

Sistemas normativos indígenas



Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Rafael Tovar y de Teresa

PRESIDENTE

Instituto Nacional de Antropología e Historia

María Teresa Franco

DIRECTORA GENERAL

César Moheno

SECRETARIO TÉCNICO

José Francisco Lujano Torres

SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Diego Prieto Hernández

COORDINADOR NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

Leticia Perlasca Núñez

COORDINADORA NACIONAL DE DIFUSIÓN

Benigno Casas

SUBDIRECTOR DE PUBLICACIONES PERIÓDICAS, CND

AGRADECIMIENTOS

A Sergio Uriel Ugalde Vega, antropólogo y fotógrafo queretano, originario de Pedro Escobedo, por facilitar a *Diario de Campo* el material que integra la sección *En imágenes*.

IMAGEN DE PORTADA

Fotografía de George O. Jackson de Llano, donada por la asociación México Research Network, cortesía del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali)

VIÑETAS

Francisco Mendiola Galván, *El arte rupestre en Chihuahua*.

Expresión cultural de nómadas y sedentarios, México,

Instituto Chihuahuense de la Cultura/INAH (Científica, 448), 2002.

Diario de Campo

Tercera época, año 1, núms. 4-5,

septiembre-diciembre de 2014

DIRECTOR

Diego Prieto Hernández

CONSEJO EDITORIAL

Saúl Morales

José Antonio Pompa

Alfonso Barquín

Cuauhtémoc Velasco

Enrique Serrano

Marco Antonio Rodríguez

COORDINACIÓN ACADÉMICA

Isaac González Ruiz

Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez

EDITOR

José Luis Martínez Maldonado

ASISTENTES DE EDICIÓN

Óscar de Pablo

Sergio Ramírez Caloca

DISEÑO Y CUIDADO EDITORIAL

Raccorta

CORRECCIÓN

Héctor Siever

COMUNICACIÓN VISUAL

Paola Ascencio

APOYO SECRETARIAL

Alejandra Turcio Chávez

Elizabeth Aguilar Segura

ENVÍO A ZONA METROPOLITANA Y ESTADOS

Marco A. Campos, Fidencio Castro, Juan Cabrera,

Concepción Corona, Omar González, Graciela Moncada

y Gilberto Pérez, personal de la Coordinación Nacional

de Antropología

Diario de Campo, tercera época, año 1, núms. 4-5, septiembre-diciembre de 2014, es una publicación bimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: en trámite; ISSN: en trámite. Licitud de título: en trámite; licitud de contenido: en trámite, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, séptimo piso, Col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Impresora y Encuadernadora Progreso, S.A. de C.V. (IEPSA), Av. San Lorenzo núm. 244, Col. Paraje San Juan, Deleg. Iztapalapa, C.P. 09830, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, séptimo piso, Col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 31 de diciembre de 2014, con un tiraje de 2000 ejemplares.

presentación 2

enfoques

El contexto de la pluralidad cultural vista desde el campo de la norma: una introducción 4

Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez

Consideraciones previas en torno a una política criminal en escenarios multiculturales 7

Julio César Kala

Reconocimiento de derechos diferenciados en la cultura jurídica central mexicana: apuntes desde el caso *cucapá* 15

Alejandra Navarro Smith

Los *comca'ac*: una sociedad en tránsito 25

Ana Hilda Ramírez Contreras / José René Córdova Rascón

“Demuestre su atraso cultural”: dos peritajes antropológicos de habitantes de pueblos originarios en contextos urbanos 33

Rosa María Garza Marcué

Normas y principios jurídicos entre los *ñuú savi* 42

Francisco López Bárcenas

Áreas Naturales Protegidas. Entre la conservación de la naturaleza y la desarticulación de prácticas ancestrales. Ordeña del caracol púrpura entre los *ñuú savi* de Pinotepa de Don Luis, Oaxaca 48

Rocío Juárez Nogueira

Reconocimiento de los derechos de las poblaciones afrodescendientes en México: algunas consideraciones 57

María Elisa Velázquez Gutiérrez

Justicia y derecho entre los mayas de Quintana Roo 63

Manuel Buenrostro Alba

Justicia “tradicional” oficializada en la península de Yucatán 70

José Israel Herrera

El derecho humano a la consulta de los pueblos y comunidades indígenas: principios internacionales y su aplicación en México 78

Esteban Martínez Mejía

filólogos

Una conversación con Magdalena Gómez: de los “usos y costumbres” a los sistemas normativos de los pueblos indígenas 86

Oscar de Pablo / Sergio Ramírez Caloca

animágenes

Los *flachicos* de La D

Fotografías de Sergio Uriel Ugalde Vega 89

precursores

Augusto Arbusto Urteaga Castro Pozo: el “(an)tropólogo” de los *rarámuri* contemporáneos 109

Maritza Urteaga Castro Pozo /

Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez

recuento

Proyecto Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México 117

Isaac González Ruiz / Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez

reseñas y comentarios

Karl Marx, *Los debates de la Dieta Renana*, Barcelona, Gedisa (Biblioteca Dimensión Clásica, Teoría Social), 2007 124

Paola Carolina Patiño Arreola

Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial. El triunfo del liberalismo centrista, 1789-1914*, vol. IV, México, Siglo XXI, 2014 127

Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez

Isaac Ruiz González, *Garantismo penal y multiculturalidad. Propuesta de análisis crítico de la dogmática penal mexicana y su realidad en la diversidad cultural de México*, México, UBIJUS, 2011 129

Heber Jaimes

Francisco López Bárcenas, *El derecho de los pueblos indígenas de México a la consulta*, México, EDUCA, 2013 130

Paola Carolina Patiño Arreola

Martín Arellano Rodríguez (coord.), *Términos jurídicos en lenguas indígenas*, México, OTIGLI, 2013 133

Paola Carolina Patiño Arreola

preguntas

Novedades editoriales 135

Los sistemas normativos indígenas y el pluralismo jurídico

En 1992, por primera vez en la historia del México independiente, se introdujo en la Constitución de nuestro país el reconocimiento expreso de los pueblos indígenas como parte integrante de la nación, incluyendo en su artículo 4º un párrafo que establecía que “la nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social [...]”.

Desde 1989 la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo había establecido, en el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, la obligación de todos los Estados que lo suscribieran –como en el caso de México– de garantizar a sus pueblos indígenas el derecho a la autonomía y al uso y disfrute de sus territorios y recursos naturales. Esto supone el respeto de sus propias formas de organización y de gobierno, así como el reconocimiento de sus sistemas normativos internos, componente elemental de los derechos autonómicos de los pueblos indígenas en un Estado pluricultural.

Sin embargo, la construcción de un auténtico pluralismo cultural, étnico y jurídico no se puede dar por decreto ni ser el resultado automático de buenas intenciones. Supone una trans-



formación cultural, política y ética del entramado social de la nación, de las relaciones entre sus componentes étnicos y de las relaciones de éstos con el Estado. Ésa fue la lección que dejó para México el alzamiento zapatista de 1994, que sigue constituyendo una asignatura pendiente en la desencaminada, amenazada y postergada transición democrática de nuestro país. Tras dicho levantamiento, la conciencia nacional recibió una tremenda sacudida, de modo que una gran parte de la sociedad empezó a tomar conciencia de la deuda histórica de nuestro país con sus pueblos y culturas indígenas.

Pasar del mero reconocimiento de la composición pluricultural de la nación –que ahora se consigna en el artículo 2º constitucional– a la construcción de un Estado pluriétnico y multilingüe supone un enorme esfuerzo de comprensión y diálogo intercultural, en el que la antropología y sus distintas disciplinas tienen mucho que aportar, lo cual evidentemente incluye a la antropología jurídica y a la etnografía aplicada al estudio del derecho consuetudinario y de los sistemas normativos indígenas.

De ahí que para la Coordinación Nacional de Antropología sea de capital importancia impulsar un amplio e intenso programa de antropología jurídica, que incluya como componentes centrales el estudio y la sistematización de los sistemas jurídico-políticos propios de los pueblos y comunidades indígenas prevaletentes en nuestro país, así como el desarrollo de herramientas y capacidades para la formulación de dictámenes periciales relacionados con las materias propias de la antropología y de la etnografía como una de sus herramientas privilegiadas.

También de ahí la importancia del proyecto nacional Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México, que esta coordinación impulsa desde 2013 y que empieza a ofrecer sus primeros frutos con la publicación de este número doble de *Diario de Campo*, el cual nos ofrece un panorama general de las concepciones y prácticas jurídicas que prevalecen en distintas regiones y colectividades indígenas de nuestro país.

Este número, coordinado por Isaac González Ruiz y Víctor Hugo Villanueva, reúne trabajos de diferentes investigadores articulados en el proyecto del Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México, que abarcan desde los enfoques teóricos y conceptuales hasta los estudios de caso y las aproximaciones esencialmente etnográficas al tema del derecho indígena. Esta edición se completa con una entrevista a la maestra Magdalena Gómez y un fotorreportaje de Sergio Uriel Ugalde, donde se documenta la fiesta de los *flachicos*, característica de la comunidad queretana llamada La D.

Esperamos que este *Diario de Campo* contribuya efectivamente a enriquecer la reflexión, la discusión y el intercambio sobre una problemática de enorme interés para nuestro quehacer antropológico.

Diego Prieto Hernández

El contexto de la pluralidad cultural vista desde el campo de la norma: una introducción

Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez*

El tema de la alteridad cultural ha sido uno de los tópicos que desde el largo siglo XIX¹ ha ocupado en América Latina el interés de políticos, administradores y académicos, que en su afán por conseguir distintos fines han producido una serie de discursos y planteamientos ideológicos para justificar las acciones y formas de aproximarse o explicar la alteridad de la que hablamos.

En esta ocasión, más que señalar personajes de la vida pública o autores que se han atrevido a abordar la diversidad, hemos de colocar el interés en las ramas mencionadas arriba: la política, la administración y el conocimiento producidos para dirigir las baterías al campo de la pluralidad normativa como espacio que dirime las controversias en términos de la diferencia cultural, objeto del presente número de nuestra revista.

En el campo de la política, fue en el largo siglo XIX cuando se inició el proceso de independencia de las naciones dominadas por los Estados-centro, en el contexto de la expansión planetaria de la economía del moderno sistema mundial. Algunas de las acciones emprendidas por los gobiernos de los Estado-centro pueden catalogarse como propias de las políticas de asimilación poscolonial fundadas en tipos de gobierno directo o indirecto. Es decir, por un lado, si con la independencia de las naciones se reconoce por medio de actos o acuerdos constituidos en lo que Kelsen (1960) denominó la *Grundnorm*, o norma fundante, la marcada dependencia económica en el contexto del capitalismo tardío es una de las mediaciones que coloca a los ahora países independientes en una relación de subordinación política. Esta dependencia produjo que la toma de decisiones en el interior de los nacientes Estados nacionales fuera asumida por las elites del poder asentadas a nivel regional, lo que constituyó en sí el primer aviso de la negación del contexto de la pluralidad cultural realmente existente en los países libres e independientes.

En el campo de la administración, las clases o sectores sociales dirigentes de los nacientes Estados nacionales se enfrentaron a una diversidad de situaciones que en un primer momento les impidió definir la política nacional en torno, por ejemplo, a la captación de recursos económicos vía la tasa impositiva, así como a la organización de la producción necesaria para el sostenimiento de la nación y la creación de un mercado interno sólido. Sin embargo, no fue hasta que la elite del poder² consiguió delimitar las fronteras territoriales, consolidar una es-

* Coordinador del proyecto Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México e investigador de la Coordinación Nacional de Antropología, INAH (victor_villanueva@inah.gob.mx).

¹ Para Wallerstein (2014) el concepto de "largo siglo XIX" no obedece al criterio cronológico fundado en la idea de centuria (100 años: 1800-1899), sino en la teoría de los tiempos diferenciados propuesta por F. Braudel, que lo lleva a proponer una periodización para el siglo que corre de 1789 a 1914. Al respecto, véase en este mismo número la sección *Reseñas y comentarios*.

² "La minoría poderosa está compuesta de hombres cuyas posiciones les permiten trascender los ambientes habituales de los hombres y mujeres corrientes; ocupan posiciones desde las cuales sus decisiones tienen consecuencias importantes" (Wright Mills, 1957: 12).

estructura organizativa de amplitud nacional y someter a la población –por medio de dispositivos ideológicos o represivos– a una dirección cultural particular, cuando el proceso de producción del capital necesario para el soporte de “la nación” fue posible. En ello, las distintas formas de apropiación y producción para la vida que aportaban los distintos grupos socioculturales quedaron subordinadas a las formas de apropiación y producción capitalistas.

En el campo de la producción del conocimiento sobre el mundo y las relaciones sociales, los saberes comunitarios o procedentes de grupos socioculturales diferenciados a la elite, quedaron circunscritos a los límites de asentamiento de aquellas comunidades.³ La normalización disciplinaria fundó su desenvolvimiento en métodos y técnicas de análisis conocidos como positivistas en tanto procuraron el binomio experimentación–comprobación, prolongación de lo que en el siglo XVIII se dio por nombrar Ilustración (Wallertstein, 2007). En ese orden de ideas, la “comunidad de los aptos” fue una de las esferas desde las que las definiciones relativas a la diferencia cultural cobraron un ropaje científicista expresado, entre tantas otras formas, en la negación de la calidad cultural de hombres y mujeres originarios de las tierras que en el pasado fueron combatidas. Es así como la negación opera como una suerte de discriminación estructural; se toma como necesidad la asimilación a una sola dirección cultural de aquella alteridad preexistente.

En 1906, durante el periodo cosmopolita encabezado por Porfirio Díaz en México, se presentó una de las primeras iniciativas legislativas concernientes a la pluralidad cultural, que incluyó en esa propuesta los tres campos comentados, en el marco del Estado nacional independiente. En la Ley para el Mejoramiento y Cultura de la Raza Tarahumara –conocida como la Ley Creel– se conjuntan el consenso de la elite política del estado de Chihuahua, la necesidad administrativa de contar con mano de obra local de bajo costo para la maximización de la producción agrícola y ganadera en el estado, y la aplicación de la información etnológica con que se contó en ese momento, con un propósito definido: “occidentalizar” a la etnia tarahumara.⁴ Dicho esfuerzo

quedó trunco debido al estallido de la Revolución mexicana, en la que Chihuahua tuvo un papel protagónico.

Otros ejemplos se presentaron en el país; sin embargo, en lo que restó del siglo XX se debatió entre el indigenismo como política pública de integración y la irrupción de movimientos armados de perfil indígena, hacia los últimos años de la década de 1990. Por una parte, el indigenismo se consolidó como la expresión institucional desde la que el Estado nacional atendió lo que denominó como “el problema indígena”;⁵ por otra parte, algunos pueblos y comunidades indígenas que demandaban un trato diferenciado ante el inminente fracaso del Estado nacional en su relación con éstos, se fundieron en algunos casos como focos guerrilleros y pasaron de la gestión de derechos y asistencia social a la acción directa y negociación política para la reformulación de la *Grundnorm*. Así se dieron, por ejemplo, los Acuerdos de San Andrés Sacamch'en de los Pobres, mientras que la política, la administración pública y un sector importante de la academia mexicana colocaron en el tema de la diferencia cultural el énfasis en la etnicidad.

El desarrollo de las fuerzas productivas, la reconfiguración de la división internacional del trabajo, la extensión de las formas de acumulación de capital, entre otros sucesos, propició el adelgazamiento de los Estados nacionales periféricos en los rubros de la política social y el control de la economía nacional, pero reforzando el aparato policiaco y militar. A la par, durante la primera década del siglo XXI hemos sido testigos de múltiples estrategias político-culturales por las cuales los pueblos y comunidades indígenas demandan en tribunales, por un lado, el respeto de sus derechos como grupos culturalmente diferenciados, y por otro emergen para dar vida pública al movimiento social o se consolidan como expresiones autonómicas. En estos últimos años una de las tendencias que se muestran “a la alza” es precisamente la instalación de procesos jurídicos –en distintos ámbitos y competencias–, en los cuales los pueblos y comunidades son los que impulsan la defensa de la tierra, el territorio y los bienes naturales; generalmente dichos procesos obedecen al interés colectivo y la reivindicación de modos de vida en los que persiste un entramado de significados y prácticas que en la cotidianidad concreta se distancian de la dirección cultural aún preponderante. No obstante,

³ Aquí se hace referencia a las comunidades como comunidad epistémica pertinente (Villoro, 2001: 145).

⁴ No huelga mencionar que bajo la denominación “tarahumar”, “tarahuamara” o “tarahumares” se subsume a los demás pueblos indígenas en Chihuahua. Esto sigue presente en el discurso de la política profesional hoy en día. Para un comentario de mayor extensión, véase Sariego (1998) y Montanaro (2010).

⁵ Para conocer el debate en el interior de la antropología y el señalamiento de la estatización de la misma, véase Medina y García Mora (1983).

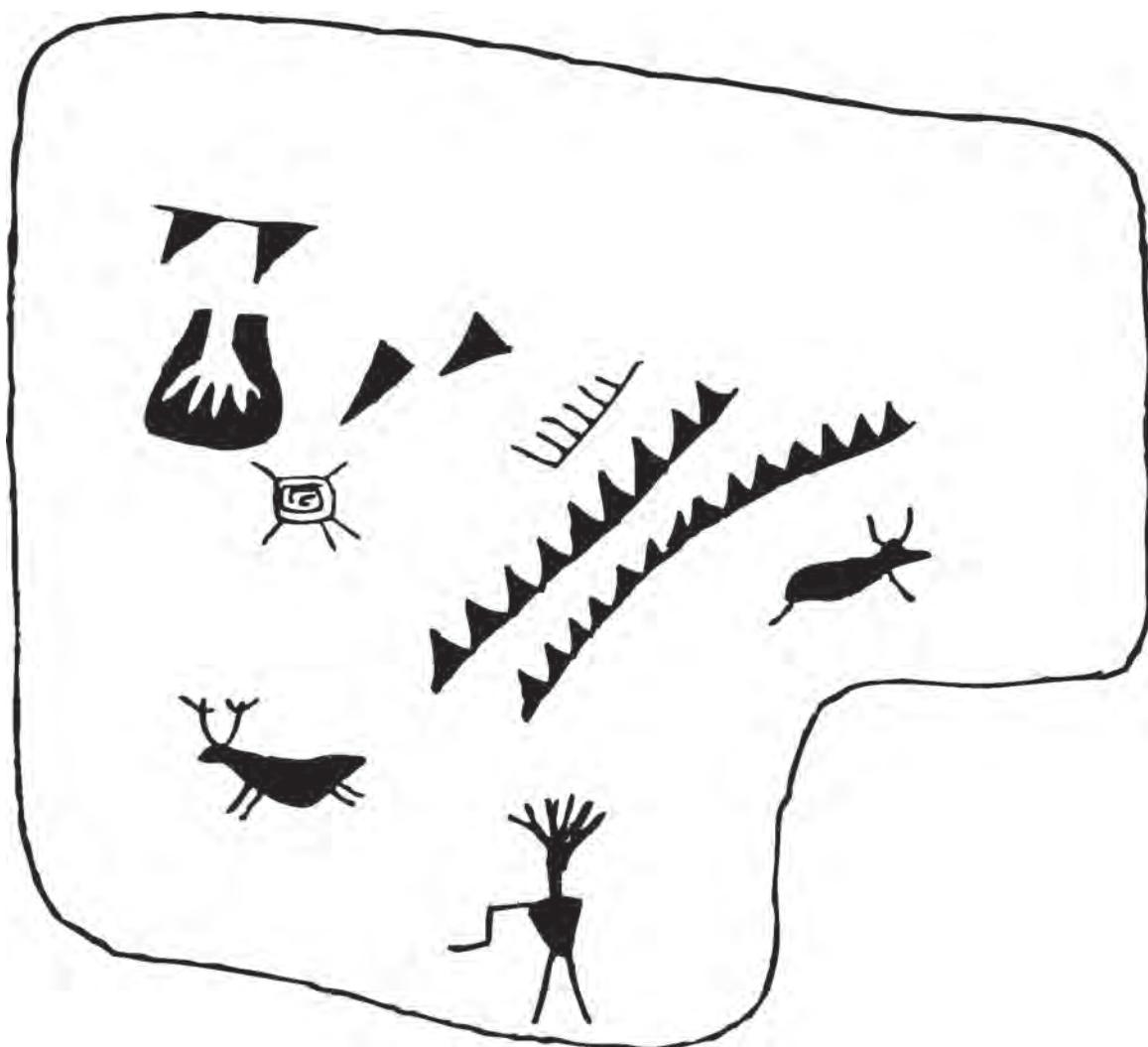
y sobre todo por ser pertinente para el proyecto Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México, si los procesos jurídicos auspiciados en la colectividad muestran una tendencia de motivación intracomunitaria, la otra cara de la tendencia jurídica es la acumulación y agudización de la judicialización de prácticas indígenas relacionadas con las formas de apropiación, producción y reproducción física y simbólica del ser comunal. Y es justo esta cara la que en la mayoría de los casos queda bloqueada para la sociedad nacional en su conjunto, aquella que impone a los pueblos y comunidades indígenas de manera más fehaciente y dura la negación del contexto de pluralidad normativa.

En el presente número de la revista *Diario de Campo*, por medio de situaciones jurídicas diversas, se muestran estas dos caras de la tendencia jurídica, así como las formas que adquieren los sistemas normativos indígenas con la oficialización que les propone el Estado nacional. Los colegas que participan son investigadores con una trayectoria reconocida y un com-

promiso con la afirmación del contexto de pluralidad normativa realmente existente en la república.

Bibliografía

- Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, Argentina, Eudeba, 1960.
- Medina, Andrés y Carlos García Mora (eds.), *La quiebra política de la antropología social en México*, México, IIA-UNAM, 1983.
- Montanaro, María Esther, *¿Exclusión o integración? La promulgación de la Ley Creel en la Sierra Tarahumara*, México, El Colegio de Chihuahua, 2010.
- Sariago, Juan Luis, *El indigenismo en Chihuahua*, México, ENAH- Unidad Chihuahua, 1998.
- Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 2001.
- Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial. El triunfo del liberalismo centrista, 1789-1914*, México, Siglo XXI, 2014.
- , *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkain para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 2007.
- Wright Mills, Charles, *La élite del poder*, México, FCE, 1957.



Consideraciones previas en torno a una política criminal en escenarios multiculturales

Julio César Kala*

Resumen

Los derechos humanos constituyen el eje de la organización política-jurídica de las sociedades contemporáneas. Sin embargo, a pesar de las conquistas logradas en el terreno de la política criminal, persisten aún pendientes sustanciales, entre ellos la integración de la categoría “identidad cultural” de los pueblos originarios en el marco jurídico penal nacional. En este artículo se presenta un primer acercamiento de análisis, desde la perspectiva garantista, sobre algunos elementos que permitirán argumentar la compatibilidad de la noción “autonomía plena de los pueblos originarios” con el marco jurídico penal nacional, en el contexto de los derechos humanos.

Abstract

Human rights are the backbone of the political-legal organization of contemporary societies. However, despite the gains achieved in the field of criminal policy, major pending issues remain, including the integration of the concept of “cultural identity” of native peoples in national framework of criminal law. A preliminary approach is presented from the guarantee-based perspective of the analysis of elements that will make it possible to argue that the notion of “full autonomy of native peoples” is compatible with national criminal legal framework in the context of human rights.

Introducción

En el ámbito de la política pública y en el terreno de la opinión pública de las sociedades occidentales contemporáneas, la discusión política criminal-derechos humanos se ha centrado preponderantemente en la vulneración de éstos y en la falta de escenarios sociales que garanticen su seguridad.

Se ha dado por sentado que la vigencia del Estado de derecho está definida por la producción legislativa.¹ Sin embargo, desde la sociología jurídica crítica (Sousa, 2009), una parte importante de la reflexión se ha centrado en el análisis de su vigencia fáctica.

En este contexto se apuntan algunas consideraciones al respecto: si bien, por un lado, en las democracias contemporáneas se han logrado conquistas importantes, por el otro éstas se encuentran acotadas por la injerencia de actores económicos y políticos que muchas veces están por encima de las decisiones de los Estados nacionales contemporáneos.

Es necesario recordar que el Estado, como formalización jurídica del pacto político, surge para proteger a sus asociados de la violencia de otras personas² o grupos y para brindar el mayor

* Profesor-investigador, Departamento de Derecho, Universidad de Guanajuato (jckala@ugto.mx).

¹ Identificando al Estado de derecho únicamente con su primer estadio, el *paleo-iuspositivista* (Ferrajoli *apud* Carbone, 2005).

² Antecedentes remotos del contractualismo se encuentran en Hobbes. En su *Leviatán* expone la necesidad de crear, a través del contrato social, un ente supremo con autoridad –violencia– tal que impida la violencia entre particulares (Hobbes, 2003). Esta concepción, fundada en la violencia, institucionaliza la razón de Estado en la que el ejercicio de la violencia posibilite la vigencia de las normas y de la convivencia social pacífica. En su orientación más radical ha sido una fuente importante de argumentos totalitarios.

bienestar posible. Por eso la disminución de la violencia y de sus efectos es uno de sus cometidos esenciales.³ Con fundamento en el contrato que lo crea, el Estado asumió el monopolio irrestricto de la creación y la aplicación del derecho, subsumiéndose él mismo en esta dinámica. Por ser una entidad instituida *ex profeso* para proteger a sus creadores, requiere que el aparato público le dé vida en caso de una ruptura de la norma y actúe ejerciendo la violencia mínima indispensable para reaccionar contra el infractor en el despliegue legítimo de la violencia institucional en el ejercicio del *ius puniendi* (Ferrajoli, 2010).

Estado de derecho

Con la aparición del Estado de derecho⁴ se dio un gran paso en la construcción de la democracia. Del Estado ilustrado⁵ a sus configuraciones contemporáneas se ha logrado un avance importante. Las expectativas que ofrece este modelo de organización estatal lo han promovido como el modelo político-jurídico de los Estados occidentales contemporáneos por el reconocimiento de los derechos humanos y los mecanismos creados para su protección y su ejercicio pleno, y gracias a la construcción de escenarios en los que la libertad y la seguridad sean el soporte de la vida social.

El estadio superior de este paradigma, el Estado constitucional (Kuhn, 2007), se caracteriza por dos particularidades: i) por su vinculación a una constitución rígida y ii) porque las condiciones de validez normativa trascienden la fuente formal de producción legislativa y dependen, sobre todo, de su congruencia con el con-

tenido de los principios constitucionales, los derechos fundamentales. Estas dos características constituyen el núcleo duro, los irrenunciables de este estadio.

Por esta razón, y en este nivel, es posible suponer la existencia de una norma válida, consecuentemente vigente pero sustancialmente inválida debido a su sentido, a su contenido o a su antagonismo con los principios constitucionales. Por esta circunstancia, la interpretación normativa adquiere una gran relevancia: altera la función jurisdiccional debido a que, en este nivel, la aplicación de la ley requiere inicialmente la evaluación de su consistencia con los principios constitucionales, ya que sólo si es constitucionalmente válida, congruente con los derechos fundamentales, resulta válida su aplicación. Por ello la interpretación normativa y, en su caso, la solución de antinomias o lagunas, ha de estar orientada por las garantías existentes o por la proyección de aquellas que falten, por lo que constituyen un juicio sobre la propia ley y, al mismo tiempo, un ejemplo de heurística positiva desde la perspectiva de un programa penal constitucional.⁶ “En el Estado constitucional de derecho la constitución no sólo disciplina las formas de producción legislativa, sino que impone también a ésta prohibiciones y obligaciones de contenido correlativas unas a los derechos de libertad y las otras a los derechos sociales, cuya violación genera antinomias o lagunas que la ciencia jurídica tiene el deber de constatar para que sean eliminadas o corregidas.”

Sin embargo, durante las últimas décadas, particularmente en el terreno de la política criminal, este modelo de Estado ha sufrido grandes perturbaciones formales que han repercutido en el diseño y aplicación de la política criminal, que pone en evidencia una fuerte crisis del contrato social;⁷ por ejemplo, la instauración de una doble orientación del sistema de justicia penal, una dirigida a la delincuencia convencional y otra a la denominada delincuencia organizada, en la que se han flexibilizado las garantías y con ello vulne-

³ Frente al criterio de autoridad hobbesiano, Locke subrayó los derechos –naturales– del individuo frente al Estado, por lo que éste se convierte en su garante, supeditando su legitimidad al cumplimiento de este cometido en el marco del reconocimiento de la pluralidad social. Sus ideas sobre la separación de poderes permitirían a Montesquieu elaborar la teoría de la separación de poderes (Locke, 2005).

⁴ El Estado kantiano constituye la primera conceptualización de este modelo de Estado: “[...] Es menester salir del Estado natural, en el que cada cual obra según su antojo y convenir con todos los demás (cuyo comercio es inevitable) en someterse a una limitación exterior, públicamente acordada y, por consiguiente, entrar en un Estado en el que todo lo que debe reconocer como lo suyo de cada cual es determinado por la ley y atribuido a cada uno por un poder suficiente, que no es del individuo, sino un poder exterior. En otros términos es menester ante todo entrar en un Estado civil [...]” (Kant, 1968: 141).

⁵ “[...] el Estado es la respuesta histórica al anhelo de conciliar con fundamento en la razón la libertad del hombre expresado en un contrato [...]” (Rosseau, 1996: 43-48). Por ello, uno de los cometidos del Estado es proporcionar seguridad a los individuos, en sus bienes y en su persona, así como garantizar el más amplio ejercicio de sus derechos.

⁶ Requisito ausente en el modelo anterior, el *paleo-iuspositivista*, que produce al Estado legislativo de derecho. El Estado legal, primer producto del Estado de derecho, se caracteriza porque la legitimación de la norma es producto de la autoridad legislativa, de la fuente de producción, de la legalidad y de la formalidad de los actos normativos.

⁷ Sousa identifica tres postulados del contrato social: i) un régimen general de valores, ii) un sistema de medidas y iii) un espacio tiempo privilegiado. “Tal régimen parece hoy en día incapaz de resistir la creciente fragmentación de la sociedad, dividida en muchos *apartheids*, polarizada a lo largo de muchos ejes económicos, políticos y culturales” (Sousa, 2006). La política criminal, como concreción de la orientación política del Estado, ha promovido Estados de exclusión. Asimismo, Ferrajoli (2006) ha dado cuenta de la crisis no sólo del contrato social, sino del paradigma del Estado de derecho.

rado derechos del gobernado, circunstancia que ejemplifica un claro y grave retroceso democrático.

La lucha por el bien común, fundamento del pacto social, parece haber perdido su significado primigenio. La polarización promovida por la política criminal obstaculiza la búsqueda de alternativas que enfrenten racionalmente el conflicto penal, con independencia de la categorización establecida actualmente: convencional-organizada.

En un Estado democrático, la política criminal, por ser una política pública, no escapa a estas consideraciones. Su diseño, implementación y evaluación han de regirse por las directrices emanadas de los fines y cometidos del Estado, entre ellos los de protección de la persona, al margen de cualquier pretensión instrumental referida a la seguridad, donde las conquistas son antonomasias irretroactivas.

Estado constitucional y derechos humanos

El reconocimiento y la efectividad de los mecanismos que hacen valer los derechos humanos identifican la orientación del modelo político jurídico de los Estados nacionales. En la actualidad, nominalmente el Estado constitucional es el referente occidental; por eso mismo, en el terreno penal el programa tendría que ser constitucional y debería estar orientado por los principios constitucionales de las democracias contemporáneas.

El programa penal debería seguir los principios de un Estado constitucional:⁸ *i)* fundamentales de la dignidad humana, *ii)* de la libertad, *iii)* de la igualdad, *iv)* de la estructura del Estado, y *v)* de los fines del Estado social y democrático de derecho. En las relaciones tensas, por ejemplo entre los principios fundamentales y los principios relativos a la estructura y fines del Estado, el principio *pro homine* resolverá la tensión.

La subordinación de la ley a los principios constitucionales representa un aporte importante en la construcción permanente de la democracia contemporánea, impone límites a los derechos constitucio-

nales de las mayorías y configura otras garantías de los derechos de todos. En este esquema el derecho alcanza su más alto desarrollo “por la sujeción a la ley, incluso del poder legislativo, antes absoluto, y por la positivación ya no sólo del ser del derecho, es decir, de sus condiciones de ‘existencia’, sino también de su deber ser, o sea, de las opciones que presiden su producción y, por tanto, de sus condiciones de ‘validez’” (Ferrajoli, 2005).

Al margen de estas consideraciones, *de facto* el papel garantista de la Constitución es afectado, entre otras circunstancias, por: *i)* las peculiaridades de la democracia representativa, *ii)* la injerencia de los centros de poder económico en las decisiones de los Estados nacionales (Camou, 1995) y *iii)* “la incapacidad de los gobiernos democráticos de dominar convenientemente los conflictos de una sociedad compleja” (Bobbio, 1989: 103),⁹ circunstancias que requieren alinear las respuestas con los principios fundamentales del modelo político-jurídico occidental contemporáneo: el Estado constitucional.

Asimismo, las democracias constitucionales se caracterizan por la supremacía de los derechos humanos en su ley fundamental, definida ésta por cuatro tesis: *i)* máximo rango, *ii)* máxima fuerza jurídica, *iii)* máxima importancia del objeto y *iv)* máximo grado de indeterminación (Alexy, 2005). Estas características también conforman el núcleo duro de un programa penal constitucional, y lo distinguen de otro derivado de principios político-jurídicos diversos a las democracias constitucionales, por lo que también forman parte de los irrenunciables.

La primera tesis: máximo rango de los derechos fundamentales en la estructura normativa del Estado, se concreta al ser regulada en la Constitución y por ser ésta la ley máxima. Por medio del principio *lex superior derogat legi inferiori* se establece una relación vinculante del derecho constitucional con el local, confiriéndole vigencia plena; por ello, cualquier norma jurídica que lo infrinja será inconstitucional y, consecuentemente, nula por regla general.

En este sentido, y en la materia, los tratados internacionales signados por el Estado serán norma constitucional, debido a que los derechos humanos, por antonomasia, no se enuncian limitativamente, sino con

⁸ Alexy indica seis principios contemplados en el modelo alemán; alude a la ley fundamental referida a la Constitución alemana, pero sólo expone cinco: *i)* principios fundamentales de la dignidad humana, art. 1°; *ii)* de la libertad, art. 2°; *iii)* de la igualdad, art. 3°; *iv)* de la estructura del Estado, art. 20, y *v)* de los fines del Estado social y democrático de derecho, art 28.1. Un artículo que se encuentra cercano a un principio fundamental es el 20a, “Protección de los fundamentos naturales de la vida” (Alexy, 2005: 31-36). Estos principios constituyen el núcleo duro de un Programa Penal Constitucional y representan sus irrenunciables.

⁹ Bobbio (1989:103) identifica tres circunstancias: *i)* sobrecargo, incremento de las demandas sociales y la capacidad –limitada– de respuesta del sistema político; *ii)* conflictos propios de las democracias, y *iii)* distribución del poder.

pretensiones extensivas, hasta lograr el reconocimiento estatal.¹⁰

Respecto de la segunda tesis, por ser los derechos humanos vinculantes con los ámbitos del ejercicio del poder y para los niveles de gobierno de la administración pública, se encuentran dotados de la máxima fuerza jurídica. Para el legislativo ya no sólo es necesario reconocer los derechos fundamentales en el marco de las leyes, sino que también es imprescindible cambiar el paradigma legislativo y resulta menester enmarcar la ley en los derechos fundamentales.¹¹ Para el Ejecutivo se demandan líneas de actuación consistentes a éstos, por ser derecho positivo y vigente; y para el Judicial, los principios constitucionales representan la guía de interpretación y aplicación de la ley, desplegando todo su vigor en la relación de los particulares con el Estado, así como entre los propios particulares. Así, el control se ha de encontrar puntualmente observado por todos los tribunales, del inferior al superior, ya que con una sola disposición constitucional no controlable judicialmente se abre la puerta para la pérdida de su necesidad.¹² Los derechos fundamentales permean el derecho en su totalidad como juicios de valor objetivos, no obstante las

¹⁰ Previsto en el artículo 30 de la Ley Fundamental del Estado Alemán, al señalar la prioridad del derecho federal frente a las competencias estatales (Alexy, 2005). Igualmente identificado en el artículo 133 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que señala la supremacía constitucional y la jerarquía normativa de leyes federales y tratados internacionales, así como la sujeción de las entidades federativas a dichas disposiciones. Las recientes reformas constitucionales en materia de derechos humanos en México, del 10 de junio de 2011, puntualizan aún más esto. En el artículo 105 se refiere: "Las acciones de inconstitucionalidad podrán ejercitarse, dentro de los treinta días naturales siguientes a la fecha de publicación de la norma, por: [...] g) La Comisión Nacional de los Derechos Humanos, en contra de leyes de carácter federal, estatal y del Distrito Federal, así como de tratados internacionales celebrados por el Ejecutivo Federal y aprobados por el Senado de la República, que vulneren los derechos humanos consagrados en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que México sea parte. Asimismo, los organismos de protección de los derechos humanos equivalentes en los estados de la República, en contra de leyes expedidas por las legislaturas locales y la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, en contra de leyes emitidas por la Asamblea Legislativa del Distrito Federal" (*Diario...*, 10 de junio de 2011).

¹¹ El propio modelo de Estado constitucional limita la producción legislativa en contra de los derechos fundamentales de todos; por ello, para evitar la tiranía de las mayorías, incluso de las unanimidades, el Tribunal Constitucional se erige como árbitro máximo en los conflictos que atenten contra los derechos humanos. Respecto al problema de la aparente paradoja que plantea el binomio mayoría-minoría, "el control de un poder no-mayoritario, sujeto exclusivamente a la Constitución, es imprescindible para dotar de eficacia la subordinación a las disposiciones constitucionales de los poderes mayoritariamente [incluso los unánimemente] legitimados" (Gómez, 2004: 29).

¹² El poder vinculatorio para el Ejecutivo es evidente desde el derecho positivo; el problema radica en el control del legislador (Ferrajoli, 2005).

críticas de su constitucionalización garantizan la realización plena de los fines del Estado.

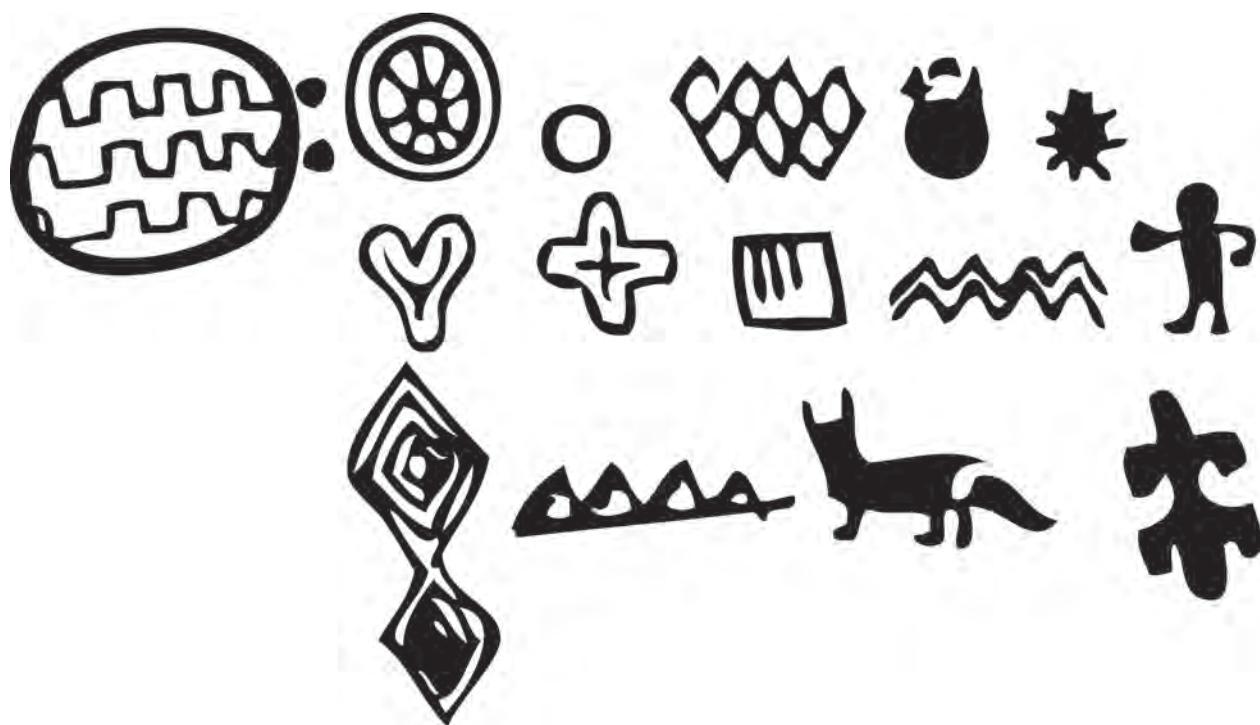
La tercera tesis, la máxima importancia del objeto, se refiere a la estructura básica de las sociedades y al fin del propio Estado. Su relevancia estriba en la regulación de derechos específicos considerados como fundamentales y, por tanto, objeto de protección y reconocimiento constitucional. En este mismo contexto Rawls (2003) concibe a la justicia como equidad, como un modelo democrático, como un sistema de cooperación social constituido por ciudadanos que se conciben como libres e iguales; parte de la idea de un acuerdo mutuo entre participantes que interactúan bajo condiciones equitativas de orden constitucional y político que da forma a la estructura básica de la sociedad (Cachumbé, 2003: 7-33). Con esta definición de justicia, Rawls (2003) enuncia dos principios: el de la libertad y el de la diferencia. El primero establece que las personas que participan o son afectadas por alguna práctica social tienen el derecho a la más amplia libertad, compatible con una libertad similar para todos; el segundo establece que las desigualdades son arbitrarias, a menos que de ellas se espere el beneficio colectivo, siempre y cuando éstas sean igualmente posibles para todos. "Estos principios expresan la justicia como un complejo de tres ideas: libertad, igualdad y recompensa por servicios que contribuyan al bien común" (*idem*).

La cuarta tesis, el máximo grado de indeterminación, constituye una de las características fundamentales de este modelo y de los cometidos del Estado. No es posible identificar los derechos fundamentales sólo en la literalidad del texto de la Carta Magna,¹³ ya que éstos se vislumbran a través de la interpretación: "La interpretación de la ley fundamental no sólo suscita meditaciones serenas, sino también confrontación en la arena política. En este sentido, cabe hablar de una lucha por la interpretación de los derechos fundamentales" (Alexy, 2005).¹⁴ Los principios de la norma constitucional no se restringen al texto; son la idea general; no existe un significado único previo a la interpretación.¹⁵

¹³ "[...] en relación con las estructuras de los catálogos no siempre resulta claro si a las diferencias terminológicas puede vincularse una diversa posición respecto de las garantías o jerarquía en cuanto a los niveles de tutela [...]" (Rolla, 2008: 32).

¹⁴ Éste, en el caso alemán, es el Tribunal Constitucional Federal.

¹⁵ En torno a la interpretación *in abstracto* o *in concreto*, Guastini (2005: 56-57) menciona necesaria la concurrencia de las dos características, ser *in concreto* y estar vinculada con la constitución y no *in abstracto* e inconstitucional, a lo que denomina interpretación adecuada por ser armónica con el ordenamiento supremo, pero requiere un serio y comprometido ejercicio de reflexión y apego a los principios constitucionales.



Si bien la democracia se fortalece día tras día por medio del reconocimiento de los derechos humanos y la creación de condiciones y mecanismos que posibiliten su ejercicio pleno, estas cuatro máximas revelan, *de facto*, la solidez de las pretensiones constitucionales de los Estados contemporáneos.

Por otro lado, los derechos humanos son conquistas irretroactivas que pertenecen a las democracias contemporáneas, al modelo de Estado occidental; son su fundamento y límite. Por ello los Estados nacionales que adoptan este modelo político-jurídico no pueden apelar a la soberanía ni a la supremacía de la autodeterminación estatal para inclinar la balanza a favor de la seguridad en detrimento de los derechos humanos.¹⁶

Política criminal en un Estado constitucional

La política criminal es una política más de Estado. Como tal ha de estar dirigida a cumplir los fines del mismo (Ross, 1994), inscrita en el modelo político-jurídico que orienta el sentido de actuación del poder y del aparato público. Esta política pública, referida a lo penal, define las conductas delictivas y los mecanismos de

reacción institucional contra ellas a través del sistema de justicia penal.

La política criminal orienta y conforma a un sistema jurídico penal, en el que se integran las tres esferas del poder público y los tres niveles de ejercicio del mismo, donde la criminología¹⁷ aparece indisolublemente ligada a ella, particularmente por su análisis, en términos del fundamento teórico y operación de las instituciones que conforman este sistema. De esta manera, Bustos (2010) agrega:

La dogmática está traspasada por la política criminal, pues no es más que la derivación conceptual del instrumento formal de definición. Por eso y en forma más precisa, la dogmática penal no puede pensarse como algo autónomo y válido en sí mismo, sino sólo desde la política criminal. Más aún su sentido desde la política criminal es hacer transparente y con fundamentación racional el proceso

¹⁶ Los derechos humanos ahora constituyen un régimen internacional, constituido alrededor de tres documentos y conjuntos de estándares principales: la Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada el 10 de diciembre de 1948; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, vigente desde el 3 de enero de 1976, y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, vigente desde el 23 de marzo de 1976.

¹⁷ Al amparo del término “criminología”, actualmente coexisten en México diversas concepciones en torno al análisis de la actividad delictiva, algunas de ellas mutuamente excluyentes; por ello, “decir, en efecto, que la criminología es aquella parte de la ciencia que se ocupa del estudio empírico de la criminalidad, es no decir mucho o casi nada si no se dice antes qué es lo que se entiende por criminalidad. Y aquí es donde empiezan las dificultades de todo tipo” (Hassermé y Muñoz, 1989). Aunado a esta problemática, tradicionalmente se le ha asignado a la criminología la tarea de examinar las conductas sociales desviadas, incrementando doblemente la complejidad de su objeto de estudio, en un sentido por la doble acepción de la definición de caso (Gorenc y otros, 1999), así como el delito-conducta desviada, y en otro por la relatividad propia del referente de ambos significados.

penal, en cuanto el proceso es uno de los ámbitos básicos en que se ejecuta la política criminal.

Los Estados con pretensiones constitucionales fincan sus relaciones con las personas en el reconocimiento de éstas como entes autónomos, con derechos y garantías, por ello, su programa político criminal ha de estar dirigido a establecer el máximo de espacios para el ejercicio de la libertad; no puede partir de la premisa del imperativo de la norma penal y de su función motivadora, ya que esto revelaría el fracaso del contrato social y el imperio de la violencia institucionalizada, el precepto jurídico simplemente instruye o informa sobre los modelos de comportamiento y sus consecuencias jurídicas. En las democracias constitucionales, la política criminal no puede configurarse para limitar el ejercicio de los derechos de una persona o eliminarlo en cuanto tal.¹⁸

El sistema penal, violento por definición, representa el talón de Aquiles de los Estados democráticos. Conlleva violencia sobre las personas y, por tanto, una contradicción con la finalidad perseguida: libertad libre de violencia. Por ello, la violencia que ejerza ha de ser la mínima necesaria en sí misma, no en relación con otra, lo cual excluye por supuesto la violencia excesiva, como la pena de muerte, el presidio perpetuo, las penas privativas de libertad largas y la disminución de garantías. Por el contrario, hay que privilegiar formas alternativas al control penal, no *prima facie*, sino *ultima ratio*.

Sin embargo, de las aportaciones de Rawls (2003) que han revitalizado el contractualismo como criterio legitimador del orden social, y de las contribuciones de Ferrajoli (2001 y 2005) al constitucionalismo contemporáneo, en algunas sociedades actuales, entre ellas la mexicana, se han asumido contingentemente sus contenidos, alejándose de los planteamientos kantianos que fundamentaron la teoría clásica del contrato social. Entre los principios rectores de una intervención penal garantista que se han vulnerado en el diseño y aplicación de la política criminal contemporánea resaltan, entre otros, utilidad, intervención mínima, neutralización de la víctima y mínima lesión.

Por otra parte, con las recientes reformas constitucionales mexicanas en materia de derechos humanos parecía que se abría una posibilidad para que, por lo

menos en el terreno de la intervención penitenciaria, los derechos humanos primaran sobre la represión y nulificación del responsable penal, que si bien transgredió la norma, sigue siendo persona y por ello es titular de derechos humanos. Sin embargo, las pretensiones instrumentales aún están presentes, pues pese a los logros obtenidos, el anhelo preventivo readaptatorio subliminalmente está presente; la pretensión penitenciaria continúa centrada en la no reincidencia como criterio evaluador.

Consideraciones sobre el programa penal constitucional

En torno a la justicia, Popper (2010: 95-96) señala:

¿Qué queremos decir, en realidad, cuando hablamos de "Justicia"? No creo que las cuestiones verbales de esta naturaleza sean de particular importancia, o que sea posible responder de forma definida, dado que dichos términos siempre son utilizados con diversos sentidos. Sin embargo, creo no errar al sostener que la mayoría de nosotros, especialmente aquellos que tenemos una formación general humanitaria, entiende por "Justicia" algo semejante a esto: *a*) una distribución equitativa de la carga de la ciudadanía, es decir, de aquellas limitaciones de la libertad necesarias para la vida social; *b*) tratamiento igualitario de los ciudadanos ante la ley, siempre que, por supuesto, *c*) las leyes mismas no favorezcan ni perjudiquen a determinados ciudadanos individuales o grupos o clases; *d*) imparcialidad de los tribunales de justicia, y, *e*) una participación igual de las ventajas (y no sólo en las cargas) que puede representar para el ciudadano su carácter de miembro del Estado.

También es posible identificar en su pensamiento otros principios garantistas; por ejemplo, el de evitar el sufrimiento evitable, que como principio garantista es por ello constitucional. Por otro lado, los avances en la materia y el fortalecimiento de la democracia representan los logros de un programa, en términos de Lakatos (2007). Éstos serían, por un lado, el avance en la construcción teórica de un modelo de organización social y, por otro, su operatividad en el diseño e implementación de la política criminal, puesto que el andamiaje teórico se ha construido paulatinamente a través del tiempo.

En el terreno de la política criminal, ilustrados como Beccaria (1998: 140, 193, 195, 204) refirieron en su momento que el delito es un mal que bien puede

¹⁸ Por eso una política criminal referida a la seguridad pública como condición básica de libertad no puede servir para afectarla (Baratta, 1985). La seguridad pública no puede esgrimirse, como en la exposición de motivos de las reformas constitucionales en materia penal de 2008 en México, para enfrentar situaciones de emergencia y justificar violaciones a los derechos de los habitantes.

evitarse, por cierto, no mediante políticas simplistas y demagógicas, como las que caracterizan el fenómeno de la huida al derecho penal, sino con políticas comprometidas:

Luego la seguridad y la tranquilidad de los ciudadanos descansan más sobre las costumbres y circunstancias de un Estado, que sobre las leyes penales: a donde hay buenas costumbres no hay necesidad de leyes crueles; donde aquéllas sean malas éstas no tendrán fuerza contra el crimen, y en todos los casos siempre son peligrosas [...] Es mejor evitar los delitos que castigarlos. He aquí el fin principal de toda buena legislación, que es el arte de conducir los hombres al punto mayor de felicidad o al menor de infelicidad posible, para hablar según todos los cálculos de bienes y males de la vida. Pero los medios empleados hasta ahora son por lo común falsos y contrarios al fin propuesto [...] ¿Queréis evitar los delitos? Haced que las leyes sean claras y simples, y que toda la fuerza de la nación esté empleada a defenderlas, ninguna parte en destruirlas. Haced que las leyes favorezcan menos las clases de los hombres que los hombres mismos [...] ¿Queréis evitar los delitos? Haced que acompañen las luces a la libertad. Los males que nacen de los conocimientos son en razón inversa de su extensión, y los bienes lo son en la directa [...] Finalmente, el más seguro pero más difícil medio de evitar los delitos es perfeccionar la educación.

Así, en un Estado con pretensiones constitucionales declaradas resulta incuestionable defender y alinear los principios y los derechos humanos aludidos en la Constitución con el derecho penal, puesto que el derecho, desde la perspectiva ilustrada, es preponderantemente una institución racional con la que se busca resolver las tensiones y los conflictos sociales mediante un reajuste ordenado y pacífico de las pretensiones razonables de individuos y grupos.

Respecto al programa penal constitucional propio de una democracia, es necesario subrayar que su núcleo sólido está constituido, como ya se ha anotado previamente, por los derechos fundamentales. Su actores, en términos del aparato público, son verticalmente los ámbitos de gobierno y horizontalmente las esferas de ejercicio del poder público.

Este núcleo constitucional asimismo supone un ejercicio constante de análisis académico propio, debido a que sólo desde la reflexión resulta posible avanzar en la conformación teórica y en la evaluación

empírica de un programa penal que contenga anhelos constitucionales.

Un análisis de la política criminal o, como se ha señalado aquí, de un programa penal, se refiere en primera instancia a los fundamentos de un Estado y a su consistencia, en términos de coherencia y congruencia con los principios y fenomenología operativa del sistema de justicia penal. En este contexto, el modelo de “programa de investigación científica” de Lakatos ofrece una opción comprensiva que permite contextualizar, en términos de desarrollo teórico y político, la construcción y dinámica del sistema penal contemporáneo.

En el ámbito de la teoría de la ciencia, también aplicable al análisis teórico de la política criminal y al examen empírico de los datos del sistema penal, Lakatos (2007: 13, 65-72, 117) apunta:

[...] he defendido la metodología de los programas de investigación científica que soluciona algunos de los problemas que ni Popper ni Kuhn consiguieron solucionar [...] En primer lugar, definiendo que la unidad descriptiva típica de los grandes logros científicos no es una hipótesis aislada sino más bien un programa de investigación. La ciencia no es sólo ensayos y errores, una serie de conjeturas y refutaciones. “Todos los cisnes son blancos” puede ser falseada por el descubrimiento de un cisne negro. Pero tales casos triviales de ensayo y error no se catalogan como ciencia. La ciencia newtoniana, por ejemplo, no es sólo un conjunto de cuatro conjeturas (las tres leyes de la mecánica y la ley de la gravitación). Esas cuatro leyes sólo constituyen el “núcleo firme” del programa newtoniano. Pero este núcleo firme está tenazmente protegido contra las refutaciones mediante un gran “cinturón protector” de hipótesis auxiliares. Y, lo que es más importante, el programa de investigación tiene una heurística, esto es, una poderosa maquinaria para la solución de problemas que, con la ayuda de técnicas matemáticas sofisticadas, asimila las anomalías e incluso las convierte en evidencia positiva.

Sobre los avances o retrocesos teóricos de los programas de investigación, Lakatos refiere que en los progresivos la teoría conduce a descubrir hechos nuevos, hasta entonces desconocidos, y en los regresivos las teorías son fabricadas únicamente para acomodar los hechos ya conocidos.

En el terreno penal todo es de gran interés para todos, pues está comprometida, entre otras cosas, la libertad de las personas.

Consideración final

Un sistema penal, dirigido sólo por pretensiones preventivo-generales y de prevención especial negativa, tal como se perfila la política criminal nacional, describe un sistema penal de terror, donde la preocupación se centra en la eficacia, el sometimiento y obediencia ciudadana.

