la Red de Justicia Ambiental (EnJust), la Red de Ecología Política (Pollen) y la Red de Estudios sobre las Resistencias Indígenas (REI). Su investigación se centra en los derechos de los pueblos indígenas, derechos de la naturaleza y la transformación emancipatoria de conflictos ontológicos.

Ivette Estefanía Galván García

Abogada por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, entre los temas en los que se especializa están el uso alternativo del derecho, *direito insurgente* y movimientos sociales en América Latina. En el ámbito de la defensa de los derechos humanos fue coordinadora del área de litigio estratégico de la Misión Jesuita de Bachajón, en la Selva Norte de Chiapas donde a partir del acompañamiento directo a comunidades indígenas tzeltales, pudo profundizar en herramientas de acompañamiento jurídico y organizativo en material de derechos a la libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas. Actualmente es co-coordinadora del Área de Defensa Integral del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (Centro Prodh).

Alejandra González Hernández

Maestra en Derecho con Opción Terminal en Humanidades, así como licenciada en Derecho por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Sus líneas de investigación se centran en los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y, desde la práctica como integrante del Colectivo Emancipaciones, ha dado acompaña-

miento jurídico a las comunidades del estado de Michoacán que han buscado materializar sus derechos de autonomía, autogobierno, libre determinación y presupuesto directo. Actualmente se desempeña como profesora de asignatura “B” en la Facultad de Contaduría y Ciencias Administrativas de la UMSNH impartiendo las materias del área jurídica. Ha sido profesora en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UMSNH impartiendo las clases de Sociología jurídica, Ciencia política y Filosofía del derecho.

Iran Guerrero Andrade

Doctor en investigación en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso-México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y actualmente profesor investigador de tiempo completo en el Área Académica de Derecho y Jurisprudencia del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Sus líneas de investigación son los derechos humanos y las organizaciones de la sociedad civil.

Rosalva Aída Hernández Castillo

Es doctora en Antropología por la Universidad de Stanford, actualmente es Profesora Investigadora Titular “C” del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en la Ciudad de México. Su trabajo de investigación ha estado enfocado en la defensa de los derechos de las mujeres y los pueblos indígenas en América Latina. Ha vivido y realizado investigación de campo en comunidades indígenas mexicanas en los estados de Chiapas, Guerrero y Morelos, con refugiados guatemaltecos en la frontera sur de México, así como con migrantes norafricanos en España. Ha publicado como autora única o como editora veintidós libros y su obra se ha traducido al inglés, español, francés y japonés. Durante el 2003 recibió el premio LASA/Oxfam Martin Diskin Memorial Award compartido con el Dr. Rodolfo Stavenhagen, por sus aportes a la investigación socialmente comprometida y en el 2013 obtuvo la Cátedra Simón Bolívar otorgada por el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Cambridge en el Reino Unido.

Ana Milena Horta Prieto

Doctora y magister en Antropología Social de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFGRS), Brasil. Es consultora, profesora del Programa de Maestría en Antropología de la Universidad del Magdalena (Colombia) y del CIESAS-Ciudad de México (visitante). Su trabajo se ha centrado en conflictos y negociaciones sobre medio ambiente y territorio entre el Estado y pueblos indígenas. Desde una perspectiva ontológica aborda las relaciones entre seres humanos y extrahumanos que constituyen territorios, cuerpos y personas, y las coexistencias de estas relaciones con prácticas de ordenamiento territorial naturalistas. Actualmente es investigadora posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Alexander von Humboldt (Colombia), analizando los aportes de las prácticas de cuidado de los cuerpos y la sangre de mujeres del pueblo arhuaco, a los estudios de gobernanza territorial y ambiental.

Lucero Ibarra Rojas

Profesora-Investigadora Titular del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) e integrante del Colectivo Emancipaciones. Es doctora en Derecho y Sociedad por la Universidad de Milán (Italia), maestra en Sociología Jurídica por el IISJ de Oñati (España) y licenciada en Derecho por la UMSNH (México). Ha integrado comisiones en organizaciones internacionales como el Comité de Investigación en Sociología Jurídica (RCSL) de la Asociación Internacional de Sociología (ISA) y la Law and Society Association (LSA). Es autora de decenas de artículos y capítulos de libro, integrante del Comité de Ética en la Investigación del CIDE y ha colaborado como editora y parte de los consejos editoriales de diversas revistas internacionales. En la actualidad es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) y corresponsable del proyecto Caleidoscopio aprobado en la Convocatoria Ciencia de Frontera del Conacyt.