Finalmente, en un Estado que se suponga democrático es necesario orientar la política criminal hacia el garantismo.

En términos de Ferrajoli (1995: 28-29):

Las garantías –no sólo penales– son vínculos normativos idóneos para asegurar efectividad de los derechos subjetivos y más en general a los principios axiológicos sancionados por las leyes, en el derecho penal donde tutelan la libertad del ciudadano frente a las prohibiciones indeterminadas y a las condenas arbitrarias [...] En todos los casos la elaboración de las garantías, es decir, de los mecanismos institucionales dirigidos a asegurar la máxima correspondencia entre normatividad y efectividad en la tutela o en la satisfacción de los derechos, constituye la tarea más importante y difícil tanto de una teoría como de una política garantista del derecho. Se comprende que así entendido el garantismo no tiene nada que ver con el mero legalismo, formalismo o procesalismo. Antes bien, consiste en la tutela de los derechos fundamentales; los cuales –de la vida a la libertad, de las libertades civiles y políticas a las expectativas sociales de subsistencia de los derechos individuales a los colectivos– representan los valores, los bienes y los intereses, materiales y prepolíticos que fundan y justifican la existencia de aquellos “artificios” –como los llamó Hobbes– el derecho y el Estado, cuyo disfrute por parte de todos constituye la base fundamental de la democracia.

Bibliografía

Alexy, Robert, “Los derechos fundamentales en el Estado constitucional democrático”, en Miguel Carbonell (ed.), *Neoconstitucionalismo(s)*, Madrid, Trotta, 2005.

Baratta, Alessandro, “Requisitos mínimos del respeto de los derechos humanos en la ley penal”, en *Nuevo Foro Penal*, núm. 34, 1986.

Bobbio, Norberto, *Liberalismo y democracia*, México, FCE, 1989.

Bustos Ramírez, Juan, “Política criminal y estado”, en *Revista Ciencias Penales*, en línea [http://www.cienciaspenales.org/REVISTA%2012/BUSTOS12.htm], consultado el 10 de julio de 2010.

Cachumbé Holgugin, Nelson, “John Rawls: la justicia como equidad”, en *Criterio Jurídico*, núm. 3, 2003, pp. 7-33, en línea [http://criteriojuridico.puj.edu.co/archivos/09_225_nelson_cuchumbe_jhon_rawls.pdf], consultado el 16 de julio de 2010.

Camou, Antonio, “Gobernabilidad y democracia”, en *Cuadernos de Divulgación de la Cultura Democrática*, núm. 6, 1995.

Diario Oficial de la Federación, México, 10 de julio de 2011.

Ferrajoli, Luigi, *Garantismo y derecho penal. Un diálogo con Ferrajoli*, México, Ubijus, 2010.

_____, “Criminalidad y globalización”, en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, núm. 115, enero-abril de 2006, en línea [http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/boletín/cont/115/inf/inf10.htm].

_____, “Pasado y futuro del Estado de derecho”, en Miguel Carbonell (ed.), *Neoconstitucionalismo(s)*, Madrid, Trotta, 2005.

_____, *El garantismo y la filosofía del derecho*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia (Teoría Jurídica y Filosofía del Derecho, 15), 2001.

_____, *Derecho y razón, teoría del garantismo penal*, Madrid, Trotta, 1995.

Gorenc, Klaus-Dieter, Julio César Kala, Sandra Peredo Rivera y Fernando Tenorio Tagle, “Teoría *cum praxis*: ensayos sobre la estadística criminal nacional (1987-1992)”, en *Alter. Revista Internacional de Teoría, Sociología y Filosofía del Derecho*, núms. 7-9, 1999.

Gómez Romero, Luis, “¿Jueces guerrilleros? La interpretación judicial desde la izquierda”, en *Juez. Cuadernos de Investigación sobre la Judicatura*, vol. II, núm. 4, primavera de 2004.

Guastini, Riccardo, “La constitucionalización del ordenamiento jurídico: el caso italiano”, en Miguel Carbonell (ed.), *Neoconstitucionalismo(s)*, Madrid, Trotta, 2005.

Hassemer, Wilfried y Francisco Muñoz Conde, *Introducción a la criminología y al derecho penal*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 1989.

Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Buenos Aires, Losada, 2003.

Kant, Immanuel, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, México, UNAM (Nuestro Clásicos, 33, Filosofía), 1968.

Kuhn, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2007.

Lakatos, Imre, *Escritos filosóficos 1. La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza, 2007.

Locke, John, *Ensayos sobre el gobierno civil*, México, Porrúa, 2005.

Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2010.

Rawls, John, “Justicia como equidad”, en *Revista Española de Control Externo*, vol. 5, núm. 13, 2003, pp. 129-158.

Rolla, Giancarlo, “La actual problemática de los derechos fundamentales”, en *Investigaciones Jurídicas*, vols. XXII-XXIII, núms. 80-81, enero-diciembre de 2006.

Sousa Santos, Boaventura de, *Sociología jurídica crítica*, Madrid, Trotta/ILSA, 2009.

Reconocimiento de derechos diferenciados en la cultura jurídica central mexicana: apuntes desde el caso *cucapá*

Alejandra Navarro Smith*

Resumen

Pescadores *cucapá* de la Sociedad Cooperativa Pueblo Indígena Cucapá Chapay Seisjhiurrar judicializan acerca de sus derechos para indicar a los tomadores de decisiones que ciertas normas –en materia de medio ambiente y pesca– son violatorias de los derechos diferenciados que la Constitución mexicana les reconoce como miembros de un pueblo originario. El caso ejemplifica las dificultades a que se enfrentan los pueblos nativos cuando se ven obligados a recurrir al sistema judicial para demandar la protección de sus derechos. Aquí se documentan las respuestas de una juez, modeladas por el conjunto de procedimientos, valoraciones y prejuicios que pesan sobre los indígenas en la cultura jurídica central en México.

Abstract

Cocopah fishermen, organized in one of the three Cocopah cooperatives, brought their case of human rights violations before a federal court. Consequently, awareness may be raised amongst decision-makers by demonstrating how certain laws regulating the protection of the environment and those regulating fisheries are in contradiction to the recognition of the rights that indigenous people claim. The case also illustrates the problems that indigenous people face in access rights—and therefore justice—while navigating the judiciary system for this purpose. In particular, the manuscript documents the type of arguments provided by a judge, clearly shaped by prejudice, against indigenous cultures in Mexico. These prejudices shape values and procedures that hinder the recognition of differentiated rights for indigenous people in Mexico.

Introducción

La lucha por la autodeterminación que demanda un grupo de pescadores *cucapás*,¹ organizados en la Sociedad Cooperativa Pueblo Indígena Cucapá Chapay Seisjhiurrar (SCPICCS),² permite visualizar cómo el Estado mexicano entiende –situacionalmente y según la institución que se ocupe del asunto– el derecho al territorio, a la consulta y a la autonomía que los *cucapás*

* Investigadora del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo de la Universidad Autónoma de Baja California (alejandra.navarro@uabc.edu.mx).

¹ Los miembros de este pueblo originario entienden su etnonimia de diferentes formas, todas complementarias entre sí. Para algunos, *cucapá* significa “agua que corre entre piedras”; para otros, quiere decir “gente del río”. Estas dos modalidades para explicar el vocablo establecen claramente la importancia del río Colorado en la vida de este pueblo originario.

² A mi llegada a Baja California comencé a documentar las interacciones del conflicto entre autoridades y pescadores *cucapás* (Navarro, 2008, 2010, 2013b). Ante las omisiones tan obvias a la consulta y a los derechos territoriales y de aprovechamiento de recursos naturales reclamados por los mismos, me di a la tarea de tratar de entender cómo se fundamentan, en términos científicos, las normatividades de protección al ecosistema o a las especies. En 2009, con el apoyo del financiamiento de Otros Saberes II, de la Latin American Studies Association (LASA), desarrollamos una dinámica de investigación colaborativa e integramos un equipo interdisciplinario de científicos que incluyen a una abogada, a una bióloga y a una antropóloga. A partir de 2013, con la invitación de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, participo en el proyecto Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México, con el objetivo de analizar el tipo de acciones jurídicas que el sujeto social referido y su equipo de asesores han interpuesto para exigir el respeto a sus derechos, y el tipo de respuestas que los tomadores de decisiones han dado a dichas acciones, principalmente amparos.

vela –al menos desde una perspectiva sociocultural– la lógica del tipo de respuestas que los jueces ofrecen a los amparos solicitados a los *cucapás*. En segundo lugar explicaré brevemente el contexto en que se origina la prohibición para que los *cucapás* pesquen en el delta del río Colorado, y las dificultades cada vez mayores para que continúen pescando la curvina golfinia (*Cynoscion othonopterus*),⁵ actividad con la que generan los recursos para su supervivencia.

Finalmente analizaré una parte de la respuesta que un tomador de decisiones ofreció a la cooperativa mencionada en su solicitud de amparo por violación a derechos de consulta, acceso a territorio histórico y aprovechamiento de los bienes naturales. Las conclusiones se escriben pensando en la importancia de trabajar este tipo de materiales frente a los tomadores de decisiones, para generar debates públicos sobre el tema de los derechos diferenciados y la importancia de tomar en cuenta los sistemas normativos de los pueblos y comunidades indígenas en los procesos judiciales, a fin de incidir con esto en la transformación de las estructuras del aparato de justicia en México.

Impacto de las políticas públicas en el sistema normativo *cucapá*

Los pueblos originarios en México han experimentado –en menor o mayor grado– el impacto de las políticas públicas en la transformación de sus instituciones culturales, sociales, políticas y económicas. El pueblo *cucapá* no es la excepción: entre la llegada de los nuevos pobladores a su territorio histórico, apenas en las dos últimas décadas del siglo XIX, pero fundamentalmente entre 1930 y 1970, los *cucapás* pasaron de ser pobladores con formas de organización propias a tener sólo 344 personas censadas en 2005 por la delegación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), dispersos por el territorio bajacaliforniano. En otro lugar indico que:

⁵ El pescado ha constituido un alimento histórico en la dieta cotidiana de los *cucapás*, como consta en los diarios de exploradores y misioneros que pasaron por territorio deltaico desde 1540, y a quienes los *cucapás* ofrecieron ese alimento como primera opción (Forbes, 1965: 120, 153, 161, *apud* Navarro, Tapia y Garduño, 2010: 58). Incluso, en sus comunicados recientes, el pueblo *cucapá* firma con la frase *Chapay Seirs La'j, Niawar Niamsi*, que significa: “Si no hay pescado, habrá hambre”. Esta expresión del pensamiento propio de este pueblo indica claramente la relación entre la satisfacción de la necesidad de alimentación y este recurso, antes tan abundante en un ecosistema que en este momento casi ha desaparecido.

[...] la cosmovisión *cucapá*, como fuente de principios ordenadores para la vida social y política, sin duda ha sido la dimensión más impactada en el proceso de asimilación de esta cultura a la sociedad industrializada. Se siguen contando las historias que relatan el origen de los *cucapás*, principalmente en actos escolares o culturales. Sin embargo, etnografías realizadas a principios del siglo XX todavía observaron el desarrollo de actos rituales que reproducían la cosmovisión *cucapá*. La historia de creación de los *cucapás*, por ejemplo, era contada únicamente en ciclos de ceremonias con cantantes y danzantes. Las caras de los participantes se pintaban de negro, y su pelo se blanqueaba con cal. Los cuerpos se teñían de rojo y algunos incluso lo blanqueaban con el mismo material que usaban para el cabello. Otras dimensiones de la organización social ordenadas por la cosmovisión *cucapá* incluían: el conocimiento de la relación de la gente *cucapá* con otras culturas; la organización de las familias; el cuidado de los niños; las actividades que cada persona debía realizar según su género y edad; cuidado y adorno del cuerpo para indicar su lugar social, en particular todo lo relacionado con las perforaciones de nariz y objetos pendiendo de éste; el cuidado del parto y de la menstruación; ceremonias para indicar la entrada a la pubertad de los niños varones; indicaciones para el matrimonio y los divorcios; travestismo; funerales; cremaciones humanas. En la actualidad se observa un interés de los *cucapás* por recrear y seguir reproduciendo elementos asociados a su identidad étnica. Algunos de sus conocimientos ancestrales se practican en la actualidad. Es el caso del conocimiento asociado al manejo de los cuerpos de los difuntos, y de las ceremonias para su cremación al aire libre, al pie de una montaña sagrada en la sierra *cucapá*: El Mayor (Navarro, 2013a: 160-161).

En este contexto, en el que continúan los procesos de asimilación cultural, traducidos en una parte por el despojo territorial, se siguen incrementando las condiciones de desigualdad y exclusión de que han sido objeto los pueblos y comunidades indígenas en México. Resulta interesante observar el tipo de explicaciones que se dan para justificar este tipo de relaciones interétnicas en México, donde se ha considerado como un hecho natural que ser indígena sea sinónimo de precariedad, falta de oportunidades, aislamiento y, en general, ignorancia. Estos prejuicios han sido usados para justificar el trato paternalista –en el mejor de los casos– y el orden social que mantiene a los pueblos originarios sin posibilidad de ascenso social en su conjunto.

Asimismo, estos prejuicios funcionan en realidad como justificaciones para la imposición de un proyecto de vida diferente a estos grupos. Y es precisamente la imposición de los valores y forma de vida de una cultura dominante sobre las minorías como política de Estado lo que Urías-Horcasitas estudia a detalle en su revelador libro *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, publicado en 2007. A principios del siglo xix se generaron discursos que proponían la necesidad de un “nuevo hombre” para regenerar a las naciones. La imagen de este nuevo hombre, asociado con lo masculino, el fenotipo caucásico, la higiene, la salud y la educación, fundamentaron los pensamientos autoritarios de los regímenes autoritarios europeos de mitad del siglo xx en Alemania e Italia. En México al “comienzo de los años veinte la figura del ‘hombre nuevo’ siguió como un modelo para la clase trabajadora, cuya transformación se buscó a través del encuadramiento político corporativo, la educación y el mestizaje” (Urías, 2007: 28).

Ese nuevo hombre sería el “mestizo” en el México posrevolucionario. Pero el rasgo indígena en el mestizo sería el elemento a corregir. Fue así como los elementos relacionados con el ser indígena se articularon como prejuicios en este discurso integrador. Al respecto, Urías (*idem*) afirma:

A través de un enfoque socioantropológico, Lucio Mendieta y Núñez añadía que la asimilación del elemento indígena a la nueva sociedad estaría sujeta a la educación y al mestizaje. Aplicaba a este fenómeno la categoría de *aculturación* entendida como un “proceso de aceptaciones, adaptaciones y reacciones entre las culturas de las razas en contacto, del que surge necesariamente una cultura única integrada por rasgos de todas ellas y en la que predomina, generalmente, la mejor”. Proponía que esto se convirtiera en una “política de Estado” mediante la cual se alcanzaría la unidad física y espiritual de la población, al mismo tiempo que la *elevación cultural de las razas indígenas*.⁶ La estadística apareció como un instrumento clave para evaluar el estado de una población a la que urgía regenerar y transformar; y los censos fueron equiparados a análisis médicos que permitían verificar las condiciones de la sociedad en donde se gestaba el “hombre nuevo” y valorar, en particular, problemas relacionados con el analfabetismo, la desnutrición y la insalubridad.

⁶ Las cursivas son mías.

El prejuicio racial, constitutivo del pensamiento institucional en México

Las instituciones de impartición de justicia también están modeladas por estos discursos instituyentes del Estado moderno mexicano, en las que el racismo opera cotidianamente sin que se le reconozca con ese nombre. En su tesis de maestría, Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez (2014) ofrece información detallada para entender la lógica que siguen los tomadores de decisiones que niegan en sus resoluciones el contexto de pluralidad cultural que sigue existiendo, por ejemplo, en Chihuahua. Para elaborar una crítica de la dogmática jurídica central –y de sus prácticas– que, orientadas por una ideología, que en este texto se identifica como la ideología del mestizaje, “niegan el contexto de pluralidad normativa [...] que a lo largo de 24 años [desde que México firmó el Convenio 169 de la oit] ha impedido la producción ampliada de otro modelo de derecho” (Villanueva, 2014: 10).

La negación de la pluralidad normativa –y la necesaria negación de los derechos diferenciados hacia los pueblos originarios– es la extensión de la lógica cultural instituida por la ideología del mestizaje, arraigada en el núcleo del sentimiento patriótico mexicano, en el que todos los mexicanos somos producto del mestizaje y, por lo tanto, merecedores del mismo trato, sin diferencias. Y cuando se demuestra mediante peritaje antropológico la diferencia cultural –como en los casos que Villanueva analiza–, la valoración que de eso hace la autoridad corresponde cabalmente con las ideas acuñadas en el periodo posrevolucionario, asociando los rasgos indígenas al atraso cultural, al deterioro social, a la ignorancia y, en general, a un estado indeseable de humanidad que debe ser superado mediante la intervención del Estado. Es la lógica velada del racismo que Urías (2007) nos ayuda a comprender en términos históricos.

Precisamente en este contexto de negación de los derechos diferenciados hacia las poblaciones originarias el proyecto Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México puede transformar la lógica desde la que se elaboran las sentencias a juicios iniciados por pueblos que reclaman derechos violentados. Villanueva indica que esta transición debería generar un tipo de pluralidad normativa no colonial, y explica, interpretando a Wolkmer (2003), que a diferencia de una pluralidad normativa colonial, en la que “se impone una juricidad a países dominados económi-

ca y políticamente”, la pluralidad normativa no colonial es resultado “de la emergencia de nuevos sujetos sociales, que reclaman nuevos derechos, y la regulación de ellos a partir de sus propias normas” (Villanueva, 2014: 15).

Wolkmer, por su parte, indica que para toda transformación consciente es necesaria una postura crítica –por parte de todos los que participen como demandantes de derechos como si fueran los tomadores de decisiones–. Indica que una postura teórico-práctica crítica freiriana permitiría “a los sujetos inertes y mitificados una toma de conciencia histórica, desencadenando procesos que conduzcan a la formación de agentes sociales poseedores de una concepción del mundo racionalizada, antidogmática, participativa y transformadora” (Wolkmer, 2003: 22).

En el caso *cucapá*, esto parece ser precisamente lo que está sucediendo, pues ante las circunstancias históricas de asimilación a las que han sido expuestos desde la llegada de los españoles al delta del río Colorado, a partir de 1900, fueron despojados de su territorio y su forma de vida se transformó en la medida que el agua de ese río dejó de fluir, cambiando con ello el ecosistema del que sobrevivían en un entorno desértico. Estas circunstancias históricas, aunadas a las actuales prohibiciones en materia de pesca que se aplican a los *cucapás*, desvelan un proceso de asimilación que incrementa las condiciones de vulnerabilidad social que los coloca en una situación de precariedad y de adaptación a las condiciones impuestas por su entorno para su supervivencia.

Actualmente la dimensión de la identidad étnica entre los *cucapás* organizados en la SCPICCS sigue estrechamente vinculada con el río, la pesca y la organización familiar. La pesca como forma de vida les permite establecer los vínculos entre su pasado histórico y su presente. Esto, aunado al conocimiento de sus derechos, les ha dado las herramientas para establecer una relación con el Estado en la que no ceden el cumplimiento cabal de derechos a cambio de programas sociales que los beneficien económicamente. “Nosotros no queremos dinero, queremos poder seguir pescando porque es parte de nuestra cultura”, han dicho en repetidas ocasiones cuando las autoridades les ofrecen recursos económicos para que dejen de pescar. Es interesante notar que la prohibición de la pesca en el delta del río Colorado ha generado indignación entre los pescadores *cucapás* cooperativistas, y con ello un proceso de lucha por sus derechos.

La invisibilización de los *cucapás* como pobladores originarios, históricos y presentes en el delta del río Colorado, así como la criminalización de que han sido objeto por negarse a acatar el marco legal que consideran violatorio de sus derechos, es el ejemplo más reciente de los efectos de la asimilación impuesta por la tendencia hegemónica que define cómo debe ser el “uso y aprovechamiento de recursos naturales”, y que por medio del sistema normativo dominante impone a los pobladores indígenas la racionalidad derivada de un modelo económico y político neoliberal.

Política pública en el delta del río Colorado y reclamo de derecho diferenciado

A partir de 1993, con la creación de la Reserva de la Biosfera del Alto Golfo y Delta del Río Colorado (RBAGDRC), y la subsiguiente elaboración de normas que regulan la pesca de la curvina golfina, los *cucapás* fueron desplazados de su territorio histórico con argumentos de protección ecológica y de las especies endémicas. Precisamente la zona núcleo de la RBAGDRC se delimitó en el área donde los *cucapás* tienen sus campamentos de pesca. Éstos señalan que tanto el decreto de creación de la RBAGDRC como las normas que regulan la pesquería de la curvina golfina se diseñaron violentando los derechos para permanecer en su territorio histórico y para aprovechar los bienes naturales que en él se encuentran. También señalan que se violó su derecho a la consulta, pues se ignoran los derechos anteriores como pobladores originarios del delta.

Dicho lo cual, los *cucapás* cooperativistas han pedido a las autoridades que se revisen las normas, de modo que se reconozca su derecho al uso y aprovechamiento del territorio, haciendo valer así los derechos diferenciados para los pueblos indígenas que México reconoce por haber ratificado convenios internacionales que los enuncian.⁷ En 2011 la reforma que México realizó a su Constitución en materia de amparo y derechos humanos permitió incluso su aplicación inmediata, ya que “el reconocimiento de la progresivi-

⁷ Entre éstos se encuentran la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada en la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2007; el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo, promovido en 1989 y ratificado por México en 1992, y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, promovido por la Organización de las Naciones Unidas a través de la Oficina del Alto Comisionado de la ONU para los Derechos Humanos, en vigor desde 1976.

dad de los derechos humanos, mediante la expresión clara del principio *pro persona* como rector de la interpretación y aplicación de las normas jurídicas [se debe considerar] en aquellas que favorezcan y brinden mayor protección a las personas” (Suprema Corte de Justicia de la Nación, en línea [<http://www2.scjn.gob.mx/red/constitucion/>]), y por lo mismo marca la revisión obligada que las autoridades deben hacer de los instrumentos de derecho indígena internacionales para regular su actuación cuando se trate de interacciones con pueblos indígenas, ya que “las reformas constitucionales antes referidas generan la impostergable necesidad de profundizar en el estudio de los tratados internacionales en los que se reconocen derechos humanos y en que el Estado mexicano es parte” (*idem*).

Con esta argumentación, en marzo de 2014 los cucapás organizados en dos de las cooperativas integradas sólo por miembros de este pueblo originario –la Sociedad Cooperativa Pueblo Indígena Cucapá Chapay Seisjhiurrar y la Sociedad de Producción Rural El Mayor Cucapah S.P.R. de R.L.–, registradas en la oficina de la Comisión Nacional de Acuacultura y Pesca (Conapesca) en Mexicali, Baja California, se hallan en el reclamo de los derechos diferenciados por la vía de un amparo. Para ese caso el acto reclamado se denomina en la normativa pesquera como “tope de captura”, medida de protección de pesca para la curvina golfinia emitida por la Conapesca, que restringió la captura a 5 728 kilogramos por embarcación en este año por marea.⁸ El texto fue elaborado por abogados solidarios, apoyados por un

⁸ Los cucapás organizados en la SCPICCS han dicho que quieren realizar su propio plan de pesca sustentable, asesorados por biólogos y generando su propia información socioeconómica que les permita expresar cuánto necesitan pescar para sostener su economía familiar. El éxito de este plan depende, en primer lugar, del reconocimiento de los derechos territoriales en la zona del río que los cucapás tienen por parte de las autoridades, que es, a su vez, la zona núcleo de la RBAGDRC. Esto requiere que, en primer lugar, la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) reconozca los derechos territoriales y el uso y disfrute preferente de los pueblos indígenas de los recursos naturales de los lugares que ocupan, pues sobre la base de las prohibiciones de explotación de cualquier recurso en zonas núcleo de reservas se prohíbe a los pescadores cucapás aprovechar cualquier recurso en esa zona. Tal área es precisamente donde se encuentran los campamentos de pesca de los cucapás desde antes de la creación de la RBAGDRC, en 1993. La polémica que desata la negativa de los cucapás a acatar el orden legal vigente, por considerarlo violatorio de sus derechos como población indígena, crea una falsa dicotomía entre el deber de proteger las áreas naturales protegidas por motivos de conservación o el de proteger los derechos de poblaciones originarias que se han visto afectados por la medida de conservación. En otros textos ya se ha desarrollado que es necesario proteger ambos derechos y generar política pública con normatividades acordes a ello (Navarro, Tapia y Garduño, 2010; Navarro, Bravo y López, 2013).

equipo interdisciplinario de asesores de estas dos cooperativas pesqueras cucapás. A continuación se presentan algunos fragmentos de los actos reclamados, tal y como aparecen en la promoción (amparo 180/2014-4). Más adelante se examina la respuesta dada por el Juzgado Primero de Distrito del Estado de Baja California, en el que recayó el amparo.

Éste es un fragmento del amparo promovido:

Autoridades responsables y actos reclamados:

a) El secretario de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación, a quien reclamamos;

“[E]l acuerdo por el que se establece la cuota de captura para el aprovechamiento de curvina golfinia (*Cynoscion othonopterus*) en aguas de jurisdicción federal del Alto Golfo de California y delta del río Colorado para la temporadas 2013-2014” publicado en el *Diario Oficial de la Federación* de 24 de febrero de 2014, de cuya existencia, bajo protesta de decir verdad, tuvimos conocimiento hace tres días al consultar accidentalmente un ejemplar de dicho diario; le reclamamos que –violando los derechos constitucionales y convencionales que nos corresponden como pueblo indígena– dictó ese acuerdo con base en los artículos 35 de la Ley Orgánica de la Administración Pública Federal; 4º y 9º de la Ley de Planeación; 4º de la Ley Federal de Procedimiento Administrativo; 1º, 8º y 124 de la Ley General de Pesca y Agricultura sustentables; 37 del Reglamento Interior de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación, y pretende aplicárnoslo a pesar de que ni nuestro pueblo indígena como sujeto colectivo, ni los firmantes a título personal, fuimos consultados conforme al derecho previo que nos concede el artículo 6º del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales, que imponen a todas las autoridades –incluyendo las legislativas– el deber de no dictar leyes, ni reglamentos, ni acuerdos administrativos que afecten los derechos de los pueblos indígenas sin consultar previamente a éstos;⁹ le reclamamos que ha dado órdenes a sus inferiores jerárquicos y a las demás autoridades que señalamos como ejecutoras para que ejecuten y hagan cumplir ese acuerdo sin respetar los derechos humanos que nos corresponden como pueblo indígena [...]

IV. DERECHOS FUNDAMENTALES VIOLADOS

Los de convencionalidad, audiencia, debido proceso, libre determinación y autonomía indígena, desarrollo indígena,

⁹ Las cursivas son mías.

el de alimentación nutritiva y suficiente, libertad de profesión y trabajo, seguridad jurídica, legalidad y el de expansión de la actividad económica del sector social previstos por los numerales 1°, 2°, 4° párrafo tercero, 5°, 14, 16, 25 penúltimo párrafo y 133 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y tratados internacionales vigentes en México, como son el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes en sus artículos 1°, 2°, 3°, 4°, inciso a del primer párrafo del artículo 6°, párrafos 3° y 4° del artículo 7°, 14, 15, y 23 (publicado en el *DOF* el 24/01/1991), Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos artículo 27 (publicado en el *DOF* el 20/05/1981 F. DE E. 22/06/1981), el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales en sus artículos 6°, 7°, 11 y 12 (publicado en el *DOF* el 12/05/1981), la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, artículo 19, la Observación General número 12. Los derechos fundamentales violados, antes mencionados, tienen estrecha relación entre sí y trastocan a su vez el principio de INTERDEPENDENCIA de los derechos humanos previsto en el artículo 1°, párrafo tercero, capítulo I de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

También se viola en nuestro perjuicio el derecho humano al debido proceso por inobservancia del derecho que nos asiste, conforme al artículo 2° fracción VI de la Carta Magna a:

“[...] Acceder [...] al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades [...]”

“[...] consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los estatales y municipales y en su caso incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen [...]”

Igualmente el derecho humano al debido proceso de origen convencional contenido en el artículo 6° del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales que impone a todas las autoridades, incluyendo a las aquí responsables, de no dictar leyes, ni reglamentos, ni órdenes administrativas que afecten los derechos de los pueblos indígenas sin consultar previamente a éstos.

Este pacto internacional ha sido violado en nuestro perjuicio porque no hemos sido consultados antes de dictar las leyes reclamadas ni las órdenes administrativas reclamadas.

Por su parte, el Juzgado Primero respondió de manera provisional cinco días después de entregada la solicitud de amparo. Nuevamente se presentan algunos

fragmentos que resumen el sentido de su dictamen. Después de listar los nombres de los 61 cucapás, socios de la SCPICCS, que firmaron la solicitud de amparo, la jueza indica que:

[...] *no acreditaron* ni de manera indiciaria *contar con permiso que permita explotar o aprovechar la fauna silvestre dentro de la zona núcleo* (Reserva de la Biósfera del Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado).

Sirve de apoyo a lo anterior, por el espíritu que la rige, la tesis XV.2°5a del Segundo Tribunal Colegiado del Decimoquinto Circuito, visible la foja setecientos cincuenta y cuatro del Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta, tomo IV, septiembre de mil novecientos noventa y seis, que, a la letra, dice:

SUSPENSIÓN PROVISIONAL. ES IMPROCEDENTE CONCEDERLA CONTRA ACTOS DE AUTORIDAD QUE TIENDEN A IMPEDIR LA ACTIVIDAD DEL COMERCIO AMBULANTE SI NO SE CUENTA CON EL PERMISO CORRESPONDIENTE. La suspensión provisional que se concede a los quejosos para que no sean desposeídos de los efectos y mercaderías propios de su actividad comercial, si no cuentan con el permiso de la autoridad competente para realizar el comercio ambulante, *ya que de autorizarse la suspensión provisional con esos alcances, implicaría, por una parte, sustituir a la autoridad administrativa en el ejercicio de sus facultades para otorgar permisos, y por otra, se violarían disposiciones de orden público.*¹⁰ [Respuesta al incidente de suspensión 180/2014-4, p. 34, Juzgado Primero de Distrito del Estado de Baja California].

Y más adelante indica lo siguiente:

a) *Se concede la suspensión provisional* de los actos que se reclama, para efecto de que las cosas se mantengan en el estado en que actualmente se encuentran.

b) Únicamente la impetrante SOCIEDAD COOPERATIVA PUEBLO INDÍGENA CUCAPA, CHAPAY SEISJIURRAR CUCAPA S.C. DE R.L. DE C.V., por conducto de su apoderado general para pleitos y cobranzas y actos de administración Hilda Hurtado Valenzuela, *podrá ejercer su actividad de pesca comercial, en términos de las autorizaciones que tiene expedidas a su favor, sin embargo, dicha actividad deberá realizarla con estricto apego a las normas en materia de protección de la especie denominada curvina golfina (Cynosion othonopterus):* por lo que deberá de desplegar sus labores de pesca y captura de dicha especie marina, sólo en la zona que le autoriza su permiso, “Aguas de jurisdicción federal del Al-

¹⁰ Las cursivas son mías.

to Golfo de California y Delta del Río Colorado, *fuera de la zona núcleo* de la reserva de la biósfera ALTO GOLFO DE CALIFORNIA Y DELTA DEL RÍO COLORADO”, en razón de que ello debe ser entendido con exclusión de las normas que fueron expedidas previamente a esas autorizaciones, con la finalidad de proteger a una especie fauna marina mediante cuotas tope de captura.

c) Lo anterior no implica que la autoridad correspondiente no pueda ejercer sus facultades de comprobación, ya que ello es de orden público y por tanto insusceptible. La presente suspensión seguirá surtiendo sus efectos, hasta en tanto se resuelva en definitiva [...]

Dos días después de emitido el fallo provisional, el abogado Daniel Solorio le respondió con una queja urgente en la que señalaba que la suspensión provisional fue concedida a los quejosos de manera deficiente, errónea, incompleta e insuficiente, porque:

1. Le respondía a una de las dos cooperativas demandantes.
2. Implícitamente la niega a las personas físicas firmantes de la demanda no obstante que éstas son indígenas cucapá, lo que no están obligadas a acreditar según la jurisprudencia nacional e internacional vigente (queja urgente al amparo 180/2014-4).

Y continúa:

Lo anterior significa que el *a quo ha concedido la suspensión en mérito del permiso de pesca*¹¹ folio 151186 exhibido con la demanda como prueba del interés jurídico, *y no en mérito de que los firmantes de la demanda –personas físicas y morales– son indígenas cucapá*, lo que en términos del derecho indígena es más que suficiente para tener derecho a la suspensión provisional y en su momento a la definitiva en mérito de que existe para ellos el derecho humano fundamental a:

Un derecho diferenciado; un derecho humano protector de las personas y los pueblos indígenas reconocido expresamente por la Constitución y los tratados internacionales de que México es parte.

La resolución recurrida incurre en la falacia de conceder a los quejosos una suspensión superflua, que en los hechos reales significa exactamente lo mismo que negar dicha medida cautelar. *Impone a los quejosos el deber de someterse a las leyes impugnadas* y actuar únicamente

conforme a los permisos que las autoridades responsables les han expedido [...] En términos llanos, es de destacarse que *la suspensión fue concedida como si los quejosos no fueran indígenas cucapá ni miembros de un pueblo de esa etnia* [...]

Como da cuenta la queja del abogado Solorio, la respuesta del juzgado reafirma el orden legal que los *cucapás* exponen como violatorio de sus derechos. En ningún momento la respuesta toma en cuenta el marco de derecho indígena¹² que faculta legalmente para otorgarles a los cooperativistas *cucapás* una suspensión provisional contra el acto reclamado, considerando sus derechos diferenciados como pueblo indígena. Repitiendo las palabras de Solorio, les responden ignorando que son indígenas.

Además, la resolución incluye prohibiciones de jurisdicción de la Semarnat –prohibición de actividades extractivas en la zona núcleo de la reserva– que nunca fue invocada en el amparo que se solicitó, pues la norma impugnada fue el “tope de captura” de jurisdicción de la Conapesca.

Conclusiones

Indiferentes a lo que dicta el marco internacional de derecho indígena, ejemplos como el que aquí se presenta ilustran cómo los tomadores de decisiones ignoran el reclamo que los cooperativistas *cucapás* hacen para que se les reconozca el derecho al trato diferenciado.

Por el tipo de respuestas que la autora y otros académicos han documentado, se puede afirmar que ésta es la tendencia generalizada, y que por lo tanto el Poder Judicial no aplica ni obedece la reforma constitucional en materia de derechos humanos publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 10 de junio de 2011,¹³ así como la jurisprudencia de la Suprema Corte de Jus-

¹² Para Villanueva (2014: 123), con base en la interpretación que hace de distintos autores, el derecho indígena tiene la siguiente fuente: “1) la legislación local, nacional e internacional que regula la relación de los pueblos indígenas con el Estado nacional, la ciudadanía y la iniciativa privada; 2) los tratados entre dichos pueblos y los aparatos del Estado nacional, como pueden ser los acuerdos que –aun históricos– estarían vigentes aunque no se tenga plena noción de ellos (decreto presidencial respecto a la tribu yaqui de 1940), así como los que han servido de marco político en la adición, reforma o aprobación de nuevas leyes o reglamentaciones (Acuerdos de San Andrés de 1996); y 3) el sistema normativo indígena vigente para sus integrantes”.

¹³ La cual debería seguir el principio *pro persona* y la interpretación con base en el bloque de constitucionalidad, del control de la constitucionalidad en un modelo de control difuso de la constitucionalidad.

¹¹ Las cursivas son mías.

ticia de la Nación del 28 de noviembre de 2011, que reafirma los cambios estructurales y los criterios que deben implementar todas las autoridades, y los jueces en particular.¹⁴

Como se observa en el amparo que los *cucapás* organizados en las dos cooperativas demandantes contra el “tope de captura”, el juzgado ignoró los argumentos que le fueron ofrecidos y que le permitirían actuar conforme a la ley para otorgarle a los cooperativistas la suspensión provisional contra el “tope de captura”; esto en el entendido de que los *cucapás*, como habitantes históricos y presentes del delta del río Colorado, estarían siendo privados de su derecho territorial como pueblo indígena y al derecho preferente de las comunidades al uso y disfrute de los bienes naturales de los lugares que ocupan.¹⁵

Como se ha discutido previamente, el argumento del “trato igualitario para todos los mexicanos” forma parte del discurso de homogeneización que se introdujo al pensamiento de la política pública durante el periodo posrevolucionario en México y que dio lugar a la ideología del mestizaje que construyó al ‘mexicano moderno’ entre 1920 y 1950” (Urías, 2007: 11). También se ha explicado cómo esta creación del mestizo como tipo ideal tiene un fundamento racista que persiste hasta el presente, y que se reproduce de manera cotidiana en las instituciones del Estado. En términos de Urías (*ibidem*: 36):

Sabemos que los planes de regeneración social y depuración racial que fueron lanzados por esta elite a través del proyecto de la “revolución antropológica” fracasaron como elementos de transformación, siendo la irrealidad su rasgo característico. Sabemos también que los laboratorios de la “revolución antropológica” –el indigenismo, la eugenesia, la higiene mental, la biopolítica, la teoría de la defensa social– pasaron de moda y cayeron en el olvido de algunos de ellos por más de medio siglo.

¹⁴ Agradezco a Raúl Ramírez Baena su comentario para enriquecer el documento con este párrafo.

¹⁵ Sobre estos derechos existe una tesis contenida en el amparo en revisión: “123/2002. Comunidad indígena de Zirahuén, municipio de Salvador Escalante, Michoacán. 4 de octubre de 2002. Cinco votos a favor de los resolutivos; mayoría de tres votos en relación con las consideraciones. Disidentes: Juan Días Romero y Guillermo I. Ortiz Mayagoitia. Ponente: Mariano Azuela Güitrón. Secretaria: Lourdes Ferrer Mac Gregor Poisot [...] Novena Época. Instancia: Segunda Sala. Fuente: *Semanario Judicial de la Federación* y su *Gaceta*. tomo XVI, noviembre de 2002. Página 445. Tesis 2a. CXXXVIII/2002, fuente retomada de la ‘queja urgente’ enviada por el licenciado Daniel Solorio al Juez 1º de distrito del estado de Baja California en relación con la resolución provisional del amparo 180/2014-4”.

¿Cuál fue entonces el impacto de estos planteamientos? Una respuesta tentativa a esa pregunta es que la aparición de esta forma de *racismo fue funcional para plantear un nuevo proyecto de sociedad articulado en torno al autoritarismo corporativo*.¹⁶ Es decir, el discurso político, literario e iconográfico construido en torno a la figura de un “hombre nuevo”, racialmente homogéneo, habría alentado la formación del hombre de la masa: un ser indeterminado que podía ajustarse a las directrices impuestas por la pirámide corporativa, en la cúspide de la cual se encontraba el Estado.

Las anotaciones de Urías son útiles para preguntarse también si la tendencia de la incorrespondencia jurídico-cultural que formó a las instituciones del Estado mexicano en el periodo posrevolucionario permanece hasta el presente, de modo que sigue modelando las respuestas que ofrecen los tomadores de decisiones cuando ignoran el marco constitucional en materia de derechos humanos ya mencionado, y niegan a los pueblos indígenas los derechos que les corresponden por ley.

Independientemente de la respuesta al cuestionamiento anterior, lo que aquí se pone de manifiesto a través del ejemplo que se ofrece es que las resoluciones de los tomadores de decisiones, al no pronunciarse en favor de un trato diferenciado para los pueblos indígenas, es la continuidad de las políticas de asimilación que, desde sus orígenes, fueron planeadas con ese objetivo como políticas de Estado en México a principios del siglo xx (Stavenhagen y Nolasco, 1988; Castellanos, 1994: 102; Urías, 2007; Jiménez, 2011). La negación de los derechos reclamados por los pueblos y comunidades indígenas sigue poniendo en riesgo, hasta la fecha, la continuidad de sus prácticas culturales. Esto constituye discriminación por no diferenciación.

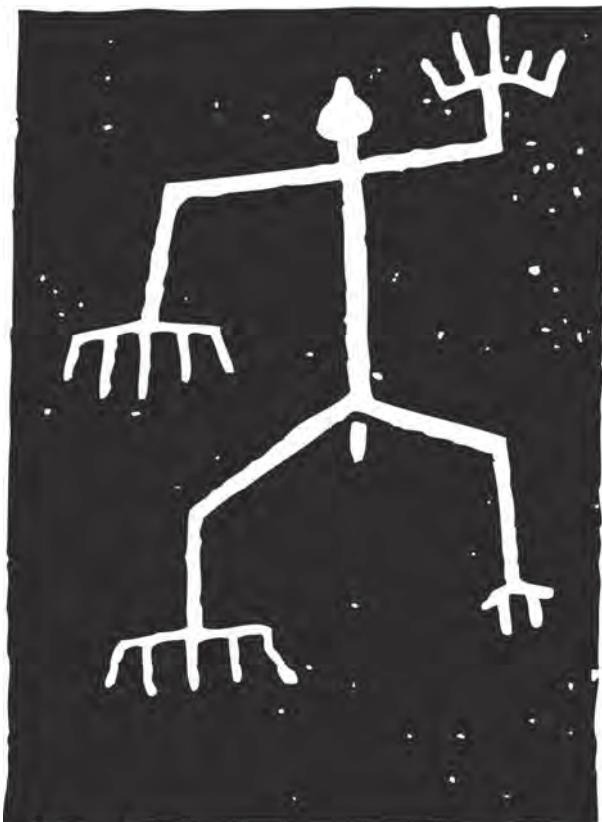
Por todo lo anterior, resulta ineludible la necesidad de trabajar de frente a los tomadores de decisiones, los servidores públicos y los responsables de elaborar políticas públicas y normas de operación que regulan el comportamiento de todo operador del Estado, para que entiendan que los pueblos indígenas han sido históricamente subordinados a las dinámicas del desarrollo homogeneizador que produce formas de vida dependientes del mercado y del capital global, y que con ello se ha afectado la diversidad cultural en México. Precisamente el caso de las transformaciones que la

¹⁶ Las cursivas son mías.

cultura *cucapá* ha experimentado por las dinámicas de asimilación antes descritas es un caso paradigmático para entender la relación entre política pública, asimilación, y afectación de la continuidad de la cultura de un grupo indígena. Las demandas que los propios cucapás hacen actualmente a las autoridades deben entenderse en este sentido: es la voz de un pueblo que reclama su derecho y respeto a la diferencia cultural. Es su afirmación en vida.

Bibliografía

- Castellanos Guerrero, Alicia, "Asimilación y diferenciación de los indios en México", en *Estudios Sociológicos*, vol. 11, núm. 34, 1994, pp. 101-119.
- Gálvez, Damián, "Acción política, poder local y la judicialización de proyectos de desarrollo en territorios indígenas. Un estudio de caso en la comunidad mapuche HuillicheAntulafken de Huentetique, Chiloé", tesis de licenciatura en antropología, Santiago de Chile, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2013, en línea [http://es.scribd.com/doc/218809014/Galvez-2013-Accion-politica-poder-local-y-judicializacion-de-proyectos-de-desarrollo-en-territorios-indigenas].
- Jiménez Naranjo, Yolanda, "Exclusión, asimilación, integración, pluralismo cultural y 'modernización' en el sistema educativo mexicano: un acercamiento histórico a las escuelas de educación pública para indígenas", en *Revista de Investigación Educativa*, núm. 12, enero-junio de 2011.
- Navarro Smith, Alejandra, "Cucapás, derechos indígenas y pesca. Dilemas del sistema productivo pesquero vis a vis las políticas de conservación de las especies en el golfo de California", en *Revista Chilena de Antropología Visual*, vol. 12, núm. 2, 2008, pp. 172-196, en línea [http://www.antropologiavisual.cl/navarro_12.htm].
- _____, "Cucapás y reconocimiento de sus derechos como pueblo indígena", en Alejandra Navarro y Carlos Vélez-Ibáñez (coords.), *Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México-Estados Unidos*, México, Universidad Autónoma de Baja California/Arizona State University, 2010, pp. 87-117, en línea [http://issuu.com/iicmuseo/docs/racismo-exclusion-xenofobia-diversidad-cultural?e=4384898/3596145].
- _____, "Los cucapás", en *Diccionario enciclopédico de Baja California*, Mexicali, Instituto de Cultura de Baja California, 2013a, pp. 160-162, en línea [http://www.bibliotecavirtualbc.gob.mx/pdf-enciclopedia/Parte1_A-C.pdf].
- _____, "Pescadores cucapá contemporáneos: investigación y video colaborativo en un escenario de conflicto", en *Horizontes Antropológicos*, vol. XX, núm. 39, julio-diciembre de 2013b, pp. 205-240, en línea [http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832013000100009].
- Navarro Smith, Alejandra, Alberto Tapia y Everardo Garduño, "Navegando a contracorriente. Los cucapás y la legislación ambiental", en *Culturales*, vol. 6, núm. 12, julio-diciembre de 2010, pp. 43-74, en línea [http://www.redalyc.org/pdf/694/69415135003.pdf].
- Navarro Smith, Alejandra, Yacotzin Bravo y Catalina López-Sagástegui, "Legislación de pesca y obstáculos para el reconocimiento de derechos al uso preferencial de recursos naturales del pueblo cucapá", en *Revista de Estudios e Pesquisas Sobre as Américas*, vol. 7, núm. 2, 2013, pp. 135-173, en línea [http://periodicos.bce.unb.br/index.php/repam/article/view/10026].
- Sieder, Rachel, Line Schjolden y Alan Angell, *La judicialización de la política en América Latina*, México, CIESAS/Universidad Externado de Colombia, 2011.
- Stavenhagen, R. y Margarita Nolasco (coords.), *Política cultural para un país multiétnico*, México, SEP, 1988.
- Urías Horcasitas, Beatriz, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, México, Tusquets, 2007.
- Villanueva Gutiérrez, Víctor Hugo, "El ejercicio del peritaje antropológico: perspectivas, retos y alcances de un modelo integral para el dictamen cultural en Chihuahua", tesis de maestría en antropología social, Chihuahua, Escuela de Antropología e Historia del Norte de México-INAH/CIESAS, 2014.
- Wolkmer, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, México, ILSA/UASLP/CEDH, 2003.



Los *comca'ac*: una sociedad en tránsito

Ana Hilda Ramírez Contreras* / José René Córdova Rascón**

Resumen

Durante el siglo xx los *comca'ac* o seris pasaron de ser un grupo de pescadores y recolectores aislados en la isla Tiburón, en el golfo de California, a reclamar su territorio y consolidar una comunidad con instituciones políticas autónomas y prácticas económicas basadas en el control del territorio, proceso en el que la Guardia Tradicional es un actor fundamental en la construcción y defensa de la identidad y del territorio.

Abstract

During the twentieth century the *Comca'ac* or *Seri* have gone from being a group of fishermen, hunters and gatherers isolated on Tiburon Island in the Gulf of California to laying claim to their traditional lands and consolidating their groups as a community with autonomous political institutions and economic practices based in territorial control, a process in which the Guardia Tradicional has played a central role in building pride and identity in the defense of their territory.

A manera de contexto

Al comienzo no había tierra ni vida. *Hant Caai*, “aquel que hizo la tierra”, creó a algunos animales terrestres y marinos y les pidió que trajeran un poco de arena del fondo del mar. Luego de que varios animales lo intentaron sin éxito le llegó el turno a la gran caguama (*Chelonia mydas*), quien trajo un poco de arena en sus aletas con la que *Hant Caai* creó la tierra. Como la tierra recién creada estaba húmeda, la mandó quemar para que se secase más rápido. Luego, *Hant Caai* hizo crecer el primer árbol, que fue el torote prieto (*Bursera hindsiana*), y luego al hombre y a la mujer que eran gigantes. Los *comca'ac* distinguen dos tipos de gigantes: los *Hant ihiyaxi comcáac*, “la gente del borde del mundo”, de los que saben muy poco; y los *Xica coosyatom*, “los que cantan las cosas”, de los cuales descienden. Dado que la tierra era plana, y por tanto no había montañas ni dunas de arena, era común que ocurrieran inundaciones.

Para evitar estas catástrofes, *Hant Caai* entonó un canto para que se formaran las montañas, los cerros y las dunas. La última fue una gran inundación que llegó a cubrir hasta la montaña más alta, por lo que desaparecieron todos los gigantes, convirtiéndose éstos en rocas, plantas y animales como la biznaga (*Ferrocactus wislizenii*), el cirio (*Fouquieria columnaris*), o el coyote. Otras versiones indican que los gigantes murieron por apostar demasiado en el juego, o que algunos se fueron casando con los seris. Luego del paso de los gigantes, apareció un nuevo personaje, *Hant Hasóoma*, “aquel que da sombra a la tierra”, quien era un ser pequeño, gordo y sucio, y de quien se dice creó al primer *comca'ac*, además de ser señalado como el principal espíritu del desierto y dueño de todos los animales salvajes (Felger y Moser, 1985: 100-102).

* Posgrado en Antropología Social, ENAH (haxxida@gmail.com).

** Instituto Sonorense de Cultura (rrenecordova@gmail.com).

Introducción

Los *comca'ac* o seris¹ son gente del mar y del desierto. Se localizan geográficamente en el estado de Sonora, en dos poblados, Punta Chueca y El Desemboque, donde según el último censo de población hay 2 662 432 habitantes, y donde la población indígena fluctúa en torno a 95 507 habitantes (INEGI, 2005).

Hasta mediados del siglo xx los *comca'ac* eran nómadas, recolectores, pescadores y cazadores, a diferencia de otras etnias que habitan en Sonora. Se trata de una nación que no practica la agricultura y su lenguaje se clasifica dentro del *hokano*, un grupo de idiomas que en México tiene muy poca representatividad. Además, hasta la fecha ha conservado sus prácticas religiosas.

La nación *comca'ac* vive un proceso de transformación y adaptación acelerada. Entre los siglos xvii y xviii elaboraron sus ollas según el estilo y técnica tradicionales. Sólo cuando se incrementó el contacto con los misioneros, los ceramistas empezaron a usar excremento de conejo en la composición de la pasta, sin cambiar la forma o la decoración de los recipientes, que siguieron fabricando de manera tradicional hasta la adopción del metal, a principios del siglo xx, y posteriormente del plástico.

Como ejemplo, este cambio se observa en el tránsito material del grupo, como fue la sustitución de ollas de cerámica Tiburón Lisa, denominada así por los arqueólogos y que popularmente se le conoce como "cáscara de huevo" gracias a la delgadez de sus paredes, por recipientes de metal y de plástico para el almacenamiento y transporte de agua y granos.

Los cambios en la cerámica, o más específicamente en los recipientes para almacenar el agua, marcan también las etapas de cambio que ha vivido la sociedad *comca'ac* y las presiones a las que ha debido adaptarse, no siempre de manera pacífica, aunque siempre manteniendo su identidad, el uso de su lengua materna y un conocimiento de su territorio y sus recursos (incluyendo de manera notable la parte marina del mismo).

En suma, este artículo busca presentar un bosquejo del ambiente ecológico, de la historia, de su organización actual y su lucha por mantener unidos estos elementos mediante la identidad y el ejercicio del autogobierno.

¹ Desde el virreinato se les ha llamado *heri* o *heris* y aquí hemos adoptado la grafía *comca'ac*, por ser ésta su etnonimia.

Pesca, navegación y regreso al continente

Los *comca'ac* han vivido tanto en el mar como en la tierra, y su forma de navegación tradicional en balsas de carrizo cambió a principios del siglo xx cuando utilizaron las pangas de madera y posteriormente las lanchas de fibra de vidrio con motor fuera de borda. Con el cambio de vehículos también adoptaron las artes de pesca y las formas de relacionarse con el resto de los mexicanos y la economía de mercado.

En el momento del contacto con los europeos los *comca'ac* empleaban balsas de carrizo para navegar, formadas con tres haces o mazos de carrizo atados con cuerdas de raíz de mezquite, equipadas con un remo de dos paletas y anclas de piedra. Estas embarcaciones fueron el medio de transporte marino común, hasta que a principios del siglo xx adoptaron las pangas de madera de los pescadores de tiburón y totoaba de Guaymas, quienes acampaban en Bahía Kino.

Los *comca'ac* no sólo adoptaron la técnica de construcción de sus vecinos, sino que adaptaron mejoras como el calafateado o sellado de las uniones entre las tablas con resinas obtenidas de plantas del desierto, que se usaban tradicionalmente para reparar vasijas de barro. Con las pangas de madera también recurrieron a las velas de tela triangulares y aprendieron a navegar utilizando el viento y las corrientes marinas. En 1947 Héctor Gallego introdujo los motores fuera de borda en renta a cambio de pescado, con lo que la navegación ya no dependió del viento ni la fuerza de los remeros, sino de la disponibilidad de combustible y refacciones para los motores.

Los sobrevivientes de las guerras y persecuciones, que se habían refugiado en la isla Tiburón empezaron a regresar a sus campamentos de pesca en el continente y a asociarse con pescadores mestizos en la captura de tiburón y totoaba, una asociación donde los *comca'ac* aportaban su conocimiento del ambiente marino y los mestizos, la tecnología pesquera, como pangas, sedales, anzuelos y arpones de metal.

Los *comca'ac* fundaron la Sociedad Cooperativa de Pescadores de la Tribu Seri el 29 de noviembre de 1938, con el apoyo de Jesús Solórzano, un indígena colimense comprador de pescado. En 1940, para evitar fricciones con los demás pescadores, Solórzano cambió la sede 90 kilómetros al norte de Bahía Kino, al campamento conocido como *Haxol ihoom*² o Desemboque.

² Lugar de almejas.

La cooperativa se desintegró en 1948 a causa de disputas internas, así como diferencias entre Solórzano y otros comerciantes o intermediarios de la producción pesquera. El descubrimiento de una fuente artificial de vitamina E terminó con el auge de la pesca de tiburones y la comunidad entró en una grave crisis.³

A principios de la década de 1960 esa actividad se había recuperado con la pesca intensiva de tortugas marinas, y en 1975 el decreto que reconocía la propiedad *comca'ac* de la isla Tiburón les concedió una “zona exclusiva de pesca” en el canal del Infiernillo, que no llegó a delimitarse claramente y ha generado conflicto con los pescadores de Bahía Kino y de otros puntos del país.

Para la defensa de estos derechos, el gobierno *comca'ac* organizó una guardia para evitar la captura de camarón con redes de arrastre en el canal del Infiernillo, lo que convierte a esta zona en un espacio privilegiado para los pastos marinos.

La sobreexplotación de bienes marinos llevó a la prohibición de la pesca de todas las especies de tortugas marinas y la totoaba. Especies que antes no se comercializaban o eran despreciadas, como la lisa, ahora se aprovechan ante el agotamiento de las especies antes preferidas.

Las especies que se aprovechan comercialmente en el territorio *comca'ac* son:

Peces

- Lisa (*Mugil cephalus*, *Mugil curema*).
- Pargo rayado (*Hoplopagrus guntheri*).
- Cabrilla (*Paralabrax maculatofasciatus*).
- Cochito (*Balistes polylepis*).
- Curvina (*Cynoscion spp.*).
- Pompano (*Trachinotus spp.*).
- Pequeños tiburones o cazones (*Rhizoprionodon longuro*, *Squatina californica*, *Mustelus spp.*).
- Mantarrayas (*Dasyatis brevis*, *Gymnura marmorata*, *Mylobatis californica*, *Narcine entemedor*, *Rhinobatos productus*, *Urolophus spp.*).

Moluscos

- Callo de hacha (*Atrina tuberculosa* y *Pinna rugossa*).
- Mejillones (*Modiolus capax*).

- Caracoles (*Hexaplex spp.*).
- Pulpos (*Octopus spp.*).

Crustáceos

- Jaiba (*Callinectes bellicosus*).

Organización tradicional

La organización social del pueblo *comca'ac* responde tanto a su herencia histórica como a las presiones del Estado mexicano para incluirlo en un modelo de desarrollo capitalista, mediante políticas públicas “indigenistas” elaboradas desde una percepción de bienestar y desarrollo ajenas a las dinámicas sociales de éste y otros pueblos del noroeste del país, en un intento de fortalecer su “débil y poco estructurada organización social”.

Los *comca'ac* fueron una sociedad nómada y descentralizada: organizada en grupos familiares extensos, con una cultura material y prácticas culturales muy similares, imposibilitan distinguir su estructura. Los *comca'ac* se mueven en un espacio propio, donde su cosmovisión y sus prácticas sociales los identifican como tales y los hacen diferentes frente a otros grupos; y un segundo espacio institucional en el que de manera inevitable se encuentran inmersos y que les permite mantener una relación directa y “pacífica” con la estructura política, social, económica y cultural: la estructura vertical y jerarquizada del Estado mexicano.

Esta transición ha generado serias dificultades tanto en su organización interna como en su relación con el Estado mexicano. Ejemplo de ello es que a pesar de que tienen instancias cohesionadoras propias, existen problemas como la presión comunitaria en la búsqueda del consenso para la toma de decisiones importantes, los grupos familiares extensos y el uso generalizado de la lengua materna. Debido a las presiones de las instancias indigenistas, se han impuesto el Consejo de Ancianos, el gobierno tradicional, y más recientemente los regidores étnicos, como sus interlocutores junto con las representantes agrarios: el presidente de bienes comunales de la isla Tiburón y el comisariado ejidal para Desemboque y su anexo Punta Chueca.

Antiguamente los *comca'ac* sólo tenían jefes de guerra cuando eran necesarios, y los asuntos se resolvían por consenso entre los miembros del grupo o familia afectados. Hoy en día la complejidad de los temas y las relaciones económicas requieren una estructura permanente para tratar la organización interna, los

³ Esta cooperativa fue la primera institución formada por los *comca'ac* con un reconocimiento del Estado mexicano, aunque tuvo el propósito de garantizar el acceso de éstos a los recursos pesqueros y fue apoyada por Solórzano con la intención de ser el único comprador de la producción, en el marco de la nueva legislación pesquera cardenista de la cooperativa.

asuntos agrarios, la preservación cultural y la defensa de los bienes naturales y el territorio.

Desde nuestro punto de vista mestizo, pareciera que el gobierno tradicional, anteriormente representado casi siempre por un adulto de edad avanzada y cuya autoridad principal la ejercía como mediador de las disputas que se presentaran en el interior del grupo, también era el responsable de la organización de las ceremonias colectivas.

La organización social de los *comca'ac* se ha caracterizado por estar siempre en constante cambio, la mayoría de las veces impuesto por políticas públicas indigenistas, así como por la presencia de diversas instituciones exclusivas para sus comunidades, lo cual los ha orillado a redefinir y a modificar sus estructuras tradicionales. Sin embargo, se puede considerar que la pervivencia de tales estructuras tradicionales –Consejo de Ancianos, gobierno tradicional– es una estrategia comunitaria tanto para ejercer el poder político sobre las familias de la comunidad como para beneficiar su economía mediante los puestos de representación ante el gobierno mexicano. El Consejo de Ancianos es el encargado de mantener la cohesión social cuando surge alguna crisis.

Entre los *comca'ac* actuales la máxima autoridad es el gobernador tradicional, figura que reemplazó a los jefes de guerra de antaño y a los que estaban a la cabeza de las bandas itinerantes. Entre los *comca'ac* que han ocupado este cargo hay algunos que han trascendido más que otros gracias a algunas acciones que han impactado al colectivo; entre éstos mencionamos a Juan Torres, a quien le correspondió sellar la paz con el gobernador estatal Izabal en 1907. Otras figuras legendarias son Chico Romero y Genaro Herrera Casanova, en cuyo periodo impulsó la creación de la Guardia Tradicional, siguiendo un modelo de las tribus originarias de Estados Unidos.

El gobernador tradicional dura en el cargo dos años desde que ha sido elegido por la asamblea de comuneros de la isla Tiburón. Este cargo agrario es reconocido por los gobiernos municipales, estatales y federal como suprema autoridad de la nación *comca'ac*. Sus principales funciones radican en atender asuntos de interés de los integrantes de la comunidad, y es a través suyo como se canalizan los conflictos surgidos en las instancias de poder y los que no se puedan resolver a partir de las instancias tradicionales; funge como una autoridad intermediaria entre los miembros de la comunidad y las autoridades mestizas, independiente-

mente de sus funciones de gestor de bienes y servicios necesarios en los pueblos o localidades ante los gobiernos estatal y federal.

El Consejo de Ancianos, que coexiste con el gobernador tradicional, es la autoridad más antigua de la estructura social de los *comca'ac*, ya que pervive desde tiempos ancestrales. En este consejo se guarda celosamente el saber *comca'ac*. Es necesario precisar que dicha instancia no es superior al gobernador tradicional, pero se toma en cuenta en decisiones importantes.

Para la administración y defensa del ejido Desemboque y su anexo Punta Chueca, así como la isla Tiburón, se forma un comisariado formado por un presidente, un tesorero y un secretario, además de un consejo de vigilancia, con participación única de los derechohabientes.⁴ El territorio que controlan los *comca'ac* se organiza en cuatro jurisdicciones: la isla Tiburón; el canal del Infiernillo, como zona exclusiva de pesca; el Desemboque, ejido perteneciente al municipio de Pitiquito, y Punta Chueca como anexo del primero, que forma parte del municipio de Hermosillo.

Como parte de las autoridades tradicionales existentes no se debe dejar de mencionar a la guardia *comca'ac*, que en la década de 1980 fue la autoridad que ocupó un lugar fundamental en el proceso de configuración de la identidad étnica:

A mediados de 1985, don Genaro Herrera, quien fue gobernador tradicional de la nación en diversos periodos, preocupado por la seguridad del grupo y buscando contar con el apoyo de los jóvenes sin acceso a los diversos cargos de la comunidad, creó la Guardia Tradicional *comca'ac*, habilitando a estos jóvenes con los recursos necesarios para su labor (armas, vehículos, combustible).

La guardia *comca'ac* se formó como respuesta del gobierno tradicional a una problemática desatendida por el gobierno federal, concerniente a la conservación de los derechos de exclusividad pesquera dentro del canal del Infiernillo. Al principio se concibió como un cuerpo simbólico por el que los jóvenes se comprometían a colaborar con la comunidad. Actualmente sus acciones y atributos se han vuelto cada vez más complejos: con el consentimiento de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) se han reconocido sus facultades para ejercer funciones de vigilancia dentro de su territorio.

⁴ El primer registro se llevó a cabo en 1971, y para 1998 se integraron 141 más.

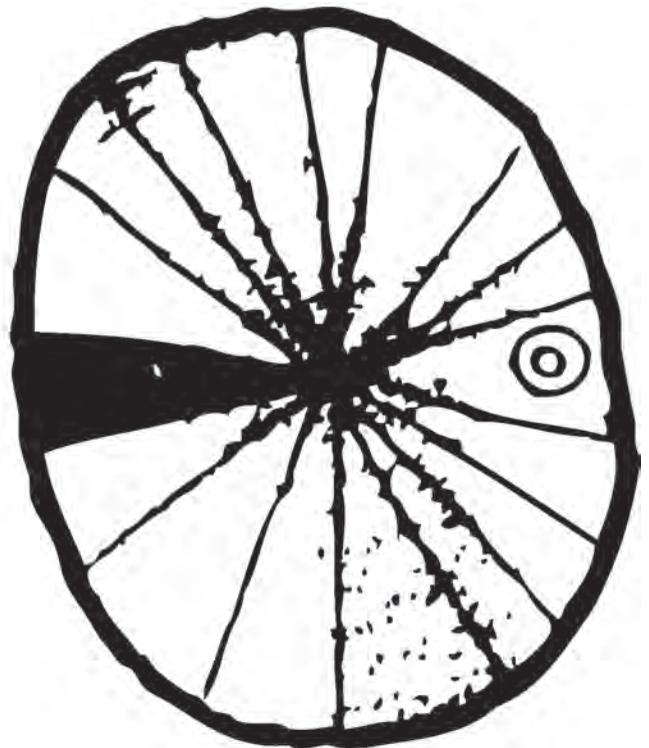
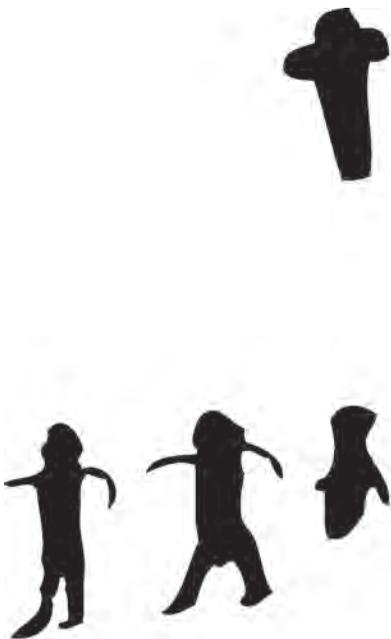
Hoy en día esta guardia ha asumido un papel considerablemente amplio dentro de los distintos ámbitos de la cotidianidad local, al incorporar a una gran cantidad de jóvenes que, equipados con radiotransmisores, camionetas, lanchas (pangas), armas de diferentes tipos y calibres y vestimenta militar, han dado un nuevo rostro a la defensa de sus territorios. Son dueños de un vasto territorio de más de 91 000 hectáreas de agostadero y más de 120 000 hectáreas de la isla Tiburón.

El sector joven de la población *comca'ac* ha replanteado bajo sus propios términos los sesgos y nociones de identidad de otros pueblos para desarrollar una identificación colectiva, y con ello una presencia política, primero en el contexto comunitario y después desde el contexto regional. A estos jóvenes se les reconoce regionalmente porque son excepcionales pescadores, "paraecólogos", ecoguardas, ecoguías y músicos, así como fundadores del grupo de rock *Hamac Caziim*. Todas estas actividades las han logrado perfeccionar al ejercer los rasgos culturales constitutivos de su identidad como símbolos que apuntalan un proceso de adaptación a las condiciones que les ofrece un mundo globalizado. Por su parte las mujeres han mantenido su producción artesanal –joyería de concha, básicamente– como una fuente de ingresos cada vez más importante, y la recuperación de vestido tradicional y la pintura facial han sido fuente de orgullo tanto interna como ajena.

Como parte del proceso se creó una bandera que simboliza a la nación *comca'ac* y que se utiliza durante las fiestas tradicionales en lo alto del asta que el gobierno federal construyó para la bandera mexicana. Constituida por tres franjas verticales, azul, blanca y roja –colores ancestrales plasmados en sus cuevas sagradas y en su pintura facial–, la bandera ostenta un escudo en la parte central, formado por el perfil de una cabeza de venado cruzada por dos flechas sobrepuestas que representan la caza y la guerra. Una frase en la parte inferior reza "Nación *comca'ac*".

Como consecuencia de estos complejos procesos de creación y reformulación étnica que los *comca'ac* han propuesto, encontramos una enorme variedad de formas de expresión identificadas dentro del grupo: vaqueros, cholos, roqueros, militares, místicos, artesanos, pescadores, artistas, políticos. Todos ellos responden a diversas maneras de ser *comca'ac* y sus modos ocasionalmente chocan con las formas tradicionales. Sin embargo, el panorama cambiante de las derivas identitarias de cada *comca'ac* pone de relieve el enorme peso que en esta cultura se da a cada singularidad, de modo que lejos de poner el proceso identitario en peligro, forma parte vital de su contenido.

Son principalmente los jóvenes o la "gente nueva" los que reconstituyen su identidad y los elementos que componen el ser *comca'ac*. Entre estos elementos encontramos conceptos como justicia, que para los



comca'ac no se encuentra escrita, pero que los miembros del grupo la conocen y observan. Ésta, al igual que en otras comunidades indígenas, representa los ideales de la conducta *comca'ac*. Ideales que son respetados y constituyen una fuerza de integración social. Las estrategias de cohesión social son el resultado de la convicción de que su comportamiento es el mejor para toda la comunidad. De ahí que el procedimiento por excelencia para la atención y resolución de disputas sea la conciliación, sin que esto signifique que no tengan formas de coerción.

Por comentarios con algunos miembros *comca'ac* con los que se han tenido pláticas, éstos indican que bajo ciertas circunstancias riesgosas para el grupo se puede privar de la libertad a las personas que pongan en riesgo la estabilidad social o que dañen a un tercero en su persona o en su patrimonio; también se fijan multas y extrañamientos, y en una situación de gravedad extrema se transfiere al infractor a la autoridad estatal, donde deberá pasar por conducto de las autoridades tradicionales a fin de que aquélla resuelva y sancione dicha conducta antisocial.

También hay decomisos, sobre todo de pescado y de otras especies marinas, cuando no se observa la normatividad que se encuentre vigente, como las vedas.

Tareas de la Guardia Tradicional

La guardia cumple una función determinante en el territorio *comca'ac*: realiza labores de inspección en todas las tierras y aguas, evitando la caza y la pesca furtiva, que ha acabado con la recolección ilegal de jojoba, palo fierro y orégano. Se integra por varones mayores de edad que se integran voluntariamente, pues es un trabajo remunerado simbólicamente. Una vez cada 15 días se organizan en cuadrillas de ocho personas para realizar los recorridos de vigilancia. La pena más grave que imponen es el decomiso de lo robado y el retiro forzoso de sus tierras y aguas.

A continuación, el testimonio de Joel Barnett, comandante general en jefe la Guardia Tradicional, según el cual esta guardia nació en 1981, aunque "ya de por sí venía desde tiempos anteriores [...] Venía desde mucho tiempo atrás, en tiempo de los ancestros desde antes de que existiera la nación mexicana. En el tiempo de lo que es México habitaban los pueblos originarios. Estábamos asentados aquí como una nación, ya formábamos las autoridades tradicionales, ahí incluían a la Guardia Tradicional y hasta la fecha estamos trabajando".

Según él mismo, la guardia no ha cambiado mucho:

No hay mucha diferencia lo que es actual, ahora, pero ahorita ya se van dejando las armas. Antes se manejaban las armas tradicionales, arcos, flechas, las lanzas, pero siempre formaban la Guardia Tradicional.

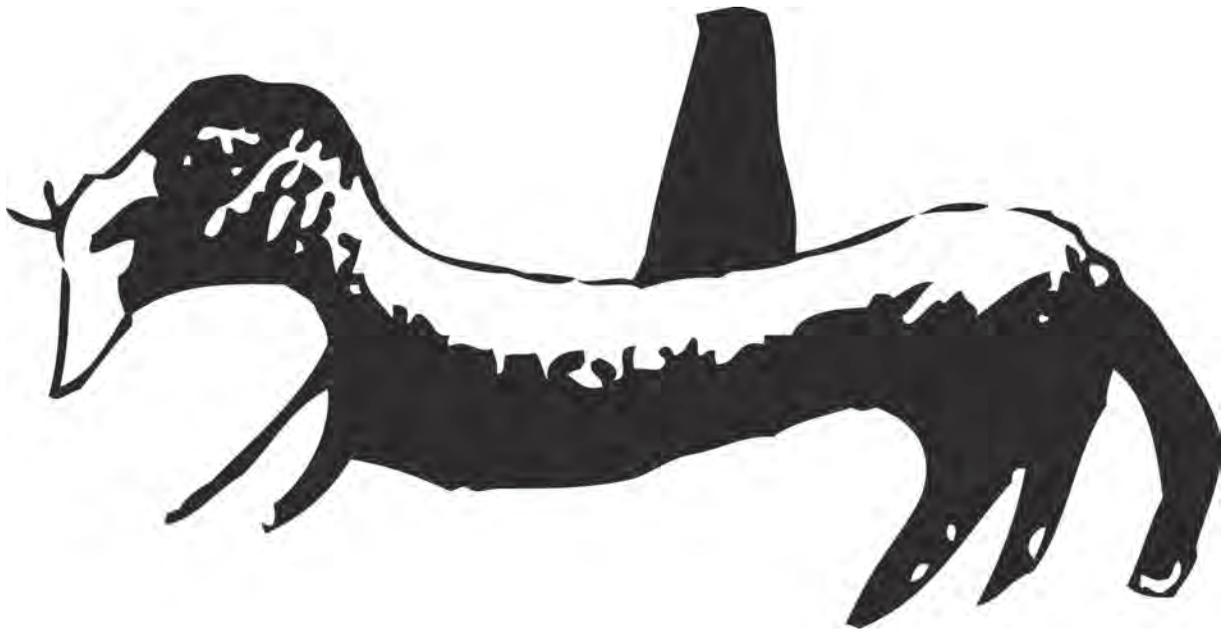
Hace unos años la guardia estaba formada por 60 efectivos, siempre hombres; sólo un año, al principio, hubo dos mujeres, una de Punta Chueca y la otra del Desemboque, estuvieron dos años, después de ellas ya no ha habido más mujeres dentro de la Guardia Tradicional.

Estas mujeres hacían las mismas actividades que la gente, protegiendo lo que es nuestro. Siempre trabajaban con nosotros. A ellas nos les importaba si es frío o calor, o lluvia o sin lluvia. Siempre andaban con nosotros [...] En estos momentos la guardia está integrada por 30 elementos [...] no importa la edad [...] no más que tenga decisión, saber qué significa ser un guardia tradicional.

La Guardia Tradicional mantiene una lealtad a su pueblo, a sus autoridades y a su nación. Para ello, Barnett nos ofrece su concepto de nación:

Nosotros consideramos como la nación que éramos antes. Antes abarcaban mucho territorio. entonces cómo se podría llamar cuando hay una gente o persona que abarca muchas partes, pueblos, nación. Es por eso que nosotros somos una nación. De ahí se ha ido extinguiendo la gente, la raza, por la persecución de los blancos y por las enfermedades. Entonces a nosotros nos han platicado y por eso sabemos más o menos y todavía hay gente que nos reconoce como una nación. Si no fuera así nosotros no estaríamos tan seguros de autonombrarnos así. Hay muchos indígenas de México, que la mayoría no cuenta con leyes tradicionales, bandera propia. Tenemos una bandera, es parecida a los colores de Francia, pero tiene unas flechas cruzadas y tres estrellas. No sé qué significan pero no lo conozco, no lo tengo en la mente. También tenemos un himno que se canta en nuestra lengua. Tenemos un calendario propio, que inicia en el 1 de julio, que es inicio de año. Tenemos una identidad propia. Nuestros festejos son parecidos a los de los mestizos, aunque cambian las fechas y las formas y las comidas.

Se festeja como todo, ya ve, festejan su año de primavera. Para festejar nuestro año nos juntamos en una sola parte y hacemos baile, danzas y comida tradicional que se consumen aquí, y ya después de medianoche se dan los abrazos. Es igual que el festejo de los otros pero con diferencia de lo que son los meses.



La comida tradicional para nosotros ha ido cambiando, pero lo que es la comida que tenemos, pero ahora se usa lo que es enlatado, pero antes no se consumían refrescos, frijoles enlatados [...] la manteca y el aceite se desconocían [...] se guisaba con manteca de venado o aceite de caguama. Se ha cambiado por lo que hay en el súper.

La comida tradicional, almejas o jaibas cocidas sin ningún condimento, sólo a lo que es natural. A veces nos dan autorización para matar ciertos animales del momento o del mar para hacer nuestra comida tradicional, venado o caguama, almejas, mejillones, y se preparan tradicionalmente. Nos referimos a eso cuando decimos de comida tradicional.

El año pasado se esperó el año nuevo con pescado. Ahorita con nosotros respetamos con las leyes de fuera [...] el consumo de caguama ya lo pensamos [...] antes del Año Nuevo se hace el escrito para que nos permitan sacar una o dos caguamas para nuestro Año Nuevo. Siempre hemos respetado esta parte de la ley de fuera y la ley de nosotros y así estamos festejando.

En ese festejo del Año Nuevo [...] la guardia tradicional está ahí [...] Se tiene la función de vigilar porque en ese tiempo entra mucha gente que viene de visita y vigilar a esas personas que nos les pase nada. Más que nada nosotros nos dirigimos a las gente que anda aquí para su protección. Garantizar la protección porque aquí es un pueblo chico, pero ahorita está llegando mucha la malicia de los "malandros", tenemos mucho trabajo.

Tienen un uniforme que los distingue como guardia y se cambia cada año. El gobierno tradicional nos da el uniforme, nos los compra especialmente para la guardia.

Es tipo camuflajeado digitalizado. Estamos ya no estamos, usamos el que anteriormente todos traen su uniforme para que nos identifiquen y nos respeten y por eso portamos nuestros uniformes, cuando no haces.

Los miembros de la Guardia Tradicional *comca'ac* se rigen por un reglamento disciplinario que ha estado vigente casi desde que se creó.

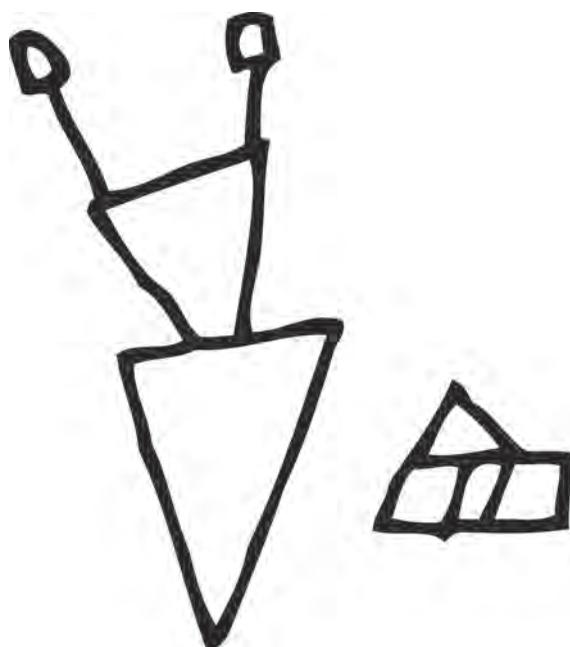
Al principio la guardia *comca'ac* se concibió como una institución en que los jóvenes se comprometían a colaborar con la comunidad; hoy en día ha asumido un papel considerablemente más amplio dentro de los distintos ámbitos de la cotidianidad *comca'ac*. Han dado un nuevo rostro a la defensa de sus territorios y al mantenimiento de la paz en el interior de la comunidad. Sin embargo, este nuevo modo de resguardo de los bienes naturales ha traído una serie de violentos enfrentamientos no sólo con los pescadores de la región, sino también con autoridades judiciales, municipales, estatales e incluso federales. Estas acciones hacen visible una forma de organización social particular legitimada por el colectivo indígena e ilegal ante los ojos y bajo el marco del sistema normativo central o del Estado.

Las tres fuentes de legitimidad interna se dan con base en la integración del grupo por parte de miembros de la comunidad, su fin –protección de sus recursos y seguridad interna– y el control que la comunidad ejerce sobre la guardia. La crítica externa se sustenta en el uso de armas de uso exclusivo del Ejército mexicano y la existencia de un cuerpo armado que no está sujeto a la cadena de mando del Estado mexicano.

Desde su regreso al continente, a principios del siglo xx, los *comca'ac* no sólo han adoptado la cultura material y sus formas de producción al mercado, sino que, en un proceso aún en marcha, también lo han hecho con sus formas de organización política respecto a los retos que les presenta la globalización y el Estado mexicano para la consecución de sus fines últimos: el control de su territorio y sus bienes, así como el mantenimiento de la identidad cultural y el autogobierno.

Bibliografía

- Aguilar Zeleny, Alejandro Sergio, "Las fronteras del desierto: la antropología en Sonora", en *Noroeste de México*, núm. 14, 2003, pp. 99-106.
- Aguirre, Gonzalo, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, INI, 1987.
- Bahre, Conrad J., "Historic Seri Residence, Range, and Socio-Political Structure", en *The Kiva*, vol. 45, núm. 3, 1967, pp. 197-209.
- Benavente, fray Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1973.
- Bourillón, Luis, "Exclusive Fishing Zone as a Strategy for Managing Fishery Resources by the Seri Indians, Gulf of California, Mexico", tesis de doctorado, Tucson, School of Renewable Natural Resources-University of Arizona, 2002.
- Bowen, Thomas, "Seri Prehistory: The Archaeology of the Central Coast of Sonora, Mexico", en *University of Arizona Anthropological Papers*, núm. 27, 1976, pp. 141-172.
- Cano, Gastón, "Chico Romero, último gobernador de los seris", en *IX Simposio de Historia de Sonora*, Hermosillo, IHI/Unison, 1985, pp. 259-268.
- Cuéllar, Arturo, *La comunidad primitiva y las políticas de desarrollo (el caso seri)*, México, UNAM, 1980.
- Dandler, Jorge, "Hacia un orden jurídico de la diversidad", en *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, núm. 14, 1994.
- Escalante, Roberto, *Toponimia indígena del noroeste de México (yutonahua y seri)*, México, Talleres de la Dirección General de Geografía, 1987, t. II, pp. 446-455.
- Luque Agraz, Diana y Antonio Robles Torres, *Naturalezas, saberes y territorios comca'ac (seri). Diversidad cultural y sustentabilidad ambiental*, Mexico/Hermosillo, Semamat/INECC/CIAD, 2006.
- Malkin, Borys, "Seri Ethnozoology", en *Occasional Papers of the Idaho State University Museum*, núm. 7, 1962.
- Marlett, Stephen A., "Why the Seri Language is Important and Interesting", en *Journal of the Southwest*, vol. 42, núm. 3, 2000, pp. 485-489.
- _____, *La situación sociolingüística de la lengua seri en 2006. Situaciones sociolingüísticas de lenguas amerindias*, Lima, SIL/ Universidad Ricardo Palma, 2006.
- Moser, Mary B. y Stephen A. Marlett (comps.), *Comca'ac quih yaza quih hant ihíip hac: diccionario seri-español-inglés*, Mexico/Hermosillo, Plaza y Valdés/Universidad de Sonora, 2005.
- Moser, Edward W., "Seri Bands", en *The Kiva*, vol. 28, núm. 3, en línea [www.sil.org/americas/mexico/seri/A004-BandasSeris-SEI.pdf], pp. 14-27.
- Nolasco Armas, Margarita, "Los seris, desierto y mar", en *Anales del Museo Nacional de México*, núm. 18, 1967, pp. 125-194.
- _____, *Seris, yaquis, y tarahumaras*, Mexico, INAH/SEP, 1968.
- Pérez de Ribas, Andrés, *Triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, Mexico, Layac, 1944.
- Rentería Valencia, Rodrigo Fernando, *Caminando entre dos mundos. Globalización y formas de vida entre los comca'ac. Memorias del xxvii Simposio de Historia y Antropología en Sonora, Sociedad Global, Comunidades Históricas*, cd, Hermosillo, Universidad de Sonora, 2003.
- _____, *Seris*, Mexico, cdi, 2006.
- Sandoval Rodríguez, Yadira, "La experiencia en la conservación del pueblo indígena comca'ac: el caso del borrego cimarrón (*mojet*)", tesis de maestría, Hermosillo, El Colegio de Sonora, 2006.
- Sheridan, Thomas E., *Empire of Sand: The Seri Indians and the Struggle for Spanish Sonora, 1645-1803*, Tucson, University of Arizona, 1999.



“Demuestre su atraso cultural”: dos peritajes antropológicos de habitantes de pueblos originarios en contextos urbanos

Rosa María Garza Marcué*

Resumen

El artículo toma dos casos penales concretos que involucran a miembros de pueblos originarios en la ciudad de México y su zona conurbada, para explorar críticamente la evolución, estado actual y teoría de los peritajes antropológicos en el contexto urbano. Ambos casos implican la portación de armas de fuego en contextos de fiestas tradicionales. Como queda claro desde el título, el texto es altamente crítico con las actitudes de superioridad cultural que enfrentan los peritajes antropológicos.

Abstract

The article takes two specific criminal cases, both involving members of indigenous peoples in Mexico City and the greater metropolitan area to critically explore the evolution, the current state, and the theory of expert legal appraisals (peritajes) of anthropologists in the urban context. Both cases involve bearing firearms in the context of traditional celebrations. As the title makes clear, the article is highly critical of the attitudes of cultural superiority that anthropological expert appraisals face.

Introducción

El título del presente trabajo es la referencia textual que un abogado, defensor público, hizo al solicitar un peritaje antropológico en defensa de un acusado: “Demuestre su atraso cultural”. Lo puso por escrito y, además, me comentó que era la única manera de buscar la exoneración del acusado, con la argumentación de: “Pues no sabía lo que hacía”. Me pareció una alusión racista, de minoría de edad o de deficiencia mental. Esta frase, que no se ha borrado de mi mente, inspiró el título de este texto y las reflexiones que más adelante se expresan.

Otra experiencia estimulante fueron los cursos de Diversidad Cultural e Impartición de Justicia a cargo de Artemia Fabre, Catharine Good y la autora, dirigidos a jueces, ministerios públicos, abogados, asistentes sociales, entre otros, integrantes de la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal. Basada en estos antecedentes, inicio mi trabajo con el acento puesto en el compromiso que los antropólogos tenemos para reclamar, explicar y demostrar que los mexicanos somos efectivamente una sociedad multicultural donde la diversidad social y cultural es la tónica, y que la diferencia cultural no debe entenderse como desigualdad ni supremacía; explicar que no hay culturas superiores, simplemente diferentes, y que sin embargo el Estado mexicano, al no reconocer realmente esta diversidad cultural, carece de políticas públicas y sociales que garanticen los derechos, en este caso pero no únicamente, de las poblaciones indígenas. En la impartición de justicia es donde esta discriminación y desigualdad son más notorias, y fue el punto central de estos peritajes y de aquellos cursos. Para abundar en las condiciones inequitativas que padecen las poblaciones indígenas, cito a José del Val (2014: 3):

* Profesora-investigadora, Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (rosmarcue1@gmail.com).

La condición de pobreza de los miembros de las familias de los pueblos indígenas de México, mostrada recientemente en cifras por el Coneval, indica que 73% son pobres. Estas cifras no deben interpretarse como un recordatorio de la deuda histórica que México tiene con sus pueblos originarios; lo que significa es la trágica ilustración cuantitativa de la situación y circunstancia que ha derivado de las lógicas del “desarrollo y las políticas sociales” que, durante los últimos 30 años, los sucesivos gobiernos de México han impuesto a la sociedad en su conjunto y a los pueblos originarios de manera muy singular.

La pluralidad cultural está plasmada en la Constitución política, así como en otros ordenamientos legales; no obstante, esto no es ni ha sido suficiente para demostrar, valorar y entender la diversidad cultural. Los ejemplos de esta situación son muchos y se presentan en todas las dimensiones de la vida nacional. No es un problema de olvido, lejanía o de negativa al desarrollo por parte de los pueblos originarios. Es el resultado de un modelo extremo de desigualdad social donde toda la sociedad es víctima, y que se oculta mediante categorías de medición de pobreza contradictorias e inexplicables incluso para los estudiosos de la pobreza. La historia de nuestro país nos demuestra que la inequidad, explotación y discriminación han sido constantes e incluso responsables de distintas gestas y movimientos que han intentado cambiar esta situación, y señala también a los indígenas como los grupos más desprotegidos y victimizados.¹

Derechos indígenas en la ciudad de México y municipios conurbados

El reconocimiento de México como país pluricultural se formalizó en la legislación mexicana, en particular en los siguientes instrumentos legales: artículo 4º constitucional (1992); la ratificación en 1990 del Convenio 169 de la OIT; en 2001 se incorporaron derechos indígenas para el reconocimiento e impartición de justicia

¹ Nuevamente, para acentuar lo afirmado en estos párrafos, me permito citar una declaración publicada en *La Jornada* (“México margina...”, 2012: 5): “El Comité para la Eliminación de la Discriminación [de la ONU], con sede en Ginebra, demanda poner especial atención en los casos de desarrollo minero, se debe contar con su ‘consentimiento libre, previo e informado’, señalan expertos [...] En cuanto a la educación, salud, seguridad social, vivienda, servicios básicos y alimentación de los indígenas en México, la ONU se inquieta debido a que 93.9 por ciento de los mismos ‘está privado al menos de uno de estos derechos y 64 al menos de tres’ y señala que las cifras más elevadas de mortalidad materna e infantil se dan precisamente en esa población”.

en la Constitución y otros ordenamientos estatales. Para el caso que nos ocupa, se incluyó en el Código de Procedimientos Penales para el Distrito Federal en materia de fuero común y para todo el país en materia de fuero federal en enero de 1991.

En toda la república es difícil para los jueces ver esta diversidad, pero lo es aún más para los magistrados de la ciudad de México y pueblos que pertenecen a la llamada cuenca de México. Es en dicha zona donde tales herramientas legales no se aplican, dado que se niega la existencia de los pueblos originarios –algunos de origen prehispánico–, así como la presencia masiva de migrantes indígenas en la ciudad.² El discurso estrecho y recurrente de la mayoría de los ministerios públicos de esta ciudad y de los municipios aledaños a ella para con los acusados es: “No porta traje indígena, no habla lengua distinta al español, usa celular, se transporta en metro; por tanto, no es indígena y no puede excusar su comportamiento en usos y costumbres para justificar su delito”.³

Debe señalarse que el gobierno de la ciudad de México ha reconocido desde la administración de Marcelo Ebrard la existencia y necesidades de sus pueblos originarios; incluso estableció la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (Sederec), una institución que tiene como objetivos primordiales atender a estas comunidades, crear políticas públicas que permitan su desarrollo, incentivar las fiestas comunitarias y revalorar las artesanías, entre otras acciones.⁴

Sin embargo, en la práctica se observa que no existe una idea precisa de cómo son estas comunidades, se

² Al respecto, Víctor M. Toledo (2014: 24), en un artículo publicado en *La Jornada*, presenta datos y reflexiones relevantes: “La indianización de las ciudades alcanza una expresión cercana a lo espectacular en la capital de la república, la cuarta ciudad más grande del mundo. En el Distrito Federal, la combinación de la permanencia de pueblos originarios de la antigua Tenochtitlán [...] con la inmigración proveniente de varios estados del país ha dejado la existencia de 314 núcleos indígenas (de los cuales 143 son pueblos o comunidades rurales o subrurales y 171 son barrios enclavados en la zona urbana). En conjunto, la población indígena, según cifras oficiales, en la ciudad de México es de 438 750 habitantes, número que supera a la población estimada de la antigua Tenochtitlán, de 350 000. ¡Seis siglos pasaron para la recuperación!”

³ Respuesta que me dio el Ministerio Público durante el careo del segundo peritaje.

⁴ El gobierno de la ciudad de México, a través del Consejo de los Pueblos y Barrios Originarios del Distrito Federal, organismo público de la administración capitalina, ha publicado un catálogo donde da cuenta de estos núcleos; sin embargo, separa los barrios de algunos pueblos; por ejemplo, al pueblo de Iztapalapa le aparta sus ocho barrios. Esta división política no se explica, pues culturalmente no se entiende un pueblo sin sus barrios. Esta situación se repite en cada pueblo principal de la ciudad, mas no en los otros pueblos de una misma delegación.

desconoce su historia y no se ha hecho un diagnóstico que precise situación actual y proponga soluciones, de tal manera que los esfuerzos son poco visibles y, lo más importante, ni siquiera existe un reconocimiento legal para estos pueblos, pese a varios intentos en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal.

Distintos esfuerzos se han hecho para crear una ley que reconozca la existencia y derechos de los pueblos originarios de la ciudad de México. En varias ocasiones estudiosos del tema han colaborado, pero en realidad es un propósito que no es del todo comprendido o que no encuentra la voluntad de entenderlo. En fechas recientes, el gobierno de esta capital emitió una convocatoria para que durante el pasado mes de agosto de 2014 estos núcleos realizaran asambleas a fin de promover la tan prometida Ley de Pueblos y Barrios Originarios. Sucede lo mismo de siempre: la Sederec considera que los proyectos para los pueblos originarios deben limitarse a incentivar las artesanías, estimular la agricultura de azotea o patio, promocionar las fiestas patronales y hacer concursos, entre otras actividades.

La medida realmente significativa sería el reconocimiento legal de sus territorios, formas tradicionales de gobierno, aceptación y valoración de sus manifestaciones culturales, proponer políticas públicas que terminen con la marginación social que padecen, entre otras propuestas. Quizá se piense que dar ese paso provocaría un conflicto de intereses con el modelo económico neoliberal, cuyo objetivo primordial es la mercantilización de los territorios –segundos pisos, Metro Bicentenario, elecciones mediante el sistema de partidos y no por los usos y costumbres, entre otros–. La cita a continuación es una muestra de lo antes expuesto:

Lagunas legales impiden considerar a los pueblos originarios del D.F.: Luna

En el Distrito Federal existe un vacío legal para regular el reconocimiento de pueblos originarios, lo que frena la entrega de recursos públicos por autoridades capitalinas, e incluso lleva a confrontaciones entre pobladores por cuestiones de límites territoriales, aseguró el diputado del PRD Leonel Luna. Mencionó que si bien la Sederec tiene programas de apoyos destinados a estas comunidades, “el reconocimiento queda al arbitrio de la autoridad correspondiente, lo que en los hechos se complica, dado que las cifras que maneja esa dependencia no coinciden con el Consejo de los Barrios y Pueblos Originarios” [...] Consideró que debe ser la Asamblea Legislativa la que establezca los criterios y de-

fin a un nuevo listado de pueblos originarios, en el que se reconozca la condición de aquellas comunidades que son integrantes de un pueblo indígena, forman una unidad social, económica y cultural, están asentadas en un territorio y reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres [...] (Llanos, 2011: 5).

Como se aprecia en la declaración periodística, para el gobierno no existe la certeza de cuáles son y dónde están los pueblos originarios en la ciudad de México o quizá sólo sea un pretexto para no legislar en relación con los derechos de estos pueblos.⁵

Por su parte, los ministerios públicos no conciben que en el Distrito Federal existan pueblos, comunidades cuyos orígenes son muy antiguos y que viven con una lógica cultural distinta a la hegemónica, que poseen celebraciones tradicionales que recrean y reproducen su identidad comunitaria; tampoco entienden la cuantía identitaria de la participación personal en sus fiestas. Para el sistema de justicia de los gobiernos local y federal, los habitantes de los pueblos originarios de la ciudad de México podrían categorizarse así, siempre y cuando hablaran alguna lengua indígena, portaran un traje tradicional, no usaran celulares ni computadoras y vivieran en zonas rurales. Sin estos elementos “típicamente” indígenas no se concibe su existencia como pueblos originarios ni sus derechos; mucho menos se entiende su cultura comunitaria, su participación en fiestas ni que sean portadores de una lógica cultural mesoamericana.

A partir de las premisas anteriores se narran dos peritajes antropológicos realizados en la ciudad de México que corresponden a habitantes de pueblos originarios: San Juan Ixtahuacán, Estado de México, y el Peñón de los Baños, ciudad de México. Ambos fueron detenidos y acusados por ejercer su tradición, es decir, ser danzantes de carnaval y portar como parte de su indumentaria mosquetones que tradicionalmente se disparan durante

⁵ De nuevo, el gobierno del Distrito Federal, en julio de 2014, convocó a una consulta para crear la Ley de Pueblos y Barrios Originarios y comunidades indígenas residentes en las 16 delegaciones políticas, convocatoria publicada en la *Gaceta Oficial del Distrito Federal*. Cabe señalar que los temas propuestos son “su composición pluricultural, formas de representación, usos y costumbres, la no discriminación, medicina tradicional, los sistemas normativos internos, el acceso a la jurisdicción del estado y la protección ante desplazamientos”. En estos temas quedan asuntos pendientes; el derecho al territorio, por ejemplo. Opino que juntar en una misma ley a los pueblos originarios de la ciudad de México con los migrantes indígenas asentados –algunos desde hace décadas– en la ciudad complica, confunde y evade responsabilidades, como el derecho al territorio y a sus propios sistemas normativos. Para mayor información, véase *La Jornada*, 22 de julio de 2014, p. 28.

los festejos. Ambos fueron acusados de portación de arma de fuego. En el primer caso, un joven a quien llamaremos *Juan* se le acusó de “portación de arma sin licencia...” En el segundo caso, un joven del Peñón de los Baños, a quien llamaremos *Pedro*, tuvo un peritaje mucho más complicado, pues al ser detenido por el ejército, que vigila el radar del aeropuerto, su delito fue de “portación de arma de uso exclusivo del ejército, armada o fuerza aérea”.

Antes de narrar los casos, expongo brevemente las herramientas teóricas que empleé para explicar la pertenencia de estas personas a los llamados pueblos de tradición mesoamericana y demostrar cómo son contruidos culturalmente de manera comunitaria.

El concepto de “pueblo originario en contextos urbanos” fue central para la elaboración de estos peritajes. Inicé subrayando la importancia del término pueblo como categoría que define a una comunidad; expuse lo que al respecto apunta Guillermo de la Peña, retomando lo afirmado en el Convenio 169 de la oit: “Pueblo indígena es mucho más que la comunidad... pueblo indígena alude a la descendencia de poblaciones que preexistían a la conquista y colonización, que tienen conciencia de su identidad y que han reproducido al menos una parte de sus instituciones” (Convenio 169, parte II, arts. 13-15, *apud* De la Peña, 2011: 119).

Una característica notable de lo estipulado en el Convenio 169 es la preexistencia de un pueblo antes de la conquista o colonización, que es la particularidad que justamente se ha olvidado en el caso de los pueblos originarios de la ciudad y la cuenca de México. Esta preexistencia no sólo les otorga el derecho al territorio, sino que también avala y legitima su presencia y su tradición cultural mesoamericana. Expresé el reconocimiento por parte del gobierno de la ciudad de México, por lo menos en el papel, a los aproximadamente 148 pueblos originarios, y el reconocimiento a su organización comunitaria, territorio y ciclos ceremoniales. En los peritajes, así como en los careos con el Ministerio Público, tuve que explicar qué es la cultura, en qué consiste la diversidad cultural y qué representa pertenecer a un pueblo originario, donde una lógica cultural distinta construye a las personas con valores y significados diferentes al modelo occidental.

Asimismo, para la realización de los peritajes me enfrenté a una metodología desconocida; sin embargo, me auxilié de colegas expertos en la materia (Escalante *et al.*, 2002). Agradezco la versada asesoría en el último peritaje de *Pedro*, danzante del Peñón de los Baños, y

de la colega Artemia Fabre, quien generosamente guió la elaboración y presentación de este instrumento legal.

Exposición de casos

*Peritaje de Juan, danzante de carnaval*⁶

El delito por el cual *Juan* fue acusado consistió en: “Portación de arma de fuego sin licencia [...] previsto y sancionado por la Ley Federal de Armas de Fuego y Explosivos [...] del Código Penal Federal”. El acusado fue detenido en su pueblo

[...] cuando caminaba, en compañía de su esposa y sobrino, hacia el lugar donde se desarrollaba la festividad del carnaval. Llevaba en sus manos una escopeta de las que llaman de tanquete y dentro de un bote de agua vacío llevaba pólvora. Él consideró que su actividad era natural puesto que muchas personas de su pueblo la realizan y han realizado durante años, se tienen los permisos municipales correspondientes y el arma es de fabricación artesanal, no dispara proyectiles y sólo se le mete papel y pólvora para que truene.⁷

En este peritaje el abogado defensor me solicitó “determinar el grado de instrucción del procesado y el enfoque social y cultural que tiene conforme a los usos y costumbres de su comunidad, su compromiso con ella, cómo percibe las normas legales, y sobre todo analizar si su grado de instrucción escolar es distinto a su grado cultural, y a su percepción de la realidad, es decir, demuestre su atraso cultural”.

Es de relevancia que la solicitud del abogado defensor resulta acertada en su primera parte; muestra que valora y conoce la importancia del peritaje cultural a favor de su defendido. No obstante, en las últimas frases hace un símil entre grado de instrucción escolar, grado cultural y percepción de la realidad bastante cuestionable y pide algo absurdo: “Demostrar atraso cultural”. Durante el proceso de elaboración y construcción del peritaje logré redirigir las preguntas del defensor para no establecer correlaciones controvertibles e impensables.

Juan, originario de San Juan Ixhuatpec, municipio de Tlalnepantla, Estado de México, lugar mejor cono-

⁶ Para cuidar la identidad de las personas afectadas, utilicé otros nombres. Asimismo, en las citas textuales de los peritajes usé puntos suspensivos en nombres propios. Peritaje realizado en julio de 2009.

⁷ Entrevista con *Juan*, 2009.

cido como San Juanico, es un joven obrero de la fundición que desde la edad de ocho años es danzante de carnaval. Casado, vive con sus padres y hermanas; refiere que sus abuelitos hablaban náhuatl. Cuenta que durante siete años, como lo marca la costumbre, bailó vestido de mujer, y no fue hasta hace tres años cuando compró su traje de catrín o huehuenche. Pertenece a una de las familias originarias de San Juan Ixhuatepec, por lo que posee antiguos lazos de parentesco, que es uno de los indicadores antropológicos de los pueblos originarios.

El peritaje se estructuró mediante entrevistas con Juan, algunos miembros de su familia y el abogado defensor. Se incluyó una breve historia de San Juan Ixhuatepec como pueblo originario del Estado de México; la pertenencia de *Juan* a su comunidad a través de su historia de vida; la importancia de la festividad del carnaval, así como sus orígenes añejos.

Brevemente expongo las conclusiones expuestas en el documento entregado a la jueza:

Por su condición de habitante de uno de los pueblos originarios de la cuenca de México, podemos concluir que *Juan* tiene un sentido comunitario y una lógica cultural distinta a los habitantes, por ejemplo, de algunas colonias de la ciudad de México. Él ha sido educado en una lógica cultural en donde las fiestas tradicionales, el trabajo para la comunidad, los lazos de parentesco y la reciprocidad son elementos identitarios que hacen y construyen a las personas en la vida de su comunidad [...] la participación en fiestas, mayordomías, carnaval, Semana Santa, etcétera, forman parte importante de su cotidianidad, siendo al mismo tiempo obligaciones y derechos comunitarios [...] los organizadores, mayordomos y danzantes participantes en estos eventos comunitarios, aseguran, a través de los usos y costumbres y su continua puesta en práctica, la continuidad y memoria histórica del pueblo [...] Si bien [*Juan*] tiene instrucción formal, ésta no lo proveyó del conocimiento necesario para saber cuáles son los delitos relacionados con armas de fuego ni conoce el significado de nocivo ni penal [...] su pertenencia a un pueblo originario donde la vida ceremonial es de alta relevancia [...] por lo tanto él jamás pensó –puesto que lo hace desde los ocho años– que participar en el carnaval disparando un rifle de tanquete [...] fuera un delito. Hay entonces una justificación cultural, comunitaria e identitaria de su proceder. Nada más alejado de un delito.⁸

⁸ Peritaje de *Juan*, elaborado por la que suscribe el 6 de julio de 2009.

Finalmente, *Juan* resultó absuelto.

Peritaje de Pedro, danzante de carnaval del Peñón de los Baños, ciudad de México

Pedro, obrero de la construcción, fue detenido por elementos del ejército nacional en febrero de 2011 fuera de su domicilio, cuando se dirigía a otra casa con un mosquetón prestado e inservible, de “manufactura artesánica”.⁹ El domingo que lo detuvieron fue la semana previa al carnaval, cuando es tradición que los participantes se reúnan para probar sus escopetas. Pedro vive en la parte alta del cerro del Peñón de los Baños, en el barrio del Carmen, cerca de la cabina del radar de vuelos del Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México, sitio que el ejército resguarda desde hace muchos años. Se le acusó por el “delito de portación de arma de uso exclusivo del ejército, armada o fuerza aérea, previsto y sancionado en los numerales 11º inciso e) y 83, fracción III, de la Ley Federal de Armas de Fuego y Explosivos”. Al solicitar un peritaje en antropología social, el defensor requirió:

- a.Cuál es el grado de preparación académica y de conocimientos generales del procesado [...] en la época de los hechos, esto es, en el mes de febrero de 2011.
- b. Si el procesado [...] por los usos y costumbres del pueblo del Peñón de los Baños, y por vivir en ese lugar desde que nació, tenía conciencia de que fuera o no delito portar un rifle en las condiciones en que fue detenido, el día y hora de los hechos.
- c. Si el detenido [...] por los usos y costumbres del pueblo del Peñón de los Baños, y por vivir en ese lugar desde que nació, tenía o no conciencia de que era delito portar un rifle como el que le fue asegurado, que es de los utilizados en el carnaval del Peñón de los Baños.
- d. Si en la época de los hechos el detenido [...] por los usos y costumbres del pueblo del Peñón de los Baños, y vivir en ese lugar desde que nació, sabía si era o no delito portar y utilizar los rifles artesanales en las festividades del carnaval del Peñón de los Baños.
- e. Si para la celebración del carnaval del Peñón de los Baños se requiere alguna preparación previa por parte de la comunidad, y en lo individual por parte de cada persona que participará en el evento.
- f. Si se requiere alguna indumentaria para participar en el carnaval del Peñón de los Baños, y si el rifle artesanal es o no parte de la indumentaria utilizada en el carnaval.

⁹ Expresión usada por el propio Pedro en la entrevista realizada en el Reclusorio Norte.

La metodología de trabajo empleada en este caso consistió en:

Análisis del expediente penal

1. Explicación antropológica sobre la existencia y persistencia de los pueblos originarios de la ciudad de México.
2. Entrevistas estructuradas con preguntas cerradas y abiertas para el detenido, sus familiares y vecinos.
3. Datos generales sobre la delegación Venustiano Carranza y del pueblo originario del Peñón de los Baños.
4. Historia de vida de Pedro.

A continuación transcribo algunas de las partes sustanciales del peritaje entregado a la juez:

Explicación antropológica sobre los pueblos originarios del Distrito Federal

[...] ya que entendiéndolo y teniendo esta información, sobre la llamada memoria negada de la ciudad de México, es posible comprender cómo es que existen aún pueblos y colonias en esta megalópolis que rigen su vida por usos y costumbres, y el porqué estas tradiciones, que se traducen en fiestas, en ocasiones irrumpen, incomodan y quizá para algunos de sus habitantes resultan incomprensibles, “viejas”, rurales o hasta actividades de “inditos”. Igualmente sucede, como es el caso del señor *Pedro*, que desconocía que su tradición de participar en el carnaval del Peñón de los Baños, portando un arma, rifle o escopeta, pudiera ser causa de un probable delito. Por todo ello, consideré sustancial incorporar esta breve explicación sobre los pueblos originarios del Distrito Federal.

Durante muchos años se ha negado que la ciudad de México es una ciudad formada por pueblos de origen prehispánico, y que a la fecha, pese a la llamada modernidad, perduran prácticas asociadas a lo que algunos antropólogos destacados llaman *pueblos de tradición cultural mesoamericana*. Estos pueblos (incluso ahora llamadas colonias) se fueron adaptando a las distintas realidades socioculturales que les fueron impuestas, desde el periodo del virreinato hasta nuestros días. Las expresiones culturales ricas y variadas de estos pueblos se han sostenido hasta la fecha.

La resistencia de estas comunidades ha durado ya cinco siglos; existen y persisten con todo y un crecimiento urbano avasallador. Los elementos culturales que nos pueden ayudar a identificar o catalogar a un pueblo de tradición cultural mesoamericana o a los también llamados pueblos originarios de la ciudad de México son varios, señalaré solamente algunos:

a) Un sentido comunitario de pertenencia e identidad que se expresa, afirma y reproduce, sobre todo durante las festividades barriales o de pueblo.

b) Un *ciclo festivo anual* durante el cual se festejan tanto santos patrones, santos de barrios, Semana Santa, peregrinaciones, procesiones, carnavales, Día de Muertos, entre otras celebraciones, incluyendo algunas fiestas cívicas como el 15 de septiembre o la Batalla del 5 de Mayo (como sucede en el pueblo que nos ocupa).

c) Para la organización de éstas y otras actividades los pueblos se organizan a través de *mayordomías, fiscales, comités o asociaciones*. La cooperación se realiza mediante estos encargados en dinero o con trabajo, pero sobre todo siendo protagonistas de las fiestas. En las entrevistas que realicé, me informaron que para el carnaval existe un comité encargado de la organización del mismo.

d) En estos pueblos existen *lazos de parentesco* de largo tiempo de existencia que se reconocen, por ejemplo, a través de apellidos compartidos durante muchos años. Para el caso en cuestión, estos lazos de parentesco se demuestran en las recientes entrevistas en el pueblo, que señalan que “los Cedillo son de...”, o “los López viven en toda esta calle, los Caballero...”, que, para el caso, es la calle donde vive el detenido *Pedro*.

e) Estos pueblos originarios de la ciudad de México son portadores de una *lógica cultural* distinta a la occidental y *no necesitan hablar una lengua indígena ni portar un traje indígena para ser herederos y transmisores de una rica tradición mesoamericana*, en la cual lo más importante es su *memoria histórica, su territorio (que se “ocupa”, se apropia y construye durante las fiestas, procesiones y celebraciones) y su organización ritual religiosa y festiva*.

f) Las fiestas son fundamentales para los habitantes originarios. Las fiestas, dicen antropólogos reconocidos, son el corazón de la comunidad; en ellas se pone de manifiesto toda una organización comunal en la que la *participación social es indispensable*.

g) Otro de los elementos culturales que motivan las celebraciones de los pueblos es el *tejer redes sociales* al interior de su comunidad, en otros pueblos y delegaciones e incluso municipios, y hasta en el extranjero. La fiesta es el momento en que se ven y se visitan los parientes, amigos y compadres que viven en el mismo pueblo, fuera de él, fuera de la ciudad de México y fuera del país. Existen muchos estudios antropológicos que muestran la participación de los migrantes a

través de las remesas en dinero y también sus viajes a México *ex profeso*, con la única finalidad de estar presentes en sus festividades. *Las redes sociales* se tejen también con pueblos y comunidades aledañas a través de la contratación de bandas de música, cohetes, portadas para las iglesias y visitas de santos o mayordomías en calidad de *reciprocidad*, misma que a veces toma el nombre de correspondencia.

No podemos ignorar que estos pueblos originarios existen. Esta realidad está incluso registrada de manera oficial en los censos:

Según el Censo General de Población y Vivienda de 2000, *existen 117 pueblos y 174 barrios* que conservan dichas categorías políticas; en total abarcan 148 km cuadrados y se distribuyen en 16 delegaciones [...]

La población total que se asienta en estos pueblos, según el mismo censo, representa 17% de la población total de la ciudad. Su superficie es de 33.42 km cuadrados.