Amy Michelle Kennemore

Tiene doctorado en Antropología en la Universidad de California, San Diego; maestría en Antropología de la Universidad de California, San Diego; y en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Norte Carolina, Charlotte. Entre 2014 y 2019 vivió en La Paz, Bolivia, donde realizó un estudio sobre el pluralismo jurídico, en el cual, en su papel como antropóloga activista, hizo un seguimiento de casos concretos de conflictos de competencia entre las jurisdicciones indígenas y las del Estado para documentar, estudiar y difundir las experiencias del activismo jurídico. Una de sus publicaciones más reciente, coescrita con Nancy Postero, es “Métodos etnográficos colaborativos ¿Un desmantelamiento del ‘armario de escobas’?” (*Etnografías Contemporáneas*, Vol. 6, Núm. 11, 2020) analiza las posibilidades y dilemas de investigación colaborativa como herramienta de descolonización.

Gabriel Mendoza Zárate

Obtuvo la maestría y el doctorado en Sociología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París (EHESS). Estudió Filosofía y Ciencias Sociales en el Iteso de Guadalajara y Ciencias Teológicas en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Es co-fundador del Centro de Reflexión y Acción Laboral en Guadalajara y del Centro de Investigación y Acción Social por la Paz en Ciudad de México. Es co-director del libro *La reconstrucción del tejido social: una apuesta por la paz* (Ibero Puebla/Iteso, 2016) y autor del libro *La fábrica de la crítica. Los trabajadores “subcontratados” de la industria electrónica en México* (Ibero Puebla/Iteso, 2017). Actualmente es profesor e investigador del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana de Puebla y miembro del Observatorio de Participación Social y Calidad Democrática en la misma universidad. Acompaña procesos de autonomía y defensa del territorio en comunidades indígenas de Chiapas.

Luis Alejandro Pérez Ortiz

Es doctor en Ciencias Sociales especialidad Estudios Rurales por El Colegio de Michoacán, A. C. Actualmente es Profesor Asociado “C” de Templo Completo de la Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia de la UNAM, imparte cursos en la Licenciatura de Estudios Sociales y Gestión Local, así como en la Maestría en Antropología. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel Candidato desde el 2020. Es miembro del Colectivo Emancipaciones donde colabora en el acompañamiento a comunidades indígenas que ejercen o buscan ejercer su autogobierno en Michoacán. En sus líneas de investigación se encuentran los procesos agrarios y la participación del Estado en la formación de espacios locales y regionales durante el siglo xx y hasta la actualidad en el occidente de México, donde convergen enfoques tomados de la historia y la antropología.

Naayeli Ramírez Espinosa

Es la actual directora de Departamento regional de derecho en la región Monterrey del Tecnológico de Monterrey. Es maestra en Derecho público (Universidad de Komazawa en Tokio, Japón) y doctora en Administración pública (Universidad de Waseda en Tokio). También obtuvo el doctorado en Derecho en 2014 por la University of British Columbia en Vancouver, Canadá. Uno de sus posdoctorados lo realizó en Educación Intercultural enfocándose en normatividad y leyes sobre procesos de consulta y diálogo totonacas, mayas y purhépechas en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana. De 2016 a 2018 trabajó como abogada consultora de comunidades mayas de la región de los Chenes, en Campeche. De 2017 a 2020 colaboró como consultora en proyectos del programa de Derechos Humanos e Industrias Extractivas de la Fundación para el Debido Proceso (DPLF por sus siglas en inglés). Es autora de diversas publicaciones y artículos en materia de justicia para los pueblos indígenas, y derechos humanos.

Rocelia Rojas Guardián

Originaria de Cherán, Michoacán. Licenciada en Historia por la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Actualmente forma parte de la Fogata Kejtsitani: Memoria Viva. El grupo se creó en el 2015 para abrir un diálogo intergeneracional para el rescate y resguardo de la memoria oral de la comunidad de Cherán. Es miembro de Xamoneta Colectivo: conformado principalmente por mujeres para desarrollar un proyecto de una intranet comunitaria.

Maribel Rosas García

Licenciada en Derecho y maestra en Ciencias Humanas en el área de Estudios de las Tradiciones. Ha publicado artículos, capítulos de libros y conjuntamente con Alberto Zárate y Javier Tobar editó la obra: *Arte y Patrimonio Cultural. Inequidades y Exclusiones* (Universidad del Cauca, 2011). Ha sido docente en el Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Participó en la elaboración del Plan de Estudios de la Licenciatura en Derecho con

Enfoque de Pluralismo Jurídico de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán. Es investigadora independiente. Forma parte del Colectivo Emancipaciones desde su fundación.