En el mapa anexo al presente peritaje debe observarse con detenimiento la ubicación de *la Delegación [...] en donde se señalan sus tres pueblos originarios [...]*

La población total que tiene la delegación Venustiano Carranza, según el censo de 2010, es de 430 978 personas. Pertenecientes a algún pueblo indígena son 5 808 entre nahuas y zapotecos. Esta presencia indígena en la delegación colabora en mucho a esta persistencia e identidad de los pueblos con tradición cultural mesoamericana.

Las conclusiones del peritaje, después de haber realizado todos los pasos señalados, fueron las siguientes:

1. Por su condición de habitante oriundo de uno de los pueblos originarios de la ciudad de México, puedo concluir que el señor *Pedro* tiene un sentido comunitario y una *lógica cultural* diferente a otros habitantes de esta misma ciudad, incluso de este país. Él ha sido educado en una *lógica cultural distinta*, en donde las *fiestas tradicionales*, *el trabajo para la comunidad* (como los comités para organizar fiestas), *los lazos de parentesco* y *la reciprocidad* son elementos identitarios que hacen y construyen a las personas en la vida de su comunidad. Así, la participación en fiestas, comités o mayordomías, carnaval, Semana Santa, etcétera, forman parte de su cotidianidad y son al mismo tiempo *obligaciones* y *derechos comunitarios*. Desde esta perspectiva, los organizadores, mayordomos, danzantes y participantes de estos eventos comunitarios tradicionales *aseguran la continuidad y memoria histórica de su pueblo a través de los usos y costumbres y su continua puesta en práctica*.

El uso y portación de rifles, mosquetones o armas de fuego de uso artesanal es una práctica tradicional y común en las festividades del Peñón de los Baños. Insisto en que algunos trajes o vestimentas tradicionales del carnaval del Peñón de los Baños tienen como elemento *sine qua non* la portación del mosquetón o rifle.

2. Por lo anterior el señor *Pedro* jamás pensó que estaba incurriendo en un delito al salir de su casa con su escopeta para limpiarla, pintarla y prepararla para el domingo 6 de marzo, cuando danzaría vestido de arlequín en el carnaval de su pueblo el Peñón de los Baños. Al ser asiduo participante de esta festividad ignoraba que esta actividad podría ser sancionada.

Dictamen

Respuestas a los incisos *a), b), c), d), e), f)*, solicitados por el licenciado N., defensor público federal de la adscripción:

a) Cuál es el grado de preparación académica y de conocimientos generales del defendido Pedro en la época de los hechos, esto es, en el mes de febrero de 2011.

Respuesta: si bien el procesado señor *Pedro* cursó la primaria completa, este grado de instrucción no pudo proveer al inculpado del conocimiento necesario para saber cuáles son los delitos relacionados con la portación de armas de fuego.

b) Si el defendido Pedro, por los usos y costumbres del pueblo del Peñón de los Baños y por vivir en ese lugar desde que nació, tenía conciencia de que era, de que fuera o no delito portar un rifle en las condiciones en que fue detenido, el día y hora de los hechos.

Respuesta: el inculpado, al ser oriundo de un pueblo originario, con una lógica cultural comunitaria y en donde el uso y la costumbre hacen que la usanza de mosquetones, rifles o escopetas de cañones largos o cortos y a veces decorados con motivos prehispánicos, sea algo natural festivo y regocijante. Así la portación de estas armas forman parte de los usos y costumbres del carnaval. *Por supuesto, para el detenido esta tradición nada tiene que ver con un delito, es decir, no tenía conciencia de que fuera una transgresión a la Ley.*

c) Si el defendido Pedro, por los usos y costumbres del pueblo del Peñón de los Baños y por vivir en ese lugar desde que nació, tenía o no conciencia de que era delito portar un rifle como el que le fue asegurado, que es de los utilizados en el carnaval de Peñón de los Baños, es delito.

Respuesta: insisto: el uso, costumbre y tradición de portar arma durante las fiestas de carnaval de este pueblo es

visto por él y muchos habitantes de ese sitio como algo natural, por ello no existe la conciencia de haber cometido un delito.

d) Si en la época de los hechos el defendido Pedro, por los usos y costumbres del pueblo del Peñón de los Baños, y por vivir en ese lugar desde que nació, si era o no delito portar y utilizar los rifles artesanales en las festividades del carnaval del Peñón de los Baños.

Respuesta: su condición de habitante oriundo del Peñón de los Baños lo hace pertenecer a un pueblo originario en donde la vida ceremonial y sus usos y costumbres son fundamentales en la identidad comunitaria, por lo tanto, él jamás pensó –puesto que al igual que muchos de sus vecinos participa en estas fiestas desde los cinco años de edad– que intervenir en el carnaval portando un rifle (aunque inservible), fuera un delito. *Hay entonces una importante justificación cultural, comunitaria e identitaria de su proceder.* Incluso estas fiestas son aceptadas, toleradas y hasta incentivadas por las autoridades delegacionales, las televisoras y otros medios de comunicación. Merced a estos estímulos, pero prioritariamente al esfuerzo de la comunidad, el carnaval del Peñón de los Baños y la Batalla del 5 de Mayo son famosos nacional e internacionalmente. *Nada más alejado de un delito.*

e) Si para la celebración del carnaval del Peñón de los Baños se requiere alguna preparación previa por parte de la comunidad, y en lo individual por parte de cada persona que participará en el evento.

Respuesta: he señalado que para las festividades los pueblos originarios forman mayordomías, asociaciones o comités. En el caso que nos ocupa hay un comité que inicia su recolección de dinero, hace preparativos de grupos, comparasas, disfraces, revisa que los rifles o escopetas estén listos y sean suficientes, entre otras actividades. Estas actividades se inician meses antes. Lo anterior es la preparación de la comunidad. De manera individual, justo una semana antes de inicio, es decir, un domingo anterior al carnaval, para ser precisos el 27 de febrero en el pueblo del Peñón de los Baños, se estaba llevando a cabo esta preparación individual por parte de los que iban a participar disfrazados y con rifle o mosquetón. Por eso se oían, como dicen los entrevistados, explosiones a lo lejos. Estas acciones de revisar rifles y dispararlos, si bien son acciones individuales, forman parte de un contexto colectivo de organización para la fiesta. El inculpado estaba en esos menesteres, viendo el rifle que iba a portar el siguiente domingo aunque no sirviera. Pero era parte indispensable del disfraz. Pensaba sólo pintarlo, limpiarlo y pulirlo. Necesario es insistir que tanto los preparativos colectivos como los individuales forman parte de

un esquema usual de prevenciones que se realizan en todas las fiestas de pueblo.

f) Si se requiere alguna indumentaria para participar en el carnaval del Peñón de los Baños, y si el rifle artesanal es o no parte de la indumentaria en el carnaval.

Respuesta: sí se requiere una indumentaria especial en los carnavales. En el caso que nos ocupa, el señor *Pedro* iba a usar el disfraz de arlequín [...] Igualmente, como se afirmó en el párrafo anterior, el rifle es parte obligatoria del disfraz; esta peculiaridad o singularidad le ha dado a este carnaval características únicas en la ciudad de México [...] De paso, señalamos la semejanza del carnaval de Huejotzingo, Puebla, semejanza que sólo se da en el uso y disparo de armas.

Desafortunadamente, el joven *Pedro* no fue puesto en libertad, y en este caso el dictamen antropológico no fue argumento suficiente para el juzgador en aquella instancia legal. Sin embargo, siguiendo el consejo de Artemia Fabre, la familia acudió a otras instancias, como la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, dependencia que utilizó el peritaje para lograr la liberación del detenido.

Reflexiones finales

El tema de los derechos colectivos e individuales de los pueblos originarios ha sido un tema de primera importancia. Los derechos más reclamados son la certeza jurídica sobre su territorio, el manejo de sus bienes naturales, propiedad intelectual del conocimiento tradicional, así como la protección del patrimonio colectivo de sus culturas, donde yace el ejercicio de sus tradiciones y cosmovisión. Pero los pueblos originarios en contextos urbanos están en desventaja, pues son sistemáticamente negados e invisibilizados.

La importancia de identificar, caracterizar y visibilizar a los pueblos originarios en contextos urbanos revisa una relevancia primordial no sólo para su valoración y constatación de la diversidad cultural que contiene la ciudad de México, la cuenca y también otras muchas ciudades de este país, sino porque, además, es urgente que el sistema de justicia reconozca sus derechos, entre ellos la asistencia de traductores, el uso de peritajes para demostrar la diversidad cultural, el derecho a la consulta sobre sus territorios, el derecho a nombrar sus autoridades y aplicar sus sistemas normativos, etcétera.

Por otra parte es necesario evidenciar e insistir que la identidad, el sentido de pertenencia y los valores co-

munitarios de origen mesoamericano no se manifiestan solamente a través de la lengua y la vestimenta, sino –y de manera fundamental– en la cosmovisión, en la construcción comunitaria de la persona.

Esto lo ejemplifica espléndidamente Magdalena Gómez (2013: 18) al hablar del caso de Alberto Patishtán, preso injustamente durante 13 años y recientemente indultado. Elegí una parte de su texto para terminar estas reflexiones:

Patistán ha planteado a los magistrados que vean su expediente con el corazón y yo me pregunto si entenderán el significado de tan singular petición; es posible que simplemente no presten oído a la misma, ignorando que ésta tiene contenido jurídico. Sí, dije bien. ¿A qué me refiero? Uno de los sentidos del reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas y a sus integrantes, tanto en el Convenio 169 de la OIT como en la declaración de la ONU sobre derechos de los pueblos indígenas, es el respeto a su cosmovisión y la expresión aludida es un reflejo de ello [...] parece ser que se le preguntó al tzotzil profesor si habla español y su respuesta afirmativa sirvió para que todos se desentendieran de su dimensión indígena, siguiendo la muy lamentable tendencia reduccionista que asocia el continente de la lengua indígena al contenido y complejidad de la identidad.

Bibliografía

- Buenrostro Alba, Manuel, *Antropología jurídica, multiculturalismo y justicia indígena en Quintana Roo*, en *Revista Porta*, año 1, núm. 2, invierno de 2005, pp 7-21.
- Chenaut, Victoria, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra (coords.), "Introducción", en *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, México, Casa Chata, 2011.
- "Convoca el GDF a consulta para crear la ley de pueblos y barrios originarios", en *La Jornada*, 22 de julio de 2014, p. 28.
- "Correo ilustrado", en *La Jornada*, 13 de marzo del 2012.
- Escalante Betancourt, Yuri, Ana Hilda Ramírez Contreras, Verónica Ramírez Santana, Rosa Elena Uc Polanco, Luis Barrera Huerte, Ramón Martínez Coria y Zósimo Hernández Ramírez, *La experiencia del peritaje antropológico*, México, INI, 2002.
- Fabre Zarandona, Artemia, "Balances y perspectivas del peritaje antropológico. Reconocer o borrar la diferencia cultural", en *Pueblos y fronteras*, México, PROIMMDR/IIA/UNAM, 2010.
- Galicia Gordillo, Angélica, "Las fiestas patronales como un elemento en la reproducción de identidad. El caso de la región Chiconautla-Xoloc-Tizayuca", ponencia en el XII Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad, Bogotá, ALER, 2008.

Garza Marcué, Rosa María, "Sistemas normativos, principios comunitarios para la autodefensa: San Luis Acatlán y Olinalá, Guerrero", en línea [www.enelvolcan.com/sept2013/285-sistemas-normativos-principios-comunitarios-para-la-autodefensa-san-luis-acatlan-y-olinala-guerrero].

Good Eshelman, Catharine, "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, IIH-UNAM, 2007.

_____, "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", en *Cuicuilco*, vol. 1, núm. 2, septiembre-diciembre de 1994.

Gómez, Magdalena, "Pathistán: ¿juzgar con el corazón?", en *La Jornada*, 18 de agosto de 2013, p. 18.

Llanos, Raúl, *La Jornada*, 29 de agosto de 2011, p. 5.

Medina Hernández, Andrés, *En las cuatro esquinas, en el Centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, México, UNAM/IIA, 1999.

_____, (coord.), *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*, IIA-UNAM/UACM, 2007.

"México margina indígenas hasta para explotar sus tierras: ONU", *La Jornada*, 14 de marzo de 2012, p. 5.

Mora Vázquez, Teresa (coord.), *Los pueblos originarios de la ciudad de México. Atlas etnográfico*, México, Gobierno del Distrito Federal/INAH, 2007.

Peña, Guillermo de la (coord.), *La antropología y el patrimonio cultural de México*, México, Conaculta (El patrimonio histórico y cultural de México. 1810-2010, t. III), 2011.

Toledo M., Víctor, "México: la batalla final es civilizatoria", en *La Jornada*, 22 de septiembre de 2014, p. 24.

Val, José del, *Políticas para garantizar derechos indígenas*, Tuxtla Gutiérrez, Paralelo, 2014.



Normas y principios jurídicos entre los *ñuú savi*

Francisco López Bárcenas*

Resumen

Este trabajo trata sobre los sistemas normativos de los pueblos indígenas, su relación con la teoría del derecho y la de ambas con la administración de justicia por los órganos estatales cuando los indígenas se ven involucrados en ella. Para ello se ocupa del caso de los *ñuú savi* más conocidos como mixtecos. De ellos describe sus formas de organización, normas o principios en que se sustentan, y destaca su relación con la teoría jurídica. La idea es mostrar que toda sociedad, indígena o no, se rige por normas o principios, y que una sociedad como la mexicana, la cual se reclama multicultural, debe valorar a todos por igual. Sin embargo, para hacerlo es necesario conocerlos y analizarlos desde su significado para los pueblos que los usan.

Abstract

This work deals with the regulatory systems of indigenous peoples, their relation to the theory of law and the theory of both in the administration of justice by state bodies when indigenous people are involved. It deals specifically with the case of the Ñuú Savi people, also known as Mixtecs, describing their forms of organization, rules, and underlying principles, emphasizing its relation with legal theory. The point is to show that all society—indigenous or not—is ruled by certain rules or principles, and that a society like the Mexican, that claims to be multicultural, should value them equally. To do this, however, it is necessary to know and study those rules and principles, as well as the meaning they have to the peoples who use them.

Entrada

El presente documento tiene como propósito exponer las normas y principios jurídicos con base en los cuales los pueblos *ñuú savi*¹ –o mixtecos, como los denominan los mestizos– organizan su vida privada y social. Como la mayor parte de los lectores de seguro sabe, los *ñuú savi* es uno de los pueblos indígenas más numerosos de la República Mexicana y en origen habitaron parte del territorio de los actuales estados de Guerrero, Oaxaca y Puebla, en una superficie aproximada de 40 000 km² (Dalhgren, 1979: 15-16), donde se ubican cientos de comunidades que son la base organizativa de sus habitantes. Esta geografía ha cambiado mucho en años recientes como producto de la migración, y en la actualidad se pueden encontrar comunidades *ñuú savi* en diversas partes del país y el extranjero, aunque en esencia mantienen su organización originaria, que obedece a determinados valores culturales que han ido recreando a través de su historia, lo mismo que a partir de sus aspiraciones futuras, las cuales identifiqué como normas y principios filosóficos jurídicos.

Con base en la filosofía analítica, concibo las normas “como significados de expresiones lingüísticas usadas para prescribir, es decir, para calificar como prohibidas, obligatorias o permi-

* Investigador del proyecto Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México, Coordinación Nacional de Antropología, INAH (flopez34@hotmail.com).

¹ *Ñuú savi* es una expresión más aceptada en los estados de Oaxaca y Puebla; en Guerrero se nombran como *na savi*. En el primer caso el énfasis está en el pueblo, y en el segundo en sus miembros. En este texto, sólo por mayor familiaridad con la expresión, me referiré a los *ñuú savi*.

tidas ciertas conductas o estados de cosas resultantes de ellas" (Alchourrón y Bulygin, 1996: 134). Nótese que me refiero a significados de expresiones lingüísticas y no a la expresión lingüística, lo cual supone una distinción entre la expresión y su significado. La distinción es importante porque en la vida cotidiana se puede dar el caso de que dos formulaciones distintas tengan un mismo significado y viceversa, que una misma formulación admita varios significados. De acuerdo con esto, sólo se puede hablar de normas una vez que se han interpretado de manera unívoca las formulaciones normativas. Esto es muy común en el derecho, sobre todo cuando las normas presentan contradicciones entre ellas o, al contrario, existen conductas no reguladas, fenómenos ambos que sólo es posible resolver una vez que las normas han sido interpretadas, cuando se les dota de un significado definitivo.

También distingo entre las normas jurídicas de las que no lo son, siguiendo la propuesta de Norberto Bobbio (1993:125), quien afirma que "normas jurídicas son aquéllas cuya ejecución está garantizada por una sanción externa e institucionalizada". Él mismo explica que "cuando se habla de sanción institucionalizada se entienden las tres siguientes cosas, aunque no siempre se encuentren en conjunto al mismo tiempo: 1) para toda violación de una regla primaria se ha establecido su sanción relativa; 2) se establece, si bien dentro de ciertos términos, la medida de la sanción; 3) se establecen las personas encargadas de cumplir la ejecución".

Con base en esta concepción de las normas jurídicas es posible afirmar que no todos los comportamientos sociales entrañan una regulación jurídica y que tampoco toda norma social de comportamiento reviste este carácter, sino sólo aquellas que reúnen los elementos anotados.

Por otro lado, cuando me refiero a los principios filosóficos los entiendo como valores objetivamente evidentes y aceptados por la mayoría de los miembros de una comunidad, porque los usan en su vida diaria, y cuando surgen conflictos acuden a ellos para resolverlos. Manuel Atienza y Juan Ruiz Manero (1993: 3-4) afirman que los principios jurídicos son "los valores superiores de un ordenamiento jurídico" y reflejan una determinada forma de vida, de un sector social o de una institución. Desde otra perspectiva, Ronald Dworkin (1977: 18) expresa que un principio es un "patrón que debe ser observado, no porque promoverá o asegurará una situación económica, política o social considerada deseable, sino porque es una exigencia de justicia o

equidad". Las diferencia entre principios y normas, de acuerdo con el propio Dworkin, son de orden lógico; tanto las normas como los principios contienen obligaciones y consecuencias sobre conductas sociales particulares y apuntan a regular decisiones, pero difieren en el carácter de la dirección que dan: mientras que las normas son aplicables del "todo o nada", los principios no establecen consecuencias jurídicas que se sigan de modo automático, sino que son razones para decidir en determinado sentido, sin obligar a una decisión particular; además, los principios poseen una dimensión de peso e importancia del que las normas carecen y permiten, cuando se presenta un conflicto entre ellos, resolver conforme al peso relativo de cada uno (*ibidem*: 18-19), cosa que no se puede hacer con la norma, pues en ella, en caso de conflicto, la decisión consiste en aplicarla o no.

A lo largo de este texto asumo que las conductas sociales entre los *ñuú savi* obedecen a ciertas normas y principios porque, como se mostrará, algunos comportamientos se rigen por normas y tienen su sanción cuando se incumple –como el hecho de no acatar los cargos que impone la comunidad–; mientras otros se rigen por principios que, como valores supremos de un ordenamiento o patrón que persigue cierta justicia o equidad, son aceptados por sus miembros como válidos para orientar su comportamiento. Que los principios no tengan sanción no los coloca en un nivel de inferioridad frente a las normas; al contrario, muchos de ellos –como la práctica de *tan'a*– resultan más obligatorios que otras conductas que se realicen bajo las normas y cuya violación tiene una sanción, lo cual nos lleva a sostener que ambos son importantes para la comunidad.

Sujeto, espacio y escalas organizativas

Insistir en que los pueblos mixtecos en realidad deberían ser llamados *ñuú savi*, como lo hacemos muchas personas en la actualidad, es importante para entender su estructura social, así como las normas y principios que la sustentan. Una ventaja de hacerlo es que se puede contar con categorías conceptuales propias de ellos, con un significado particular que es expresión de sus valores. Uno de esos conceptos es el *ñuú*: el pueblo, que a su vez tiene mucha relación con otro concepto que es el *ñuhu*, traducido por algunos como "tierra" o "territorio", que abarca todo el espacio donde sus habitantes desarrollan sus relaciones. Cuando esto no sucede así, a la tierra se le denomina *yucu*, "cerro" o "monte",

lo cual puede llevar también a usarlo para denominar lo “salvaje” en oposición a lo “civilizado”, lo humano; o *yoso*, que se usa para nombrar los llanos y, por extensión, a “gran pluma”, que era la forma como se les representaba pictográficamente porque en ellos crecía el pasto, tan suaves como aquella (Koning, 2002: 109-155). El *ñuú* tiene sentido por el *ñuhu*, pero éste a su vez condiciona la existencia del primero. Entre ambos existe el *ñuhú*, que hace referencia a la luz, al fuego y a lo sagrado, estableciendo un triángulo entre el sujeto, el espacio que ocupa en el universo y la relación espiritual-cultural entre ellos.

En la organización de los *ñuú savi* se encuentran dos escalas, una de ellas privada o familiar y otra pública. A la primera la denominan *tan'a*,² vocablo mixteco que se traduce como “familia” pero con el cual se hace referencia a parientes, compañeros y amigos. Esta interpretación del *tan'a* permite equiparlo con la familia extensa, incluyendo aquella que no surge de lazos sanguíneos, sino sociales y culturales, como el hecho de que los amigos sean considerados hermanos sociales o los padrinos de bautizo pasen a ser una especie de segundos padres del ahijado y a sus hijos se les considere como hermanos del mismo.

El *tan'a* es el espacio donde se dan los primeros lazos organizativos, en especial para la producción a través del *sa'a*,³ trabajo que se realiza en común entre los miembros del *tan'a* para beneficio de sus miembros, donde la persona beneficiada queda obligada a retribuir el trabajo recibido de manera gratuita. Así, quienes necesitan mano de obra para realizar actividades que sólo beneficiarán a su familia pueden obtenerla sin pagar un salario por ella, pero se comprometen en el ámbito moral a reponer el trabajo gratuito cuando el que lo prestó lo requiera, porque de no hacerlo la familia caería en descrédito. De esta manera el *tan'a* cubre los huecos que quedarían y las actividades que no se realizarían, en caso de que todas estuvieran sujetas a las relaciones de intercambio, al grado de que sin ella muchos trabajos colectivos o particulares no se llevarían a cabo.

² *Tan'a* es una expresión propia de la Mixteca Alta, en tanto que en la Mixteca Baja se dice *Tan'i*. Esta palabra se pronuncia como *tna'a*, porque la *t* y la *n* no pueden ir juntas, ya que cambiaría la entonación.

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

Además de eso el *tan'a* permite construir una red de afinidades que después se muestra en la vida política y social de la comunidad. Se puede afirmar que el *tan'a* funciona como célula de *ñuú*. En él se discute todo lo relacionado con la familia y su relación con otras, y si se presenta algún problema se le busca una solución con la intervención de sus miembros. Ahí también se analizan asuntos públicos como quién o quiénes pueden ser autoridad y qué trabajos se necesitan realizar para el bienestar de la comunidad. Cuando las propuestas se hacen públicas y son acordadas por los miembros de la comunidad, la autoridad debe realizarlas, porque si decide modificarlas los miembros del *tan'a* se pueden negar a participar en los tequios o en las asambleas para legitimar otras decisiones, de modo que el trabajo se malograría.

La segunda escala de la organización del *ñuú savi* es la pública, expresada en varias instancias. Una de ellas son los *tiñu ñuú*, que literalmente significa “trabajo del pueblo”. Los *tiñu ñuú* se materializan de dos maneras: el trabajo colectivo obligatorio que los *se'e ñuú* –hijos del pueblo– realizan en la comunidad y el servicio que se hace para ella a través de los cargos. A los que forman parte de ellos se les nombra *tee iso tiñu ñuú siki* o *yoso tiñu ñuu siki*,⁴ hombres de cargo o *tee to'o*,⁵ hombres que se encuentran investidos de autoridad. Fuera del mundo mixteco a estas prácticas se les conoce como “sistema de cargos”, en referencia tanto a la función que desempeñan en las sociedades mixtecas como a la forma de elección de autoridades comunitarias, sobre todo autoridades políticas y religiosas.

La otra es la asamblea general, que en varias partes se expresa como *Nda tu'un yoo* –“vamos a platicar”–, de las cuales existen varios tipos. Son ellas las que eligen a las autoridades y planifican lo que éstas harán durante su periodo; también resuelven casos que la autoridad considera de suma gravedad y no puede resolver ella sola. Por último están los *Cha'a shanu*,⁶ grupo de personas a las que comúnmente se conoce como Concejo de Ancianos o Ciudadanos Caracterizados. Se trata de ciudadanos que han desempeñado todos los servicios

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

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

⁶ Ésta es una expresión de la Mixteca Baja; en la Alta, el *Cha'a* es *Te'e*. Igualmente distinguen entre *canu* y *ya'a un*, donde la primera expresión significa “grande”, pero de cuerpo y, por extensión, gordo, mientras que la segunda es grande de corazón, pensamiento y conocimiento.

en la comunidad y lo han hecho bien; poseen un gran conocimiento sobre ella, por lo cual son bastante respetados. Los *Cha'a shanu* no intervienen de manera directa en la solución de conflictos porque ya lo hicieron cuando formaron parte de los *tinu ñuú*; funcionan como consejeros de las autoridades cuando éstas se lo piden, o como críticos de ellas cuando surge inconformidad en el pueblo por su actuación.

Las normas y los principios filosóficos del *ñuú savi*

Ahora bien, todas estas funciones tanto dentro del *tan'a* como de los *tinu ñuú*, las de la asamblea general y los *Cha'a shanu* obedecen a la idea de organización y orden que a través del tiempo se ha ido construyendo entre el *ñuú savi*, y representan principios o valores evidentes que se reflejan en normas sociales que los ciudadanos usan en su vida diaria para ajustar a ellas sus actos públicos.

Uno de esos principio es el *ndoo* –nosotros–, empleado para referirse a la colectividad y que encierra un valor importante, pues de él depende mucho de la vida social. Los *seé ñuú*, por ejemplo, se deben al *ndoo*, pero también el trabajo colectivo y a las fiestas, ambas actividades muy importantes en la vida de los *ñuú savi*. El segundo principio se puede expresar como *Na kundeku tna'ae* –convivamos nosotros–, que hace referencia a la vida en comunidad que se da en grupos que se aceptan, al tiempo que representa una invitación a que nos mostremos como somos. Este principio se utiliza mucho a escala del *tan'a* para establecer lazos familiares, pero nada impide que se use en espacios públicos más abiertos.

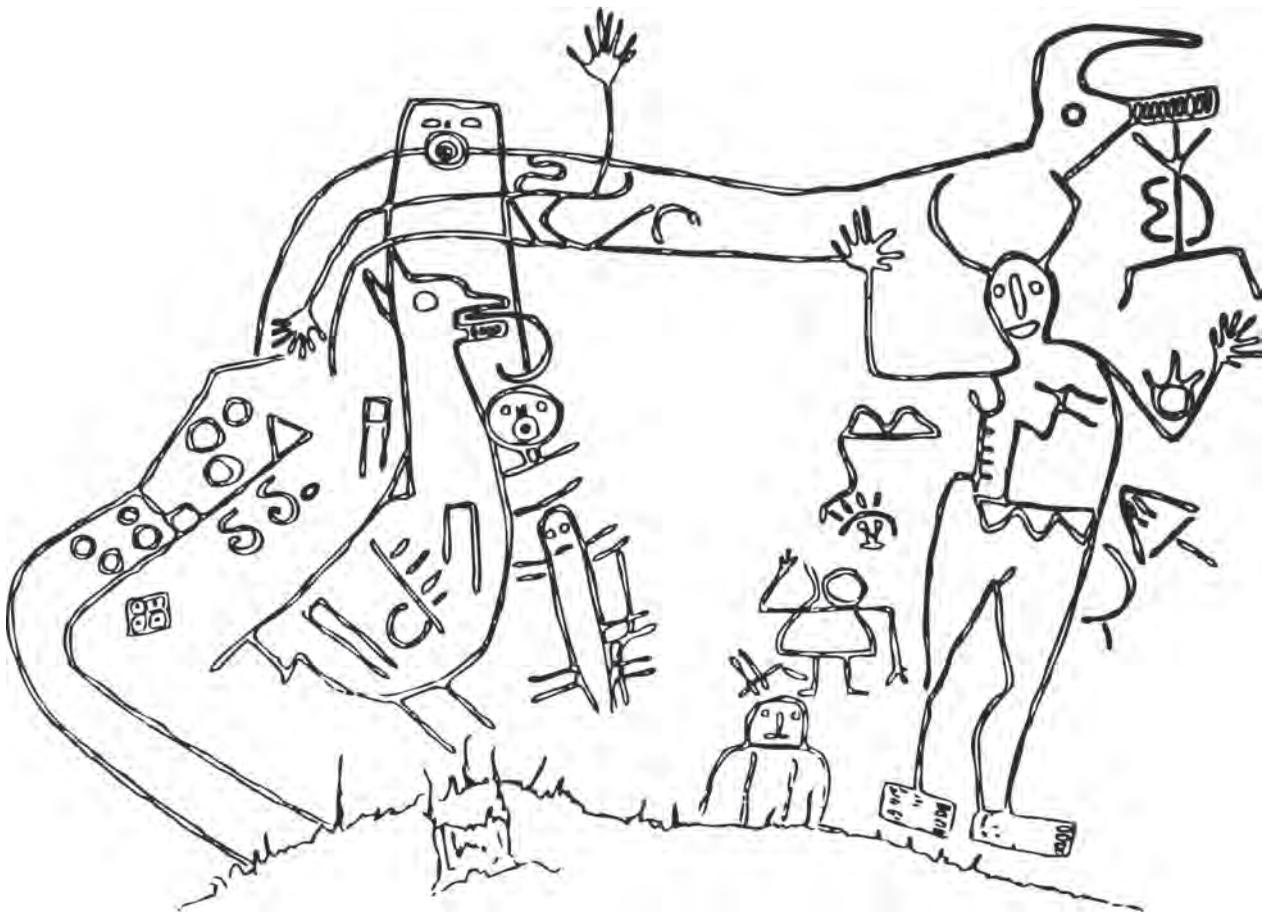
El tercer principio es el *Na chindee tan'a* –solidaridad–. *Na chindee* implica apoyo al que lo necesite para remontar un problema, solidaridad que es recíproca pues quien la recibe después la brindará a quien lo apoyó, y si no lo hace será excluido del *tan'a*. De ahí nace la solidaridad, que es un principio de organización social de los *ñuú savi* no sólo entre *sa'a ñuu* –las partes de un todo–, sino mas allá de ellos, como fraternidad comunal y universal. El cuarto principio es el *Da'a* o *Sa'a* –ayuda mutua–. Como ya expresé, tiene como objetivo prestar ayuda material o moral a alguien cuando la necesita, asumiendo como propio el problema por el que está pasando el otro. De esa manera se refuerza la cohesión comunal y el pueblo sigue existiendo como tal. Es necesario señalar que se trata de ayuda recíproca. El que la recibe asume el compromiso

moral de devolverla. No hacerlo es una conducta que la gente ve muy mal y la reprocha, porque rompe con los lazos de solidaridad comunal. Tan importante es, que se acostumbra anotar en un cuaderno lo que se recibió y en qué cantidad, a fin de devolverla cuando la necesite el que la ofreció en forma desinteresada.

Existe un quinto principio, que es el *Tinu ñuú* –trabajo del pueblo–, que se manifiesta de dos maneras: participar en los trabajos obligatorios que benefician al pueblo y asumir los cargos dentro de la estructura organizativa del mismo. Participar en los trabajos colectivos, además del beneficio directo para el pueblo, tiene otra ventaja para los que participan: los convierte en *se'e nuú* –hijos del pueblo–, es decir, ciudadanos del mismo. Ésta es también la condición para pasar al *tinu ñuú*. Ser ciudadano no sólo pasa por la edad, sino que también se requiere demostrar responsabilidad frente a la comunidad y responsabilidad con las obligaciones. Hay casos en que personas *te'e tohó* –que no pertenecen a la comunidad– llegan a ser *se'e ñuú* si cumplen con esos requisitos, mientras también hay casos en que personas que por nacimiento son parte de la comunidad nunca llegan a serlo.

El sexto principio es el *Viko ñuú* –fiesta del pueblo–. La fiesta es gozo comunal y, como tal, resulta de vital importancia para la vida y la organización de las comunidades indígenas. Contra la idea de que las fiestas sólo contribuyen al empobrecimiento de las comunidades, por las grandes cantidades de dinero que se derrocha en ellas, cualquiera que haya participado en su realización puede dar testimonio de su importancia social, no sólo para la estabilidad política de la comunidad, sino de la propia región. Siempre hay alguien que organiza las fiestas populares, por lo común un grupo de *se'e ñuú*, porque se trata de organizar el gozo de todos los habitantes de la comunidad, así como de los habitantes de los pueblos vecinos que sean invitados o que lleguen en forma voluntaria. Hay que organizar las danzas, la música, la comida, las bebidas para brindar.

En la Mixteca Baja los que organizan las fiestas son nombrados por el *To'o sa'a nto cuechi* –el que arregla los problemas–, que entre mestizos se conoce como alcalde, aunque entre las comunidades se llama “regidor de costumbres”, cuyo cargo recae en personas que han desempeñado todos los demás cargos civiles, lo cual denota su importancia para el mantenimiento de las prácticas identitarias. A quienes se nombra para que organicen las fiestas se les denomina mayordomos, muy respetados porque de ellos depende que el pueblo



celebre una buena o mala fiesta. Las fiestas crean un ambiente propicio para la convivencia y muchas veces dan pie a la resolución de problemas, sean privados o públicos; por el ambiente místico que se vive es el momento del perdón. De igual manera genera una red de apoyos que afianzan la organización social; ahí es donde se muestra el *tan'a*. Los pueblos conviven y fortalecen sus lazos de unidad.

A manera de cierre

Con lo expuesto en este documento considero que queda meridianamente claro que toda sociedad organizada cuenta con normas o principios diversos que estructuran sus instituciones propias, de acuerdo con su historia, su cultura y sus aspiraciones futuras. De seguro, como en el caso de los *ñuú savi* que aquí se analiza, realizar estudios de este tipo con otros pueblos indígenas –desde sus propias concepciones– puede mostrar los principios filosóficos que le dan sustento, contribuyendo así a comprenderlos como sociedades diferenciadas de otras con las que conviven de manera cotidiana, además de formarse una imagen menos dis-

torsionada de ellos –“los pobrecitos”, “los atrasados”, “los ignorantes”– y establecer relaciones menos desiguales que las actuales, que nos ayuden a comprender nuestros valores sociales y aspiraciones de cada uno de diversa manera.

Realizar este tipo de trabajos requiere modificar el método, las técnicas y hasta las formas de acercarse a ellas, sobre todo si se toma en cuenta que la gente a la que se investiga espera que el resultado de la investigación la ayude a resolver sus problemas, lo cual ya plantea un desafío en la forma de acercarse al objeto de investigación, que también define la manera de realizar la investigación. Andrés Aubry (2011, 59-79), que trabajó de cerca con pueblos mayas de Chiapas, advertía que el investigador vive una contradicción

[...] entre sus pobres conocimientos y el gran saber colectivo de la comunidad estudiada [porque] ensimismado en su *status* el investigador se cree un especialista en la producción de conocimientos sin que sepa desaprender lo aprendido ante las revelaciones cognitivas de la práctica social de sus interlocutores del campo, a lo cual hay que agregar su incapacidad para producir un instrumento –otro

que no sean sus escritos- como devolución de su trabajo, susceptible de inspirar una práctica social transformadora.

De acuerdo con el mismo autor, esto ocurre porque el investigador convencional

[...] irrumpe con sus presupuestos teóricos, el tema de su tesis, un encargo académico de su institución; es decir, con preocupaciones abstractas originadas en sus lecturas o sus maestros; como asesor de una agencia oficial, internacional o civil, o por los intereses de quienes le proporcionaron la beca o los fondos para su investigación.

Además de lo anterior, prosigue Aubry,

[...] la recomendación académica de nuestras ciencias sociales es recorrer sucesivamente las clásicas dos etapas falaces: primero investigar –en realidad sólo hacer pesquisas- y luego actuar; de hecho sólo declarar y recomendar acciones de corte exógeno. El investigador diligente pretende una investigación exhaustiva, compleja, con la suficiente información, que le toma tanto tiempo que a la hora de actuar la realidad investigada es ya la del pasado.

Vale la pena hacerle caso a Aubry. Si nos desprendemos de nuestras categorías académicas sobre la visión dominante del derecho, que poco tiene que ver con los sistemas normativos de los pueblos indígenas; si nos acercamos a ellos con la idea de aprender en lugar de comprobar lo acertado de nuestros conocimientos; si realizamos nuestras investigaciones tomándolos como actores de la investigación y no sólo como sujetos de ella, con la intención de aportar conocimientos para la solución de sus problemas, nos llevaremos varias sorpresas agradables. Es posible que nuestro horizonte sobre los sistemas normativos se amplíe, que el pluralismo normativo deje de ser un atrevimiento y se aparezca como una realidad con que se convive a diario. Y por encima de todo, tenemos mucho que aprender de los pueblos si en serio queremos contribuir a la construcción de una nación pluricultural, donde las diversas formaciones sociales convivan al establecer relaciones de igualdad.

Bibliografía

Alchourrón, Carlos E. y Eugenio Bulygin, "Norma jurídica", en Ernesto Garzón Valdés y Francisco Laporta, *El derecho y la justicia*, Madrid, Trotta (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía), 1996.

Atienza, Manuel y Juan Ruiz Manero, *Las piezas del derecho. Teoría de los enunciados jurídicos*, Barcelona, Ariel (Derecho), 1993.

Aubry, Andrés, "Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebelión de las ciencias sociales", en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.), *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, UAM/CIESAS/Universidad Autónoma de Chiapas, 2011.

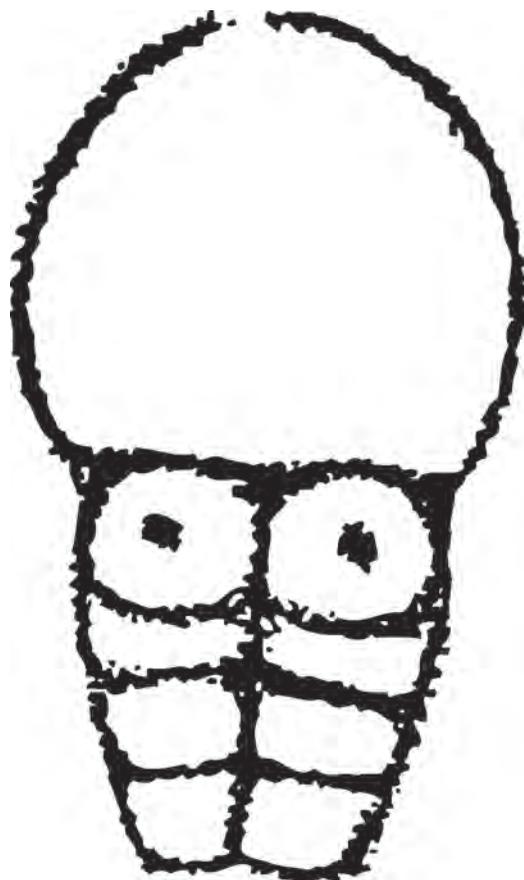
Bobbio, Norberto, *Teoría general del derecho*, Madrid, Debate, 1993.

Dalhgren de Jordán, Barbro, *La mixteca, su cultura e historia prehispánicas*, México, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1979.

Dworkin, Ronald, *¿Es el derecho un sistema de reglas?*, en *Cuadernos de la Crítica*, núm. 5, 1977.

Koning, Viola, "La escritura mixteca", en Carmen Arellano Hoffmam, Peer Schmidt y Xavier Noguez (coords.), *Libros y escritura de tradición indígena*, Fráncfort/Toluca, Universidad Católica de Eichstatt/El Colegio Mexiquense, 2002.

López Bárcenas, Francisco, *Nava ku ka'anu in ñuú: para engrandecer al pueblo*, México, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas/Centro de Formación y Gestión para el Desarrollo Sustentable en la Mixteca, en línea [http://www.lopezbarcenan.org/sites/www.lopezbarcenan.org/files/6.%20Pensando%20el%20desarrollo%20entre%20los%20mixtecos_0.pdf].



Áreas Naturales Protegidas. Entre la conservación de la naturaleza y la desarticulación de prácticas ancestrales. Ordeña del caracol púrpura entre los *ñuu savi* de Pinotepa de Don Luis, Oaxaca

Rocío Juárez Nogueira*

Resumen

Este artículo aborda el tema de la práctica de ordeña de caracol púrpura entre los *ñuu savi* de Pinotepa de Don Luis, Oaxaca, y la relación de la misma con la firma de convenios internacionales, de normatividad ambiental y de pactos comerciales, así como la realidad en que se insertan estas normas. Se muestran los contrastes entre el predominio de una racionalidad que subordina usos y prácticas tradicionales a otras formas de valorar y configurar el espacio, los bienes y el conocimiento asociado con ellos, con lo que se evidencia la reproducción constante de estrategias que separan material y simbólicamente el poder productivo y creativo del ser humano al despojarlo de sus medios.

Abstract

This article deals specifically with the practice of milking the purple snake by the Nuu Savi (Mixtec) people of Pinotepa de Don Luis, Oaxaca, and the way in which the signing of international treaties, environmental law, and its subordination to trade agreements and the realities that this law tries to control, show the contrast between the predomination of rationality that tries to subordinate traditional uses and customs to other ways of appraising and shaping space, goods and knowledge associated with them showing the constant reproduction of strategies that separate both materially and symbolically the production and the creative power of the human being, deprived of its means.

Introducción

Desde el siglo XVI encontramos en las geografías de los pueblos americanos la intervención europea, que impuso una ideología y un modo de producción que obligó a un reordenamiento en todos los ámbitos de la vida de los pueblos originarios sujetos a la dominación. En esta expansión virreinal, a través de la cual se establece un proyecto imperial-colonial que divide al mundo bajo una óptica desde "Occidente", la diversidad natural y humana nativa se convirtió en materia prima y mano de obra explotada que nutrieron el desarrollo del sistema capitalista. A partir de esta particularidad histórica, observamos que en la actualidad prevalece la situación de dominio y despojo.

Si entendemos a América Latina como un constructo arbitrario y hegemónico que presenta desde la mirada de Occidente una inferiorización naturalizada, este espacio geopolítico e histórico es una oportunidad para analizar los alcances y consecuencias del posicionamiento capitalista en los ámbitos de la vida social y su reproducción; así como para entender las resistencias surgidas frente a este proyecto civilizatorio que choca, por decir lo menos, con las particularidades y heterogeneidad de la población indígena.

La problemática ambiental en esta región se debe analizar desde su propia conformación histórica, con base en que la organización y consolidación de sus instituciones parten desde una racionalidad eurocéntrica que intenta ordenar una realidad que la sobrepasa. De esta manera, en la actualidad nos encontramos con una gran cantidad de instituciones y planes de desarro-

* Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM (marojuno@hotmail.com).

llo que obedecen a una dinámica neoliberal donde la mercantilización de los bienes naturales convertidos en recursos y el libre mercado constituyen la panacea del bienestar para la humanidad, cuando en realidad estas acciones globales son un ejercicio de despojo sistemático donde la diferencia es vista como un obstáculo para el desarrollo y progreso, presentados como ideales a los que debe aspirar la humanidad. Por lo tanto, la problematización y análisis de las relaciones entre sociedad y naturaleza requieren de una perspectiva epistemológica que evidencie los procesos históricos y las mediaciones que originaron y reproducen una construcción de sentido dominante sobre el ser, conocer, vivir y hacer el mundo que violenta e intenta diluir otras formas de existencia bajo una racionalidad que impone un tipo de valoración del espacio, los bienes comunes y el conocimiento asociado con ellos.

El proceso de ordeña del caracol púrpura que implementan los *ñuú savi*¹ se basa en la técnica de extracción de un líquido ubicado en el opérculo de un caracol llamado *tucohoyix'nda*. Este fluido tiene la capacidad de teñir de morado las fibras naturales; por eso desde tiempos prehispánicos algunos grupos humanos a lo largo de la costa del océano Pacífico empelan esta sustancia para teñir el algodón, la lana y la seda, fibras con las que se realizan algunos tejidos y prendas.

A partir de la década de 1980, en México, los decretos de Áreas Naturales Protegidas en su modalidad de parques nacionales, bajo discursos de conservación y promoción turística, cercaron y regularon el acceso a los bancos de caracol. La relación entre la firma de tratados y convenios internacionales, la especificidad de la legislación ambiental de los países latinoamericanos y su subordinación a los pactos comerciales, así como las realidades en que se pretenden ejercer estas normas, muestran los contrastes entre el predominio de una racionalidad que intenta subordinar los usos y prácticas de otras racionalidades a una forma de valoración y configuración del espacio, los bienes y el conocimiento asociado con ellos.

Turismo y legislación ambiental: discursos velados del despojo

En el caso de la legislación ambiental y la promoción turística como detonadoras del desarrollo, observamos que la firma de tratados y convenios internacionales

¹ La etnonimia *ñuú savi* se interpreta en castellano como “el pueblo de la lluvia”.

se subordinan a una dinámica de mercado establecida por las empresas transnacionales mediante el monopolio en el campo económico. Además, el financiamiento por parte del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Banco Mundial y países como Estados Unidos, Canadá y Japón, entre otros, para implementar programas de desarrollo e invertir capital, condiciona las actividades económicas de los países receptores. Esto ha sido una actividad históricamente recurrente en varios países latinoamericanos y México no es la excepción, así que no hay que perder de vista, en el análisis de casos concretos, el papel que juegan estos organismos en la formulación e implementación de las políticas del Estado.

En el caso de la legislación ambiental, en particular en el ámbito de áreas naturales, las figuras de conservación, regulación y propiedad fueron cambiando a lo largo del tiempo a través de la intervención de distintas administraciones de gobierno. De manera oficial, se reconoce que hasta la publicación de la Constitución Política de 1917 no se integró el concepto de propiedad como una función social y se establecieron regulaciones y limitaciones para el aprovechamiento de los recursos naturales susceptibles de apropiación. En 1876 se decretó el Parque de los Leones como primer parque nacional. En el siglo xx fue importante el trabajo del ingeniero Miguel Ángel de Quevedo en la protección de cuencas y en la constitución de parques nacionales y reservas forestales. Durante la década de 1960 hubo un importante movimiento ciudadano conservacionista, secundado por académicos y organizaciones que impulsaron la creación y protección de áreas naturales. En 1992 la Cumbre de la Tierra en Brasil tuvo un impacto a escala global, ya que la Organización de las Naciones Unidas (ONU) convocó a establecer un compromiso entre naciones para frenar el impacto ambiental de las políticas de desarrollo.

En este contexto el gobierno mexicano creó la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (Conabio), enfocada en el sector público, y el Fondo Mexicano para la Conservación de la Naturaleza (FMCN), que trabaja desde los sectores privados y filantrópicos. En 1996 las áreas naturales protegidas pasaron al Instituto Nacional de Ecología (INECC). En 1988 se decretó la Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente, que es un instrumento jurídico de reordenamiento ecológico y delimitación de la propiedad, a la cual se le han hecho varias reformas. Y para el año 2000 se creó la Comisión Nacional de Áreas

Protegidas (Conanp), como órgano descentralizado de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat).

México cuenta con 176 áreas naturales protegidas que abarcan 25 394 779 hectáreas y representan 12.93% del territorio nacional (http://www.conanp.gob.mx/que_hacemos/). Estas áreas se clasifican en 41 reservas de la biósfera, 66 parques nacionales, cinco monumentos naturales, ocho áreas de protección de recursos naturales, 38 áreas de protección de flora y fauna y 18 santuarios.

A partir de la década de 1950, durante el gobierno de Miguel Alemán Velasco, se promovió el turismo como política para llevar el desarrollo a varias zonas del país, por lo que a lo largo de las siguientes décadas y gobiernos, bajo esta misma idea de la actividad turística como elemento importante para el desarrollo, se fueron creando las instancias legales e institucionales, y se promovió la inversión pública y privada para infraestructura y planificación de los nuevos centros de turismo. Establecido en 1974, el Fondo Nacional del Fomento al Turismo (Fonatur) realizó estudios prospectivos que permitieron seleccionar lugares en la costa del Pacífico y el Caribe como opciones para desarrollar proyectos turísticos, bajo la figura de los Centros Integralmente Planeados (CIP), que tomaron forma en Cancún, Quintana Roo, e Ixtapa, Guerrero, en 1974; Los Cabos y Loreto, Baja California Sur, en 1976; Huatulco, Oaxaca, en 1984, y en 2008, Playa Espíritu Teacapán, Sinaloa, así como Riviera Nayarit, en 2010. Para llevar a cabo esta tarea de planeación, urbanización y promoción de diversas regiones con potencial para constituirse en polos de atracción turística en México, se expropiaron miles de hectáreas a comunidades bajo la figura del fideicomiso, con lo que se despojó a campesinos de sus tierras por el “interés de la nación” (Talledos, 2012). Habría que preguntarse hasta qué punto esa “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) que es la nación se conformó sobre la exclusión, invisibilización y explotación de los mismos a los que ahora se les exige “participar” en el desarrollo del país tras despojarlos de sus medios de subsistencia por el bien de una construcción ideológica que históricamente los ha negado.

Es importante mencionar que en las conferencias de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano –desde la celebrada en Estocolmo en 1972– se consolidó la iniciativa del Banco Mundial para crear y financiar al Grupo Consultivo sobre Investigación Agrí-

cola Internacional –auspiciada por la fundación Rockefeller– con el interés de promover y controlar una red mundial de bancos de germoplasma. En la actualidad este grupo controla 15 bancos en distintos países con muestras de los cultivos alimenticios de mayor uso en el mundo. Actúan bajo la figura legal de un fideicomiso y disponen de las semillas campesinas a nombre de la “comunidad internacional” bajo los auspicios de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por sus siglas en inglés: Food Agriculture Organization). En la década de 1980, junto con las políticas neoliberales y una profunda crisis económica, los grupos más empobrecidos de la población que vivían en los lugares que luego fueron declarados áreas de conservación o sus alrededores empezaron a sentir una amenaza a sus opciones de subsistencia y de vida con este tipo de acción. De aquí en adelante las áreas de conservación no sólo serían para la investigación pura y el esparcimiento, sino también el espacio privilegiado para los bioprospectores (Rodríguez, 2012).

Esto es un ejemplo del cuidado que se debe tener al pensar en la legislación ambiental como un cuadro normativo pensado de manera exclusiva con fines conservacionistas para el bienestar de la humanidad, cuando en realidad están implicados intereses, relaciones de poder y una racionalidad dominante del modo de producción capitalista sobre la naturaleza, que subsume el valor de uso al valor de cambio en un proceso metabólico material y simbólico de las relaciones sociales.²

Otra figura que ejemplifica esta subsunción del valor de uso al valor de cambio es el pago por servicios ambientales (PSA) que se lleva a cabo en las Áreas Naturales Protegidas (ANP), ya que uno de los intereses de esta figura que surgió desde la década de 1990 es la valoración económica de bienes naturales que proporcionen servicios –hidrológicos, biodiversidad, sistemas agroforestales, captura de carbono y elaboración de proyectos–, e implica decisiones sobre el uso de la tierra bajo el argumento de generar un desarrollo regional sustentable que apoye la creación de mercados entre estos servicios, así como la promoción de la participación de propietarios, asociaciones y ejidos

² Para Marx, el valor de uso se refiere a una relación cualitativa de utilidad de una cosa condicionada por las propiedades materiales concretas de la misma; y el valor de cambio se presenta como relación cuantitativa abstracta que permite el intercambio. El problema es cuando la abstracción subsume al carácter útil y las formas corpóreas, despojándolas de su carácter cualitativo.

dentro de las ANP. Para poner un ejemplo, el Proyecto de Servicios Ambientales del Bosque (PSA), destinado a promover mecanismos para encauzar el pago de los usuarios hacia los proveedores de servicios ambientales, utiliza un préstamo del Banco Mundial y un donativo del Fondo Mundial para el Medio Ambiente Global. Es importante mencionar que el PSA es un programa de la Comisión Nacional Forestal, si bien la participación de la Conanp es importante, ya que ésta promueve el programa dentro de las ANP. Según registros oficiales, hasta 2008 se habían ejecutado 996 proyectos del PSA, de los cuales 127 se han aprobado en la Reserva de la Biósfera Sierra Gorda, en el estado de Querétaro.

Un PSA que implementa como servidor al complejo turístico Bahías de Huatulco es el sistema de cuencas Copalita-Zimatán-Huatulco, que se presenta como una figura novedosa, ya que, constituidos en el llamado Sistema Comunitario para la Biodiversidad, conformado por 10 comunidades agrarias de la costa y sierra sur del estado de Oaxaca, busca la conformación de un mecanismo local hidrológico del PSA que sería único en el país, al reconocer a los desarrollos turísticos de la costa como los principales usuarios del servicio ambiental –con base en un *dossier* de Servicios Ambientales y Cambio Climático publicado en 2003.

El PSA es un mecanismo que permite asignar valores monetarios y crear mercados de bienes y servicios ambientales que transforman el valor de uso de la tierra, como medio de subsistencia, al valor de cambio de la misma como una posibilidad de ganancia. Las implicaciones de este giro se deben analizar en forma crítica, ya que bajo el discurso oficial el PSA se presenta como una oportunidad de desarrollo sustentable y lucha contra la pobreza, cuando en realidad se está estableciendo un precio a la vida y a los ciclos naturales; se instaura un valor y uso de la tierra no como medio de subsistencia y derecho de las comunidades, sino como un recurso y servicio que trasladan los costos de los daños socioambientales del modo de producción capitalista de unos grupos a otros.

Por lo tanto, no sólo hay que cuestionar las formas en que las relaciones entre Estados, empresas transnacionales, organismos internacionales y comunidades ocurren en desigualdad de condiciones, sino la racionalidad que da sentido a estas relaciones, las cuales naturalizan y norman el abuso, la explotación y el despojo originado bajo un discurso conservacionista. Si en un momento se desatendía el papel del conocimiento colectivo acumulado por cientos de años

en las prácticas y relaciones con la naturaleza de los pueblos nativos que permitieron el mantenimiento, experimentación y diversificación ambiental a través de técnicas de bajo riesgo, ahora se considera como un servicio que brindan a la humanidad, pero que en el fondo expolia la autonomía y el control colectivo de sus territorios. Francisco López Bárcenas habla sobre “nuevas rutas jurídicas del despojo” para explicar los mecanismos normativos –expropiación, imposición de modalidades a la propiedad derivada, concesión de recursos naturales, compraventa de tierras, traslación de dominio y usufructo de tierras– mediante los que se promueve la privatización de conocimientos y bienes comunes, que son una afrenta contra los derechos territoriales de los pueblos indígenas.

En el caso específico de México, no se puede comprender la creación y normatividad de las ANP sin el antecedente y contexto del fomento al turismo como política de desarrollo. El propio Fonatur, en su página de transparencia, donde presenta el proyecto del CIP de Playa Espíritu Teacapán en Sinaloa, refiere que hubo una pausa en el desarrollo de los mismos debido a varios obstáculos, entre los que se encontraban:

[...] limitaciones derivadas de la normatividad, especialmente en materia ambiental, que en su momento inhibieron el dar inicio a nuevos proyectos [...] Consciente de esto, la administración federal determinó la necesidad de crear nuevas estrategias que permitan seguir promoviendo el crecimiento planeado y sustentable de la inversión turística del país, además de promover el desarrollo regional y local, respetando de manera irrestricta al medio ambiente, apoyándose para ello en la creación de un nuevo Macro Proyecto Turístico Sustentable, concebido para atender las demandas del mercado internacional y servir de motor de desarrollo para la región, garantizando el desarrollo ordenado y sustentable, así como el respeto y conservación al medio ambiente (Fonatur, s. f.).

Así, en este ejemplo turismo y conservación ambiental se engarzan como un servicio integral que tiene como meta primordial un mercado de alto nivel. Se desarrollan planes maestros que, como el propio Fonatur refiere, llevan como objetivo primordial propiciar la actividad turística con las nuevas tendencias que marca el turismo internacional, aprovechando las riquezas naturales existentes y consolidando la demanda del mercado estadounidense de alto gasto, al ampliar la afluencia de turismo europeo y asiático, así como

generar nuevos productos y experiencias de la más alta calidad que permitan atender a los segmentos más dinámicos del turismo mundial: naturaleza, cultura, aventura, náutico, golf, convenciones y salud, y que enriquezcan y diversifiquen la oferta turística nacional (*idem*).

Habrà que preguntarse sobre el impacto de estos planes maestros en la reconfiguraci3n de los espacios y la expropiaci3n de tierras para la aplicaci3n de grandes inversiones; tambi3n si las poblaciones locales disfrutaran de esta infraestructura de primer nivel y de la derrama econ3mica real que obtendr3n los inversionistas, y si la generaci3n de empleos como prestadores de servicios o la promoci3n del medio ambiente y la cultura como atractivo turistico es la idea detonadora de desarrollo local que tienen en mente las instituciones que promueven la construcci3n de este tipo de complejos recreativos. A continuaci3n veremos el caso especifiko del Parque Nacional Huatulco (PNH) como un engarce entre turismo y legislaci3n ambiental y, m3s adelante, su impacto en la pr3ctica de ordeña del caracol p3rpura para los *ñuú savi* de Pinotepa de Don Luis.

Centro de Integraci3n Planeada Huatulco y Parque Nacional Huatulco

En 1985 se comenzaron las obras para decretar el quinto CIP del Fonatur: Huatulco, bajo una pol3tica neoliberal donde el Estado mexicano seguía las recomendaciones de organismos internacionales como el FMI, el Banco Mundial y el BID. Seg3n datos oficiales, el plan maestro de este desarrollo se integra por nueve bahías y un parque nacional. El CIP Huatulco contempla en la actualidad un polígono de 20 972 hect3reas, de las que 6.35% de la superficie se destina para zona turistica, 3.45% para la zona urbana y 90.19% para la conservaci3n ecol3gica.

Mediante un decreto presidencial del 29 de mayo de 1984, a los Bienes Comunales de Santa María Huatulco le fueron expropiadas un total de 21 163 hect3reas, superficie correspondiente a poco m3s de la mitad de las tierras que ese mismo año les habían sido reconocidas por resoluci3n presidencial a los habitantes del lugar. Un mes despu3s los terrenos expropiados fueron puestos a disposici3n del Fonatur, para que bajo su jurisdicci3n se llevaran a cabo los trabajos de construcci3n para los planes de desarrollo urbano y turistico de la zona. Las obras de infraestructura al entorno na-

tural, así como la inmigraci3n y el subsecuente establecimiento de asentamientos irregulares, presentaron fuertes impactos ambientales en algunas zonas. Tales impactos, aunados a la idea de que la conservaci3n del paisaje natural sería un factor de atracci3n del turismo nacional e internacional, ocasionaron que desde inicios de la d3cada de 1990 grupos organizados de la sociedad civil promovieran la constituci3n de un ANP como parte del complejo turistico establecido, haciendo uso de cierta extensi3n de la superficie expropiada a los pobladores de Santa María Huatulco (Programa de Manejo Parque Nacional Huatulco, 2003). En 1998 se destinaron 11 890 hect3reas, de las cuales 6 374 correspondieron a la porci3n terrestre y 5 516 a la porci3n marina para el decreto de ANP en la modalidad de parque nacional.

3dgar Talledos S3nchez, investigador de la Universidad del Mar en Huatulco, menciona que la construcci3n de los CIP modific3 de manera radical el espacio social de las comunidades involucradas, que estuvo direccionada por dos elementos: por un lado, el autoritarismo del gobierno mexicano al expropiar tierras bajo la figura de utilidad p3blica a trav3s de la fracci3n XIII del art3culo 27 de la Constituci3n mexicana y los poderes que le ofrece la Ley Federal de la Reforma Agraria, y mediante la aplicaci3n de la fuerza p3blica o del ej3rcito. Otra de las direccionales fueron las pol3ticas neoliberales, caracterizadas por una desregulaci3n legal y normativa que favoreci3 la privatizaci3n de los activos p3blicos (Talledos, 2012) y modificaron, por ejemplo, a partir de 1992, la propiedad social de la tierra al abrirla a otras formas de propiedad bajo la implementaci3n de lineamientos de organismos internacionales como el Banco Mundial. Podemos ver que a partir de 1994 el Acuerdo de Cooperaci3n Ambiental de Am3rica del Norte (ACAAN) complementa al Tratado de Libre Comercio de Am3rica del Norte y tiene que ver con los asuntos ambientales que surjan del intercambio mercantil, así que el an3lisis de la cuesti3n ambiental no se debe desvincular de la comercial, ya que 3sta subsume a aqu3lla.

De acuerdo con Talledos S3nchez, estamos frente a una concepci3n autoritaria y racista de los espacios de las comunidades, afirmaci3n con la que estoy de acuerdo, y considero que 3ste es un elemento que muestra la racionalidad a trav3s de la que se implementan instituciones, normatividad y planes de desarrollo que hist3ricamente han desplazado y formalizado el saqueo y la explotaci3n del ambiente

ecológico, así como el conocimiento y el uso social asociado con el mismo.

En este sentido, nos encontramos con nuevas formas de cercamientos que implican la anulación creciente de los derechos básicos de los pueblos que no habían sido del todo integrados al proceso de mundialización (Galafassi, 2012). El capitalismo, en su etapa neoliberal, agudizó una acumulación histórica por despojo, donde ahora los Estados no mandan, sino que actúan según las reglas del comercio transnacional de bienes y servicios a partir de las nuevas necesidades del capital (Rodríguez, 2012: 318). Además, estamos en un momento de maduración formal y real del capital, caracterizado por el desgajamiento del sustrato material del territorio campesino a partir de estrategias novedosas de despojo, articuladas a las ya existentes, entre las que destaca el uso productivo e ideológico de la crisis ambiental (León, 2011).

En el año 2000, en el Parque Nacional Huatulco se impulsó la construcción de un Sistema Comunal de Áreas Protegidas (SCAP) que abarca un total de 16 territorios cuya superficie se acerca a las 12 000 hectáreas y conforma un cinturón que protege las principales zonas de recarga y áreas silvestres. En el Programa de Manejo del PNAH se refiere que el SCAP ha motivado a las comunidades a fortalecer las estrategias de buen manejo agrícola y las oportunidades para el pago de servicios ambientales, donde la propuesta de turismo alternativo y de investigación tienen relevancia. En este ejemplo vemos que la configuración y significación de los espacios están relacionados con un modo de producción que es al mismo tiempo un proyecto civilizatorio, de modo que la acumulación por despojo y el cercamiento de los bienes comunes son categorías que nos permitirán reflexionar sobre esta valoración del espacio y las relaciones que lo conforman.

En este caso vemos que la ANP PNH, bajo un discurso conservacionista y de investigación, vela por las condiciones reales de despojo de los medios de subsistencia de las comunidades que viven en esos territorios, al capitalizar el conocimiento de los pueblos hacia un mercado que se apropia y desarticula prácticas y técnicas productivas y modos de vida, valorándolos como posibilidades de ganancia. La crítica que se hace hacia estas figuras de protección es que se encuentran subordinadas a intereses comerciales que merman y atomizan la relación sociedad-naturaleza; además, al presentarse la conservación como elemento neutro, oscurece los conflictos de fondo,

en este caso la propiedad de la tierra como medio de subsistencia. Así, el descontento y lucha de algunos de los comuneros de Santa María Huatulco persiste. En el año 2012 Fonatur “donó” 11 hectáreas al municipio –de las 21 163 que les fueron expropiadas a los comuneros en 1984–, a fin de evitar asentamientos irregulares y mostrar la voluntad política del gobierno para dar “solución” a problemas añejos.

El PNH cuenta con recursos hídricos, selva baja caducifolia, dunas costeras, sabana, manglares, humedales. Tiene registradas 694 diversas especies de anfibios, aves, mamíferos, reptiles, invertebrados, peces y corales, sobre los que se han realizado algunos estudios prospectivos sobre la posibilidad de aplicar Pago por Servicios Ambientales del Sistema Arrecifal Coralino del PNH. Otra especie dentro de esta área de conservación es el caracol púrpura (*Plicopurpura pansa*), única especie reportada por su valor económico y cultural –habrá que preguntarse por qué la pesca nativa no tendría esos valores–, según refiere el Programa de Manejo del Parque Nacional Huatulco.

Los ñuú savi de Pinotepa de Don Luis y la ordeña del tucohoyix'nda

Pinotepa de Don Luis corresponde al municipio de Jamiltepec, en el estado de Oaxaca. Tiene una extensión de 51 kilómetros cuadrados y una población de 6 629 personas (INEGI, 2010). Este poblado, de tradición tintorera, se encuentra a 275 kilómetros de Santa María Huatulco. El pueblo se divide en tres barrios: *Bari Kuati* (Barrio Chico), *Bari K'au* (Barrio Grande) y *Bari Nuyúú* (Barrio de las Piedras). Pinotepa de Don Luis se encuentra rodeado por los cerros del Bule (guaje), Yucundió (cerro de dios) y Yucucháa (cerro nuevo). Al norte se encuentra con San Juan Colorado y San Miguel Tepelcingo; al sur con Santa María Jiltepec; al este y sureste con San Miguel Tetepelcingo, municipio de San Lorenzo, y San Andrés Huaxpaltepec; y al suroeste con San Pedro Jicayán.

Don Luis se localiza en la muy conocida zona mixteca, cuyo origen se atribuía a dos árboles altivos, soberbios y ufanos, de ramas que deshojaban al viento en los márgenes del río Apoala: “Con las venas de este río crecieron los árboles, que produjeron los primeros caciques, varón y hembra [...] y de aquí por generación se aumentaron y extendieron poblando un dilatado reino” (Burgoa, 1974). Así se formaron cuatro regiones mixtecas: Tilantongo (Mixteca Alta), Tlaxiaco (en

la cordillera hasta Putla), Coixtlahuaca (Mixteca Baja) y Tututepec (en la costa del Pacífico), región a la que correspondían las dos Pinotepas. También hay algunas suposiciones de que los primeros pobladores de la región llamada Mixteca venían del norte (Dahlgren, 1974 y Turok, 1988).

El nombre de Pinotepa de Don Luis es *ÑuuNduuYu'u* en lengua *ñuu' savi*, que quiere decir "lugar donde los antiguos vinieron a lavarse". En el siglo XVI, ya durante el dominio español, los zapotecos se aliaron con Pedro de Alvarado y junto con éste dieron fin al reinado de la Mixteca. Hernán Cortés otorgó la encomienda a Pedro de Alvarado. Tiempo después la ocupó el propio Cortés, hasta que la Corona española le otorgó la encomienda de Pinotepa la Chica a don Luis de Castilla, un hombre de confianza del virrey de Nueva España, y que en ese tiempo adquirió el nombre de "su señor Don Luis" (Tibón, 2014 [1961]).

La práctica de ordeña del caracol púrpura consiste en la técnica de bajo riesgo de extracción de un líquido que se encuentra dentro del opérculo de un caracol llamado *tucohoytix'nda* por parte de los *ñuu' savi*; esta sustancia es un fluido blanco y espeso que el animal utiliza para el ataque y defensa, ya que tiene efectos narcóticos para animales pequeños; además, tiene la capacidad de teñir de color morado las fibras naturales. De las rocas húmedas los tintoreros desprenden al gasterópodo con la mano o con una vara de huizache, soplan hacia las entrañas del animal y éste expele primero un poco de orina antes del tinte. Los hombres depositan el líquido directamente en la fibra de algodón, que cargan enredada en el antebrazo; colocan de nuevo al caracol en la roca y le echan un poco de agua para que se adhiera de nuevo a la roca. Repiten el procedimiento hasta teñir por completo la madeja de algodón de aproximadamente 300 gramos.

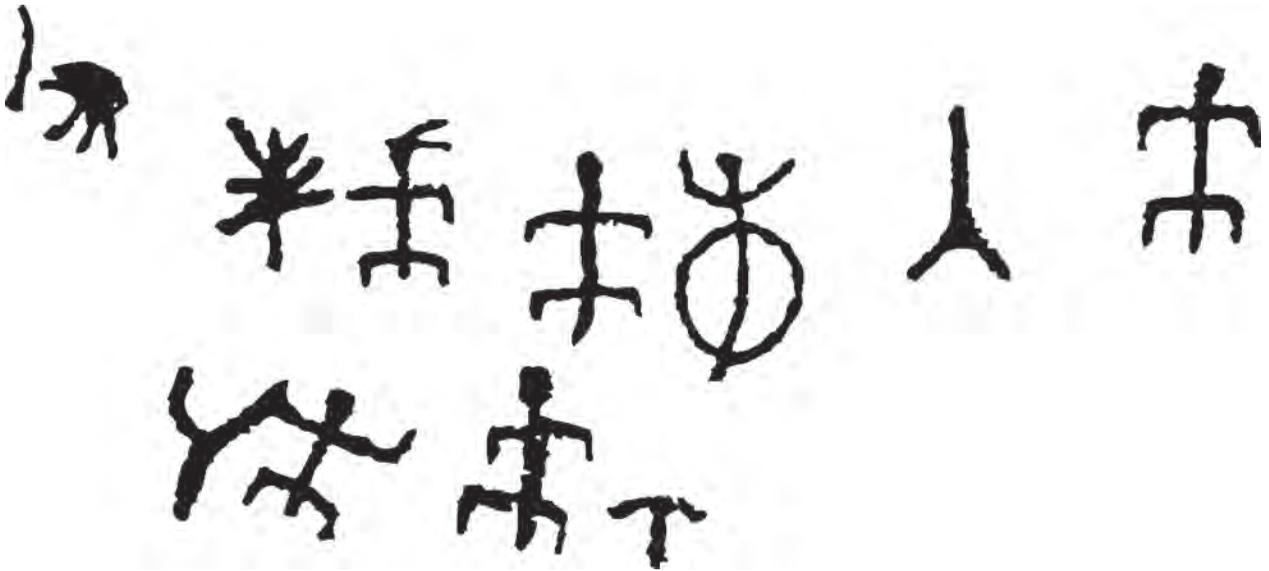
Entre los meses de octubre a marzo los tintoreros se trasladan a las costas de Huatulco para teñir madejas de algodón, que después llevan a las mujeres de la comunidad para que realicen algunos objetos, entre ellos el "posahuanco", un enredo hecho en telar de cintura, indumentaria característica de la zona. La técnica de ordeña se adecua a un ciclo de recuperación del tinte por parte del caracol, que cubre un periodo de 28 días; por lo tanto, la relación con la Luna es indispensable, pues dependiendo de su fase y su lugar en el cielo se conoce la impetuosidad del mar: "*Ndutañu'u* [mar] y *yo'ó* [luna] trabajan juntos", me comentaba don Isaías Sayel, uno de los tintoreros del lugar. Así, los tintore-

ros de Pinotepa de Don Luis, atentos al ciclo lunar, al ritmo del mar, y con un conocimiento acumulado por generaciones, se han trasladado a las costas que ahora se encuentran dentro de reservas naturales decretadas y reguladas por el Estado mexicano, y han practicado la ordeña por cientos de años sin mermar los bancos de caracol.

Según varios registros, el fluido de este gasterópodo se ha utilizado desde tiempos prehispánicos por pueblos de las costas del océano Pacífico, como Perú, Costa Rica, Nicaragua, Ecuador y México. El caracol se ha presentado como un elemento de la naturaleza en el que su uso y significación responden a todo un entramado de relaciones materiales y simbólicas que forman parte de la identidad de algunos pueblos originarios del continente americano. En el caso específico de los *ñuu' savi* de Pinotepa de Don Luis, han sido testigos y partícipes de cambios en la dinámica económica, social, cultural y normativa relacionada con la implementación de planes maestros y giros comerciales que mencionamos arriba. Aunque Don Luis se encuentra a casi 300 kilómetros de distancia de Huatulco, no implica que las consecuencias del fomento a la actividad turística no hayan llegado a este poblado.

Un antecedente importante es la organización de los tintoreros, que se formó cuando a principios de la década de 1980 llegó a las costas de Oaxaca una compañía japonesa llamada Púrpura Imperial, S.A. de C.V., que primero de manera arbitraria y luego con el permiso de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) comenzó sus actividades enfocadas en la extracción del tinte de caracol para teñir seda. Esta compañía contrató a pescadores de la costa y los tintoreros notaron que la técnica utilizada por estas personas no era la adecuada, pues lastimaban o mataban a los caracoles. Además, a los tintoreros *ñuu' savi* se les prohibió el acceso a las zonas donde había caracol, y cuando lograban acceder a ellas encontraban muy pocos ejemplares, hasta notar cómo la población se mermaba.

El descontento de los tintoreros estuvo acompañado por la antropóloga Marta Turok, el biólogo Javier Acevedo y un grupo de investigadores auspiciados por el Programa de Artesanías y Culturas Populares (Pacup), quienes realizaron un estudio a fin de registrar el estado de las colonias de caracol, así como refrendar la importancia del caracol como elemento cultural y denunciar las irregularidades de esta empresa. El estudio se presentó a las autoridades, que clausuraron esa



empresa. El 23 de marzo de 1988 se firmó un acuerdo intersecretarial entre la Sagarpa, la Secretaría de Educación Pública y la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología donde se declaró al *tucohoxtix'nda* como patrimonio cultural y ecológico, y, por tanto, la necesidad de la regulación de su uso.

Como antecedente, en 1987 el grupo de tintoreros ganó el Premio Nacional de Ciencias y Artes en la rama de Arte y Tradiciones Populares. Si bien este reconocimiento institucional frenó de alguna manera la explotación del caracol por parte de la empresa japonesa, que obtuvo ganancias por alrededor de cinco años, no evitó que la misma compañía buscara extraer el tinte en las costas de Jalisco y Michoacán. Además, como la propia Turok afirma, si este convenio marcaba un precedente, también debían considerarse otros factores como el turismo, que inciden en la problemática y contribuyen en su agudización. El estudio de la antropóloga ya denunciaba las afectaciones del CIP Huatulco y promovía de manera urgente la declaratoria de zonas de reserva ecológica exclusiva para los teñidores tradicionales, con el apoyo de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología y la Secretaría de Turismo.

Seis años después se decretó el PNH y se expidieron credenciales a los tintoreros para que accedieran al sitio. El Programa de Manejo del PNH agrupa la natación, el buceo, los restaurantes, la pesca artesanal y a los tintoreros mixtecos como elementos de daño potencial a la comunidad coralina y sobreexplotación potencial de los recursos pesqueros. De nuevo aparece esta lógica conservacionista y contemplativa del ambiente que desarticula e inhibe la participación autónoma y autogestiva, y en el caso del caracol descontextualiza una

práctica ancestral que, más allá de la conservación de un recurso, debe plantearse como un medio de subsistencia. Por ejemplo, en un estudio de la Semarnat se plantea la posibilidad de armar una villa del caracol púrpura en los límites del PNH. La propuesta de la villa plantea que los textiles coloreados con el caracol púrpura tienen una gran aceptación entre los turistas nacionales y extranjeros. Esta técnica, exclusiva de la costa de Oaxaca y medio económico de algunas comunidades, es del interés de este grupo para que estos productos tengan un punto de venta donde se les explique a los visitantes cómo se elaboran las prendas que adquieren y en qué forma benefician a las comunidades con su compra (Sinat, 2002).

Legislación, conservación y espacialidad: ¿desde dónde?, ¿para qué?

Las ANP tienen un conjunto de variantes que no logran la conservación ni la participación de las poblaciones locales en la administración de las mismas (Boege, 2008). La experiencia de los comuneros de Santa María Huatulco y de los tintoreros *ñuú savi* de Pinotepa de Don Luis muestran estos vacíos y contradicciones de la legislación ambiental: en el caso de la técnica de ordeña del *tucohoxtix'nda*, los intereses y racionalidad de las políticas institucionales, así como el papel de los intermediarios y acaparadores que valoran las producciones culturales como mercancías, descontextualizan objetos y prácticas en eventos o exposiciones que simulan un discurso de integración, conservación y difusión de las creaciones indígenas. Los productores, al encontrarse con un valor y dinámica de intercambio dominante,

reajustan sus relaciones y producciones, porque deben adaptarse al mercado para sobrevivir en este proyecto civilizatorio que subsume el valor de uso al valor de cambio. El decreto, regulación, promoción y reconocimiento simulatorio de la “naturaleza” y las “tradiciones ancestrales” velan las relaciones de dominación y explotación que viven los pueblos originarios desde hace siglos.

Entender el territorio como construcción social, dinámica material y simbólica, que construye y reconfigura espacios de acuerdo con distintos ámbitos y relaciones de la existencia humana, nos muestra la diversidad en la particularidad humana de valorar el espacio. Las dimensiones política, natural y cultural del territorio muestran en su conjunto que la territorialidad indígena trasciende las escisiones del espacio; por ejemplo, los límites jurisdiccionales impuestos por el Estado, ya que el conocimiento y manejo local sobre los ecosistemas no se ve como algo exterior al ser humano, sino que forma parte de esa materialidad y naturaleza, y su actividad se encuentra fuertemente ligada con el modo de vida y sentido del mundo, por lo que la noción sobre el territorio se debe extender más allá de una porción de tierra.

Pensar la relación sociedad-ambiente ecológico mediada por el trabajo, entendido en su versión amplia de apropiación y capacidad humana de transformar el mundo y significarlo, permite observar que la construcción de territorialidades no sólo tiene que ver con la permanencia en un espacio como hábitat, sino también como uso –valor de uso– del medio ambiente para la reproducción cultural de un grupo que está en constante contradicción con una valoración del espacio cuya lógica es la acumulación de capital –valor de cambio– (Echeverría, 2012).

Cuando se habla del contraste y relación entre valor de uso y valor de cambio, utilizando el valor de uso como un estado previo y necesario al proceso metabólico del capital, no se aboga por un pasado idílico sin contradicción, sino que al ver estos dos valores que componen la mercancía y subordinación de un valor frente al otro, nos percatamos de esta práctica que le quita al hombre y a la mujer el poder de –como plantea Echeverría– vivir su propio drama y no en un drama ajeno que los sacrifica día tras día. En este sentido hay que promover la autodeterminación y autonomía de los pueblos, y abogar por una epistemología política que dé cuenta de las relaciones de poder en la propia construcción del conocimiento.

Bibliografía

- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.
- Boege, Eckart, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, México, INAH/CDI, 2008.
- Dahlgren, Barbro de Jordan, *La mixteca. Su cultura e historia prehispánicas*, México, Imprenta Universitaria, 1974.
- Echeverría, Bolívar, “El valor de uso: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 2012, pp. 153-197.
- Fonatur, página de Transparencia, en línea [http://www.fonatur.gob.mx/es/transparencia/LibrosBlancos/5%20CIP%20Costa%20Pac%C3%ADfco%20Playa%20Espiritu.pdf].
- Galafassi, Guido, “Entre viejos y nuevos cercamientos. La acumulación originaria y las políticas de extracción de recursos y ocupación del territorio”, en *Theomai. Estudios Críticos sobre Sociedad y Desarrollo*, núm. 26, julio-diciembre de 2012.
- León Hernández, Efraín, “Territorialidad campesina y contrarreforma agraria neoliberal en México”, en *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y el medio ambiente*, México, Ítaca, 2011, pp. 179-208.
- López Bárcenas López, “Pueblos indígenas y megaproyectos en México: las nuevas rutas del despojo”, en línea [http://www.lopezbarcenas.org/doc/pueblos-ind%C3%ADgenas-megaproyectos-m%C3%A9xico-nuevas-rutas-despojo].
- Marx, Karl, “Capítulo I: La mercancía”, en *El capital*, t. I, vol. I, libro primero: El proceso de producción del capital, México, FCE, 2007, pp. 43-102.
- Programa Nacional de Manejo Parque Nacional Huatulco, México, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, 2003.
- Rodríguez Cervantes, Silvia, *El despojo de la riqueza biológica: de patrimonio de la humanidad a recurso bajo soberanía del Estado*, México, Ítaca, 2012.
- Sinat, tabla de anexos y otros documentos, 2002, en línea [http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/oax/estudios/2003/200A2003T0005.pdf].
- Talledos Sánchez, Édgar, “La imposición de un espacio: de La Crucecita a Bahías de Huatulco”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. LVII, núm. 216, septiembre-diciembre de 2012, pp. 119-144.
- Tibón, Gutierre, *Pinotepa Nacional, mixtecos, negros y triques*, México, UAM, 2014 [1961].
- Turok, Marta, *El caracol púrpura. Una tradición milenaria en Oaxaca*, México, Dirección General de Culturas Populares, 1988.

Reconocimiento de los derechos de las poblaciones afrodescendientes en México: algunas consideraciones

María Elisa Velázquez Gutiérrez*

Resumen

El reconocimiento constitucional, tanto federal como estatal, de las poblaciones, comunidades y pueblos afrodescendientes es un pendiente impostergable del Estado mexicano. A pesar de las investigaciones históricas y antropológicas que desde la década de 1950 se han llevado a cabo sobre la importancia de estos colectivos en la formación económica, social y cultural de México, los afrodescendientes siguen enfrentando situaciones de discriminación y racismo. Este artículo explora la situación jurídica del reconocimiento constitucional de estos grupos, algunos de los aportes académicos, los avances jurídicos y las demandas de los movimientos sociales.

Abstract

The constitutional recognition, both on the federal and state levels, of populations, communities, and peoples of African descent is a task yet to be achieved by the Mexican State. Despite anthropological and historical research that has been carried out since the 1950s on the importance of these groups in Mexico's economic, social, and cultural formation, people of African descent still face situations of discrimination and racism. This article explores the legal situation of the constitutional recognition of these groups, as well as some of their academic contributions, legal advances, and the demands of its social movement.

Introducción

Desde 1946, con el estudio pionero de Gonzalo Aguirre Beltrán, se iniciaron las investigaciones históricas y antropológicas sobre la participación de los africanos y afrodescendientes en México. Hace al menos 20 años surgieron organizaciones sociales exigiendo su visibilización y se sabe que el Estado mexicano ha suscrito varias recomendaciones de organismos internacionales que benefician a las poblaciones afrodescendientes.¹ Sin embargo, hasta años recientes no se habían llevado a cabo acciones para legislar en favor de su reconocimiento y falta mucho por hacer.

Este artículo tiene el propósito de exponer algunas consideraciones sobre las poblaciones afrodescendientes en México, y explica por qué es necesario su reconocimiento legal. En un primer apartado se hace un recuento histórico muy general sobre su importancia en el pasado de México y posteriormente se reflexiona sobre su situación actual, al hacer énfasis en las comu-

* Directora del Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural de la Coordinación Nacional de Antropología, INAH (maelisavelazquez@gmail.com).

¹ El primer Encuentro de Pueblos Negros se llevó a cabo en El Ciruelo, en la Costa Chica de Oaxaca, organizado por México Negro, A.C. Después se realizaron 14 encuentros más y han surgido otras organizaciones en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca que han creado talleres, actividades de información y sensibilización, así como demandas ante distintos organismos del Estado, entre ellas Ecosta, Época, Socpinda y África. El Estado mexicano ha firmado varios convenios y suscrito a los comités contra el racismo y la discriminación, entre otros: la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (1966), el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, Xenofobia y Formas Conexas de Intolerancia (1993) y, de manera importante, la Declaración y el Programa de Acción de Durban, establecido en la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Formas Conexas de Intolerancia, llevada a cabo en Durban, Sudáfrica, en 2001. Un convenio básico suscrito por México en 1990 es el 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo.



nidades afrodescendientes contemporáneas de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, las cuales han participado de modo activo a través de organizaciones sociales en la demanda de su visibilización y reconocimiento. Más tarde se ofrecen datos y argumentos que justifican la necesidad de que las poblaciones afrodescendientes cuenten con marcos legales que les aseguren el disfrute de sus derechos económicos, sociales, culturales y políticos, así como la elaboración de políticas públicas en su beneficio, donde destacan los desafíos que enfrentan las iniciativas de reconocimiento.

Las deudas históricas

Un número significativo de investigaciones históricas y antropológicas ha demostrado la importancia de las personas de origen africano en la conformación de la sociedad mexicana. Estos estudios, con testimonios de primera mano, han revelado que unas 250 000 personas llegaron de manera forzada a la entonces Nueva España, desde el momento de la Conquista hasta finales de la época virreinal, y que otras personas afrodescendientes libres llegaron en el siglo XIX al territorio mexicano procedentes de Estados Unidos y de países de Centroamérica y el Caribe.²

² Existen estudios sobre la ciudad de México, Guanajuato, Veracruz, Coahuila, Estado de México, Michoacán, Puebla, Guadalajara y Coahuila, entre otros estados. Véase, entre muchos otros, Martínez (1998), y los siete títulos de la colección *Africanía* del INAH, así como los publicados por la UNAM y centros estatales. Para más datos sobre la bibliografía que hasta la fecha existe sobre el tema, véase *Guía para la acción pública...* (2011).

Los estudios sobre el periodo virreinal dan testimonio del número relevante de personas africanas y afrodescendientes que estuvieron inmersas en actividades económicas del virreinato como la minería, agricultura –en especial en la caña de azúcar–, ganadería, arriería y el comercio, así como en oficios artesanales en los gremios de pintores, sastres, herreros, talabarteros, entre otros, en las ciudades de Nueva España. También se ha dado a conocer su importancia en diversas tareas del servicio doméstico, en especial mujeres como cocineras, amas de leche o nodrizas y cuidadoras de adultos mayores. Su trabajo en estas actividades tuvo lugar en estados como Guanajuato, Zacatecas, Guerrero, Michoacán, Oaxaca, Estado de México, Nuevo León, Tabasco, Chiapas y la ciudad de México. De hecho, en todas las regiones del territorio de Nueva España hubo personas de origen africano que aportaron trabajo y cultura en la configuración de la sociedad.

Las posibilidades de movilidad económica y social que existieron en el México virreinal permitieron que muchas personas de origen africano obtuvieran su libertad y, con ésta, mejores condiciones de vida para ellas y sus descendientes. La convivencia y el intercambio entre los distintos grupos que conformaban Nueva España –fundamentalmente indígenas, españoles y africanos– originaron nuevos grupos mestizos, aunque en ciertas regiones, debido a sus procesos históricos particulares, las comunidades afrodescendientes mantuvieron características culturales y fenotípicas más cercanas a sus orígenes, como en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, Veracruz, Michoa-

cán, Morelos y Tabasco. En Coahuila, por ejemplo, a mediados del siglo XIX llegaron los mascogos, grupo compuesto por afrodescendientes de Estados Unidos e indígenas seminoles que desde entonces residen en El Nacimiento, Múzquiz (Del Moral, 1999 y 2010).

También se ha documentado su importancia durante el siglo XIX, en especial durante el movimiento de Independencia. Por ejemplo, se sabe que las poblaciones afrodescendientes de la Costa Grande de Guerrero participaron en los ejércitos de José María Morelos, quien también era afrodescendiente, así como Vicente Guerrero, arriero de Tixtla, Guerrero, y líder clave del movimiento insurgente.

A pesar de estas evidencias históricas y las que aún falta por investigarse –archivos parroquiales, notariales, estatales, federales o particulares de México y el extranjero, así como en otros testimonios–, en la historia oficial de nuestro país, los libros de texto, los museos o en los monumentos conmemorativos las personas africanas y afrodescendientes no aparecen o lo hacen de manera muy marginal. El silencio que ha imperado sobre su participación en la historia de México ha repercutido en que se piense, por ejemplo, que los “negros o morenos” son extranjeros, que las personas afrodescendientes que existen en México llegaron por alguna migración de Cuba o que simplemente son de color oscuro por “el sol”.³

El olvido y la negación sobre la participación y las contribuciones de las personas de origen africano en nuestro país atentan contra el derecho primordial de que las comunidades, los pueblos y las sociedades conozcan su historia, impide comprender las características de la diversidad cultural y, por lo tanto, obstaculiza el fortalecimiento de la identidad y la defensa del patrimonio afrodescendiente. Además, y quizá esto sea lo más grave, el ocultamiento de este pasado lleva a situaciones de discriminación y racismo que enfrentan fundamentalmente los afrodescendientes, en particular en las regiones donde son más visibles fenotípica y culturalmente.

Las deudas contemporáneas: comunidades fromexicanas hoy en día

Las deudas que la sociedad y el Estado mexicano tienen con las poblaciones afrodescendientes no sólo son

³ En noviembre de 2013, durante un trabajo de campo en las comunidades de la Costa Chica, jóvenes de secundaria nos daban esas respuestas para explicar la presencia de “negros y morenos” en la región.

históricas. Miles de personas, comunidades y pueblos de origen africano viven hoy en día problemáticas económicas, sociales y culturales, muchas de las cuales son consecuencia del olvido y la negación en la conformación pluricultural del país.

Gran parte de las comunidades afrodescendientes se encuentran en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, región que enfrenta serios problemas de marginación económica y falta de servicios de salud y educación. Al no ser reconocidas en los programas y acciones estatales y federales, las poblaciones afrodescendientes no son atendidas como grupos vulnerables con problemáticas específicas. Según lo han revelado los propios habitantes de estas poblaciones, cuando solicitan apoyo para proyectos de asistencia y desarrollo económico, social o cultural, les es negado, ya que no cumplen con las características de los pueblos indígenas, para los que sí se contemplan programas particulares. A pesar de esto, las comunidades de la región han mantenido su identidad “negra o morena”, que se manifiesta en formas de organización social y familiar, así como en expresiones culturales como la música, la danza, la narración oral y la gastronomía, entre otras.

A partir de 1997 se llevó a cabo el primer Encuentro de Pueblos Negros, con la idea de comenzar a reflexionar sobre su pasado y presente, fortalecer lazos identitarios y analizar problemáticas comunes. A partir de entonces se han llevado a cabo 14 encuentros y han surgido varias organizaciones que también han promovido la visibilización de las comunidades afrodescendientes. En 1994 se fundó el Museo de Culturas Afromestizas en Cuajinicuilapa, Guerrero, con el apoyo de la Dirección de Culturas Populares, el gobierno municipal y un patronato que aún funciona, aunque ha sufrido problemas económicos para su mantenimiento y son necesarias acciones de renovación y promoción para que sea visitado por los niños y los jóvenes de la región.

Las organizaciones sociales de la Costa Chica han sido las más activas en la demanda de la visibilización y el reconocimiento de las poblaciones afrodescendientes. En sus agendas han contemplado asuntos relacionados al desarrollo económico y social de las comunidades, la protección del medio ambiente, el apoyo a empresas pequeñas y a proyectos de mujeres, así como el fortalecimiento de la identidad cultural de los que llaman coloquialmente “negros y morenos” a través de diversas iniciativas educativas y culturales.

Otras poblaciones fromexicanas se encuentran en la conocida Costa Grande de Guerrero, Michoacán, Vera-

cruz, Tabasco y Coahuila. En este último estado residen los mascogos, que también han conservado características culturales y una lengua en proceso de extinción.⁴ En muchas de estas regiones también se viven situaciones de marginación, pobreza y, de manera importante, de discriminación y racismo. La discriminación es, sin duda alguna, el síntoma más visible de la ignorancia, los prejuicios y los estereotipos que una sociedad desarrolla y mantiene, por distintas causas, en contra de ciertos sujetos individuales o colectivos. La discriminación, como es bien sabido, impide la integración, la democracia y la equidad social, y atenta contra los derechos humanos.

Aunque en 1998 las comunidades afromexicanas del estado de Oaxaca fueron parcialmente reconocidas, no se hicieron iniciativas específicas en su beneficio, y apenas hace unos años se creó una instancia de atención a las poblaciones afromexicanas. Lo mismo ha sucedido en Guerrero. En abril de 2014 su presencia fue reconocida en la Constitución estatal, y con ello esperamos que se comiencen a ejercer políticas en su beneficio, como se analizará a continuación.

El reconocimiento legal de las poblaciones afrodescendientes en México: avances y desafíos

A partir de 2011, Año Internacional de las Personas Afrodescendientes, promulgado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), ciertas instituciones mexicanas comenzaron a preocuparse por hacer visible el pasado y presente de estas poblaciones. El Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) fue uno de los organismos del Estado mexicano que con mayor interés realizó diversas actividades para comenzar a construir una estrategia holística, basada en las preocupaciones de las comunidades y en las investigaciones académicas, en favor del reconocimiento legal de las poblaciones afrodescendientes y en la elaboración de políticas públicas en su beneficio.

Además de foros nacionales e invitados extranjeros especialistas en el tema, el Conapred elaboró una *Guía de acción pública* para la población afrodescendiente y, junto con el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), publicó un libro sobre el pasado y presente de estas poblaciones donde se dieron a conocer las problemáticas que han enfrentado las comunidades afrodes-

⁴ Es importante destacar que los mascogos no son considerados prácticamente en ninguna institución que trabaja población indígena y que, por lo tanto, su idioma, que corre el riesgo de perderse, no ha sido registrado y estudiado de manera sistemática por lingüistas ni antropólogos hasta donde se tiene noticia.

endientes. También dieron a conocer las acciones para combatir la discriminación por medio de estrategias que abarcan desde la sensibilización social y el reconocimiento de los aportes de la población afrodescendiente en México, como su inclusión a través de una política de Estado que garantice la no discriminación y la igualdad real de oportunidades (Velázquez e Iturralde, 2013).

Por su parte, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) llevó a cabo en 2011 una primera consulta para la identificación de las comunidades afrodescendientes en los estados de Guerrero, Oaxaca, Veracruz, Coahuila, Chiapas y Michoacán, que aunque fue elaborada en poco tiempo y sin trabajo de investigación de largo alcance, ofrece un primer panorama de las poblaciones y comunidades que se reconocen como “negras o morenas” en el país (Garay, 2012).

Por otra parte, en los últimos tres años se han presentado algunas iniciativas estatales y nacionales para el reconocimiento de las poblaciones afrodescendientes. En Oaxaca y Guerrero, como ya se mencionó, se incluyó a las poblaciones afromexicanas en sus constituciones. A escala federal existen varias iniciativas presentadas ante el Congreso. En septiembre de 2013 se realizó un foro en la Cámara de Diputados, con la participación de académicos especialistas del tema, representantes de organizaciones sociales, instituciones gubernamentales y organismos internacionales, para sensibilizar a los representantes legales sobre la importancia de que estas poblaciones cuenten con el reconocimiento legal que posibilite reparar, prevenir y garantizar la igualdad de oportunidades y el establecimiento de estrategias contra la discriminación.⁵

Hoy en día se cuenta con la información y las herramientas de análisis suficientes para llevar a cabo una propuesta de iniciativa de ley en favor de las poblaciones afrodescendientes de México. Muchas de ellas han sido aportadas por la academia a lo largo de más de 60 años de estudios históricos y antropológicos, y otras por la experiencia de las comunidades afrodescendientes en América Latina y el Caribe, así como por las organizaciones sociales de México, en especial de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca.

Es importante hacer notar que México es el único país, junto con República Dominicana, que no ha incorporado una pregunta censal para el conteo de las poblaciones afromexicanas, lo cual también repercute en

⁵ Este foro fue organizado por la diputada Teresa Mojica, del PRD, quien ha presentado la cuarta iniciativa para el reconocimiento de las poblaciones afromexicanas ante el Congreso.

el reconocimiento legal y en la elaboración de políticas públicas. En 2011 el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de la ONU emitió observaciones a México en relación con la falta de datos sobre las poblaciones afrodescendientes, entre ellas indicadores de salud, mortalidad materna o pobreza y la tipificación de manifestaciones de racismo y discriminación (*idem*).

La primera cuestión que una iniciativa de estas características enfrenta es la definición de quiénes son los sujetos de derecho. En este sentido es importante mencionar que en México, por diversas causas históricas, han llegado diferentes migraciones de la diáspora africana. La más significativa fue la que llegó de manera forzada a lo largo del periodo colonial, con miles de hombres, mujeres y niños esclavizados procedentes de diversas culturas del continente africano, antes de la construcción del Estado-nación. Por lo tanto, se podría afirmar que las poblaciones afrodescendientes o afromexicanas que debería atender una iniciativa de reconocimiento constitucional federal serían aquellas poblaciones históricas que descienden de mujeres y hombres africanos, en su mayoría víctimas del comercio de personas esclavizadas a lo largo de los siglos XVI al XVIII, que participaron de modo activo en la formación económica, social, cultural y política de México. Estas poblaciones poseen formas de identidad singulares, usos y costumbres particulares y expresiones culturales de parentesco, uso de la tierra y economía propias. También los mascogos deberían considerarse como poblaciones afrodescendientes históricas con derecho al reconocimiento, que en 1850 llegaron desde Estados Unidos tras ser despojados de sus tierras en Florida y que se establecieron en Coahuila con el apoyo del gobierno mexicano, donde permanecen hasta hoy.

Otro asunto polémico, o al menos difícil de entender en México, es la denominación de las poblaciones y comunidades afrodescendientes. Por causas históricas, desde el periodo de la Conquista a las personas que llegaron de modo forzado a nuestro país provenientes de culturas como la *wolof*, *mandinga*, *bran* o *bantú*, así como sus descendientes, se les homogeneizó con la palabra “negros”, al igual que a nahuas, zapotecas o mayas se les catalogó como “indios”. Esta denominación, con base en el color de la piel, es otra causa del silencio y olvido de la participación de las personas afrodescendientes en la configuración de la sociedad mexicana. Es cierto que esta palabra forma parte de la cultura popular de estas poblaciones, pero lamentablemente también es un vocablo que impide “historizarlas”.

En el contexto de la Conferencia Mundial contra el Racismo, llevada a cabo en Durban, Sudáfrica, en 2001, las comunidades afrodescendientes, en especial de Latinoamérica, defendieron esta denominación política para los descendientes de la diáspora africana, al aludir que ésta incorpora el concepto de pueblo, de origen común, de conocimientos compartidos y de características sociales y culturales que permiten reconocer el carácter social de los grupos involucrados, con lo que se evita reducir el concepto de identidad al color de la piel.⁶

Es importante aclarar que no se trata de defender lo “políticamente correcto” o lo que la “academia considera pertinente”. Se trata de respetar lo que las propias comunidades afrodescendientes han demandado a escala internacional, con base en que la “racialización” de las personas no conlleva a un entendimiento holístico de su identidad y cultura, y que, por el contrario, reproduce prejuicios y estereotipos propios del racismo y la discriminación.

Las escasas investigaciones que existen sobre el racismo hacia las personas afrodescendientes en México, así como las denuncias y testimonios que han recopilado varios estudiosos del tema, entre ellas las encuestas elaborados por la Conapred, demuestran que los afrodescendientes mexicanos han sufrido discriminación en distintos ámbitos (Flores, 2006). Por un lado, como ya se señaló, su historia se ha silenciado: los museos, los libros de texto y en general la historia oficial no han considerado hacer visible la importancia de las personas africanas y afrodescendientes en la formación económica, social y cultural de la sociedad mexicana. Por otro lado, muy poco se ha hecho contra los prejuicios y estereotipos que siguen considerando que existen “razas” superiores e inferiores, y que el fenotipo y el color de la piel son elementos que caracterizan los valores culturales de una persona. En México, donde se discrimina por el color de piel y la condición económica, las poblaciones afrodescendientes viven en su mayoría en regiones de pobreza y sufren de discriminación y racismo, entre otras cosas por su fenotipo.

El Estado, a través de sus distintas instituciones, tiene la obligación de respetar, proteger, promover y garantizar el derecho a la no discriminación de la población, tal y como lo prescribe la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación. También está obligado a

⁶ La propuesta de adoptar el término “afrodescendiente” fue aceptada por la mayoría de los estudiosos del continente americano y por las comunidades afrodescendientes de América Latina, y legitimada a partir de la conferencia de Durban en la terminología de la ONU a partir de 2001.

realizar acciones legales para la promoción de políticas públicas para la igualdad de oportunidades y trato, así como para el reconocimiento de la diversidad cultural, como lo señala el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. En este sentido, las poblaciones afrodescendientes deben ser reconocidas como sujetos de derecho y, por ello, el reconocimiento legal en las constituciones estatales y nacionales es impostergable.

En diciembre de 2013 la Asamblea General de la ONU promulgó el Decenio Internacional de las Personas Afrodescendientes, que comenzará en enero de 2015, con el lema "Reconocimiento, justicia y desarrollo". Con esta medida, los Estados miembros reconocen que a pesar de los esfuerzos realizados, millones de personas afrodescendientes en el mundo siguen siendo víctimas del racismo y la discriminación. El decenio tiene el propósito de que los países avancen en el desarrollo de políticas públicas y en la aplicación de mecanismos legales y sociales para la igualdad de oportunidades, de condiciones laborales y de participación social, económica y política. Se exhorta a que los países formulen planes de acción y programas eficaces y de impacto en busca de garantizar el desarrollo de los derechos culturales y humanos de las personas afrodescendientes. Esperamos que México, que ha suscrito esta promulgación, reconozca a sus poblaciones afrodescendientes y lleve a cabo acciones concretas para su visibilización y desarrollo, coadyuvando a restaurar las deudas históricas y contemporáneas que las sociedades tenemos con las poblaciones afrodescendientes.

Conclusiones

El reconocimiento constitucional de las poblaciones históricas afromexicanas es indispensable para que las comunidades, pueblos y personas descendientes de africanos durante el periodo virreinal en nuestro país sean visibilizadas y tomadas en consideración por las políticas públicas del Estado mexicano. También es necesaria para que se lleven a cabo leyes y normas que posibiliten el ejercicio real de sus derechos y la expresión de su identidad singular y colectiva, así como contribuir a la superación de la desigualdad de oportunidades que muchas de ellas enfrentan.

Los propósitos centrales del reconocimiento constitucional son promover y dar a conocer la presencia histórica y contemporánea de las personas y comunidades afrodescendientes y su contribución al desarrollo econó-

mico, social, histórico, político y cultural de México; combatir las situaciones de invisibilización, discriminación y marginación que muchas de estas poblaciones enfrentan, y establecer los derechos y garantías que les permitan vivir de acuerdo con sus tradiciones, costumbres y expresiones culturales, en igualdad de oportunidades respecto al resto de los integrantes de la sociedad, así como obligar al Estado mexicano a desarrollar políticas públicas que los atiendan.

Si bien la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos no contempla de manera expresa a las poblaciones afromexicanas, en ésta se encuentra un conjunto de elementos que posibilita establecer las bases jurídicas para el reconocimiento o protección de sus derechos, como la prohibición de la discriminación y el reconocimiento de la composición pluricultural de la nación mexicana.

Bibliografía

- Afrodescendientes en México: reconocimiento y propuestas anti-discriminación*, México, Conapred, 2006.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra en México*, 2ª ed., México, FCE, 1973.
- Garay, Lilian (coord.), *Informe final de la consulta para la identificación de comunidades afrodescendientes*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012.
- Guía para la acción pública. Población de afrodescendientes en México*, México, Conapred, 2011.
- Martínez Montiel, Luz María (coord.), *Presencia africana en México*, México, Conaculta, 1998.
- Moral, Paulina del, *Tribus olvidadas de Coahuila*, Torreón, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 1999.
- _____, *Recetario mascogo de Coahuila*, México, Conaculta, 2010.
- Velázquez, María Elisa y Ethel Correa (coords.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, INAH (África), 2005.
- ____ y Gabriela Iturralde, *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*, México, Conapred/INAH, 2013.
- ____ y María Camila Díaz, *Un balance historiográfico de los estudios sobre africanos y afrodescendientes en México*, México, UAM, en prensa.
- ____ y Odile Hoffmann, "Investigaciones sobre africanos y afrodescendientes en México: acuerdos y consideraciones desde la historia y la antropología", en *Diario de Campo*, núm. 91, marzo-abril de 2007, pp. 63-68.
- Vinson III, Ben y Bobby Vaughn, *Afroméxico. Una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, México, FCE, 2004.

Justicia y derecho entre los mayas de Quintana Roo

Manuel Buenrostro Alba*

Resumen

Este texto trata sobre el sistema de justicia indígena del estado de Quintana Roo. Dicho sistema da vigencia a los juzgados indígenas y a los jueces tradicionales mayas. Los juzgados tradicionales mayas son los espacios de impartición de justicia utilizados por los mayas del centro de Quintana Roo, donde resuelven los conflictos que se presentan en el interior de las 17 comunidades mayas en que existen estos juzgados tradicionales.

Abstract

This text deals with the indigenous justice system in the state of Quintana Roo. This system validates the indigenous courts and the traditional Maya judges. Traditional Maya courts are places for the administration of justice used by the Maya people from central Quintana Roo, where they resolve conflicts that arise in the seventeen Maya communities where these traditional courts exist.

Introducción

Antes de comenzar a describir este caso particular, es necesario contextualizar el momento en que la experiencia tratada aquí surge y mantiene su vigencia.

La década de 1990 en América Latina supuso una movilización de los pueblos indígenas y trajo logros considerables tanto en el ámbito de las luchas por la representación como en la expansión fundamental de sus derechos. En ese periodo se materializaron instrumentos legales que otorgaron una mayor legitimidad a los derechos indígenas.

Sin embargo, el interés más reciente se debió al incremento en el nivel de movilización y reclamos en varios países latinoamericanos relacionados con el respeto a los derechos humanos y la exigencia de mayor acceso a la justicia.

En toda la región surgieron varios organismos no gubernamentales que apoyaron las demandas de los pueblos indígenas que habían sido víctimas de represión, tortura, violencia y pobreza extrema (Valdivia, 2010: 3).

A finales de la década de 1990, una decana de Estados latinoamericanos firmó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Algunos promulgaron reformas constitucionales. Entre ellos, Colombia, Ecuador y Bolivia fueron los países que dieron más pasos significativos en el reconocimiento de los derechos indígenas colectivos a la tierra (Hale, 2007: 287).

En México, el 24 de enero de 1991 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* el decreto promulgatorio del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la OIT.

* Profesor-investigador, Universidad de Quintana Roo (buenrostro_manuel@yahoo.com.mx).

La construcción del derecho maya

En Quintana Roo, a pesar de que los mayas representan un alto porcentaje –aproximadamente 23% del total de la población– (INEGI, 2014) en relación con el resto, continúan siendo marginados en el reconocimiento de sus derechos. El caso que estudiamos aquí corresponde a los jueces tradicionales mayas. El sustento legal y el reconocimiento de estos jueces lo otorga la “creación” del sistema de justicia indígena a partir de una reforma al artículo 13° de la Constitución del estado de Quintana Roo, en agosto de 1997.

Con base en esta modificación constitucional, anterior a la reforma federal de 2001, en 1997 se nombró a los primeros jueces tradicionales y éstos comenzaron a impartir justicia en las comunidades mayas, donde fueron nombrados a partir de 1998. Para Francisco López Bárcenas (2002: 144) esta reforma constitucional tiene varias limitaciones:

La disposición contiene varios equívocos que se desprenden de una cuidadosa lectura. Uno de los primeros es que, lo mismo que en el caso de Nayarit, se refiere a los miembros de las etnias que habitan las comunidades, es decir, a los individuos y no a los pueblos indígenas. El segundo consiste en que no reconoce los sistemas de impartición de justicia propios de los pueblos indígenas sino instituye uno al cual deberán sujetarse, que de indígena no tendrá más que sus integrantes, porque la estructura de la institución en nada varía a las del resto del estado.

Esta lectura de López Bárcenas a la reforma constitucional es acertada, si bien la puesta en práctica del sistema de justicia indígena en Quintana Roo ha permitido una lectura diferente casi 15 años después de haberse aprobado. Por otro lado, Elia Domingo Barberá (2008: 37) coincide que la reforma constitucional en Quintana Roo respondió a una consigna de 1992 de la Secretaría General de Gobernación, que orientó a los estados federales a realizar reformas constitucionales y legales en materia indígena. La autora destaca que incluso hubo “textos modelo” para elaborar los documentos en distintos estados.

Hasta antes de la reforma constitucional, en agosto de 1997, no existía la figura de jueces tradicionales entre los mayas de Quintana Roo. Es a partir de la reforma que se crea el sistema de justicia indígena de los mayas y se nombra a los jueces tradicionales. Por eso se plantea que dicho sistema jurídico fue “crea-

do”. Esta es una de las críticas que se hace a la reforma constitucional de Quintana Roo, la cual en lugar de reconocer el derecho indígena ya existente, crea lo que llama el sistema de justicia indígena. Sin embargo, desde el punto de vista del pluralismo jurídico propuesto en el proyecto Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México, se entiende el derecho indígena maya a partir de su interconexión y mutua constitución entre el derecho estatal y el derecho indígena. El primero penetró y reestructuró el orden jurídico maya –no estatal–, ante lo cual ha surgido una resistencia, apropiación y resignificación del derecho estatal por parte de los mayas de Quintana Roo para sus propios fines, al menos en el caso de los jueces tradicionales, que es el que estudiamos.

Como en todos los grupos étnicos nacionales, los términos legales utilizados por los propios mayas son construidos culturalmente, pero muchos de los que se introdujeron desde el sistema normativo central o de Estado no tienen una traducción maya, por lo que se utilizan y se incorporan en castellano. Sin embargo, el significado que adquieren en la cultura maya estudiada es diferente. Por ejemplo, la definición de “justicia” cambia en todas las sociedades: los mayas, por su parte, han elaborado una propia.

En este mismo sentido existen conceptos relacionados con su propia legalidad, algunos de ellos tomados “de fuera”. Aquí definiremos algunos, tomando como referencia la explicación que dan los propios mayas de esos conceptos (Villanueva, 2014: 68-85).¹

Los mayas contemporáneos de Quintana Roo comparten conceptos legales y normas de derecho consuetudinario. Aunque cada poblado es diferente, comparten muchos aspectos entre las diferentes poblaciones. Por ejemplo, en cuanto a la propiedad de la tierra, cada familia cuenta con su milpa y a cada integrante se le reconoce su derecho para el uso, goce y disfrute de *le koola'* –la milpa–. Los bienes agrarios emanan del sistema ejidal que dotó de tierras a estas comunidades. La forma de transmisión de este derecho se da a través de la herencia y sucesión. Aunque la migración se ha incrementado, algunos ejidatarios han sido excluidos de las utilidades ejidales, poniendo en riesgo incluso el acceso a sus tierras. El trabajo colectivo sirve para obtener recursos del ejido, como la venta de madera, la cual se extrae por los propios ejidatarios y se vende a empresas que llegan hasta sus poblaciones en vehículos de carga

¹ Esto es, se presenta una adecuación semiológica –de contenido–, en tanto la forma –el significante– permanece inalterada.

para transportar la madera. También durante la fiesta del pueblo se puede exigir trabajo comunitario para la realización de las fiestas.