Cecília MacDowell Santos

Es profesora de Sociología de la Universidad de San Francisco e Investigadora del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra. Tiene un doctorado en Sociología por la Universidad de California-Berkeley y una maestría en Derecho por la Universidad de São Paulo. Sus intereses de investigación se centran en las áreas temáticas de violencia contra las mujeres, derecho, justicia y movilización legal transnacional por los derechos humanos, las cuales ha estudiado desde una perspectiva feminista e interseccional. También aborda estos temas desde la perspectiva de las epistemologías del Sur. Sus proyectos de investigación se han centrado en Brasil, Portugal, y los sistemas interamericano y europeo de derechos humanos. Es autora de *Comisarias de Mujeres: Género, Violencia y Justicia en São Paulo, Brasil* (Palgrave Macmillan, 2005). Es editora de cinco libros, incluidos *A Mobilização Transnacional do Direito: Portugal e o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos* (Almedina Press, 2012) y *Quem Precisa dos Direitos Humanos? Precariedades, Diferencias, Interculturalidades* (Almedina Press, 2019). Actualmente coorganiza un libro sobre violencia contra las mujeres, feminismos y derechos en Brasil, analizado desde perspectivas interseccionales y decoloniales. Su trabajo ha aparecido en varios volúmenes editados y revistas revisadas por pares, como *Latin American Research Review*, *Latin American Perspectives*, *Cadernos PAGU*, *Revista Estudos Feministas*, *Revista Ex-Aequo* y *Journal of Human Rights Practice*, entre otras.

Gema Tabares Merino

Afromexicana, doctora en Antropología Social por la UAM-I. Profesora invitada del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Ciudad de México) de la línea de especialización: Antropología e Historia: Pueblos indígenas, Nación y Estado, siglos XIX-XX. Candidata a investigadora en el Sistema Nacional de Investigadores de Conacyt. Forma parte del Grupo de Trabajo Circulación de saberes, construcción de regímenes de legitimidad y dinámicas de poderes del Laboratorio Mixto Internacional (LMI-MESO); y de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, capítulo México (RMAAD-Mx). Cuenta con publicaciones de artículos científicos. Recientemente publicó y co-coordinó el libro *Activismo, diversidad y género. Derechos de las mujeres indígenas y afromexicanas en tiempos de violencia en México* (UAM-I, 2021) entre otros. Ha dirigido tesis de licenciatura en la UAM y maestría en el CIESAS.

Guillermina Tapia Fabian

Es licenciada en Psicología Infantil y está adscripta a la Fogata Kejtsitani. Su línea de investigación actual es la Historia oral. Ha publicado, entre otros trabajos, "Community Administration as Cultural Policy: Empowering citizens in Eltzia" (Oñati Socio-Legal Series, 10 [1], 2020); "Lo jurídico" (2016) y *Fogata Kejtsitani "Memoria Viva"* disponible en <https://kejtsitani.wordpress.com/mujer-y-territorio/>

Yunuen Torres Ascencio

Es una joven comunera p'urhépecha de Cherán, Michoacán. Su nombre significa trenza de agua en lengua p'urhépecha y para honrarlo ha sido una comprometida activista por la defensa de su territorio, de los bosques y la vida, primero desde la participación activa como comunera, también siendo parte del primer Consejo de Jóvenes, posteriormente desde la Fogata Kejtsitani Memoria Viva y Radio Fogata. Se ha destacado como gestora cultural en el desarrollo de procesos por la recuperación de las memorias, los usos y costumbres comunitarios y en la articulación junto a otras comunidades en resistencia que se encuentran en la búsqueda de la paz y de la autonomía en diferentes geografías de Asia y Latinoamérica. Es una de las impulsoras de la Colectiva Mujeres por la Memoria de Cherán, en la que se recobra la genealogía de las mujeres de la comunidad mediante relatos orales, visualidades otras y programas radiales en lengua propia. Su sentido crítico ha aportado en el fortalecimiento comunitario, revalorando los aportes de las mujeres y los jóvenes dentro de su comunidad.

Laura R. Valladares de la Cruz

Doctora en Antropología, es profesora investigadora del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Las líneas de investigación que ha cultivado en las últimas décadas tienen que ver con los procesos de lucha política de las mujeres indígenas y de los pueblos indígenas, especialmente sobre las luchas por la autonomía, la auto representación política, así como los procesos de resistencia frente a los megaproyectos mineros. A partir de su trabajo de co-labor con el gobierno comunitario del municipio de Ayutla de los Libres ha propuesto el abordaje de una antropología comunitaria como una nueva relación de las y los antropólogos con los pueblos indígenas. Entre sus publicaciones recientes están: *¿Qué es el extractivismo y por qué genera nuevas violencias y desigualdades?* (2021), *Antropologías Feministas en México* (2020), *Los dilemas de las cuotas afirmativas en materia electoral para los pueblos indígenas en México* (2020), *#NoMeCuidanMeViolan. Violencia política de género en México: una mirada sobre l@s candidat@s indígenas en el proceso electoral de 2018* (2020).