En cuanto a la familia, los padres son los primeros responsables de la transmisión de la cultura maya, la cual se aprende en su propia lengua. Desde que los hijos son pequeños, se opera una diferenciación respecto a las responsabilidades que éstos adquieren, con base en la edad y el sexo. La ceremonia tradicional maya denominada *jéets méék'*, que podría interpretarse desde la religión cristiana como bautismo, consiste en presentar a los nuevos mayas ante la sociedad. Para esto se elige a una pareja que se convertirán en los padrinos del infante. Cuando éstos son niños, se les pone en las manos los utensilios de trabajo correspondientes a un hombre: machete, hacha, herramientas del campo, entre otros objetos. Si se trata de niñas, se les colocan los utensilios correspondientes a las actividades de una mujer: de cocina, metate, comal, trastes, tela, entre otros. En ambos casos funciona para que se familiaricen con lo que será su desarrollo en la sociedad maya. De esta forma su destino queda marcado dentro de la familia y la comunidad desde pequeños.

Sin embargo, esta ceremonia se ha ido modificando en los últimos años, ya que algunos padres de familia y padrinos les ponen a los pequeños lápices y plumas en las manos –sin importar el sexo–, e incluso les acercan computadoras personales con la idea de que no sólo sean campesinos y amas de casa, sino que tengan la opción de estudiar una licenciatura y dedicarse a otra cosa en su vida adulta.

Conforme crecen, cada integrante adquiere derechos diferentes. Por ejemplo, el joven es apoyado si necesita estudiar, mientras que las jóvenes están sujetas a que los padres estén en posibilidades de pagarles sus estudios, por lo que muchas veces deben esperar a que los jóvenes terminen sus estudios o fracasen. En caso de que los primeros no concluyan sus estudios no hay un castigo, salvo que pierden su oportunidad para estudiar y deben trabajar en las labores del campo para apoyar a la familia. En estas situaciones se apoya a alguna hija para que estudie, con el mismo criterio, pues si falla no tendrá una segunda oportunidad.

El matrimonio para la población maya de Quintana Roo es otra práctica que ha ido cambiando en los últimos años. Se trata de un “arreglo”² entre los padres: después de tres o cuatro visitas que hacen los padres del

novio a la casa de la novia, se formaliza el *kamnicté* –matrimonio–. Hace varios años esto se hacía así, pero en la actualidad no es común. Cuando los padres de los jóvenes estaban de acuerdo, se fijaba una cantidad de artículos, los cuales eran entregados y servían para confirmar el matrimonio. Estos artículos constituían lo que se conoce en antropología como la “dote”. Tal práctica se ha modificado entre los mayas, si bien aún se encuentran casos en que ocurre. Los actuales jueces tradicionales han debido llevar a cabo juicios relacionados con el matrimonio y sus diferentes etapas.

A continuación cito brevemente algunos casos que ejemplifican lo que sucede cuando se presenta un acuerdo de este tipo y se llega a romper.

El primer caso sucedió el 16 de abril de 2002, en el poblado de Chan Chen I, en el actual municipio de Tulum, donde comparecieron ante el juez tradicional Adelaida y Wilbert. El motivo por el cual se presentaron ante él era para firmar un acuerdo matrimonial. En el “acta de convenio” la mujer aceptaba casarse con el hombre, pero ella pedía que no fuera demasiado pronto, solicitando un plazo de seis meses para concretar el matrimonio. Después de escuchar los argumentos de los jóvenes y de los padres de ambos, durante la comparecencia llegaron al acuerdo de casarse en el plazo de un mes. Mientras tanto, se acordó también que el joven pudiera visitar a la muchacha en la casa de sus padres. El joven pidió que el matrimonio se celebrara en un mes, argumentando que si el tiempo se prolongaba y la muchacha quedaba embarazada, el novio no se haría responsable. En el acta de la comparecencia, en la primera cláusula la muchacha se comprometía a respetar los convenios de sus padres para que se casara con su novio. En la segunda cláusula el joven también se comprometía a respetar los convenios hechos por sus padres, además de unirse legalmente con la muchacha. En este caso, aunque no se mencionaba una dote como parte del acuerdo, sí se establecían condiciones para ambas partes, por lo que se firmó un acta de acuerdo ante los padres de ambos jóvenes y ante el juez tradicional de la jurisdicción.

Algunos recurren al juez tradicional para asegurar los acuerdos, o al menos para que éstos queden por escrito y las partes cumplan los acuerdos. Sin embargo, a pesar de lo avanzado que esté un acuerdo, los contrayentes pueden llegar a incumplirlo y a malograr el matrimonio. En estos casos las comunidades adscritas a la jurisdicción de los juzgados tradicionales recurren a éste para resolver las diferencias. Pero estos

² No se ha encontrado una palabra en maya que denomine este acuerdo; sólo existe el término de matrimonio: *Kamnicté*.

asuntos tienden a complicarse cuando se presentan en su formalización, por definición, intereses de aquellos que definiremos como “contrayentes indirectos”: los familiares.

El siguiente caso ocurrió el 6 de abril de 2003 en la localidad de Sahcab-Mucuy, también en el municipio de Tulum, donde comparecieron ante el juez tradicional Ricardo y José. El primero demandaba al segundo por incumplimiento de un acuerdo matrimonial entre sus hijos. El señor Ricardo decía que había entregado al señor José la cantidad de 4 600 pesos para que éste diera su consentimiento y que su hija contrajera nupcias con su hijo. Habiendo acordado el matrimonio y tras recibido el dinero, la muchacha se arrepintió y no quiso casarse con el muchacho. Entonces el señor José devolvió al señor Ricardo el monto del acuerdo para disolverlo. Con este acto ambas partes quedaron conformes y firmaron un acuerdo de conciliación, con lo cual se rompió el acuerdo previo de matrimonio entre sus hijos.

El tercer caso sucedió el 24 de octubre de 2004 en la comunidad de Chan Chen I, municipio de Tulum, donde comparecieron ante el juzgado tradicional Constantino Abán y José Pech por un problema familiar relacionado con una pareja de recién casados. Luciana Canché, de 18 años, se fue a vivir con Apolonio May, también de 18 años. Por ese motivo los padres de ambos muchachos comparecieron para llegar a un arreglo conciliatorio. La muchacha argumentó que su esposo le había negado el derecho a estudiar, y por esa razón decidió irse a vivir con otro joven. Debido a este suceso, el padre del esposo exigió la devolución de los gastos hechos durante el corto matrimonio, que debía pagar el padre de la muchacha o el padre del muchacho con el que se fugó.

El padre del muchacho con el que se fue a vivir Luciana Canché ofreció otorgar la cantidad de 4 000 pesos, pero este monto fue rechazado por el padre de la muchacha. Como el novio se llevó a la muchacha a vivir a su comunidad, Hodzonot, en el juicio participaron los jueces de las dos comunidades. El caso quedó sin resolver y las partes terminaron inconformes, aunque como la muchacha vive ahora en una comunidad vecina, el asunto no tuvo mayor trascendencia.

Para muchos estos problemas son costumbres, derecho consuetudinario o hasta chismes y pleitos menores. Sin embargo, los mayas, como todas las sociedades, experimentan conflictos internos y una forma particular de resolverlos. En la actualidad existe una noción sobre la forma en que los mayas deben comportarse, tanto en el interior de su comunidad co-

mo cuando salen de ella. Cada espacio de la comunidad, cada fiesta o ritual, las parcelas, etcétera, cuentan con principios sobre qué es bueno y malo.

Los mayas de Quintana Roo, además de la clasificación que hace el sistema de justicia indígena sobre los delitos que son competencia de los jueces tradicionales, tienen sus propias expresiones acerca de los delitos y sanciones. En Quintana Roo hoy en día los jueces tradicionales no tienen la competencia para atender delitos graves como el homicidio. Cuando se presentan crímenes así, recurren a las autoridades estatales. No es posible enumerar una terminología maya completa, aunque más adelante se mencionan algunos ejemplos, ya que los mayas tipifican constantemente los diferentes delitos a partir de comportamientos que consideran buenos o malos.

Los juzgados mayas

Como destaca Gluckman, la ley se puede entender de diferentes maneras, según el tipo de sociedad. Si uno se pregunta qué es la ley, se puede responder que “[...] todas las palabras que se refieren a importantes hechos sociales necesariamente tienen varios significados” (Gluckman, 1978: 9). Así, veremos que cada juzgado tradicional y cada juez han entendido de manera diferente la ley de justicia indígena y la forma de impartir justicia.

Los jueces tradicionales son los responsables del sistema de justicia indígena o al menos quienes cuidan que se respeten las normas, tienen un cargo de autoridad y con la responsabilidad de implementar los procedimientos para la impartición de justicia en los circuitos jurisdiccionales mayas donde han sido nombrados por las comunidades. Los procedimientos se establecen en la ley de justicia indígena, así como las competencias. Los procesos se basan en la cultura maya, construyendo puentes entre la ley y la justicia indígena.

En la actualidad existen 17 juzgados tradicionales mayas en Quintana Roo. Una de las formas de aproximación a éstos fue por medio de la lectura de las actas, resultado de los juicios conciliatorios. Así, se encontró que en los registros de los juzgados tradicionales se deposita mucha información sobre las relaciones de poder dadas entre los mayas de la zona, lo que permi-

³ Sólo se trata de un formato de una hoja que se llena por ambas partes, con los datos de los participantes en los juicios, así como con una breve descripción del delito y las declaraciones de los involucrados.

tió plantear la siguiente hermenéutica sobre algunos de los valores propios de su cultura. Aunque las actas son documentos breves,³ contienen información que permite rescatar aspectos relevantes sobre la resolución de disputas entre los mayas que acuden a los juzgados tradicionales.

En lo que resta de este texto se hace una primera aproximación al significado de lo justo, el ser y el deber ser, así como las normas y formas de regulación de las relaciones sociales entre los mayas. El derecho indígena maya, a partir del sistema de justicia indígena de Quintana Roo, comparte varios aspectos con otros sistemas de justicia.

El derecho de los mayas de Quintana Roo y el actual sistema de justicia indígena encabezado por los jueces tradicionales también responde a procesos dinámicos, en los cuales se incorporan elementos recientes, como los propios jueces tradicionales, pero su figura y papel son reinterpretados por los mayas involucrados a partir de procesos de apropiación.

Todas las sociedades tienen una forma particular de definir, entender, concebir, aplicar y manejar la justicia. Los mayas de nuestro caso de estudio también han construido su propia noción sobre lo que significa la justicia, o lo que debería ser. Cada individuo sabe cómo debe comportarse dentro de la sociedad para no ser sancionado. Conocen sus deberes, sus obligaciones y sus derechos. Identifican a sus autoridades o personas responsables de impartir la justicia cuando sea necesario.

El estado de Quintana Roo permite que los mayas resuelvan sus conflictos menores o aquellos considerados como “no graves”, siempre y cuando no contravengan alguna ley estatal o nacional. O, como expresa Laura Nader (1998: 21), “mientras no haya conflicto de intereses entre los niveles estatal y local, probablemente continuará esta política de *vive y deja vivir*”. La limitante es que el reconocimiento de los jueces termina donde se acaba el nivel local o comunitario. En este límite es donde existen conflictos de intereses, ya que el derecho del Estado se aplica en todo el territorio de Quintana Roo, mientras que el derecho maya sólo en las localidades donde existen juzgados tradicionales. En ocasiones no se reconoce a los jueces mayas fuera de su localidad, a pesar de que la Constitución del estado de Quintana Roo sí lo hace y la ley de justicia indígena permite su competencia.

Los jueces tradicionales aplican la justicia conforme a sus creencias y prácticas. Es por eso que, según varios testimonios, no necesitan de cárceles, aunque

sí ocupan las que existen en algunas subdelegaciones. Por otro lado, para ellos es muy importante la reparación del daño y la conciliación entre las partes en conflicto, más que la cárcel, los castigos o las multas.⁴ Durante las pláticas informales en sus juzgados, varios jueces coincidieron en que cuenta mucho la disponibilidad de una persona para corregir su mal comportamiento. Si el acusado de un delito reconoce su culpa y está dispuesto a reparar el daño, los jueces lo toman en consideración cuando imponen las sanciones, que como hemos visto no son castigos físicos ni económicos. El trabajo comunitario para los jueces funciona adecuadamente porque, según ellos, el daño causado implica que debe ser reparado no sólo ante la persona ofendida y el juez tradicional, sino ante la comunidad. Por eso se exhibe a la persona enjuiciada cuando está haciendo trabajo comunitario, que no se considera un castigo por parte de las autoridades mayas y la población, sino como una forma de compartir, un modo de involucrarse con la comunidad y de reparar el daño.

Los jueces tradicionales no conocen todo el contenido de la ley de justicia indígena ni de la Constitución estatal o la ley de derechos lingüísticos, tampoco el contenido del Convenio 169 de la OIT ni el de la Declaración Universal de Derechos Indígenas. Aunque saben que existen estos instrumentos legales, aplican su intuición y su sentido común en la impartición de justicia. Los mayas no han recurrido a instrumentos internacionales para resolver algún conflicto. El derecho maya se basa en la cultura: su propia cultura, valores e identidad. Para la población eso cuenta más que cualquier otra ley que se les quiera imponer.

En ocasiones los jueces deben hacer el papel de investigadores, policías, ministerios públicos y jueces dentro de su propia comunidad, ya que ellos solos mantienen el orden en sus diferentes comunidades. Sus puestos son una carga adicional a sus quehaceres de campesino, padres de familia, autoridades religiosas, representantes institucionales y ejidatarios, entre otros roles que desempeñan. No cuentan con personal a su servicio: ellos son la autoridad de la comunidad, pero están solos en el ejercicio de su cargo.

La justicia para los jueces tradicionales no es sólo una cuestión individual, sino también colectiva. Según ellos no basta con pagar multas, pues eso sería como comprar la justicia y piensan que ese tipo de prácti-

⁴ Sobre este aspecto, se puede citar el artículo 10.2 del Convenio 169 de la OIT, que plantea que “deberá darse la preferencia a tipos de sanción distintos del encarcelamiento”.

cas es muy semejante a como aplican la justicia los mestizos. Ellos han intentado que sus procedimientos, autoridades y normas correspondan a su cultura y no a la ley que se les impuso.

Para los jueces tradicionales la justicia es una cuestión que va más allá de los aspectos terrenales. El asunto de la justicia está ligado con *Yuumtsil* –su dios–, quien puede llegar a influir e incluso a corregir una mala decisión. Puede haber personas que no creen que serán castigadas, pero los jueces afirman que si ellos no logran sancionar a un delincuente, la “justicia divina” representada por *Yuumtsil* será la que se encargue de sancionarlas. Durante los juicios piden que las partes se conduzcan con verdad, ya que de otra manera están engañando a dios, y las personas que mienten o engañan pueden ser castigadas por seres supremos.⁵

Conclusiones

El sistema de justicia indígena de Quintana Roo fue posible debido a una reforma constitucional que se dio en agosto de 1997, lo cual permitió que se aprobara y ha hecho posible la existencia de juzgados tradicionales y jueces indígenas mayas. Podemos concluir que, a 17 años de haberse aprobado la ley, la experiencia de los jueces permite afirmar que son parte de las dinámicas locales y que han hecho una reinterpretación del nuevo sistema de justicia, al adaptarlo a su cultura y a sus creencias. Pero esto sucede dentro de relaciones de interlegalidad, donde el Estado mantiene su dominio frente a la población indígena que habita en Quintana Roo.

El sistema de justicia indígena puede ser también excluyente y subordinar a ciertos sectores. En el caso estudiado la justicia que imparten los jueces tradicionales se aplica a todos aquellos que viven en una localidad adscrita a un juzgado tradicional. Sin embargo, está pensado para los mayas de Quintana Roo, excluyendo a cualquier otro grupo indígena que habite en esa entidad. Es decir, la ley de justicia indígena estatal sólo se refiere a los indígenas mayas. Las mujeres son un sector particularmente considerado en esta legislación, y durante los juicios se nota cierta subordinación de las mismas hacia el sector masculino. Ellas no ocupan ningún cargo civil o religioso.

Es necesario pensar el papel de la costumbre desde una perspectiva crítica y enriquecida por los propios

indígenas, tomando en consideración el contexto de sus relaciones sociales concretas. La justicia indígena es alternativa, por lo que una persona puede decidir si recurre a ella o si lleva su caso ante las autoridades municipales. Sin embargo, a cualquier persona que cometa un delito en la jurisdicción del juzgado tradicional se le aplicará la justicia indígena, siempre y cuando no se trate de un delito “grave”.

El derecho maya no se inicia con los jueces tradicionales ni con la implementación del sistema de justicia indígena oficial. Los mayas de Quintana Roo siempre han contado con formas y autoridades propias para resolver sus conflictos. Aunque en las últimas décadas esta labor venía recayendo sobre todo en las autoridades municipales –en particular el delegado y subdelegado municipal, así como el comisario ejidal–. Las autoridades tradicionales, principalmente las religiosas, en la actualidad no tienen en sus manos la impartición de justicia. La diferencia es que el actual sistema ha sido apropiado por los mayas, que lo han acoplado a su cultura. En los procesos judiciales la forma para resolver los conflictos es recurrir a su cultura más que a la ley escrita.

Aunque se trata de una experiencia local, ésta no se entiende si no la contextualizamos con la situación actual en materia de derechos indígenas en distintos niveles. Los indígenas han aprendido a apropiarse de los espacios que el Estado deja libres, o de aquellos que se crean como una forma aparente de reconocer los derechos de los indígenas (Villanueva, 2014).

Quintana Roo fue uno de los estados donde se implementaron las primeras reformas que reconocieron la justicia indígena a escala nacional. La experiencia de los juzgados mayas tradicionales revela de manera clara los procesos de construcción de formas judiciales indígenas definidas por los legisladores a partir de lo que el imaginario estatal define como lo legalmente aceptable, en contextos donde las formas organizativas mayas han sido históricamente debilitadas. El nuevo sistema de justicia indígena responde más a un modelo occidental, en cuya cúspide se encuentra un magistrado no indígena. En este proceso los mayas generan sus apropiaciones selectivas y estratégicas para definir desde sus prácticas, si bien acotadas, las modalidades de una nueva justicia indígena tradicional.

En la actualidad, los Estados pluriculturales han dado un reconocimiento a la diversidad cultural de carácter limitado, esto es, sin redistribución de recursos y descentralización del poder según ámbitos y compe-

⁵ La perspectiva de los mayas ha incorporado históricamente explicaciones sobre los fenómenos naturales, al asociar las explicaciones a seres supremos.

tencias equivalentes con los pueblos originarios que trasciendan las formaciones aparentes que niegan el contexto de pluralidad normativa. Los diferentes Estados se niegan a combinar ambos elementos, a pesar de que muchos pueblos indígenas así lo exigen.

En México y en otros países latinoamericanos existe el fenómeno de producir leyes para no acatarlas. Ante esta situación los indígenas enfrentan un desencanto sobre el sentido de los derechos y las leyes, al considerar que se trata de un discurso alejado de la realidad, o bien que se otorgan derechos limitados que no permiten un ejercicio democrático de justicia y equidad. El caso estudiado en este trabajo es un ejemplo de esta forma de “reconocer” derechos. En Quintana Roo no hubo un reconocimiento de derecho a los indígenas de la entidad y de hecho sólo se reconoció una parte muy limitada a un mínimo sector de la población maya. La justicia indígena sólo se puede ejercer en las 17 comunidades que cuentan con juzgados tradicionales. El resto de los mayas debe recurrir a las figuras de autoridad municipales, las cuales han comenzado a reproducir algunos vicios de la justicia occidental: corrupción, castigos, venganzas, revanchismo, persecución de contrincantes, injusticias, entre otros.

Para el Estado está resuelto el problema del reconocimiento de los pueblos indígenas y sus derechos. Para los indígenas hay una deuda pendiente y mucho del reconocimiento sólo se ve en el discurso. En lo que va del nuevo milenio la relación entre el Estado y los pueblos indígenas se vuelve cada día más tensa. En la actualidad esta “nueva relación” es una promesa incumplida, además de que predomina la desilusión respecto al multiculturalismo y las políticas de reconocimiento como vía para modificar de fondo la relación de colonialismo interno vigente.

Bibliografía

- Domingo Barberá, Elia, *Constitución y derecho indígena. El caso del estado de Quintana Roo*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM, 2008.
- Gluckman, Max, *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, Akal, 1978.
- González Casanova, Pablo, *La democracia en México*, México, Era, 1965.
- Hale, Charles R., “¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala”, en Pamela Calla y María L. Lagos (comps.), *Antropología del Estado. Dominación y prácticas*

contestatorias en América Latina, La Paz, Informe sobre Desarrollo Humano/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (Cuaderno de Futuro, 23), 2007, pp. 285-346.

INEGI, *La población hablante de lengua indígena de Quintana Roo*, México, en línea [www.inegi.gob.mx], consultado en enero de 2014.

López Bárcenas, Francisco, *Legislación y derechos indígenas en México*, México, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, 2002.

Nader, Laura, *Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes/CIESAS, 1998.

Valdivia Dounce, Teresa, *Pueblos mixes: sistemas jurídicos, competencias y normas*, México, IIA-UNAM, 2010.

Villanueva, Víctor Hugo, “El ejercicio del peritaje antropológico. Perspectivas, retos y alcances de un modelo integral para el dictamen cultural en Chihuahua”, tesis de maestría, México, CIESAS/EAHNM-INAH, 2014.



Justicia “tradicional” oficializada en la península de Yucatán

José Israel Herrera*

Resumen

En este artículo se presenta un análisis sobre los tres sistemas tradicionales oficiales de justicia implementados en la península de Yucatán para el pueblo maya. Se analiza la forma en que el pluralismo jurídico se desarrolla en la región, mediante una propuesta para considerar a este tipo de pluralismo como “oficial/tradicional”. Asimismo, se presentan las atribuciones y funciones que desarrollan y poseen. Al final se elabora una serie de observaciones críticas sobre la forma en que operan estos sistemas oficializados.

Abstract

This article analyzes the way the three traditional official justice systems implemented in the Yucatan Peninsula for the administrative of justice for the Maya people. It addresses the way in which legal pluralism is developed in the region and offers a proposal to consider this kind of pluralism as “traditional/official”. Also it examines the attributions and functions developed and possessed by these systems. Finally critical observations assess how these formalized systems operate.

Introducción

México, como país, ha debido adaptar y modificar su sistema normativo para darle cabida a lo que se denomina como la problemática indígena. A partir de la década de 1990 se inició una serie de reformas destinada al reconocimiento del país como nación diversa y plural, originada a partir de la ratificación del Convenio 169, la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio en 1994, la firma de los Acuerdos de San Andrés, la aprobación de la “Ley Indígena”, las reformas constitucionales de 2011 sobre los derechos humanos, el decenio de los pueblos indígenas y las presiones internacionales o internas. En conjunto, estas reformas han ocasionado fenómenos recientes en el Estado mexicano relacionados con la interlegalidad y el contexto de pluralidad normativa.

Derivado de estos cambios, en 1996 se implementó la figura de los jueces de conciliación en Campeche. En 1997 se implementó un sistema de justicia tradicional en el estado de Quintana Roo, y en 2014 se implementó un sistema de jueces mayas en el estado de Yucatán.

La palabra “maya” denomina a un grupo pueblos pertenecientes a la misma familia etnolingüística y que se extienden por los estados mexicanos¹ de Yucatán, Campeche, Quintana Roo, Tabasco, Chiapas y Oaxaca, así como en los siguientes países: Belice, Guatemala, Honduras y una parte de El Salvador. En la actualidad esta familia agrupa, en términos poblacionales, al segundo pueblo más numeroso del país, encabezada por el grupo nahua, los dos únicos grupos que sobrepasan un millón de personas (Serrano, 2003).

* Docente de la facultad de Derecho, Universidad Autónoma de Yucatán (jisrael5@gmail.com).

¹ Ruz (2006) agrega a Veracruz y San Luis Potosí a la lista de estados donde habitan comunidades mayas.

Esta familia etnolingüística y grupo sociocultural ha pasado por una serie de reconfiguraciones que derivan de los procesos de colonización, movimientos migratorios regionales e internacionales, así como los de pulverización de sus instituciones sociales, entre las que se encuentran las de administración de justicia. En la actualidad, en términos geográficos la etnia maya peninsular se encuentra dispersa en la península de Yucatán y se encuentra reducida –con algunas excepciones– a la unidad del municipio o de la comisaría. Por lo común ahí se encuentran las primeras autoridades a las que acuden. El territorio donde se localiza este pueblo indígena está fracturado en tres estados que les reconocen diferentes derechos y obligaciones, y que a su vez han implementado tres sistemas de justicia, denominada “tradicional” por la legislación local que rige en cada uno de los estados de la península.

Quintana Roo: justicias paralelas

En las selvas del centro de Quintana Roo sobrevivió una estructura de tipo militar-religioso-administrativo que permanece hasta nuestros días, derivada de la Guerra de Castas y a la que Ruz (2006) señala que se encuentra actualmente constituida por unas 10000 personas (Herrera, 2013:9).

La Guerra de Castas fue el origen de la vida maya actual, entablada para la recuperación de territorios y de derechos y que no se extinguió hasta principios del siglo xx. Este movimiento social ocasionó que el pueblo maya combatiente, sobre todo de la zona de Quintana Roo y del oriente de Yucatán, mantuviera esa misma estructura. Este movimiento social reconfiguró el entorno actual de la etnia maya peninsular.² Debido a la ausencia de instituciones del Estado mexicano para la administración de justicia, la necesidad de encontrar en sus propias instituciones un punto central de identificación para subsistir como pueblo y agruparse en torno a los

² “Punto de particular interés es la existencia [...] de autoridades tradicionales surgidas de la organización propia de la Guerra de Castas, con su sistema de guardias, cuando en cada una de las comunidades se establecieron ‘compañías’ formadas por los hombres casados, que mantuvieron una estructura militar, desde cabos hasta comandantes. Por otra parte, cada comunidad nombró a sus propias autoridades locales. Esta forma de organización étnica tiene como eje el culto a la cruz. Cada familia mantiene una cruz del grupo familiar y cada comunidad tiene asimismo su propia cruz comunitaria. Las más importantes, empero, son las cruces de las llamadas ‘compañías militares’ que tienen varios santuarios o centros ceremoniales en la región. Los jefes de tales compañías constituyen un influyente liderazgo en la zona y, junto con las autoridades ejidales, mantienen el control político y religioso de los asentamientos” (Ruz, 2006: 57).

elementos que los identificaban ocasionó que la estructura político-religiosa-militar se consolidara y llegara a existir y funcionar a plenitud en la actualidad, sobre todo en el estado de Quintana Roo.

En la zona de Quintana Roo existen centros tradicionales. En estos lugares la comunidad guarda “sus santos”, la Santa Cruz, las imágenes religiosas que han ido adquiriendo conforme el paso del tiempo por regalos, mandas o trofeos de guerra. Estos centros son, de acuerdo con el artículo 45 de la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo, Tixcacal Guardia, Chancá Veracruz, Chumpón, Tulum y Cruz Parlante, así como aquellos que reconozcan al Gran Consejo Maya. Además, de manera práctica existen Chan Santa Cruz o Felipe Carrillo Puerto, así como X-Yatil.³

Esta estructura se utiliza a fin de custodiar la denominada Santa Cruz o Cruz Parlante, que fue la que los guió en la revuelta, así como con fines de administración de justicia en la región. Existe, por lo tanto, una estructura netamente judicial que se encarga de la administración de los sistemas normativos mayas de la región en los tribunales.⁴

El sistema de administración de justicia que se ha implementado en Quintana Roo se encuentra fundado en la Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo, integrado a sus funciones y estructuras, pero asimismo con condiciones y formalismos impuestos para que sus sentencias sean aceptadas.

Es necesario hacer notar que existen dos niveles de administración de justicia: el tradicional y el reconocido por el Estado mexicano. El primero, el sistema tradicional, integrado por una estructura de tipo religiosa,

³ Y de acuerdo con mis observaciones en trabajo de campo, la comunidad de X-Yatil denomina a su iglesia de esa manera aun cuando la ley no les dé ese carácter.

⁴ “Estos centros son custodiados por guardias militares apostados a unos metros. Se trata de un trabajo voluntario en el que la persona que va a custodiar el lugar se aposta en el mismo de una semana a dos hasta que llega su relevo. Estas guardias son de una a tres personas [...] Estas personas se encuentran armadas y se encargan de abrir y cerrar los centros ceremoniales, asimismo de ejecutar las órdenes de sus superiores, los generales o los capitanes. Se ocupan de mantener el orden en los centros, de que éstos sean respetados con dignidad, de no entrar a ellos usando zapatos o tomar fotografías. Los generales mayas se encargan de mantener este sistema de cargos. Cada cierto tiempo se organizan peregrinaciones del santo principal como ‘manda’ o promesa de la cofradía o del grupo militar responsable del lugar. Toman consigo al santo o a la virgen a cargo y la trasladan rezando a otro lugar, pueblo o localidad. En ocasiones este lugar permanece en secreto y una excursión de unas cuantas personas (cuatro o cinco) caminan con los santos internándose en la selva armados, con algunas provisiones y llevando consigo la imagen religiosa” (Herrera, 2013: 14).

militar y judicial, se integra por generales, capitanes, tenientes, sargentos, cabos, soldados, sacerdotes, rezadores, escribanos, caballeros y vaqueras (Buenrostro, 2006).⁵ El segundo, como se describe a continuación.

El Consejo de la Judicatura Indígena

En 1997 el Congreso del Estado de Quintana Roo expidió una ley denominada Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo. En este ordenamiento se reconocen las prácticas tradicionales del grupo maya peninsular asentado en el área, relacionadas con los elementos de administración de justicia tradicional: sus usos y costumbres asociados con sus matrimonios, bautizos, centros ceremoniales y sacerdotes. Este sistema de justicia indígena estatal se integra por un Consejo de la Judicatura Indígena, un magistrado de Asuntos Indígenas y por jueces indígenas establecidos por la ley.⁶

El Consejo de la Judicatura Indígena es una institución integrada por cinco generales mayas. Sus funciones consisten en aconsejar al magistrado y a los jueces, además de ser un vínculo entre las formas jurídicas: representar a su estructura tradicional y ver cómo se puede combinar con la estatal. Se trata de una institución más de consejo que de decisión. Ellos mantienen reuniones de contacto y de discusión periódica con los jueces y con el magistrado para mantener el diálogo entre la institución tradicional y la nueva que se encuentra en su territorio.⁷

Este Consejo de la Judicatura Indígena⁸ tiene tres funciones básicas, que consisten en la supervisión, capacitación y orientación de los jueces tradicionales. Sin

embargo, debido a que las funciones se enuncian en forma vaga, a veces sus reuniones tratan sobre cuestiones dispersas y que van más allá de estas tres cosas.

El magistrado de Asuntos Indígenas

Este magistrado es una figura jurídica con una doble función en el esquema de la Ley de Justicia Indígena de Quintana Roo. Por un lado se encarga de escuchar aquellas apelaciones a las sentencias que dicten los jueces indígenas y, por otro lado, organizar el sistema de justicia indígena mediante la organización de los juzgados, las políticas que estos deben de seguir, su presupuesto, la elección de los jueces y el funcionamiento de éstos. La Ley de Justicia Indígena de Quintana Roo es muy escueta en cuanto a la función que deben tener tanto el magistrado como el Consejo de la Judicatura mencionados. Sin embargo éstos, *de facto*, se han dedicado a la supervisión de la actividad de los jueces, a la impartición de cursos diversos sobre cómo deben ejercer sus funciones, así como a la vigilancia de la forma en que se administra justicia en las comunidades.

El magistrado de Asuntos Indígenas posee otras características que lo hacen peculiar en cuanto a su funcionamiento. Por ejemplo, tiene la capacidad legal de impugnar las resoluciones de los jueces indígenas. La Ley de Justicia Indígena de Quintana Roo señala que las personas podrán acudir a él en caso de que no estén satisfechas con la resolución que tomen los jueces.⁹ Es decir, tendrán en su poder un recurso de apelación. Hasta este momento sólo una persona se ha presentado ante él para recibir información sobre cómo apelar, si bien su solicitud formal nunca se generó (Herrera, 2013: 18-19).

⁵ Buenrostro (2006) menciona a dos personas más, el *chiik* –el que alegra las fiestas– y el sacerdote pagano. Sin embargo, no las encontré durante mi trabajo de campo y, en caso de existir, no se considerarían como autoridades judiciales.

⁶ Y de manera práctica, según mis observaciones, por los sacerdotes y rezadores de los centros ceremoniales.

⁷ Las personas que forman parte del Consejo de la Judicatura Indígena tienen en su mayoría cargos militares tradicionales mayas. La única persona que no tiene un cargo tradicional, pero es la figura clave en este consejo, el magistrado de asuntos indígenas, quien no se encuentra dentro de la estructura tradicional. El Poder Judicial del Estado de Quintana Roo les ha expedido a estos generales las certificaciones de que ellos son parte del sistema judicial ahora, en su carácter de generales mayas para integrar el Consejo de la Judicatura Indígena. Se trata de un nombramiento oficial que los reconoce en su carácter dual, como parte de un sistema indígena tradicional y también como parte del sistema indígena estatal. Los demás cargos no son mencionados de manera directa ni reciben nombramiento por parte del gobierno del estado de Quintana Roo (Herrera, 2013: 15).

⁸ "Artículo 8°. Para la supervisión, capacitación y orientación de los jueces tradicionales se integrará un Consejo de la Judicatura de la Justicia Indígena, con un magistrado de asuntos indígenas que

designa el Tribunal Superior de Justicia, quien lo presidirá, y con cinco representantes designados uno por cada centro ceremonial maya. Este consejo de la judicatura vigilará el desempeño de los cargos de jueces tradicionales y magistrados de asuntos indígenas, validará sus nombramientos y vigilará que los órganos de justicia indígena cuenten con lo necesario para el cumplimiento de sus funciones.

"Artículo 9°. El Tribunal Superior de Justicia del Estado, a propuesta del Consejo de la Judicatura de la Justicia Indígena, designará a los jueces tradicionales. El nombramiento de los jueces tradicionales y magistrados de asuntos indígenas deberá recaer en miembros respetables de la comunidad, que dominen el idioma y conozcan los usos, las costumbres y tradiciones de su comunidad, sin que sea necesario reunir los requisitos o tenga los impedimentos establecidos en la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado. Ley de Justicia Indígena de Quintana Roo."

⁹ "Artículo 30. Las inconformidades que se presenten en contra de los jueces tradicionales en el ejercicio de sus funciones, serán sustanciadas por el Tribunal Unitario o Salas que integren los magistrados de asuntos indígenas. El escrito correspondiente podrá presentarse ante el juez respectivo, dentro de los tres días siguientes al de la resolución."

Los jueces tradicionales

Los jueces indígenas de la región se eligen en asambleas comunitarias convocadas por el Tribunal Superior de Justicia de Quintana Roo, el magistrado de Asuntos Indígenas y el Consejo de la Judicatura Indígena. Hasta ahora hay 17 seleccionados de esta forma.¹⁰ Todos son varones, aunque la convocatoria se emite para cualquier género. Además de estos 17 jueces tradicionales, hay cinco generales mayas y un magistrado de Asuntos Indígenas. Las edades de los jueces oscilan entre los 34 años hasta más de 90.¹¹ Estos jueces, a “diferencia de los del estado de Campeche, son nombrados de manera vitalicia y hasta el momento, desde que han entrado en operaciones entre el año de 1997 y 2014, ninguno ha renunciado y el único cambio que se ha dado lo fue por fallecimiento” (Herrera, 2013: 24).

Esta designación vitalicia crea una diferencia fundamental con la forma en que se estructura la justicia indígena. En Campeche se mantiene el cargo por un año. Irónicamente, esto significa que se puede tener un juez tradicional diferente cada año. Estos jueces tienen establecida una serie de atribuciones y facultades para el ejercicio de sus funciones, las cuales se restringen a las materias familiar, penal, civil y de costumbres. En materia familiar los jueces indígenas tienen competencia para atender matrimonios mayas y de la custodia, educación y cuidado de los hijos, pensiones alimenticias y de controversias de carácter familiar que afecten la dignidad, las costumbres o las tradiciones familiares. Se trata de la primera ley en el país que reconoció estas facultades a una autoridad indígena.¹²

En materia penal, los jueces tradicionales tienen competencia en los siguientes delitos: robo, daños,

fraude y abuso de confianza, cuyo monto no exceda un aproximado de cinco mil pesos; abigeato que recaiga en ganado menor, al que a sabiendas adquiera o comercie con ganado, pieles, carnes u otros derivados productos del abigeato; a las autoridades que intervengan en estas operaciones, conociendo la procedencia ilegítima del ganado; al que transporte ganado, carne, pieles u otros derivados obtenidos de abigeato; al que, con perjuicio de otro, disponga para sí o para otro de una o más cabezas de ganado, de las cuales se le haya transmitido la tenencia y no el dominio, o bien se le haya entregado para su custodia y todos los demás delitos que se persigan por querrela previstos en el Código Penal para el Estado de Quintana Roo.¹³

Los jueces también tienen la facultad de conocer faltas administrativas que afecten a la familia, a la dignidad de las personas, a la imagen y buen gobierno de las autoridades locales y de las autoridades tradicionales, así como de las cometidas por los menores de 18 años que no sean de competencia municipal. Esta parte de la ley les otorga a los jueces facultades para conocer aquellas situaciones que no suelen ser reconocidas por la ley como delitos, tales como la brujería, las ofensas a los centros ceremoniales o los jueces, faltas a la moral, entre otras situaciones.

Asimismo, de los asuntos conocidos por los jueces podríamos afirmar que 90% de éstos o más se encuentran relacionados con el alcoholismo y con los desmanes ocasionados por las personas mientras se encontraban bajo el influjo del alcohol. Esto da como resultado que las situaciones previstas por la ley lleven también una connotación no sólo de haber cometido un delito, sino también que haya una falta administrativa no en contra de una persona en particular, sino de la comunidad, sus costumbres y sus tradiciones. De ahí la importancia de este artículo.

Para hacer cumplir sus decisiones se pueden imponer diversos medios de apremio o de castigo, entre las que se encuentran las siguientes. En materia civil, familiar y administrativa son: *i)* apercibimiento; *ii)* multas de hasta 30 salarios mínimos, y *iii)* arresto hasta por 36 horas.¹⁴ En materia penal se pueden imponer las sanciones y medidas de seguridad siguientes: *i)* vigilancia de la autoridad; *ii)* multa hasta de 30 salarios mínimos; *iii)* reparación de daños y perjuicios; *iv)* trabajo en favor de la comunidad; *v)* prohibición de ir a una

¹⁰ “Artículo 9º. El Tribunal Superior de Justicia del Estado, a propuesta del Consejo de la Judicatura de la Justicia Indígena, designará a los jueces tradicionales. El nombramiento de los jueces tradicionales y magistrados de asuntos indígenas deberá recaer en miembros respetables de la comunidad que dominen el idioma y conozcan los usos, las costumbres y las tradiciones de su comunidad, sin que sea necesario reunir los requisitos o tenga los impedimentos establecidos en la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado. Ley de Justicia Indígena de Quintana Roo.”

¹¹ Algunos de los jueces, por ejemplo, también tienen otras funciones, como son la de ser rezadores y sacerdotes de los centros ceremoniales o de las iglesias que están en proceso de convertirse en centros. Los jueces tradicionales nombrados para la zona son casados –a excepción de uno– y tienen una compensación mensual por sus actividades de aproximadamente tres mil pesos.

¹² Entre los jueces tradicionales solamente se han dado tres divorcios hasta el momento en todo el periodo de funcionamiento del sistema (Herrera, 2013:20). El divorcio presenta una situación contradictoria con la idiosincrasia local, donde los matrimonios se realizan para toda la vida.

¹³ Artículos 17 y 18 de la Ley de Justicia Indígena de Quintana Roo.

¹⁴ Artículo 20 de la Ley de Justicia Indígena de Quintana Roo.

circunscripción territorial determinada o de residir en ella; vi) decomiso, pérdida de instrumentos y objetos relacionados con el delito.¹⁵

Yucatán: nueva justicia tradicional

La península de Yucatán contaba con un solo estado o provincia, el cual se escindió por cuestiones políticas en tres partes y dio como resultado a los estados de Campeche y de Quintana Roo. En mayo de 2014 se expidió una norma denominada Ley del Sistema de Justicia Maya del Estado de Yucatán, que tiene como objetivo establecer “un sistema de justicia maya en el estado, con carácter opcional y alternativo a la vía jurisdiccional o administrativa del orden común, definiendo a este sistema como el conjunto de normas, autoridades y procedimientos que garantizan a los integrantes de la comunidad maya el derecho a aplicar sus propias formas de solución de conflictos internos con base en sus usos, costumbres y tradiciones”.¹⁶

Esta ley establece, en su artículo 8º, que para ser juez maya se requiere cumplir con los siguientes requisitos: *i)* tener la nacionalidad mexicana; *ii)* estar en ejercicio de sus derechos civiles y políticos; *iii)* conocer los usos, costumbres y tradiciones de la comunidad maya; *iv)* tener como mínimo 25 años de edad; *v)* gozar de buena reputación y no haber sido condenado con pena de prisión por la comisión de delito doloso, *vi)* ser hablante de la lengua maya, *vii)* residir en la comunidad maya para la cual pretenda ocupar el cargo.

En ese sistema se establece que “el juez maya únicamente tendrá jurisdicción en el ámbito territorial de la comunidad maya que lo eligió”. Pero a diferencia del estado de Campeche, no se señala si la persona debe vivir en la localidad o qué sucede si se muda de la misma.

Materialmente se establece, en el artículo 13 de la citada ley, que el juez maya tendrá competencia para conocer sobre conflictos derivados de: *i)* las conductas señaladas como infracciones por leyes administrativas; *ii)* los asuntos que sean objeto de transacción entre particulares; *iii)* las conductas previstas como delitos en la legislación penal aplicable en el estado que no sean considerados como graves y respecto de los cuales proceda el perdón del ofendido, y no se afecten los derechos de terceros ni se contravengan disposiciones de orden público o se trate de derechos irrenunciables.

¹⁵ Artículo 21 de la Ley de Justicia Indígena de Quintana Roo.

¹⁶ Ley del Sistema de Justicia Maya del Estado de Yucatán, 2014.

La misma ley señala que el juez tradicional no deberá sujetarse a las formalidades clásicas de los procedimientos penales. El artículo 16 señala que el juez maya llevará el procedimiento y resolverá los conflictos que se sometan a su conocimiento, de conformidad con los usos, costumbres y tradiciones de la comunidad maya que lo eligió, siempre y cuando éstos no resulten violatorios de los derechos previstos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los tratados internacionales de los que el Estado mexicano sea parte, la Constitución Política del Estado de Yucatán, la Ley para la Protección de los Derechos de la Comunidad Maya del Estado de Yucatán y otras disposiciones legales y normativas aplicables. Y se complementa con el artículo 17, donde se refiere que los procedimientos se llevarán a cabo sin formalidades; no obstante, el juez maya procurará que se realicen de manera oral y que se desahoguen en una sola audiencia.

Campeche: justicia restringida

El estado de Campeche posee un sistema de justicia denominada tradicional en el que se estableció un grupo de jueces de conciliación de lo indígena. Hasta este momento su número varía entre 45 y 50 juzgadores, debido a que cada año se nombran en algunas localidades nuevos jueces y en otras localidades no se les ratifica para continuar en el cargo.¹⁷

Los jueces que operan en el estado de Campeche no surgen de una estructura indígena proveniente de un sistema originario, como en el caso de Quintana Roo, sino que en su mayoría resultaron elegidos de una votación realizada entre miembros de la comunidad a propuesta del gobernador. El proceso se encuentra establecido en el artículo 75-1 de la Ley Orgánica del Estado de Campeche, donde se señala que el “Tribunal Pleno, de entre los habitantes de lugar, a propuesta del gobernador del estado, designará al juez conciliador y al secretario, cuyos emolumentos serán cubiertos con cargo a la correspondiente partida del presupuesto de egresos del Poder Judicial del Estado”.

Los requisitos que se han establecido para poder ser un juez maya en el estado de Campeche, según el artículo 75-3 de la mencionada ley, son:

¹⁷ En el Poder Judicial del Estado de Campeche están registrados 45 jueces y 44 secretarios. Información disponible en línea [<http://www.poderjudicialcampeche.gob.mx/directorios/Directorio%20de%20jueces%20de%20conciliacion.html>], consultada el 1º de junio de 2014.

Para ser juez conciliador o secretario, propietarios o suplentes, se requerirá: i) ser ciudadano mexicano en pleno ejercicio de sus derechos y con residencia no menor de dos años en el lugar; ii) entender y hablar con soltura la lengua indígena de mayor predominio en la respectiva población; iii) tener su origen y conocer los usos, costumbres y manifestaciones o prácticas jurídicas de esa etnia; iv) gozar de buena reputación y no haber sido condenado por delito intencional que amerite pena corporal de más de un año de prisión; y v) haber concluido la enseñanza primaria.

El tiempo por el que son designados en sus cargos es el de un año prorrogable. Por experiencia se comenta que esta prórroga se da sin que haya una mediación por parte del gobernador del estado. El artículo 75-4 señala:

Los jueces conciliadores y sus secretarios durarán un año en el cargo, pudiendo ser confirmados para desempeñarse en periodos subsecuentes, y antes de tomar posesión rendirán la protesta de ley ante el titular del juzgado menor o de primera instancia que tenga jurisdicción en el territorio del distrito judicial en que se ubique la población para la cual sean designados. La confirmación podrá ser expresa o tácita. Habrá confirmación expresa cuando el gobernador proponga al tribunal pleno que el juez o secretario, propietario o suplente, sea designado para un nuevo periodo. La confirmación tácita tendrá lugar cuando el gobernador omita hacer propuesta dentro de los tres días siguientes a la fecha de vencimiento del periodo.

Estos jueces “tradicionales” basan sus resoluciones en las atribuciones que se les asignó en la Ley de Derechos, Cultura y Organización de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Campeche y en la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Campeche. Esta ley estableció un sistema basado en un sistema de conciliaciones.

Las conciliaciones que se llevan a cabo se basan en un sistema de voluntades de ambas partes que deciden someterse a la jurisdicción indígena, con lo que pueden retirarse en cualquier momento de la misma y acudir a las instancias laborales. Sin embargo, si la conciliación llega a su fin, el acta tendrá fuerza de cosa juzgada y será una resolución definitiva. El artículo 75-5 de la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Campeche señala que “la fuerza de las sentencias de los jueces conciliadores radicará en la aceptación que los interesados den a las mismas, no teniendo aquéllas el carácter de definitivas, por lo que los in-

teresados inconformes podrán acudir ante el juez de primera instancia o menor, o ante el agente del ministerio público que competa, a hacer valer sus derechos.”

La jurisdicción territorial que poseen se encuentra limitada al espacio de la localidad donde han sido seleccionados.¹⁸ Moverse o cambiarse a otra localidad impide que el juez continúe con el cargo para el que fue elegido. El artículo 75-4 señala que “en caso de que el juez conciliador o el secretario cambien su residencia a otra población, aun dentro del propio distrito, cesarán en el ejercicio de sus funciones y, para concluir el correspondiente periodo, se llamará al respectivo suplente; si éste, por cualquiera razón, estuviese impedido de ejercer el cargo, el tribunal pleno lo comunicará al gobernador para que proponga a quien concluya el periodo”. Sin embargo, en este artículo no se menciona si ésta debe ser una mudanza definitiva o temporal, o bien si la persona debe vivir en la localidad todo el tiempo o puede ir y venir de la misma a la ejecución de sus labores. Gabbert (2006: 9-10) señala que

[...] el rol de los jueces de conciliación en Campeche es el más débil. Tienen solamente competencia material para: i) conflictos civiles y familiares que no requieren decisión de juez de primera instancia; ii) asuntos penales cuya persecución requiera de querrela y sólo ameriten amonestación, apercibimiento, caución de no ofender o multa; iii) resolver provisionalmente custodia de menores, separación material de cónyuges, filiación y pago de pensión alimentaria que necesita ratificación por juez de primera instancia. Aun en estos ámbitos sus facultades son bastante limitadas y además dependen completamente de la voluntad de los interesados. Sus “fallos” no tienen un carácter definitivo y en caso de inconformidad por parte de los interesados estos pueden acudir a las instituciones jurídicas establecidas.

Según se observa, una de las grandes limitaciones de estos jueces consiste en los asuntos que se les prohíbe atender, en tanto se les indica que

[...] bajo ninguna circunstancia los jueces conciliadores conocerán de asuntos de naturaleza mercantil o decidirán en negocios atinentes a divorcio ya sea voluntario o necesario, nulidad de matrimonio, filiación, adopción, tutela, sucesión testamentaria o legítima y conflictos sobre propiedad o tenencia de la tierra; mas sí podrán resolver con carácter

¹⁸ “Artículo 12. Los juzgados de conciliación tendrán competencia dentro de la circunscripción territorial que mediante el correspondiente acuerdo les determine el tribunal pleno.”

provisional sobre custodia de menores, separación material de cónyuges y fijación y pago de pensión alimentaria, entre tanto un juez de primera instancia, competente en materia familiar, se aboque al conocimiento del asunto y ratifique o rectifique sus decisiones con estricto apego a la ley.¹⁹

Este tipo de prohibiciones no existe en el caso de los jueces de Quintana Roo, a quienes se les ha permitido y autorizado legalmente toda vez que no existe razón alguna para impedir el uso de esas actividades. El único elemento de libertad que se les permite por la legislación del estado de Campeche consiste en que “no tienen que apegarse a los usos y costumbres y prácticas jurídicas del pueblo indígena”. Sin embargo, no se señala específicamente qué tanta libertad existe para eso y hasta dónde puede llegar. El artículo 75-5 de la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Quintana Roo señala textualmente que “los jueces conciliadores no estarán obligados a fallar de acuerdo con las leyes, pudiendo decidir conforme a su conciencia, a la equidad y a los usos, costumbres y prácticas jurídicas del pueblo indígena, siempre que con ello no se vulneren las disposiciones legales y reglamentarias del orden público vigentes en la entidad”. Se supone e interpreta que debe restringirse a los límites que se le han dado por la propia legislación, que a su vez es bastante restringida.

Análisis del sistema peninsular de justicia tradicional

Los derechos y obligaciones que se han establecido en la región maya peninsular son heterogéneos, dispares e irregulares. Se puede ver cómo la propia familia lingüística y sociocultural se encuentra sometida a tres tipos oficiales de estructura tradicional judicial.

El estado de Yucatán nos presenta una estructura judicial que se enfoca en las situaciones penales y no en las que rodean la vida de las comunidades. Se deja de lado la concepción integral que hay del conflicto. La actuación de estos jueces es aún un proceso que se encuentra en reciente instalación, por lo que no se han generado datos sobre su proceder y actuación.

De igual manera se presume que, además del conocimiento tradicional, se debe tratar de jueces que sean conocedores de los recovecos de los derechos humanos, es decir, en una época de control de convencio-

¹⁹ Artículo 75-5 de la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Campeche.

nalidad,²⁰ donde los paradigmas legales se encuentran cada vez más bajo la influencia de los derechos humanos que provienen de otros sistemas. Esto los convierte en autoridades concededoras de otros derechos antes que del derecho indígena que deben aplicar. Debido a esto se convierten en autoridades que conocen o deben conocer por lo menos tres sistemas legales diferentes: el propio o derecho indígena, el derecho establecido en la legislación que les da origen y el sistema de derechos humanos. Irónicamente, el juzgador de un sistema tradicional sólo conoce dos de ellos y no está obligado a conocer el indígena.

Ahora bien, el estado de Quintana Roo tiene un sistema más amplio y con una mayor jurisdicción por materias para trabajar, las cuales no se prohíben como en Campeche, ni se restringen como en Yucatán

Otro aspecto fundamental consiste en que estos sistemas de justicia tradicional se enfocan en los sistemas normativos del grupo étnico dominante, haciendo a un lado cualquier expresión o manifestación existente con otras etnias o grupos minoritarios. El reconocimiento a los derechos de los grupos minoritarios o de los otros pueblos indígenas aún es un tema pendiente en estos sistemas estatales.

El sistema del estado de Quintana Roo es de carácter mixto, pues incorpora una parte de la estructura tradicional y la oficializa. Si bien una parte del sistema proviene de una estructura tradicional, ésta no se incorpora en su totalidad y, con el consenso de los representantes indígenas o comunitarios, se da un fenómeno de interlegalidad no equivalente: un sistema híbrido, mixto e imbricado que se reconstruye con base en un pasado histórico y se justifica sobre la base de una ley estatal e implantada en comunidades indígenas.

Con el paso del tiempo –17 años de operar en algunas comunidades– las personas que participan en ella –generales, sacerdotes mayas–, la amplitud de las leyes y la ausencia de una estructura indígena tradicional de administración de justicia han permitido que las actuaciones de estos jueces se implanten poco a poco como parte de las comunidades. Después de algunos años, lo que antes fue nuevo quizá ahora forme parte de la estructura tradicional.

²⁰ El control de convencionalidad es el mecanismo que se ejerce para verificar que una ley, reglamento o acto de las autoridades del Estado se ajustan a las normas, los principios y obligaciones de la Convención Americana de Derechos Humanos principalmente, en la que se funda la competencia contenciosa de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Carbonell, 2013: 71).

Ahora bien, en el caso de Quintana Roo los jueces parecieran encontrarse en un punto intermedio, entre pertenecer al sistema y al mismo tiempo no. Esto se debe a que carecen de los privilegios o reconocimientos de un juez del sistema estatal oficial.

La concatenación de estas acciones nos muestra el conjunto de un grupo socioculturalmente diferenciado que se encuentra hoy en día en un proceso de diálogo con el gobierno del estado de Quintana Roo. Como señala Ruz (2006), la etnia está fracturada debido a procesos históricos y, de acuerdo con mi opinión personal, muy debilitada en algunas partes de sus estructuras, en especial en la de administración de justicia. Asimismo, el legislador del estado de Quintana Roo les ha dado atribuciones y funciones limitadas que obstaculizan el desarrollo del contexto de pluralidad normativa en un término amplio, ya que las atribuciones se encuentran restringidas.

En los tres estados se habla de una justicia tradicional. Sin embargo, ¿cómo se puede ser tradicional cuando no se escoge a las personas con sistemas normativos propios y éstos son nombrados mediante procedimientos o consultas inducidos? ¿Cómo se puede ser tradicional en el estado de Campeche cuando cada juez es ratificado cada año? En este estado se encuentra la menor cantidad de atribuciones, y el juez posee un papel menor al de un juez de paz. También se convierte en un auxiliar de los administradores de la justicia estatal, al poseer funciones de notificador o de actuario en actividades judiciales diferentes a las tradicionales.

Consideraciones finales

Las políticas estatales aplicadas en la península de Yucatán se han caracterizado por no reconocer las facultades de las autoridades tradicionales, o bien por reconocerlas de modo sesgado y a modo. En este caso encontramos que esas autoridades han sido “depositarias” de facultades que no existían con anterioridad. El Estado mexicano, para legitimar el sistema tradicional artificial, otorgó tales atribuciones.