Alejandro Velázquez Zúñiga

Licenciado en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México, maestrante en Sociedades Sustentables por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. Consultor independiente y abogado litigante *pro bono* de pueblos originarios para la defensa de los derechos al agua, a la libre determinación, autonomía y consulta. Integrante de la Coordinación de Pueblos, Barrios Originarios y Colonias de Xochimilco y del Frente por la Defensa de los Derechos de los Pueblos y Barrios de la Cuenca del Anáhuac.

AVISO LEGAL

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Aragón Andrade, Orlando, editor. | Bárcena Arévalo, Erika, editor.

Título: Otro derecho es posible : diálogo de saberes y nuevos estudios militantes del derecho en América Latina / Orlando Aragón Andrade, Erika Bárcena Arévalo, coordinadorxs.

Descripción: Primera edición. | Morelia, Michoacán : Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia ; Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2022.

Identificadores: LIBRUNAM 2166045 (impreso) | LIBRUNAM 2166048 (libro electrónico) | ISBN 978-607-30-6456-9 (impreso) | ISBN 978-607-30-6454-5 (libro electrónico).

Temas: Pueblos indígenas -- Condición jurídica, leyes, etc. -- América Latina. | Pueblos indígenas -- Derechos civiles -- América Latina. | Derechos humanos -- América Latina. | Derecho y antropología.

Clasificación: LCC KG481.O77 2022 (impreso) | LCC KG481 (libro electrónico) | DDC 342.80872--dc23

Otro derecho es posible: diálogo de saberes y nuevos estudios militantes del derecho en América Latina, Orlando Aragón Andrade y Erika Bárcena Arévalo (coordinadorxs).

La edición electrónica de un ejemplar ([8.4 MB]) fue preparada por el Área Editorial de la ENES Unidad Morelia, y el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

Se utilizó en su composición la familia de fuentes Lora y Lato.

La coordinación editorial estuvo a cargo de Cecilia López Ridaura, Juan Benito Artigas Albarelli y Eduardo García Palacios.

Su diseño y formación fue realizado por Claudia García Caballero.

Ilustraciones de portada de Giovanni Fabián Guerrero / @Toxicoguerrero.

Portada Lenny Garcidueñas Huerta.

Primera edición electrónica en formato PDF: 12 de octubre de 2022.

D. R. © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México.

Instituto de Investigaciones Jurídicas

Circuito Mtro. Mario de la Cueva.

Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México.

Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia

Antigua Carretera a Pátzcuaro 8701, Col. Ex Hacienda de San José de la Huerta, C. P. 58190, Morelia, Michoacán.

ISBN: 978-607-30-6454-5 (libro electrónico).


El libro se realizó con el apoyo del proyecto "Diálogo de Saberes y Prácticas Jurídicas Militantes en América Latina", auspiciado durante 2018 y 2019 por el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT TA300318) de la Universidad Nacional Autónoma de México.

La presente publicación contó con dictámenes de expertos externos de acuerdo con las normas editoriales de la ENES Morelia, UNAM.

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida su reproducción parcial o total por cualquier medio sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México.



¿Todas las intervenciones jurídicas en favor de lxs oprimidxs son iguales? ¿Todxs lxs abogadxs, antropólogxs, sociólogxs y otrxs que colaboramos con luchas sociales en los diversos campos jurídicos lo hacemos de la misma manera y con las mismas convicciones? Estas interrogantes motivaron la elaboración de la presente obra, que representa un primer, pero fundamental, paso para la construcción de un nuevo proyecto de práctica y comprensión del derecho en los campos jurídicos de América Latina, al que hemos denominado *Nuevos Estudios Militantes del Derecho*.

A partir de las reflexiones de abogadxs, antropólogxs y sociólogxs de México, Brasil, Bolivia, Colombia, Argentina, Estados Unidos y Alemania, respecto de su propio actuar como académicxs comprometidxs con luchas sociales llevadas desde distintos campos jurídicos, o respecto de cómo otros actores desarrollan su *praxis*, se retoma en el estudio introductorio de la obra el viejo término de “militante”, pero se le dota de un contenido nuevo para hablar de una forma específica de intervención jurídica en favor de lxs oprimidxs.

El trabajo militante en el que se enmarcan las contribuciones de esta obra está caracterizado, entonces, por pensar y actuar desde las propias luchas sociales para desde allí construir una nueva comprensión del derecho —útil para la academia, sí, pero sobre todo para las luchas que resisten la opresión—. Pone en el centro la toma colectiva de decisiones, la construcción de consensos y el diálogo de saberes, en un esfuerzo —siempre difícil e insuficiente— por buscar la horizontalidad entre actores sociales y acompañantes militantes que tienda hacia el entendimiento, el mutuo aprendizaje y la complementariedad de saberes y conocimientos, siempre que este sea posible, o en su defecto, al reconocimiento de la inconmensurabilidad de tal fin.



ESCUELA
NACIONAL
de ESTUDIOS
SUPERIORES
UNIDAD MORELIA



9 786073 064569