Entonces, ¿ante qué tipo de estructura nos encontramos en la península de Yucatán? ¿Son o no tradicionales? Las legislaciones que se han expedido en los tres estados han conformado un sistema de justicia que denomino como “tradicional oficial”. No son sistemas que continúen un sistema propio y tradicional, sino que están, en el caso de la península de Yucatán,

orientados y canalizados oficialmente a sistemas de conciliación controlados y dirigidos por el Estado.

Los sistemas normativos indígenas que existen en la península se reproducen y se encuentran vivos. Sin embargo, éstos han sido malinterpretados y sus reglas son escasamente incorporadas al sistema judicial. Se les utiliza para justificar el reconocimiento de la justicia indígena.

La península de Yucatán se encuentra fracturada y hoy por hoy en un proceso de recomposición y reconfiguración causada por factores externos, como son la legislación y las actividades de las autoridades estatales en materia de justicia. Se trata de una apuesta a largo plazo, en la que las nuevas instituciones, al ser implantadas en las comunidades, con el paso del tiempo se convertirán en tradición si logran implantarse en la memoria colectiva.

Bibliografía

- Buenrostro Alba, Manuel, *Jueces tradicionales mayas*, México, CEMCA/UMIFRE, 2006.
- Gabbert, Wolfgang, “Los juzgados indígenas en el sur de México”, ponencia presentada en el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, Oaxtepec, México, 2006.
- Carbonell, Miguel, “Introducción general al control de convencionalidad”, en *El constitucionalismo contemporáneo. Homenaje a Jorge Carpizo*, México, UNAM, 2013, pp. 67-98.
- Herrera, José Israel *et al.*, “Una aproximación etnográfica-legal al sistema de Justicia Tradicional del Estado de Quintana Roo”, en *Tohil*, núm. 27, 2013, pp. 7-30.
- Ruz, Mario Humberto, *Mayas. Primera parte. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, CDI/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2006.
- Serrano Carreto, Enrique *et al.* (coords.), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, México, INI/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo/Conapo, 2002.
- Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo, *Diario Oficial del Estado*, 30 de julio de 1998.
- Ley de Derechos, Cultura y Organización de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Campeche, *Diario Oficial del Estado de Campeche*, 15 de junio de 2000.
- Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo, *Diario Oficial del Estado*, 14 de agosto de 1997.
- Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Campeche, *Diario Oficial del Estado de Campeche*, 10 de julio de 1996.
- Ley del Sistema de Justicia Maya del Estado de Yucatán, *Diario Oficial del Estado*, 29 de mayo de 2014.

El derecho humano a la consulta de los pueblos y comunidades indígenas: principios internacionales y su aplicación en México

Esteban Martínez Mejía*

Resumen

Este ensayo aborda el derecho humano de los pueblos y comunidades indígenas a ser consultados y a participar en los procesos de toma de decisiones sobre leyes, políticas y proyectos que los afecten, examinando el marco constitucional mexicano y los principios básicos de derecho internacional que rigen la llamada “consulta indígena”. Asimismo se analizan los casos “Cherán” y “Yaqui”, dos batallas emblemáticas libradas en los más altos tribunales que sientan importantes precedentes legales para el reconocimiento pleno del derecho a la consulta indígena como una obligación fundamental del Estado mexicano.

Abstract

This essay addresses the human rights of indigenous peoples and communities to be consulted and to participate in the decision-making processes concerning laws, politics, and projects that affect them by analyzing the Mexican constitutional framework and the basic principles of international law that regulate so-called “indigenous consultation.” It also examines the Cherán and Yaqui cases, two emblematic battles fought in the highest courts that establish important legal precedents for the full recognition of the right to indigenous consultation as a fundamental obligation of the Mexican State.

Introducción

El derecho de los pueblos y comunidades indígenas a ser consultados y a participar en las decisiones que los afecten en su ámbito político, social, económico y cultural es probablemente el tema de derecho indígena que ha cobrado mayor relevancia internacional por la expansión cada vez más generalizada, sistemática y agresiva de megaproyectos energéticos, mineros, turísticos, hídricos y forestales en países con una población indígena considerable; es el caso de México, con una población indígena aproximada de 15 millones, pertenecientes a 68 pueblos originarios.

La consulta es el mejor instrumento para tutelar el derecho humano de los pueblos y comunidades indígenas a decidir sobre el uso y aprovechamiento de sus tierras y bienes naturales, así como a preservar su identidad, cultura y organización de injerencias externas arbitrarias. Con ésta se obliga a los poderes y autoridades del Estado mexicano, en sus tres niveles de gobierno, a garantizar mecanismos efectivos de consulta y participación, así como a fomentar que la colectividad influya en las decisiones que le atañen de modo directo, previo, libre e informado, con respeto a sus propias instituciones y procedimientos comunitarios, ya sean locales, municipales o regionales.

La consulta indígena en el derecho mexicano

Nuestra Constitución política reconoce el derecho a la consulta indígena en la fracción IX del apartado B del artículo 2º, aunque lo hace de manera muy acotada, pues la limita al proceso

*Licenciado en Derecho por la UNAM (esmartinezmejia@gmail.com).

de elaboración del Plan Nacional de Desarrollo. Esto se debe a que la iniciativa de reforma elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) en 1996, cuya base eran los Acuerdos de San Andrés y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), fue formulada en el Congreso de la Unión previo a su aprobación, lo cual le valió el desconocimiento por parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Congreso Nacional Indígena (CNI), y llevó a su impugnación ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) mediante 272 controversias constitucionales, dos acciones de inconstitucionalidad y 14 amparos precisamente por no haber respetado el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a ser consultadas sobre tales modificaciones legislativas.

Por eso no extraña que en lo referente al derecho a la consulta indígena nuestro texto constitucional sea parco, y que incluso omita señalar los principios básicos que deben regirla.¹ Esta lamentable redacción detonó un intenso debate entre quienes sostenían que a falta de reglamentación las consultas debían regirse por los principios establecidos en los instrumentos internacionales de derechos humanos, y quienes alegaban que, por encontrarse limitadas a la esfera de la planeación estatal, las consultas debían reglamentarse de manera particular, ya fuera en una ley especial o en cada una de las leyes federales y locales sobre las materias donde dicha consulta podía ser admisible. Esa visión negaba la posibilidad de que los tratados internacionales establecieran pautas vinculatorias para el Estado, por ser jurídica y jerárquicamente inferiores a la Constitución; de tal suerte que durante la primera década de este siglo el derecho a la consulta indígena fue prácticamente letra muerta.

La reforma al artículo 1º constitucional en materia de derechos humanos puso fin a la anacrónica visión dogmática y restrictiva de nuestro derecho constitucional, al establecer que todas las normas relativas a derechos humanos, sin importar su rango jerárquico normativo, se deben complementar con los derechos humanos contenidos en los tratados internacionales de los que México sea parte. Esto significa que la legislación internacional de derechos humanos en materia indígena, en particular las que regulan el derecho a la

¹ Artículo 2º, apartado B, fracción IX: para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, la Federación, los estados y los municipios tienen la obligación de “consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los estatales y municipales y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen”.

consulta y la participación, se consideran como parte integral de la Constitución al momento de interpretarla.

Los principios de la consulta indígena en el derecho internacional

El derecho y la jurisprudencia internacional ofrecen prolijos y contundentes criterios para determinar los principios que rigen el derecho a la consulta y participación de los pueblos y comunidades indígenas; destacan en particular el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT, ratificado por México en 1990; la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUPI), de 2007;² la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre el caso del pueblo indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, de 2012;³ y la sentencia de la CIDH sobre el caso del pueblo Saramaka vs. Surinam, de 2008.⁴ De ellos se derivan siete principios básicos y esenciales de la consulta indígena:

1. *La consulta debe tener carácter previo.*⁵ Para que los pueblos y las comunidades afectadas tengan tiempo de discutir internamente el proyecto a consultar, participen en la realización de los estudios de impacto ambiental e incluyan en el proceso de toma de decisiones, es indispensable que las autoridades consulten y obtengan el consentimiento de sus miembros antes de emprender o autorizar un proyecto de desarrollo o inversión, o adoptar una medida legislativa determinada, y no únicamente cuando surja la necesidad de consultarlos por mero requisito formal. Esta condición es de gran relevancia cuando el proyecto o la legislación pretendida se relacione con la exploración o ex-

² Pese a que la DNUPI no obliga a los Estados por no ser un tratado internacional, sus disposiciones tienen una fuerza política indiscutible por el amplio consenso de los países que la apoyaron, entre ellos México. El propio relator especial de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas, James Anaya, consideró que la aplicación de la declaración era “un imperativo político, moral y, además, jurídico, sin reserva alguna”. Véase el informe del relator especial sobre los derechos de los pueblos indígenas (A/68/317), presentado a la Asamblea General de las Naciones Unidas el 21 de octubre de 2013.

³ Corte Interamericana de Derechos Humanos; caso del pueblo indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, Fondo y Reparaciones, sentencia del 27 de junio de 2012 (en adelante “Caso del pueblo indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador”).

⁴ Corte Interamericana de Derechos Humanos; caso del pueblo Saramaka vs. Surinam, excepciones preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, sentencia del 28 de noviembre de 2007 (en adelante “Caso del pueblo Saramaka vs. Surinam”).

⁵ Artículo 15.2 del Convenio 169, artículo 19 de la DNUPI, caso del pueblo indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, párrafos 167, 177 y 180-184; caso del pueblo Saramaka vs. Surinam, párrafo 133; informe del Comité Tripartito de la OIT (caso Shuar), doc. GB.282/14/2, párrafo 38.

plotación de los bienes naturales que se encuentren en las tierras y territorios indígenas, tanto en la superficie como en el subsuelo.

2. *La consulta debe ser libre.*⁶ El Estado tiene la obligación de generar condiciones para garantizar que todos los miembros de la comunidad participen de manera libre y segura en la adopción de decisiones sobre políticas y programas que les conciernen. Se entiende por consentimiento libre la ausencia de coerción o intimidación por parte de las autoridades, de terceros, e incluso de los propios miembros de la comunidad consultada.

3. *La consulta debe realizarse con información vasta y suficiente.*⁷ El Estado debe asegurar que los miembros de la comunidad tengan pleno conocimiento de los posibles riesgos del proyecto para que puedan evaluar objetivamente si conviene a sus intereses. Para ello se deben realizar estudios suficientes, en cooperación con los pueblos interesados y de conformidad con los estándares internacionales, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual, cultural, ambiental y sanitaria que puedan tener las actividades proyectadas. Los estudios deben ser concluidos de manera previa al otorgamiento de la concesión o la ejecución del proyecto. Además, la información técnica o especializada que se aporte debe provenir de una instancia imparcial que garantice que sea comprensible, suficiente y culturalmente apropiada para su análisis. Los resultados de estos estudios deben ser considerados criterios fundamentales para la ejecución de las actividades sometidas a la consulta.

4. *La consulta debe seguir procedimientos culturalmente adecuados y respetar las tradiciones e instituciones indígenas.*⁸ La pertinencia de un procedimiento de consulta debe contemplar diversos factores casuísticos, por lo que no existe un modelo único. Los procedimientos adecuados serán aquellos que resultan cultural y metodológicamente pertinentes, que cuentan con un fundamento antropológico basado en criterios sistemáticos y preestablecidos, que tomen en consideración las circunstancias del pueblo consultado y la naturaleza de las medidas proyectadas y, ante todo, que cuenten con el

consenso de la comunidad, respetando en todo momento sus instituciones representativas y procedimientos de elección y decisión. Aunado a ello, el Estado debe garantizar que los miembros de dichos pueblos comprendan y se hagan comprender en procedimientos legales, facilitándoles intérpretes u otros medios eficaces para tal fin.

5. *La consulta debe regirse por la buena fe y tener la finalidad de alcanzar un acuerdo.*⁹ La consulta no puede ser un mero trámite formal, sino un auténtico instrumento de participación que responda al objetivo de alcanzar un consenso a través del diálogo, en un clima de confianza y respeto hacia las comunidades. Por eso el Estado tiene la obligación de planear y realizar por sí mismo la consulta, sin delegarla a empresas privadas ni a terceros, entregando a la comunidad información completa, veraz y suficiente, y garantizando un ambiente libre de intromisiones de servidores públicos o particulares que busquen manipular la decisión de los consultados. Adicionalmente, el Estado debe abstenerse de fomentar o permitir todo intento de desintegración de la cohesión social de las comunidades, ya sea a través de la corrupción de los líderes comunales, el establecimiento de liderazgos paralelos o mediante negociaciones con miembros individuales.

6. *El consentimiento del pueblo consultado es determinante.*¹⁰ Pese a que la consulta tiene un carácter obligatorio en todos los casos en que se prevean medidas legislativas o administrativas que afecten a los pueblos y comunidades indígenas, el consentimiento resulta determinante cuando se quieran explorar o explotar recursos naturales existentes en sus tierras o en el subsuelo; se considere la enajenación o la transmisión de los derechos sobre sus tierras a personas ajenas a su comunidad; se pretenda usar sus territorios para el almacenamiento o desecho de materiales peligrosos; o se proyecte su reubicación geográfica por causas excepcionales. Si el consentimiento de la comunidad no se logra y las actividades propuestas no pueden desarrollarse de forma compatible con los derechos de la comunidad, la actividad que detonó la consulta no podrá llevarse a cabo.

7. *Los proyectos de desarrollo o inversión sujetos a consulta deben prever beneficios compartidos o contemplar*

⁶ Artículo 6°.1.b del Convenio 169; artículo 19 de la DNUPI.

⁷ Artículo 7°.3 del Convenio 169; artículo 32 de la DNUPI; caso del pueblo indígena *Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*, párrafos 177 y 204-211; caso del pueblo *Saramaka vs. Surinam*, párrafo 133.

⁸ Artículos 6°.1.a y 12 del Convenio 169; artículos 18 y 36.2 de la DNUPI; caso del pueblo indígena *Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*, párrafos 165, 177 y 201 a 203; caso del pueblo *Saramaka vs. Surinam*, párrafos 129 y 133; informe del relator especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, doc. A/HRC/12/34/Add.6, 5 de octubre de 2009, apéndice A, párrafo 31.

⁹ Artículos 6°.1.c y 6°.2 del Convenio 169; artículos 19 y 32.2 de la DNUPI; caso del pueblo indígena *Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*, párrafos 185 a 187; caso del pueblo *Saramaka vs. Surinam*, párrafo 133.

¹⁰ Artículos 6°.1.a, 15.2, 16 y 17 del Convenio 169; artículo 19 de la DNUPI; caso del pueblo indígena *Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*, párrafos 177 y 185; caso del pueblo *Saramaka vs. Surinam*, párrafos 134-137; informe del relator especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, doc. A/HRC/18/35/Add.1, 22 de agosto de 2011, apéndice A, párrafo 13.



*una reparación justa y equitativa.*¹¹ Una garantía particularmente relevante es la obligación del Estado de compartir los beneficios derivados del proyecto a consulta con la comunidad afectada de manera justa y equitativa. La determinación de los beneficios y los beneficiarios debe hacerse en consulta con el pueblo, no de manera unilateral por el Estado. Esta garantía no excluye el derecho que tienen las comunidades a ser indemnizadas por la privación de su propiedad, o por el uso o el goce regular de sus tierras en caso de expropiación, servidumbre u ocupación temporal decretada por el Estado.

Los principios expuestos son enunciativos, más no limitativos, y la falta o vicio de alguno ellos puede ser causa de invalidez no sólo de la consulta, sino de todas las leyes o medidas que se adopten en contravención a ésta. Su importancia es tal que varios países del mundo ya los han integrado a su legislación interna, estableciendo mecanismos de salvaguardia judicial y recursos para impugnar la legalidad de las consultas en cualquier etapa del procedimiento. Incluso se han creado guías, directivas y protocolos nacionales para la implementación correcta de las consultas indíge-

nas. En el caso de México destaca el protocolo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CNDI), y el protocolo de actuación para jueces elaborado por la SCJN.

Desgraciadamente estos instrumentos no han tenido una eficacia notable, pues aunque el derecho a la consulta indígena ya está reconocido e incluso reglamentado en la mayor parte de los estados de la república, sea en sus constituciones locales o en leyes específicas sobre la materia,¹² este derecho humano es frecuentemente soslayado por la ignorancia o la mala fe de las autoridades y, hay que decirlo, por la falta de información, organización y asesoría de las comunidades afectadas.

Las experiencias negativas de leyes y proyectos que se imponen a la voluntad de los pueblos y las comunidades indígenas son abundantes. Ejemplos de ello son la presa hidroeléctrica de San Juan Tetelcingo, en

¹¹ Artículo 15.2 del Convenio 169; artículo 32.2 de la DNUPI; caso del pueblo *Saramaka* vs. Surinam, párrafos 138-140.

¹² La consulta indígena está reconocida en las constituciones de Baja California, Campeche, Colima, Chiapas, Chihuahua, Durango, Guanajuato, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Estado de México, Michoacán, Morelos, Nayarit, Nuevo León, Oaxaca, Puebla, Querétaro, Quintana Roo, San Luis Potosí, Sonora, Tabasco, Tlaxcala, Veracruz y Yucatán. Adicionalmente, San Luis Potosí cuenta con una Ley de Consulta Indígena.

Guerrero; la presa de Las Cruces, en Nayarit, y la presa de El Zapotillo, en Jalisco; la carretera Oaxaca-Istmo-Huatulco; el complejo turístico de Huatulco, Oaxaca, y el de la Isla del Rey, en Nayarit; el corredor eólico del Istmo de Tehuantepec; el gasoducto Tuxpan-Atotonilco, en Puebla, y el corredor gasífero en la sierra Tarahumara de Chihuahua; las concesiones mineras en la zona sacralizada de Wirikuta, en San Luis Potosí, y en la comunidad *me'phaa* de San Miguel del Progreso, en la sierra de Guerrero; y el aeropuerto regional de Creel, en Chihuahua, entre otros. Sin embargo, también existen notables experiencias de comunidades indígenas que han hecho valer su derecho humano a ser consultadas, llevando sus casos ante la opinión pública nacional y los más altos tribunales judiciales, incluyendo la SCJN, entre los que destaca el municipio michoacano de Cherán y la tribu yaqui en Sonora.

El caso Cherán

Cherán se ubica en la meseta purépecha, al noroeste del estado de Michoacán.¹³ Cuenta con una superficie de 221.88 kilómetros cuadrados y en 2012 tenía una población de 18 141 comuneros, cifra que de seguro ha aumentado debido a la inmigración desde comunidades vecinas ante la inseguridad que hostiga a la región; un clima que contrasta con la inédita calma y la gobernabilidad que hoy impera allí.

La organización política de esta comunidad es sui generis, ya que a raíz del levantamiento de 2011 decidió sustituir el modelo municipal común por una estructura moderna del gobierno tradicional del pueblo p'urhe, consistente en una asamblea de la comunidad (*K'eritángurikua*), un concejo mayor (*K'erijánaskakua*), una tesorería (*Tuminaxañatakua*) y varios concejos operativos especializados (*Orhéjtsikukua*) responsables de la administración, las finanzas, los asuntos civiles, la seguridad y la procuración de justicia, entre otras tareas de gobierno.

Aunque el conflicto en Cherán se suele identificar con la tala ilegal de sus bosques comunitarios durante el último lustro, se debe advertir que la deforestación en la zona no es un fenómeno reciente ni se restringe al contexto actual de la narcoviolencia. La degradación ecológica comenzó a mediados de la década de 1970 y se agravó drásticamente durante la de 1990

debido a la extensión de la superficie agrícola destinada a los grandes cultivos de aguacate, así como al abandono paulatino de los sistemas comunales de rotación de la tierra.

Se sabe que entre 1976 y 2005 se perdieron más de 20 000 hectáreas de bosque en la sierra Purépecha, y que tan sólo entre 2000 y 2005 la destrucción se aceleró a un ritmo de 509 hectáreas por año. Este proceso sin duda se agravó de manera dramática con la aparición de grupos de taladores ligados a los cárteles michoacanos. En el caso de Cherán se registraron actividades ilegales de tala en más de 20 000 hectáreas de bosque en un lapso de apenas tres años (2008-2011); como propio, la comunidad reconoce el equivalente a 80% del territorio, del cual 40% puede estar totalmente devastado.

Los primeros choques entre pobladores y talamontes comenzaron en febrero de 2009, y para abril de 2011 más de 13 comuneros habían sido secuestrados, cinco desaparecidos y al menos 15 asesinados. El 15 de abril un grupo de mujeres decidió enfrentar a los taladores al bloquear el paso de sus camiones, y recibió como respuesta una violenta embestida, acompañada de golpes y balazos. La comunidad acudió en su defensa armada con cohetones, piedras, machetes y palos, y tras repeler la agresión decidió tomar la cabecera municipal. Se desconoció a las autoridades locales y a la policía, varios taladores fueron aprehendidos y muchos más huyeron de la región. Los comuneros se organizaron en rondines, retenes y puestos de guardia iluminados por fogatas, y durante varias semanas las familias de Cherán se reunieron a su alrededor para conversar, comer, vigilar y preparar las bases de su nueva estructura política.

La comunidad acordó en principio el desconocimiento de las autoridades municipales y se agudizó la desconfianza en el sistema de partidos políticos. El 1 de junio de 2011, ya reunida en asamblea, resolvió no participar ni permitir las elecciones estatales previstas para el 13 de noviembre de ese año. Así se lo informó al Instituto Electoral del Estado de Michoacán (IEM), solicitándole la destitución formal del presidente municipal y la elección por usos y costumbres de las nuevas autoridades comunitarias de conformidad con el artículo 2° constitucional y el Convenio 169 de la OIT.

El IEM se declaró incompetente para responder a su petición, alegando un conflicto entre las normas locales y la Constitución del estado, lo cual era cierto. La legislación de Michoacán aún no había sido adaptada a la

¹³ De acuerdo con la *Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México*, Cherán significa "lugar de tepalcates".

reforma al artículo 2° constitucional, a pesar de haberse aprobado 10 años atrás. Los comuneros rechazaron la postura del IEM y acudieron al Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), el cual determinó que, en vista de que la legislación michoacana no se había adaptado a los términos del artículo 2° constitucional, y en tanto que el Congreso de Michoacán subsanara esta omisión legislativa, la comunidad de Cherán tenía el derecho de participar sin discriminación en la toma de decisiones, a todos los niveles, a través de representantes elegidos de acuerdo con sus propios “usos y costumbres”, con fundamento en el derecho humano a la consulta y los principios establecidos en el Convenio 169 de la OIT. En consecuencia, el TEPJF ordenó al Congreso celebrar consultas libres, informadas, pacíficas y respetuosas para la elección de los representantes comunitarios según “usos y costumbres”. Y así se hizo: hoy Cherán tiene autonomía, instituciones y autoridades municipales elegidas a través de su propio sistema normativo.

Pero su lucha no terminó ahí: el 16 de marzo de 2012, a poco más de cuatro meses de la victoria judicial de Cherán, el Congreso del Estado de Michoacán aprobó una serie de reformas constitucionales en materia indígena que supuestamente daban cumplimiento a la resolución del TEPJF. A pesar de que las enmiendas reconocían la existencia de pueblos indígenas originarios, así como de sus instituciones, sistemas normativos y gobierno interno, los cheranenses lamentaron que el Congreso ignorara de nueva cuenta el derecho de las comunidades indígenas de la entidad a ser consultadas y convocadas a participar en los debates legislativos de una reforma que evidentemente las afectaba. Los comuneros alegaron que la nueva ley no especificaba nada sobre las elecciones por “usos y costumbres” ni garantizaba el ejercicio efectivo de un gobierno municipal acorde con sus normas e instituciones comunitarias y, en consecuencia, el concejo mayor presentó una controversia constitucional ante la SCJN para solicitar la invalidez de las reformas por incumplir el requisito de consulta previa del Convenio 169 de la OIT.

La versión estenográfica del debate que ocupó al pleno de la Suprema Corte del 26 al 28 de mayo de 2014 es muy recomendable, pues mediante sólidos y elocuentes argumentos jurídicos los ministros no sólo dieron la razón a Cherán, al invalidar la reforma indígena michoacana y exigir al Congreso local la adopción de nuevas leyes bajo los estándares de consulta del Convenio 169, sino que fueron todavía más lejos

al reconocerle el interés legítimo para presentar controversias constitucionales en contra de leyes que los afectaran.

Este punto es fundamental, pues como regla general los municipios ordinarios no cuentan con semejante atribución. El caso de Cherán es también excepcional porque se trata de un municipio y a la vez de una comunidad indígena, lo cual significa que como comunidad sí tiene atribuciones para reclamar sus derechos colectivos y como municipio la vía para reclamarlos es la controversia constitucional. Un precedente como éste abre la puerta a las comunidades indígenas de todo el país a que presenten controversias constitucionales contra leyes o medidas administrativas que las afecten, incluso sin estar integradas como autoridades municipales ordinarias o ser formalmente reconocidas como tales.

El caso yaqui

Uno de los pueblos más representativos de Sonora es la tribu yaqui.¹⁴ Su población suma más de 33 000 integrantes asentados en un territorio aproximado de 450 000 hectáreas. La tribu se organiza en torno a ocho pueblos tradicionales ubicados a lo largo de la ribera del río Yaqui, que no sólo es la fuente de su identidad cultural, sino también de los recursos naturales necesarios para subsistir. Estas aguas irrigan más de 33 396 hectáreas de superficie cultivable, y junto con la pesca y la ganadería, la agricultura es la principal actividad económica de la región.

El control del agua de los valles del Yaqui y Mayo ha estado aparejado con la ocupación mestiza del suelo desde tiempos del porfiriato, cuando se diseñó la región agrícola de estos valles mediante una política hidráulica para contener el escurrimiento de los ríos e irrigar las áreas de colonización ocupadas por los *yoris*. La resistencia *yoeme* por la defensa de sus tierras y por el derecho a conservar su autonomía comunitaria, costumbres y gobierno propio resultó en un etnocidio abierto que la historia nacional registra con abyección, y aunque la paz con los yaquis se firmó en noviembre de 1929, no fue hasta septiembre de 1940 cuando el entonces presidente Lázaro Cárdenas reconoció a la tribu su propiedad exclusiva sobre más de 470 000 hectáreas, garantizando asimismo su derecho a disponer de 50% del agua del río Yaqui.

¹⁴ Los yaquis se nombran a sí mismos utilizando el etnónimo *yoeme* (singular) o *yoemem* (plural). En adelante son los que se utilizarán.

El proceso de desertificación registrado en las últimas décadas en el norte del país se ha ido acelerando a causa del sobrepastoreo y el establecimiento de la agroindustria en zonas críticas para el abasto regional; tal es el caso del valle del Yaqui. A estos factores nocivos se sumó la construcción y operación del Acueducto Independencia, un megaproyecto que conecta las presas Plutarco Elías Calles (El Novillo), en la cuenca del río Yaqui, con la presa Abelardo L. Rodríguez, en la ciudad de Hermosillo, y que trasvasará un aproximado anual de entre 65 y 75 millones de metros cúbicos de agua, la cual, conforme al decreto histórico de Cárdenas, también pertenece a los *yoemem*. Pese a esto, las autoridades estatales y federales iniciaron las obras sin informar, consultar ni mucho menos obtener el consentimiento de la comunidad, desde la solicitud de concesión de agua y la información relacionada con la licitación de la obra, hasta el procedimiento de evaluación de impacto ambiental.

La tribu yaqui emprendió una larga lucha judicial, al presentar en primer término un amparo ante un juez de distrito en el que impugnaba la "Autorización de impacto ambiental" otorgada por la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) por no haberse respetado los derechos a la información, consulta previa y participación de la comunidad. Aunque el amparo se concedió en 2012, la Semarnat recurrió esta sentencia mediante el recurso de revisión, alegando que la comunidad no tenía interés jurídico en el caso debido a que la construcción del Acueducto Independencia se realizaría en aguas nacionales y zonas federales, mas no en tierras comunales; adicionalmente, la Semarnat argumentó que el caso era improcedente porque no se había demostrado un riesgo inminente y cierto a la comunidad y, además, porque el derecho a la consulta todavía no se había vulnerado de manera definitiva e irreparable, pues la autoridad aún estaba a tiempo de llevar a cabo la convocatoria.

El asunto quedó en suspenso, la obra siguió desarrollándose con normalidad y la comunidad yoeme pasó otro año a la expectativa, hasta que en mayo de 2013 la SCJN atrajo el caso y ratificó el amparo concedido a la tribu, de modo que en agosto de ese mismo año emitió una aclaración de la sentencia en la que determinó la insubsistencia de la "Autorización de impacto ambiental" y ordenó a las autoridades a consultar a la tribu conforme a los estándares internacionales de derechos humanos y el Convenio 169 de la OIT.

La importancia de esta resolución radica en que por primera vez se utilizaron criterios de derecho internacional para reafirmar y ampliar los alcances del derecho de los pueblos y comunidades indígenas a ser consultados, y que asimismo se reconoció el interés legítimo de éstos tanto en lo individual como en lo colectivo para acceder a la justicia contra violaciones a los derechos fundamentales de la comunidad a la cual pertenecen. Este punto es fundamental porque hasta ese momento ningún tribunal había admitido que individuos pertenecientes a una comunidad indígena reclamaran violaciones a los derechos fundamentales de la comunidad en su conjunto, incluso sin tener carácter de autoridades tradicionales, por lo que bastaba con ser representantes elegidos de acuerdo con su propio sistema normativo.

Al abordar el reclamo de que la tribu no había demostrado la existencia de un riesgo actual ni inminente que afectara a su comunidad, los ministros señalaron que era innecesario demostrar que esta afectación fuera actual o inminente, pues a pesar de que el proyecto tenía una fecha de realización futura e incierta y las obras de construcción todavía no se habían iniciado, la existencia misma de ese proyecto traía aparejada la consecuencia directa de que en algún momento se llevaría a cabo su construcción, lo cual tendría como secuela una afectación a los derechos de la comunidad para disponer de sus recursos naturales. Bajo esta lógica es posible derivar el principio de que las comunidades indígenas no tienen la obligación de probar en un juicio la existencia de un daño directo, actual y objetivo, o siquiera la inminencia de dicho daño, pues el solo hecho de que un proyecto tenga el potencial de afectar sus derechos es suficiente para que el juez considere su suspensión.

Finalmente, en lo que respecta al reclamo de que la autoridad no había vulnerado de manera definitiva e irreparable el derecho de la comunidad a ser consultada en virtud de que todavía estaba a tiempo de realizar la convocatoria, los ministros acudieron a los tratados internacionales de derechos humanos y a las resoluciones de la Corte Interamericana de Derechos Humanos para interpretar los alcances constitucionales del derecho a la consultas indígena, de modo que se derivaron los principios fundamentales que deben regirla y se concluyó su incumplimiento por las autoridades relacionadas con el proyecto.

Pese a que esta resolución histórica marca un hito en la defensa jurisdiccional de los pueblos y las comunidades indígenas en su derecho humano a ser consultados, las autoridades federales siguen en franco

desacato a la decisión de la corte, pues aún no se lleva a cabo la consulta y los acuerdos para convocarla, firmados el 21 de enero de 2014 entre las autoridades estatales y federales con los *yo'emem*, han sido saboteados de manera sistemática. El Acueducto Independencia inició labores de bombeo en septiembre de 2013, y en junio de 2014 un juez de distrito falló de nuevo a favor de la tribu al ordenar la suspensión inmediata de sus operaciones. Pese a que las autoridades acataron la resolución a regañadientes, no tardaron en promover un recurso de queja ante un tribunal colegiado para invalidarla. Entretanto, la batalla por el agua ha pasado al terreno de la opinión pública y la guerra mediática desatada por el gobierno estatal contra la tribu yaqui, al responsabilizarla por el desabasto y la sequía por la que atraviesa la ciudad de Hermosillo, lo cual puede anular toda posibilidad de un acuerdo pacífico entre las partes, no se diga de una consulta libre, informada y de buena fe.

Conclusión

Ciertamente el derecho humano a la consulta de los pueblos y las comunidades indígenas ha ido ganando terreno en el plano internacional de manera acelerada, y asimismo ha logrado importantes avances y desarrollos jurisdiccionales en nuestro país. Sin embargo, la práctica mexicana deja mucho que desear debido al nulo compromiso que las autoridades han demostrado hacia los procedimientos de la consulta indígena. Por regla general el gobierno ejecuta primero y pregunta después, dejando a las comunidades afectadas como único recurso la costosa y tortuosa vía judicial. Esto ha ocasionado que estas comunidades vivan en una situación permanente de indefensión ante las violaciones a sus derechos colectivos fundamentales, además de colocar a México bajo el reflector internacional por sus magros resultados en materia de consulta indígena.

Más aún, a la acelerada expansión de megaproyectos mineros y turísticos se debe sumar la reciente apertura del sector energético mexicano, una política que sin duda impactará en la tenencia de la tierra de los pueblos y comunidades indígenas, sobre todo del norte del país, por ser ricas en gas natural y gas de esquisto. Al privilegiar las actividades de exploración y explotación de hidrocarburos sobre cualquier otra, la reforma energética incluyó figuras como la servidumbre legal de hidrocarburos y la ocupación temporal de predios,

las mismas que autorizan a las empresas energéticas a apropiarse u ocupar terrenos que sean de su interés sin importar que tengan un régimen de propiedad ejidal, comunal o indígena. De ahí la importancia de que las comunidades indígenas, los defensores de derechos humanos, los antropólogos y la sociedad en general conozcan y sepan utilizar las herramientas jurídicas disponibles para la defensa de sus territorios originarios de una depredación que, por desgracia, parece inevitable.

Bibliografía

- “Amparo en revisión 631/2012, resuelto a favor de la tribu yaqui bajo la ponencia del ministro Jorge Mario Pardo Rebollo, el 8 de mayo de 2013”, México, SCJN, 2013.
- Anaya, James, *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*, Madrid, Trotta, 2005.
- Bocco Verdinelli, Gerardo y Claudio Garibay Orozco, *Cambios de uso del suelo en la meseta purépecha (1976-2005)*, México, Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental/ Instituto Nacional de Ecología-Semarnat, 2011.
- “Controversia constitucional 32/2012, resuelta a favor del municipio de Cherán bajo la ponencia de la ministra Margarita Luna Ramos, el 29 de mayo de 2014”, México, SCJN, 2014.
- Ferrer Mac-Gregor, Eduardo, “Interpretación conforme y control difuso de convencionalidad: el nuevo paradigma para el juez mexicano”, en *Estudios Constitucionales*, vol. 9, núm. 2, 2011, pp. 531-622.
- Lepe Lira, Luz María y José Velázquez Morales, “Parankuecha, diálogos y aprendizajes: las fogatas de Cherán como praxis educativa comunitaria”, en *International Journal of Multicultural Education*, vol. 15, núm. 3, 2013, pp. 61-75.
- Mandujano Estrada, Miguel, “La primavera p'urhépecha; la restauración del buen gobierno en CheránK'eri”, en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid*, núm. 9, enero de 2014.
- “Protocolo para la implementación de consultas para pueblos y comunidades indígenas de conformidad con estándares del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”, CDI, 2013.
- “Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas”, México, SCJN, 2014.
- “Juicio ciudadano núm. SUP-JDC-167/2012, resuelto a favor de ciudadanos del municipio de Cherán bajo la ponencia del magistrado Pedro Esteban Penagos López, el 8 de febrero de 2012”, México, TEPJF, 2012.
- Velazco Toro, José, “Autonomía y territorialidad entre los yaquis de Sonora, México”, en *Actas Latinoamericanas de Varsovia*, núm. 15, 1993, pp. 155-176.

Una conversación con Magdalena Gómez: de los “usos y costumbres” a los sistemas normativos de los pueblos indígenas

Oscar de Pablo* / Sergio Ramírez Caloca*

En julio de 2014 conversamos en las instalaciones de la Universidad Pedagógica Nacional, ubicadas en el Ajusco, Distrito Federal, con la maestra María Magdalena Gómez Rivera, quien se ha especializado en derecho indígena. Lo primero que salta a la vista de quien habla con ella es su dominio sobre el tema y sus posiciones, que le permite articular ideas con una claridad notable.

Magdalena Gómez estudió la carrera de derecho en la Universidad Autónoma de Chihuahua, que, según nos cuenta, “era entonces un lugar terriblemente racista”. Así pues, su aproximación al que sería el tema de su vida, el derecho indígena, no comenzó en el ámbito académico, sino en el ámbito laboral, cuando en 1984 se empleó como abogada en el Instituto Nacional Indigenista (INI), dentro del Programa de Liberación de Presos Indígenas. Sobre el modo de funcionar de esa institución en aquella época, la maestra habla con un aprecio no exento de espíritu crítico: “Los conceptos con que trabajaba el INI entonces nos parecerían hoy inadecuados y hasta paternalistas, pero sus trabajadores tenían una verdadera vocación de servicio” (Gómez, 2003).

En 1987 su aprendizaje académico recomenzó cuando el antropólogo Rodolfo Stavenhagen la invitó a sumarse a un seminario sobre antropología jurídica¹ como la única abogada del grupo. Este seminario daría como resultado, dos años después, el libro colectivo *Entre la ley y la costumbre* (1990), al que ella aportó una reflexión sobre su experiencia como asesora en la defensoría jurídica de presos indígenas. “En esa época”, recuerda la maestra, “Rodolfo me solicitó realizar el ejercicio de buscar las menciones de la palabra ‘indígena’ en la legislación mexicana vigente. En ese momento la palabra sólo figuraba en la ley del INI y en un reglamento de la SEP”. Este dato le sirve para ejemplificar cuánto ha avanzado la legislación desde entonces, pese a sus limitaciones. Es decir, ahora hay un uso notable del término “indígena” en la legislación nacional;² sin embargo, en la aplicación de la misma se presenta una serie importante de limitaciones.

“Los pueblos iluminan a los teóricos”

En 1989, en el marco del seminario coordinado por Stavenhagen, la maestra Gómez organizó, junto con otros miembros del seminario, en particular François Lartigue, Teresa Sierra y Débora

* Coordinación Nacional de Antropología, INAH (revista.cnan@inah.gob.mx).

¹ Además de Rodolfo Stavenhagen, de El Colegio de México, en este seminario participaron Teresa Sierra, Victoria Chenaut y François Lartigue, del CIESAS; Enrique Hammel, de la UAM-Iztapalapa, y Diego Iturralde, del Instituto Indigenista Interamericano.

² En 2007 la CDI realizó un estudio en el que detectó más de 30 ordenamientos legales, entre leyes generales y federales, que contienen disposiciones relacionadas con las comunidades indígenas; sin embargo, afirma que el “desarrollo legislativo a nivel federal ha sido muy lento, los cambios han tenido poco impacto y son hechos de manera poco profunda”. Véase CDI (2007: 41).

Dorotinsky, diversos encuentros a los que denominaron “costumbre jurídica”, en especial en Guachochi, Chihuahua, y Chenalhó, Chiapas. A partir de esto recorrió diversos pueblos y entró en contacto con sus luchas. Esa experiencia determinó un cambio en su concepción respecto al derecho indígena.

Hasta entonces el derecho indígena se concebía como el mero reconocimiento del derecho consuetudinario, enfocado sobre todo en la defensa penal de individuos, aquello que la maestra llama, con una crítica no exenta de humor, el “síndrome del robo de la gallina”. El derecho territorial no estaba conceptualizado.

“Sin embargo”, nos cuenta, “en 1989 nos topamos con los límites de nuestra visión: los propios pueblos nos cuestionaron el concepto de *costumbre*”. Con ese ejemplo la maestra ilustra un principio más general: “El campo de la antropología se nutre de los movimientos indígenas. No son los teóricos quienes iluminan a los pueblos, sino los pueblos quienes iluminan a los teóricos”. De esta manera llegó a diversos hallazgos, como el de que detrás de “los conflictos penales ‘menores’ suelen aparecer conflictos agrarios” y de que “el autogobierno de los pueblos indígenas no debía reducirse sólo a la resolución de conflictos menores o problemas penales”.

Así, los pueblos organizados y activos fueron provocando un cambio en su actitud teórica, del énfasis en el derecho individual basado en el concepto de “usos y costumbres” a la comprensión de sistemas normativos entendidos como derecho colectivo, relacionado con la autonomía y con el territorio. Esta idea se reforzó por su contacto con el movimiento indígena latinoamericano, “donde ya se empezaba a hablar del derecho propio”.

La maestra participó en el proceso que llevó a la firma de los Acuerdos de San Andrés como representante del INI, en calidad de asesora. Sin embargo, reconoce que fue una situación complicada estar al frente de la representación gubernamental: “Habíamos definido con el director general, Carlos Tello, que el instituto no podía ser contraparte de los pueblos, pues su misión era precisamente defender sus derechos. Y fuimos consecuentes con ello. Después de la firma nos involucramos en la pelea para que se cumplieran y perdimos, como los pueblos. Acteal fue un parteaguas y un mensaje dramático. Finalmente renunciamos al INI en 1998”.

Derechos “permitidos” y “no permitidos”

Según la maestra Gómez, al reivindicar su derecho colectivo a la autonomía y al territorio, los pueblos

indígenas cuestionan directamente la forma de organización del Estado en municipios, entidades y federación. Un caso emblemático en este sentido es el del pueblo *wixárika* –los llamados huicholes–, cuyo reclamo territorial, basado en amplios desplazamientos cíclicos con fines rituales, atraviesa las fronteras entre los estados, por no hablar de los municipios.

Más aún, como lo muestra la experiencia de luchas de las últimas décadas, esta reivindicación del territorio choca con la visión neoliberal que el Estado mexicano ha asumido y que incluye la concesión de recursos a grandes proyectos privados. La oposición a tales concesiones ha estado en el centro de muchos de los conflictos recientes.

Esta antinomia entre los sistemas normativos –entendidos como derecho colectivo a la autonomía y al territorio–, por un lado, y la visión neoliberal de Estado por el otro, determinó la redacción problemática, contradictoria y autolimitante de la reforma al artículo 2º constitucional en 2001, así como un candado fuerte en el texto del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, que proviene de la experiencia mexicana, al señalar en su artículo 15, relativo a recursos naturales, que en caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, deberán consultar previamente para determinar la afectación probable antes de autorizar cualquier programa de prospección o explotación de recursos existentes en tierras indígenas.

“Con la reciente reforma energética”, comenta la maestra, “la Suprema Corte de Justicia de la Nación tendrá que precisar si los derechos de los pueblos a la superficie de sus territorios incluyen el subsuelo, cuando no es el Estado el que lo explota conforme a su dominio exclusivo, sino empresas a las que ha transferido tal facultad trastocando su sentido original, pues el proceso legislativo omitió el deber de garantizar el derecho a la consulta previa libre e informada”.

Sobre todo en la medida limitada en que estos derechos “no permitidos” se reconocen formalmente, reforzados con el artículo 1º constitucional, que relocala los tratados internacionales de derechos humanos en paralelo con la Constitución.

Es un hecho que pese a estos nuevos espacios jurídicos persiste un choque con la visión de Estado vigente y su proyecto neoliberal, lo cual ha implicado una insuficiencia de su “justiciabilidad”, es decir, de los mecanismos para garantizar estos derechos en la práctica y de la judicialización de las distintas reivin-

dicaciones promovidas desde el movimiento indígena y sus distintas expresiones.

La maestra aclara que “la crisis que generó la traición de 2001 a los Acuerdos de San Andrés motivó un distanciamiento fuerte frente al Estado, tanto por parte del EZLN como del Congreso Nacional Indígena, que definieron la construcción de la autonomía a la pelea dentro de los espacios jurídicos, como es el caso del pueblo de Cherán, el pueblo yaqui y la presa de La Parota, por citar ejemplos significativos. Aun en estos casos algunos de los activistas que han recurrido a los mecanismos para la justiciabilidad de los derechos de los pueblos indígenas han sido víctimas de acoso y persecución”.

“Bien aplicado, el derecho a la consulta sería un mecanismo procedimental para ejercer todos esos derechos colectivos que cuestionan al Estado”, señala la maestra. En este sentido, el caso del pueblo yaqui de Sonora es paradigmático, al oponerse a la edificación del Acueducto Independencia que fue aprobado sin consulta previa (Gómez, 2013). Además, precisa que el tipo de consulta que se aplica ahora en este asunto es contra derecho, ya que se está realizando *a posteriori*. En la práctica, el derecho a la consulta quedó entre los “no permitidos” y en la reforma de 2001 se limitó al derecho de los pueblos y comunidades indígenas a ser consultados “dentro de los tiempos institucionales del Plan Nacional de Desarrollo”.

Con la reforma constitucional de 2001, la nueva política indígena se enfocó en una serie de derechos que la maestra Gómez llama “permitidos” –siguiendo la noción de Charles Hale del “indio permitido”–, como el derecho a la educación bilingüe o al intérprete, que no cuestionan al Estado. Así se crearon instituciones como la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas y las universidades interculturales.³ Ahora bien, el que estos derechos sean “permitidos”, aclara, no significa que no sean importantes o que no requieran una lucha constante para que se asignen los recursos necesarios para garantizarlos efectivamente. “Hace falta un balance crítico sobre el impacto de esas políticas institucionales ‘suaves’ o ‘permitidas’, que sin duda son ámbitos significativos, que también le han servido al Estado para acreditarse ante los foros internacionales e informar de las medidas que toma en favor de los pueblos indígenas y sus derechos”. Y continúa: “En

cambio, los derechos ‘no permitidos’, como las luchas autonómicas contra las empresas eólicas en Oaxaca, quedan fuera de ese horizonte”.

Balance y desafíos

En los últimos años hemos visto una gama de luchas de los pueblos y comunidades indígenas con diferentes resultados. El caso de la presa La Parota, en el estado de Guerrero, desataca por haber sido el único megaproyecto que el movimiento indígena ha logrado frenar –hasta ahora– dentro del marco jurídico establecido por el Estado. Esto no implica que sus activistas no sigan sufriendo una persecución constante. Recientemente fue detenido y enviado a un penal de alta seguridad su principal líder, Marco Antonio Suástegui. Al mismo tiempo las Juntas de Buen Gobierno de Chiapas representan un caso único de autonomía indígena de hecho, conquistada y defendida al margen de las instituciones estatales.

Los cambios que ocurren en la realidad social de las comunidades indígenas obligan a una constante revisión de los conceptos teóricos. Por ejemplo, la dramática realidad de la emigración y el despoblamiento de comunidades –se han reportado formalmente más de 900 municipios despoblados– pone en cuestión el nexo entre el derecho colectivo de la comunidad y su territorio.

De modo más general, al hablar de los desafíos que enfrentan los estudiosos del derecho indígena, la maestra se pregunta si no será necesario replantear el concepto mismo de ciudadanía para que refleje la pluriculturalidad realmente existente. Así pues, nuestra conversación con Magdalena Gómez termina ilustrando el carácter permanentemente abierto, autocrítico y en continua expansión del trabajo antropológico y del trabajo científico en general.

Bibliografía

- Gómez, Magdalena, “Los yaquis en la defensa de sus recursos hídricos”, en *La Jornada*, 21 de mayo de 2013.
- , “Indigenismo del cambio”, en *la Jornada*, 20 de mayo de 2003.
- Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (comps.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano/ Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990.
- La vigencia de los derechos indígenas en México. Análisis de las repercusiones jurídicas de la reforma constitucional federal sobre derechos y cultura indígena en la estructura del Estado*, México, CDI, 2007.

³ La SEP reporta el funcionamiento de 12 universidades interculturales. Información disponible en línea [<http://www.ses.sep.gob.mx/instituciones-educacion-superior/universidades-interculturales>].

Los *flachicos* de La D

Fotografías de Sergio Uriel Ugalde Vega



El presente trabajo aborda las imágenes de las festividades patronales en la comunidad de La D, municipio de Pedro Escobedo, estado de Querétaro. Estas festividades se llenan de *flachicos*: personajes que nos remiten a las costumbres, tradiciones, los rituales y la religiosidad que se vive en la comunidad. Los *flachicos* salen durante las festividades de los santos patronales de los diferentes barrios que componen la comunidad. Los festejos son en honor al santo homólogo al barrio: al Señor de Chalma en Miércoles de Ceniza, al de San Antonio el 13 de junio, a santa Bárbara el 4 de diciembre, además de los festejos en honor a la Santa Cruz entre el 1 y el 5 de mayo y a la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre.

Los *flachicos* son de manera exclusiva hombres de la comunidad que se caracterizan con una máscara de madera de fabricación local, un *chicote* de jarcia, un sombrero viejo y una gabardina o ropas viejas. La presencia de los *flachicos* se encuentra directamente ligada a las mayordomías de los barrios. Se asocian por tradición con el cuidado del templo y con la organización de la festividad. Cada mayordomo debe tener un *flachico* a su cargo para que colabore en las actividades en el interior del templo. Las máscaras se bendicen durante un rito que se realiza en el templo barrial al iniciarse la festividad.

Los *flachicos* se presentan ante la imagen del santo festejado, formando una cruz en el piso con las máscaras, el *chicote* y el sombrero ritual de bendición, mientras frente a las máscaras se sahúma hacia los cuatro puntos con la señal de la cruz y los rezanderos mediante una oración. A partir de ese momento se puede portar la máscara. El baile de los *flachicos* es el momento más esperado por el público y se acompaña de música de viento interpretada por las diferentes bandas.





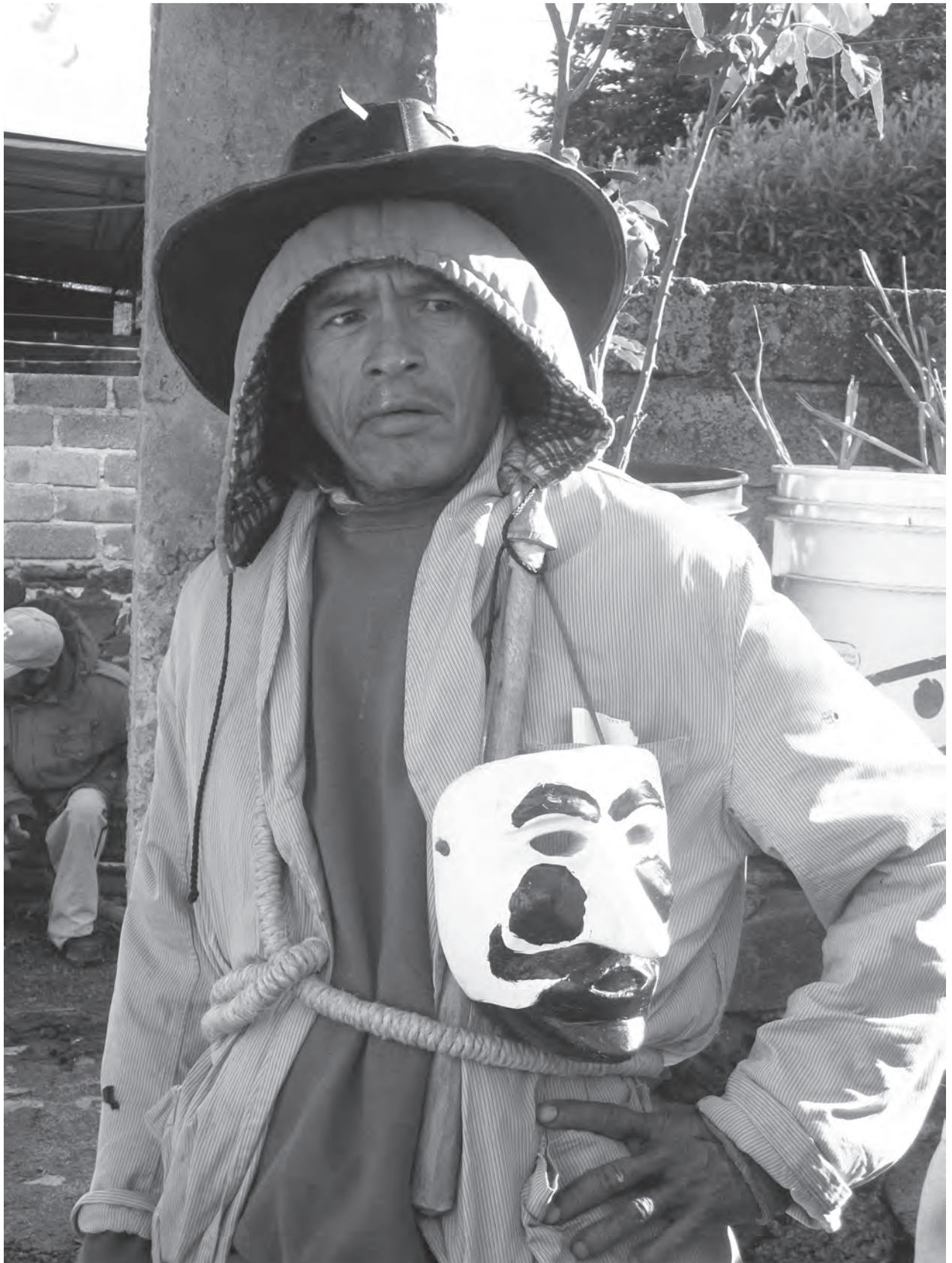


































Augusto Arbusto Urteaga Castro Pozo: el “(an)tropólogo” de los *rarámuri* contemporáneos¹

Maritza Urteaga Castro Pozo*

Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez**

Algunos trazos de su personalidad

¿Cómo hablar de mi hermano, colega y cómplice de sueños? ¿Qué puedo compartir con ustedes que no hayan expresado ya los colegas y amigos que me antecedieron sobre Augusto? Me trae una sarta de recuerdos mezclados, de situaciones vividas o inventadas en común, pero sobre todo la certeza de que hay una parte de nuestras vidas que también se traslada con los que nos anteceden en este momento tan vital y tan estremecedor de nuestras vidas.

Creo que cuando se trata de los más cercanos a nosotros, siempre es un final demasiado rápido; siempre quedan muchas cosas que compartir, que gozar, que pelear juntos... porque expresa a esa familia en la que crecimos, la que nos amó y nos enseñó a vivir y a ser felices. Sin embargo, también creo, como bien dijo Javier Ávila, *el Pato*, en Chihuahua, que cuando dejamos de recordar o de nombrar a alguien, entonces es cuando se muere, no antes. Y Augusto Hildebrando Urteaga Castro Pozo aún vive en mí, como en el corazón y en el intelecto de muchos de quienes, como yo, tuvieron el honor y la alegría de tenerlo como hermano, amigo, colega, compañero o maestro.

Augusto nació en Lima. Fue el segundo hijo de una familia de profesionistas clasemedieros originarios de Piura, un departamento peruano que colinda con Ecua-

dor y que muy jóvenes migraron a la capital de Perú por razones diversas. Mi madre, Carmen Flora, fue hija de un intelectual y uno de los primeros políticos socialistas peruanos, conocido no sólo por sus obras *–Del Ayllu al cooperativismo socialista; Nuestra comunidad indígena; Sol; Sol, algarrobos y amor–* sino también por su espíritu amoroso y gentil para con la gente a la cual representaba: campesinos, indígenas, obreros. Su madre, mi abuela Carmen, fue una mujer con escasa educación pero con un espíritu emprendedor que le permitió sostener y sacar adelante a sus hijos en las épocas en que mi abuelo, Hildebrando, estaba en la cárcel o el exilio. La imagen poderosa de mi abuelo como luchador social, al que nunca conocimos porque murió antes de que nacéramos, fue y es muy importante en mi familia de origen.

Los relatos y la casa de mi abuela estaban llenos de su presencia. Recuerdo que jugábamos a estar escondidos y perseguidos por la policía en el sótano que mi abuela había construido para ocultarlo, o que mero-deábamos por las estanterías llenas de libros de Marx, Engels y Bakunin editados en la España de la década de 1930. En ese contexto mi madre se hizo primero educadora, trabajando y estudiando, y luego se doctoró en la Universidad de Ohio como pedagoga, con una beca que daba una fundación de mujeres estadounidenses.

Mi padre, Augusto, tiene una historia bastante diferente. Fue hijo de un abogado y magistrado algo menos progresista. Él mismo fue abogado y un activista del Partido Comunista Peruano en el tiempo de la Segunda Guerra Mundial y la posguerra.

Todos nosotros, seis hermanos en total, fuimos criados en un contexto familiar muy particular para la época, muy “discutidor” y motivador en los ámbitos intelectual y político. Con una madre pedagoga y em-

* Profesora-investigadora de la ENAH (maritzaurteaga@hotmail.com).

** Coordinador del proyecto Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México e investigador de la Coordinación Nacional de Antropología, INAH (victor_villanueva@inah.gob.mx).

¹ Esta reseña se basa en la participación de la doctora Maritza Urteaga en el marco del Primer Coloquio Augusto Urteaga Castro Pozo. El Peritaje Antropológico: una Visión Multidisciplinaria, llevado a cabo en la ciudad de México en noviembre de 2009.

prendedora, fanática del *swing* y del *jazz*, y un padre que siempre nos introducía en temas intelectuales nuevos y amante de la música clásica, de común acuerdo nos metieron a estudiar –tanto a hombres como a mujeres– en colegios metodistas.

Recuerdo que Augusto fue el primero en disentir con esa educación formal metodista. Antes de cumplir los 15 años ya estudiaba en un colegio que, de manera similar a las prepas de la UNAM, estaba adscrito a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Allí, por lo que recuerdo, mi hermano se encontró con otros iguales a él, amantes de la literatura *beat* y de la poesía.

Antes de ser antropólogo Augusto fue poeta: muy joven ganó el premio del Poeta Joven del Perú y formó parte del grupo que sacaba una revista a mimeógrafo denominada *Estación Reunida*, junto con José Rosas Ribeyro, Tulio Mora, José Watanabe, Óscar Málaga y Elqui Burgos, todos hoy escritores reconocidos en el Perú y con los que mantuvo una comunicación intermitente.

Con ese grupo aprendió a viajar por el Perú profundo y desgarrado por el racismo que aún hoy en día lo caracteriza. Recuerdo ver entrar y salir de la casa a mi hermano en esa época, cambiarse de ropa y proseguir en su caminar. Su apariencia iba cambiando hacia lo *beat* y hacia lo *mod*. Ingresó a la Universidad Católica, pero lo vi más fuera que dentro. Recuerdo algunos relatos de Ayacucho, de los recitales de poesía. Su apariencia seguía cambiando.

Cuando dijo que se venía a México a estudiar antropología, mi madre y mi padre lo apoyaron mucho porque parecía estar algo perdido en el Perú, disgustado con su situación y con la situación política peruana, en medio de una dictadura militar, y creo que los padres querían que encontrara algo que lo sujetara. Augusto llegó a un México estudiantil y joven, insurrecto, irreverente, explorador, argumentador. Mientras estudiaba en Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) trabajaba en el Museo Nacional de Antropología. Desde entonces se inició realizando actividades que iban desde el descombrado hasta la catalogación de algunas colecciones arqueológicas. Augusto me contó muchas veces lo feliz que fue durante esa época, aprendiendo cosas nuevas y viviendo prácticamente en el museo. Siempre me dijo que tuvo suerte.

Aquéllos eran los días del movimiento estudiantil posterior a 68, caracterizado por el enorme entusiasmo que había en torno a aquello. La gente joven se hallaba movilizada. Había de todo un poco: mariguana, rock, canciones mexicanas, poesía, mítines y demos-

traciones en lo ordinario. El mundo era joven y él parecía disfrutarlo con intensidad. Así se fue quedando, entre el trabajo, los estudios, las militancias políticas alternas y el nacimiento de Emiliano, su primer hijo.

Augusto se fue involucrando cada vez más con ese país que cambiaba en forma silenciosa por obra de sus jóvenes. Algunos editores de la revista *Punto Crítico* lo recuerdan trabajando como periodista de izquierda en la Chihuahua de la década de 1970, llena de movimientos sociales y políticos, donde siempre había acontecimientos que marcaban el ritmo de lo que seguía. Margarita Urías, la madre de Emiliano, y toda su familia en Chihuahua, fueron un importante apoyo en la vida de mi hermano y mi familia en esa azarosa y rica década.

Mientras tanto yo había ido y venido de la entonces Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas: dos años en los que el soporte emocional de mi hermano y Margarita me permitieron sacar provecho de esa experiencia. Lo recuerdo muy bien: mi queja al llegar a la URSS fue el revisionismo que encontré en todas partes, su servicio secreto introducido entre nuestros apartamentos de estudiantes, su control sobre nuestras vidas y las de los soviéticos, por supuesto. Discutí todo eso con mi padre, que desde entonces se convirtió en un revisionista en mi vida, y por supuesto con Augusto y Margarita, que a través de interminables cartas me iban pasando información y lecturas. Allí retomé contacto con un hermano nuevo, distinto, politizado, sensible a los procesos sociales. Mi vuelta al Perú ya no rompió ese lazo. Cartas interminables escritas a mano y libros que me llegaban por amigos que empecé desde entonces a conocer o por sus propios viajes a Lima, me hicieron conocer la revista *Punto Crítico*, y llegaría a debatirla entre mis propios compañeros de izquierda con los que estábamos involucrados en células obreras y mineras.

Mi padre falleció mientras Allende era derribado por sus propias fuerzas armadas y mientras el régimen dictatorial de los militares peruanos se corrompía cada vez más. Desde entonces Augusto viajó con mucha mayor constancia al Perú, llevando a Emiliano o simplemente para estar con todos y cada uno de nosotros. Su capacidad de escuchar al otro había crecido, como él. Se daba el tiempo para estar con todos sus hermanos, saber de cada uno, de nuestros amigos y compañeros y del mundo cotidiano de su madre. Emiliano corría y conocía a otros primos de su edad, mientras aprendía a saborear con deleite la deliciosa comida peruana.

La vida se abría de maneras diferentes para Augusto en México. Pronto estaría ya de tiempo completo en

el Centro de Investigaciones Superiores del INAH, participando en la conformación del campo de estudios de la que sería la antropología industrial y del trabajo: Ciudad Sahagún, los zapateros de León y otros actores más.

A finales de la década de 1970 lo visité por algunos meses. Fue un viaje que cambió de modo radical el rumbo de mi vida en muchos sentidos. Desde aquella vez en que tuve la oportunidad de conocer a muchos amigos y amigas, antropólogos mexicanos, quise retornar a México para realizar estudios de posgrado. Yo misma había decidido emprender estudios sobre la vida laboral y cotidiana entre mineros peruanos para sacar mi grado. Entre 1980 y 1984 hice varios viajes a México, y Augusto varios a Perú. Entre ellos me acompañó a establecerme en Morococha, un campamento minero de la sierra central del Perú, donde llevaría a cabo mi primera práctica de investigación en campo.

Hasta 1986 no logré venirme a realizar esos estudios de posgrado. Para entonces Augusto ya tenía otra hija, Amancay Urteaga Bonfil, y se había involucrado en otros asuntos vinculados con la ENAH y el INAH: era parte de los que fundaron la maestría en antropología social, había sido subdirector de la ENAH cuando Gilberto López y Rivas la dirigió y ocupaba un puesto en la Dirección Nacional y la Secretaría Técnica del INAH. Sin haber cumplido los 40 años, Augusto volaba, regía su vida personal bajo los estándares de vida propuestos por *El camino*, de Jack Kerouac, mientras avanzaba en la proposición positiva y la puesta en marcha de ciertas leyes, procedimientos y demás regulaciones para el INAH y la ENAH.

Entonces su visión de la política había cambiado. Gramsciano hasta la médula y con cierto Foucault encima, consideraba que en México aún en la década de los 1980 había posibilidades para democratizar y abrir espacios alternativos de vida, que había que llenarlos e introducir a la gente en la responsabilidad de formar parte de la creación de sus vidas. Recuerdo su involucramiento con la apertura de los museos comunitarios, con la intervención de las instituciones y organismos sindicales y comunitarios en la dirección del patrimonio cultural de la nación. Sus viajes por el país se hicieron mucho más constantes y nuestros encuentros, más erráticos.

Mi investigación sobre rock mexicano y el trabajo de campo en el asfalto fue algo que compartimos mucho, por lo menos en cuestiones metodológicas, además de roqueras, porque seguía siendo un apasionado de la música, y cada vez que yo llevaba música nueva y fresca se enfrascaba en impresionantes genealogías

roqueras que describía mientras buscaba disco tras disco. Aprendí a agudizar mis sentidos sonoros con él, a encontrar los ritmos históricos detrás de los ritmos novedosos.

Al cabo de un tiempo ya estaba yéndose a Chihuahua para empezar una nueva aventura que tendría una larga data. Veinte años de internarse constantemente en la Sierra Tarahumara, entre los *rarámuri*, de ganar y perder amores, de crear otra Escuela de Antropología² uniendo los talentos y la capacidad emprendedora de Juan Luis Sariego, Margarita Urías y él mismo, mientras convencían a algunos “ingenuos” para formar parte de ese proyecto.

Cada vez que él llegaba al Distrito Federal se sentía y parecía más distante de esta ciudad, porque, cual camaleón, se estaba convirtiendo en provinciano y, sobre todo, en chihuahuense y *rarámuri*. Su mundo estaba allá. Su vida estaba allá, a excepción de cortos o largos periodos de salidas al Perú para estar con la mamá y con los hermanos que allá vivían.

Desafortunadamente, el 29 de diciembre de 2008, en la madrugada, Augusto se fue de esta dimensión, dejando mucha obra hecha, pues llevaba prisa por hacer, por dar, por escuchar y solucionar y por seguir caminando los parajes y barrancas tarahumaras.

Entre rezos y plegarias a *Onorúame-Eyerúame* –el que es padre y madre, dios– realizadas por los *rarámuri* para “Agusto” o *Arbusto*, el “tropológico”, los *rarámuri* pidieron a dios que lo recibiera en su casa, que es el cielo, y que no se le permitiera tardar mucho en llegar: que se los recibiera y que ellos estarían pendientes de su ascenso al cielo, su nueva morada.

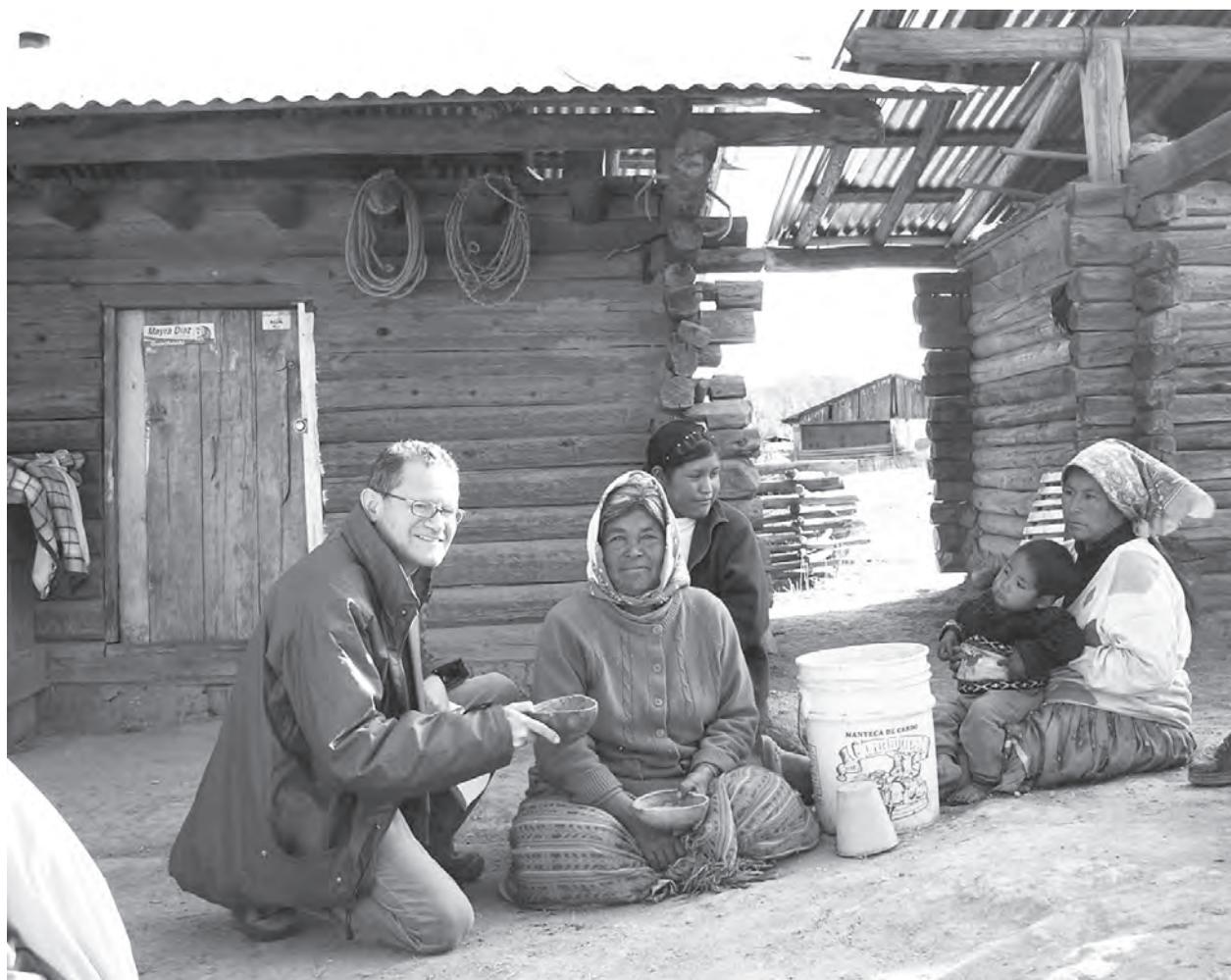
Sus cenizas descansan en el atrio del templo en Aboréachi, “lugar de tacaste”, que hace años lo vio llegar emulando el camino de Kennedy³ en la Tarahumara.

Algunos de sus pasos por el mundo de la antropología

Sin duda los trazos que se describen respecto a la personalidad de Augusto marcaron en buena medida su interés por los temas y problemáticas teóricas presentes en su itinerario intelectual. La producción derivada

² Nos referimos a la ENAH-Unidad Chihuahua, hoy Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.

³ John G. Kennedy fue uno de los antropólogos estadounidenses prominentes con publicaciones sobre los pueblos indígenas del norte de México. Una de sus obras más conocidas es *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, traducida al castellano y publicada por el Instituto Indigenista Interamericano en 1970.



Compartiendo *batari* durante la Semana Santa *rarámuri*, 2006 **Fotografía** Víctor Hugo Villanueva

de aquel interés quedó plasmada en una serie de artículos, ponencias, notas de campo y proyectos de investigación que culminaron, entre otras cosas, con la producción de varias tesis de licenciatura y posgrado, así como un sinnúmero de talleres, cursos y diplomados que coordinó para el INAH y otras instituciones.

De esa producción traemos a colación los siguientes, como una manera de recordar y visitar los aportes que en el campo de la ciencia antropológica, junto con otros, abrieron líneas de investigación que en la actualidad son ya especialidades en las distintas escuelas y centros de investigación nacional.

Dos son las líneas temáticas que nos interesa destacar en esta exposición: por un lado, el estudio de la clase obrera en México y su organización sindical; por otro, la antropología de lo jurídico en el campo de aplicación forense por medio de los peritajes antropológicos para situaciones jurídicas concretas y emblemáticas en el norte mexicano.

En la primera línea destaca la tesis presentada para obtener el grado de etnólogo y maestro en ciencias

antropológicas por la ENAH y la UNAM en 1977. En ésta se presenta una descripción al estilo geertziano y su interpretación de las culturas, al basar su interés en el concepto gramsciano del “sentido común popular”, que le permitió postular un andamiaje metodológico para abordar a la clase obrera en México, en su fracción industrial y sindicalista.

Los sindicatos de Sahagún. Cuatro imágenes sociales comienza indicando que:

Así como deben llamar la atención las acciones reivindicativas y las tendencias democratizadoras de algunos sectores obreros en el plano de la política sindical, también deben procurar de manera no menos importante las estructuras de dependencia del proletariado hacia el capital y su clase detentora; estructuras donde, precisamente, la sociedad en conjunto produce y reproduce sus fundamentos básicos. Estos niveles de estudio en el movimiento obrero han sido tradicionalmente desdeñados porque prejuiciosamente son ubicados en ese inmenso saco de ropavejero pomposamente llamado de “las superestructu-

ras". Por ello no conocemos el verdadero rostro del proletariado sin cabeza.

No conocemos, por ejemplo, la degradación sistemática de los niveles educativos y culturales que se verifica a través de los monopolios que controlan los medios masivos de comunicación; el uso y abuso de la publicidad consumista; el deporte como "entretenimiento" impulsado por un nacionalismo caricaturesco y localista que deviene fácilmente en chauvinismo; la familia obrera en donde el machismo reproduce –amplia y masivamente– la explotación característica de nuestra sociedad, degradando aún más la condición de la mujer; la influencia de los periódicos, revistas, folletines, etcétera, y la restringida como manipulada información que la clase obrera recibe pasivamente y que tiende a cortar de un tajo toda posibilidad de participación crítica en la vida cotidiana y cívica; el consumo de alcohol barato en gran escala; los niveles de violencia y delincuencia así como la influencia de la religión y el fanatismo.

Sin el conocimiento de estas verdaderas taras sociales –que, por lo demás, no son sino productos históricos de la contradicción entre capital y trabajo–, todos los índices salariales, los "perfiles" de ocupación y retribución por ramas industriales y demás estadísticas, no paran de ser meros ejercicios teóricos que en el mejor de los casos permiten el planteamiento de políticas filantrópicas. Así como para conocer la situación del obrero en el trabajo se debe conocer la vida en la fábrica, para orientar la acción social del proletariado debemos conocer la verdadera situación de su vivienda, barrio, familia, solidaridad, lecturas, aspiraciones, entretenimiento, etcétera; esto es, todo aquello que constituye el verdadero mundo donde la clase obrera se desenvuelve y vive cotidianamente, mundo en el que, precisamente, la autoridad y coacción burguesa reproducen las reglas del juego establecido.

Por todo ello, una perspectiva en el estudio del movimiento proletario y la clase obrera no podría menospreciar la participación viva y dramática de los propios obreros en la reseña (teórica, histórica, sindical, etc.) de su propia condición y movimiento (Urteaga, 1977: xi-xiii).

A estas alturas del partido parecería que Augusto no "innova" la metodología antropológica de lo que ahora damos por llamar antropología urbana o antropología del trabajo. Sin embargo, todavía en la década de 1970 esto bien fue tomado como herejía dentro de los estudios dogmáticos de la ciencia histórica o materialismo dialéctico; el estudio de la superestructura era desviar la atención del análisis de las "condicio-

nes objetivas" de la dominación. Empero, el interés de Augusto en aproximarse a lo que él denominó "el vínculo entre la vida cotidiana y la sabiduría popular" era con la intención de identificar lo que Foucault denominó anteriormente como los dispositivos disciplinares o dispositivos del poder normalizador, para estar en condiciones de crear estrategias "superestructurales", culturales en términos gramscianos, para revertir la afectación que la ideología burguesa provoca en el sector de la clase obrera que no cuestiona aquellos contenidos que por medio de los aparatos ideológicos de Estado filtran los indicadores y establecen la medición que el propio obrero, en su introyección, mistifica y toma como verdaderos, como "verdad verdadera".

Para conseguir esto, aunque sin pecar de presunción, se introdujo por medio de la observación participante en el mundo laboral y vida cotidiana de los obreros productores de automóviles, vagones de tren y del metro, en el Combinado Industrial Sahagún, instalado en Ciudad Sahagún, Hidalgo. Cabe mencionar que ese complejo industrial, mediante la intervención del Estado, se instaló en tierras ejidales destinadas al cultivo del maguey para la producción de la bebida tradicional conocida como pulque, lo cual representó para los tlachiqueros de la zona la integración a la vida planificada por la producción industrial o el desplazamiento forzoso hacia otras zonas de la región. En fin, nada de otro mundo que no suceda en este mundo.

Así, consiguió registrar las disputas que atrajo la nueva planificación social introducida por la industrialización de la zona:

Estas disputas pusieron en la palestra, también, a un sector que anteriormente no tenía ninguna significación social como grupo de interés; los obreros que poco a poco se integraron al trabajo industrial. Así, en los incipientes organismos de defensa laboral la disputa se polarizó entre aquellos que residían tradicionalmente en la zona y los que fueron llegando a trabajar en las nuevas instalaciones: es ya práctica instituida que la cartería sindical de organización sea conservada por los "regionales", esto es, por los primeros, porque de esta manera dicen hacer efectivo el lema social de las empresas de Sahagún en lo que se refiere a la generación de empleos (*ibidem*: 49).

[...] El otro grupo –diversificado y heterogéneo– vino de fuera. En efecto, la política de puertas abiertas a los tlachiqueros de la zona se estrelló bien pronto con un primer obstáculo, obviamente impuesto por las características de la producción programada y de equipos industriales ins-

talados ya: la calificación de la mano de obra. La “de la región” carecía de los mínimos conocimientos para poner en marcha un sistema que como el fabril-moderno – con sus sofisticadas combinaciones mecánicas, eléctricas y aun automáticas– era totalmente desconocido por la población de la zona y, por tanto, para el que no estaba mínimamente “calificado” (*ibidem*: 51).

[...] En virtud de esto, las relaciones tradicionales propias de la región tuvieron muy pronto que ser, si no modificadas, por lo menos diversificadas: anteriores dirigentes políticos municipales y ejidales viéronse envueltos en relaciones sociales dictadas por la concentración de muchos trabajadores en las fábricas, por la comunión objetiva de sus labores y tareas en ellas, y en unidad de preocupaciones determinada por condiciones hostiles de trabajo que más temprano que tarde empezaron a reflejarse –aunque en esto existieron y existen puntos de vista diversos– en la relación laboral general y colectiva frente a la(s) empresa(s). Si no fue así, entonces no tendría ningún sentido la acción de los propios trabajadores por liberarse del control de la CTM y adscribirse, unos al Sindicato Minero Metalúrgico, otros en sindicatos independientes (de alguna central obrera) de empresa (*ibidem*: 58).

En este orden de ideas, Augusto mostró que, por un lado, la dirigencia sindical asume en un primer momento la propuesta ideológica que esconde la realidad de la competencia en el mercado laboral por medio del discurso que postula al capital y los empresarios como aquellos que ponen a la disposición de la población local una cartera laboral que sólo a ellos les compete llenar, mientras que por otro lado, de manera velada y con la intención de sostener un nivel de producción competente cualitativa y cuantitativamente hablando, introduce fuerza de trabajo “calificada”.

Empero, si la vida en la fábrica está determinada por las relaciones sociales de producción capitalista, la vida cotidiana no escapa de la misma. La vida en la fábrica produce una cotidianidad que escapa de las manos del obrero en tanto el aparato que ha construido para allegarse de mejoras en las condiciones de trabajo no quede expresamente en la conducción y autodeterminación de ellos mismos. Así, las disputas en el interior del sindicato –entre sus agremiados, entre éstos y sus dirigentes, entre los agremiados y los empleados “de confianza”, etcétera– es el hecho que más debilita a ese aparato. Esto produce, entre otras cosas, un sentimiento de impotencia y un estado de estrés que se socializa en el conjunto de la población de la zona a

través de la socialización que los obreros hacen de esto en sus propias familias.

“En la vida del trabajo, con sus cargas de esfuerzo, concentración y dedicación intelectual y nerviosa, con toda su rutina y condicionantes: en la línea uno está solo, completamente solo [...]”: un testimonio recurrente que se recoge en la investigación.

En la vida de trabajo todo es imagen fragmentada y visión parcial de un sentido económico, de una política económica. Para los obreros, los más de 15 000 trabajadores que cotidianamente se pierden en las puertas de las fábricas [en Ciudad Sahagún], semeja un rompecabezas inextricable, anónimo y falto de contenido personal, familiar, pueblerino; prefiero verlo “objetivamente”, “realistamente”; es decir, como una vida que no depende de ellos, como el trabajo que hay que hacer, que hay que vivir, que hay que sufrir para conseguir (de esa empresa, de esa fábrica por la cual “no vale la pena dar la vida”) un salario que permita vivir seguramente y vivir con la familia (*ibidem*: 123).

En aquellos años, la relación que Augusto describió rápidamente entre la empresa y los trabajadores en los talleres y naves de producción permite una imagen, también, del sindicalismo en este ámbito tan poco conocido, o por los menos tratado, lo cual también documenta en el ámbito médico al recurrir a las clínicas de salud en las que se atendieron los empleados del Combinado Industrial Sahagún y sus familias, a fin de conocer, por ejemplo, cuáles eran las 10 enfermedades más comunes, entre las que obviamente encontró a la psiconeurosis.

Cabe señalar que la aproximación que esta investigación le permitió al tema del sindicalismo en México lo llevó más tarde, ya como profesor-investigador de tiempo completo del INAH, a participar directamente en las discusiones internas y en la construcción de la normatividad aún vigente del sindicato de investigadores del instituto.

La segunda línea que queremos exponer en esta oportunidad es la que desarrolló en mayor medida durante su vida en Chihuahua. Fue a finales de la década de 1980 cuando un grupo de amigos y colegas llegó a la ciudad de Chihuahua y elaboró un primer diagnóstico para medir las posibilidades de instalar en el norte mexicano una extensión de la ENAH. Luego de visitar varios de los estados del norte, Chihuahua parecía el lugar en el que la nueva sede lograría echar raíces para constituirse como un espacio de investigación an-

tropológica y formación de especialistas en las culturas del norte “bárbaro”, como solía decir Augusto.

Para 1994, como resultado de un diagnóstico sociocultural relativo a los derechos de los pueblos indígenas de Chihuahua hecho a solicitud de la Comisión Estatal de Derecho Humanos, Luis González Rodríguez publicó el libro *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*. En él Augusto y otros colegas, radicados ya en la ciudad de Chihuahua, se encargaron de presentar las distintas formas políticas indígenas que prevalecen en la región. Dos años después, para 1996, Esteban Krotz publicó el libro *El estudio de la cultura política en México: perspectivas disciplinarias y actores políticos*, en el que también se compilaron varios artículos, entre ellos uno de Augusto: “Aspectos culturales del sistema político *rarámuri*”. Desde hace algunos años ambos textos constituyen referentes para los estudios de antropología político-jurídica en aquella región del país.

De estos, el de “Aspectos culturales...” es el que nos interesa comentar, ya que fue allí donde Augusto introdujo en la antropología del norte de México el concepto de “sistema político” para describir e interpretar a la cultura organizacional *rarámuri*. Allí reivindicó lo que Sauer, Beals, Kirchoff, Spicer y Weaver habían escrito sobre el área cultural denominada árido-oasisamericana, al tomarla como una matriz cultural en que las formas políticas de los pueblos allí existentes obedecían a condiciones distintas a las del área mesoamericana y, por ende, eran portadoras de características singulares que las identificaban; por ejemplo, en términos de grupos-clánicos, bandas, tribus o gentes de ranchería.

Esta constitución organizacional en términos de asentamiento y control territorial obedecen a formas de organización sociopolítica igualmente diversas. Ésta es la premisa con que, por ejemplo, el grupo de antropólogos que fundó la ENAH-Unidad Chihuahua justificaría y gestionaría lo necesario para el establecimiento de la escuela y el llamado para que más colegas se sumaran a la propuesta.

Pues bien, lo singular del texto que comentamos radica justo en que si por “sistema político indígena” tomamos a un cuerpo de autoridades que se encuentra a cargo de los territorios indígenas y que, previo consenso, cuenta con capacidad legislativa y judicial (Urteaga, 1996: 303), pero que históricamente han carecido de una estructura abarcadora de gobierno en la que se centraliza el poder más allá de la jurisdicción comunitaria –por cierto, de esta jurisdicción no se debe creer

que es una extensión territorial pequeña–, estamos entonces frente a tipos de sociedad con una organización política pero sin Estado, a diferencia de las formas políticas mesoamericanas que registra la historia previa al virreinato.

Las formas de organización y el sistema político indígena asumen el control del orden social, reproducen sus valores éticos, morales y culturales. Constituyen sistemas políticos complejos con funciones perfectamente delimitadas, de liderazgo y lealtad primordial, delegación de funciones y ejecución de instrucciones en un marco cultural de obligatoriedad social (que en la cultura no india se llama marco legislativo o leyes) que ha posibilitado la autonomía y permanencia de los grupos indígenas (*ibidem*: 306).

Con esto se introdujo en los estudios del norte indígena una interpretación de sus formas de organización generada desde una antropología que recurre a la ciencia política mediante la atracción de categorías y conceptos como los de cadena de mando, secuencia del poder, arena política, correlación de fuerzas, centralidad, descentralidad, autonomía, entre otros, los cuales se distancian de algunos de los utilizados por la antropología mexicana dominante o mesoamericanista, como el concepto de “sistema de cargos”.

Así, para Augusto la calidad sistémica del ejercicio del poder no radica en los cargos ni las funciones que desde éstos son desempeñados por quienes los ostentan, sino en la legitimidad que el conjunto de personas que se identifican como portadores de una identidad residencial y comunitaria deposita en la calidad misma del ser pueblo, esto es, en la validez de las relaciones que se establezcan para contener a la comunidad. Contener a la comunidad significa hacer lo que esté en las posibilidades de sus integrantes a fin de atraer para sí las formas en que los *anayáwari* (antepasados) eran en su tiempo, a modo de sostener un orden cósmico donde el sostenimiento de la ruta que más se aproxime a lo anterior es su responsabilidad. Por eso la expresión de “caminar recto” remite a esa ruta ya trazada con anterioridad y a la que se debe el mundo *rarámuri*. Caminar recto es aplicable para la ejecución de prácticas de producción económica –no dañar el ecosistema–, para la política –hablar fuerte, con la verdad–, para la ritualidad –no pelear durante la bebida–, para la vida cotidiana –soñar bonito, no desear el mal a nadie–. El carácter sistémico del ejercicio del poder radica, pues, en todo aquello que haga al *rarámuri*

participe de la comunidad y coparticipe-corresponsable del orden cósmico.

En este orden de ideas, Augusto planteó que, por ejemplo, “considerar a la organización ejidal como ‘más avanzada’ es un claro reflejo de la ignorancia e intolerancia predominantes en los medios oficiales acerca de los distintos y complejos sistemas políticos de los grupos indígenas, y por tanto de sus fórmulas propias de participación basadas en el parentesco, la lealtad ritual y la obligatoriedad sociolaboral del *tesgüino*” (*ibidem*: 315).

Desde este ángulo de visión, él explicaba por qué recurrió al concepto de sistema político y no a otro. Y era enfático en afirmar que el “tiempo político *rarámuri*”, al menos en su forma de estructurarse y por tanto de concebirse, procede de manera bastante alterna al tiempo político de la vida nacional, ya que en éste no se pretende crear nada, sino preservar el tiempo mismo.

Acaso ésta le parezca al lector una visión romántica del etnólogo y una posición conservadora asumida desde la propia comunidad; sin embargo, cuando uno escucha con atención el *nawésari*, que es la dimensión verbalizada del poder presente tanto en las juntas como en el ritual *rarámuri*, entiende el proceso de asimilación convenida que hacen de algunos elementos exógenos y la adaptación de sus formas políticas para preservar el tiempo cósmico del que son responsables.

Con la lectura del artículo que comento es posible ejemplificar con los *rarámuri* a la sociedad sin Estado de la que habló Clastres (1978) –así de permisible fue Augusto como profesor– y por tanto a la política como toda aquella actividad que permita mantener el orden cósmico al afrontar las contradicciones del mismo; la cultura política como la concatenación del tiempo y el espacio amalgamados por el trabajo y el ritual. Esto es así porque en la dimensión del tiempo se construye el consenso, mientras que en la dimensión del espacio se enuncia el mismo: el derecho, como ser partícipe de la comunidad; la obligatoriedad, como la responsabilidad de propiciar la convivencialidad, y, por último, como principio en el ejercicio del poder, la descentralidad de la política.

Sin duda una de las características de Augusto fue que su práctica teórica estuvo siempre en aplicación. Por eso, al identificar que se sucedían cambios y que aparecían nuevas corrientes de pensamiento jurídico, se introdujo de lleno en la antropología de lo jurídico, a la que definió como la vinculación metodológica de la antropología y el derecho que construye un campo de conocimiento y tratamiento de la diversidad cultural, así como sus implicaciones jurídicas, y que es la que

analiza los conflictos suscitados por la aplicación del sistema de derecho positivo a los miembros de comunidades indígenas por hechos que tienen un significado y una trascendencia diferente tanto en la sociedad nacional como en la comunidad indígena. Por lo tanto, juzgar este tipo de asunto sin tomar en consideración la especificidad cultural y violentar los derechos específicos de la diferencia se aparta de la justicia.

Ahora bien, los jueces y los magistrados están poco sensibilizados en esta materia y no se ocupan de allegarse de estos peritajes antropológicos para incorporarlos en los elementos que van a construir su resolución judicial, y cuando llegan a contar con uno, no lo valoran adecuadamente. Los abogados defensores de casos indígenas, en general también se encuentran en esa situación y muy poco acuden al factor cultural en su tarea de defensa, en donde más bien buscan la pena mínima.

Por eso señaló oportunamente que el peritaje antropológico interesa porque es una herramienta que actualiza la teoría y el conocimiento de la diversidad cultural para su defensa en procedimientos judiciales en los que, por ejemplo, los indígenas son parte.

Cerramos esta pequeña semblanza sobre Augusto enunciando otros de sus textos más conocidos: *El peritaje antropológico. Un instrumento para la defensa de la diferencia cultural*; *El peritaje antropológico como herramienta de la antropología jurídica*; *Juicios rarámuri como justicia restaurativa y transformadora*; *Control territorial y tolerancia cultural en la Tarahumara*; *La cohesión... trabajo y tesgüino*; *En nombre de los indios*; *Norte indígena mexicano. Derechos pendientes*, y *Los derechos indígenas en la Tarahumara. Una experiencia de legislación regional*.

Bibliografía

- Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte de Ávila, 1978.
- González Rodríguez, Luis, Sandra Gutiérrez, Paola Stefani, Margarita Urías y Augusto Urteaga, *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*, Ciudad Juárez, UACJ (Estudios regionales, 8), 1994.
- Urteaga Castro Pozo, Augusto, “Aspectos culturales del sistema político *rarámuri*”, en Esteban Krotz, *El estudio de la cultura política en México: perspectivas disciplinarias y actores políticos*, México, CIESAS/Conaculta, 1996.
- _____, “Los sindicatos de Sahagún. Cuatro imágenes sociales”, tesis de licenciatura en etnología y de maestría en ciencias antropológicas, México, ENAH-INAH/UNAM, 1977.

Proyecto Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México

Isaac González Ruiz*

Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez**

El proyecto intitulado Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México responde a uno de los objetivos generales del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) establecidos en su Ley Orgánica, en cuanto a procurar el seguimiento necesario a los problemas donde se encuentre en riesgo o se vea afectado el patrimonio nacional, o bien para dar solución a problemáticas de la población del país.¹

De esta manera, en la Coordinación Nacional de Antropología del instituto nos hemos propuesto desarrollar un programa de actividades de investigación dirigido a la realización de diversos productos –mapas, bases de datos, peritajes y publicaciones– respecto a la descripción de los múltiples elementos relacionados con la cohesión de los pueblos y comunidades indígenas en el territorio nacional.

En este sentido, compilar información etnográfica de situaciones jurídicas controversiales, en las que tanto personas indígenas como las propias comunidades se han visto o se ven involucradas en el momento de

verse sujetas a algún tipo de procedimiento judicial o por la reivindicación de los derechos colectivos para la defensa de sus prácticas colectivas o su territorio, persigue el objetivo de sistematizar una parte de la experiencia e historia que tanto en los juzgados y tribunales del Poder Judicial de la Federación y de los estados, como en los pueblos indígenas, se ha generado como resultado de las distintas formas en que la relación jurídica entre ambos se ha expresado y asumido.

Esta información se dirigirá tanto al personal jurisdiccional en sus distintos niveles y competencias, con la intención de problematizar el ejercicio del derecho y poner en consideración la distancia que no en pocas ocasiones separa al derecho de la justicia; a las comunidades indígenas que nos permiten exponer sus casos, para que de esta manera las mismas cuenten con un medio en que se ventilen situaciones que en pocas ocasiones encuentran espacios para su difusión; a las asociaciones de la sociedad civil, ya que se han vuelto un medio de socialización de los conflictos interétnicos y una alternativa para encontrar respuestas a situaciones complejas como las que se reseñan en el presente número de *Diario de Campo*.

Por eso, el estudio de la conformación de los sistemas normativos indígenas, la descripción de la estructura sociopolítica que asumen los pueblos, y observar los ámbitos y competencias en los que operan estos sistemas en relación con el derecho central, nos permitirán explicar los alcances y límites que la legislación internacional, federal y estatal le reconoce al derecho indígena, así como las lagunas o faltantes. Esto por medio de la coordinación y promoción de un trabajo conjunto dirigido a generar un conocimiento crítico de la dinámica de la diversidad normativa en las distintas

* Consultor independiente y coordinador del proyecto (isaacuamm@hotmail.com).

** Coordinador del proyecto e investigador de la Coordinación Nacional de Antropología, INAH (victor_villanueva@inah.gob.mx).

¹ "Efectuar investigaciones científicas que interesen a la arqueología e historia de México, a la antropología y etnografía de la población del país [así como] efectuar investigaciones científicas en las disciplinas antropológicas, históricas y paleontológicas, de índole teórica o aplicadas a la solución de los problemas de la población del país y a la conservación y uso social del patrimonio respectivo" (Ley Orgánica..., art. 2º, fracciones II y VIII, 1985). Asimismo, el párrafo III del artículo 1º constitucional indica: "Todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, tienen la obligación de promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de conformidad con los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. En consecuencia, el Estado deberá prevenir, investigar, sancionar y reparar las violaciones a los derechos humanos, en los términos que establezca la ley".



regiones donde se encuentran los pueblos y comunidades indígenas del territorio nacional.

Para llevar a buen puerto este esfuerzo, que de suyo es complejo por el dinamismo en que los pueblos indígenas asumen el conflicto, a este proyecto se han sumado investigadores adscritos a distintas instituciones académicas y asociaciones civiles que destacan por su compromiso y dedicación en la promoción y acompañamiento a los pueblos y comunidades indígenas.

Entre los temas a tratar, como hemos visto en el presente número de *Diario de Campo*, se encuentran aquéllos relacionados con el uso y aprovechamiento de los bienes naturales existentes en territorio de los pueblos y comunidades indígenas, como es el caso de la curvina golfiná, un pez que históricamente ha sido capturado por el pueblo *cucapá* en las márgenes del delta del río Colorado, en el estado de Baja California; el tema de la organización y la resolución de controversias en el interior de las comunidades, como sería el caso de la guardia tradicional *comca'ac* y los derroteros a los que se enfrenta para persistir como singular en un contexto que le impone ciertas modificaciones; el proceso de la oficialización de aquellas formas de impartición de justicia como tema que permite tratar las distintas maneras en que el sistema normativo central intenta sujetar la dinámica interna de las comuni-

dades, pero con poco o nulo impacto; el asunto de la consulta a los pueblos y comunidades indígenas como un derecho humano que obedece a criterios jurídicos internacionales y a procedimientos que, por principio, deben sujetarse a las propias dinámicas comunicativas e instancias cohesionadoras indígenas, entre otros temas. Se trata de situaciones que muchas veces es posible explicar desde el conflicto territorial, como resultado de un manejo histórico desigual en la distribución de las tierras por parte de las instituciones gubernamentales.

Es importante resaltar que estos sistemas no comparten, para empezar, un sistema de derecho, pues es un concepto construido históricamente por el Estado como un ente de control y poder ejercido para colectivos de diversa condición económica, política y sociocultural. De modo que los sistemas normativos de control pueden ser de diferentes órdenes "exteriores", que aun cuando coexisten en él, no dejan de marcar sus diferencias culturales en circunstancias adversas o favorables.

Por lo tanto, no se trata de sistemas de hacer justicia en forma silogística, proposicional, axiomática, de sistematización e inferencias normativas interpretadas de enunciados que describen situaciones fácticas y normas que concentran soluciones sujetas a méto-

dos deductivos en la lógica simbólica y formal. No son, en conjunto, todas las circunstancias fácticas o de casos posibles previamente determinados por un sistema estructuralmente complejo en su operatividad y ejecución, donde las consecuencias y sanciones van desde la inflexión de dolor (suplicio), hasta la degradación de la identidad personal y de la dignidad humana, sin antes pasar por el reconocimiento de derechos y obligaciones, de tiempos, espacios, bienes, personas e instituciones.

Sin embargo, nada de esto nos explica la cohesión propia de la comunidad sujeta a formas internas de convivencia o solución del conflicto intraétnico.² Por analogías y analogías epistémicas³ asumimos la existencia de similitudes y diferencias, de actitudes y controles en los que de hecho deducimos lo que suponemos que sea un orden jurídico, intuiciones sobre la comprensión de un sistema independiente, de símbolos incardinados y exteriores a la estructura cultural dominante.

También debemos reconocer que la antropología ha registrado ya, en distintos lugares y momentos, algunas de las formas en las cuales se sostiene la cohesión interna de los pueblos y comunidades indígenas como sistemas u ordenamientos lógico-simbólicos diversos. Esto es, aunque se ha privilegiado lo que denominamos como “administración del castigo”, los estudios más recientes admiten la existencia de sistemas de “control” interno en tales comunidades y pueblos como instancias de cohesión y permanencia indivisa antes que como sistemas sancionadores per se.

Asimismo, la legislación internacional en la materia indica que en los Estados independientes se debe reconocer a los pueblos indígenas o tribales como aquellos portadores de formas singulares de organización, producción y cosmovisión, asentados en el territorio na-

cional previo al proceso de colonizaje, como se aprecia en el Convenio 169 de la OIT:

Artículo 1º

1. El presente convenio se aplica:

- a) A los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial.
- b) A los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente convenio.⁴

3. La utilización del término “pueblos” en este convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional.⁵

⁴ Desde la antropología, el principal criterio para la definición de la identidad étnica de la persona es la autoadscripción de la persona y la adscripción de otras personas, tanto de su grupo étnico como de quienes no lo son. Cardoso de Oliveira (1992: 21) lo plantea de la siguiente manera: “[...] el aspecto crítico en la definición de grupo étnico pasa a ser aquel que se relaciona directamente con la identificación étnica, es decir, la característica de autoatribución y atribución por los otros”. Y si bien Miguel A. Bartolomé coincide con Cardoso en cuanto al aspecto crítico de la identidad étnica, menciona que para el caso de los grupos étnicos en México la identidad étnica puede aparecer basada en componentes culturales privilegiados, “[...] comportándose como signos emblemáticos de la identidad que se comparan, como rasgos distintivos fundamentales de la filiación étnica, con los paralelos de otro grupo étnico: religión, lengua, modo de vida, indumentaria, dieta, sistema político, lógica económica, etcétera” (Bartolomé, 1997: 78). Por su parte, Eduardo Retrepo (2004) señala el carácter contingente de las identidades étnicas como uno de los elementos a considerar en su devenir teórico-práctico. Véase también el párrafo II del artículo 54 del CCECH, que a letra dice: “[...] la ley reconoce a las autoridades indígenas tradicionales como fedatarias, para acreditar hechos de filiación y residencia de los indígenas [...]”.

⁵ “Artículo 5º. Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado” (DNUDPI, 2007).

² Para abundar en el concepto de “comunalidad”, véase Martínez Luna (2003).

³ Al referirnos a la solución de conflictos intraétnicos por analogía, incluyendo a las personas indígenas que actúan fuera de la etnia, se quiere decir que parte desde el poder de justicia central. Damos cuenta de que la forma más común pero menos aceptada por sus practicantes –juzgadores– es el uso analógico de soluciones reiteradas en el conocimiento común de los presupuestos silogísticos y en la moral política de un poder de hacer justicia a la manera del colectivo mestizado. De tal forma, esa hegemonía normativa facilita la aplicación de las soluciones más parecidas a casos concretos en los colectivos indígenas que se resuelven en el colectivo mestizado. Dicho de otra manera, el juez resuelve conflictos conforme a su patrón jurídico cultural y fenómenos de comportamiento culturalmente diferenciados. Está de más abundar sobre las consecuencias que esto ha generado.

La posición asumida en este proyecto de investigación parte de una mirada interesada en las formas, procedimientos, prácticas significantes y sentido que permiten la convivencia y cohesión que se resiste a tomar todo dispositivo disciplinar como medio único y exclusivamente punitivo, lo cual constituye una aportación original y rupturista respecto a las posturas que privilegian la etnografía de la “administración del castigo” como premisa de la “administración de justicia” en los pueblos y comunidades indígenas. En el presente proyecto se toma a los sistemas normativos indígenas como el conjunto de regulaciones que permiten la convivencialidad comunitaria por medio de instancias cohesionantes internas desde las que se instaura todo un aparato lógico-simbólico, el cual distribuye los derechos y deberes al asumirse como integrante del conjunto de personas que comparten dicho sistema lógico-simbólico.

Por tal motivo se rompe con la noción jurídico-anropológica que decreta a la administración del castigo como ejecución de la justicia, distanciándose del conjunto de prácticas significantes y símbolos (cultura jurídica) propia de los pueblos y comunidades indígenas desde los cuales se adopta una actitud particular frente a la convivencialidad, y no única y exclusivamente frente al apremio delictivo posible o existente.

En este proyecto se privilegia la relación dialéctica dependiente entre continuidad-discontinuidad radical o ruptura, persistencia-desplazamiento, consenso-disenso, derecho-obligación, delito-sanción, y no así esta última como única y determinante.

En cuanto al método⁶ de aproximación al objeto de estudio aquí relatado, se parte de la propuesta tripartita que intenta una articulación de tipo transdisciplinar⁷ entre la etnografía como forma de recabar el dato em-

pírico necesario para una crítica rigurosa del mismo; el registro sociolingüístico como un medio para recopilar y posicionar el conocimiento y la tradición jurídica de los pueblos y comunidades indígenas relativo a la significación de las prácticas, instancias y modelos desde los que se sostiene una diversidad semiótica sobre lo que dichos pueblos históricamente han procesado y producido como aquello que en la actualidad les permite plantear en términos discursivos como “lo justo”; y la aplicación de algunas de las técnicas de lo que se conoce como el derecho comparado, con la intención de visualizar procedimientos, regulaciones y apropiaciones que las propias comunidades indígenas aplican, reconocen e integran a través de su sistema normativo y proyectan como tendencias, diferencias, similitudes o francos antagonismos entre la cultura jurídica y visión normativa del aparato de Estado y las vividas en las propias comunidades culturalmente diferenciadas al resto de la población nacional.

El método se compone de lo siguiente:

1. *Estudio etnográfico*. Observación, descripción e interpretación crítica del fenómeno jurídico y los procesos endoculturales que dan forma a los sistemas normativos de los pueblos y comunidades indígenas en México, la convivencia intraétnica normada que representa su campo jurídico, así como la identificación y la clasificación del sentido que lo sostiene.⁸

se enfrenta con un pensamiento abierto al modo de producción concreto (objeto de estudio), y después de pensarlo en términos de totalidad, es que puede decir el tipo de modo que es y no antes. En el estudio de Marx, *El capital*, encuentra que dicho modo es un modo de producción capitalista. Pero este último adjetivo sólo aparece en Marx, una vez que ha descubierto la lógica interna de su objeto, el ser del capital [...] Lo que planteamos como transdisciplinario es eso. Construir el conocimiento por articulación de niveles multidimensionales de lo real, y al hecho de revelar el descubrimiento de la lógica del objeto no sólo para explicarlo, sino para teorizar, o para actuar sobre él. Metodológicamente, pues, queremos relevar la cosa, el objeto, por encima de cualquier límite impuesto por tal o cualquier estructura teórica preestablecida, pero sin desechar *a priori* las posibilidades de captación de lo real de las categorías y conceptos de constructos teóricos ya construidos” (Massé Narváez *apud* Arzate y Arteaga, 2007: 79-81).

⁸ Descripción hermenéutica en lo que hace al descubrimiento y comprobación de la existencia de los significados de las normas *corporales* de las instancias cohesionadoras. Ciertamente a estos efectos concurren diversas hermenéuticas; por ejemplo, la filológica, indispensable y básica para este tipo de trabajo de investigación; la hermenéutica analógica belshonista hará una suerte interpretativa entre los “univosismos” totalizadores que influyen en la construcción de los sistemas normativos étnicos y los equívocos que intenta con cierto sentido armonizar con los postulados universalistas. Las hermenéuticas en juego se deben relacionar con el sentido interpretativo de normas provenientes de un *sensus communis*, punto focal donde las validaciones y las eficacias sólo tendrán un origen interpretativo del cual parte la condición epistémica originaria.

⁶ Para Bachelard (2011:11), la construcción del espíritu científico pasa por tres estados: el concreto; el concreto-abstracto y el abstracto. De esta manera, con la ruta propuesta se considera lo siguiente: “Así, los métodos cuantitativos y cualitativos de la investigación social, como instrumentos de recolección de información, dentro de la investigación deben ayudar a conocer los mecanismos ocultos que han ayudado a uniformar opiniones, lo que le permite al investigador adoptar una posición crítica, superando la falsa neutralidad avalorativa. De este modo se supera el falso objetivismo, donde la neutralidad avalorativa se elimina, debido a que la sociología extrae sus objetos de estudio de la misma sociedad, lo cual exige tener una posición ante los problemas que configuran la demanda social” (Vite Pérez *apud* Arzate y Arteaga, 2007: 88).

⁷ “La articulación transdisciplinaria quiere decir pensar al objeto más allá de los límites a que puede circunscribirlo cualquier discurso sustantivo [disciplinar]. No obstante, recomienda usar las categorías y conceptos con carácter abierto. Por ejemplo, la categoría de modo de producción de Marx está abierta y sirve para captar cualquier modo de producción, pero hasta que el sujeto cognoscente

2. *Registro sociolingüístico*. Registro crítico de las categorías (significantes) desde las cuales los integrantes de los pueblos y comunidades expresan la ideología (significados) relativa al sentido que sostiene el ejercicio de los tipos de sistemas normativos internos.⁹

3. *Técnica de derecho comparado*. Aproximación a las similitudes y diferencias presentadas entre los sistemas normativos internos de los pueblos y comunidades indígenas, así como entre éstas con el sistema normativo de Estado o central:

- Caracterización de la validez y eficacia de dichos sistemas: presencia de posibles proposiciones *corp-orales*, como formas de evaluación en razón de las experiencias, valores, intereses, circunstancias, necesidades, gradaciones, no obstante que las características vayan en la descripción de sistemas de reciprocidades-recíprocos positivos y negativos (Silva, 2000: 49).¹⁰
- Mapeo de la legislación actual en materia de reconocimiento a derechos de los pueblos y comunidades indígenas.

Empero, la aplicación del método propuesto se encuentra vinculada de manera sustancial a un referente conceptual procedente de distintos discursos sustantivos (disciplinares). En este orden de ideas, la categoría de análisis a la que se recurre por otorgar sentido a este proyecto de investigación es la de pluralidad normativa, en tanto expresa el contenido diverso en que se presentan distintos órdenes jurisdiccionales que reclaman obediencia en un mismo territorio –entiéndase el territorio nacional–, y pertenecen a órdenes o sistemas normativos distintos –como en el caso de las comunidades indígenas– y observa como necesaria la construcción de un ordenamiento o sistema normati-

⁹ Trata de la filosofía del lenguaje, la consideración del campo de enunciación y el terreno desde el cual el *locus enunciativo* se posiciona para materializar su derecho o discurso sobre el poder (Voloshinov, 1992).

¹⁰ Fernando Silva remite a Lévi-Strauss. Sin embargo, de seguro se presentarán variantes en el trabajo de campo que no estén contempladas en el programa metodológico. Para esto la técnica de observación en este rubro se debe dirigir a la descripción de la forma, al cómo, al porqué y entre cuáles de las interacciones que refuerzan o desaprueban la validez y eficacia de los sistemas normativos étnicos. Ahora bien, si estas descripciones en alguna circunstancia resultan similares con el registro de las formas centrales cognoscibles del derecho, sólo serán atendibles para efectos materiales comparativos; entre un sistema y otro, en terrenos de eficacia. La disposición de los materiales monográficos ya existentes y las experiencias de campo documentadas ayudarán en esta investigación a la creatividad de una técnica de derecho comparado multiversal.

vo alternativo capaz de consolidar un referente universal del derecho a través del reconocimiento y aplicación de normas existentes en el seno de una sociedad marginal o minoritaria –en términos de poder–; asimismo, observa la posible existencia o insurgencia de sistemas normativos subversivos (Correas, 1995: 215-240).¹¹

Desde esta perspectiva, también se distinguen dos tipos de pluralidad normativa: la colonial y la no colonial. La primera se ha observado en países que fueron dominados económica y políticamente por otros y obligados a aceptar la juridicidad construida desde las metrópolis; la segunda se distingue por la insurgencia de nuevos sujetos sociales que reclaman nuevos derechos, y la regulación de ellos a partir de sus propias normas (Wolkmer *apud* López Bárcenas *apud* Correas, 2007: 85-86).¹²

Los conceptos que acompañan a esta categoría se definirán a continuación: “derecho”, por el que se deberán entender aquellas normas generales aplicables de manera uniforme a un universo totalizador. Sin embargo, como “[...] éste sólo existe en el lenguaje, no en los hechos del mundo físico, y considerando que las normas son también tramos del lenguaje, para las cuales usaremos el término ‘discurso’, el derecho viene a ser propiamente un discurso” (Correas, 2007: 17-23).¹³

Por “sistema normativo” se toma a aquel conjunto de normas reconocidas, válidas y eficaces para un grupo de usuarios que, sistematizadas, existen en un tiempo y un espacio dados, y que dominan a ciertos individuos históricamente situados. Mientras que por “sistema jurídico” se entenderá a las intenciones ideológicas que recubren al sistema normativo a fin de posicionar la ficción de una supuesta jerarquía entre ambos, de la cual la juridicidad de uno u otro sistema sólo será reconocida por el discurso o “derecho” hegemónico (*ibidem*: 23-42).

Como todo sistema, para mantenerse como tal debe sostenerse por la idea de ser pensado como necesario. La “cultura jurídica” constituye ese universo

¹¹ Dicha categoría proviene de la crítica jurídica como corriente dentro de la sociología jurídica contemporánea.

¹² El análisis y crítica de la condición colonial y su persistencia como elemento de soporte a la cual recurren los sistemas políticos modernos es iniciada por el freudomarxismo, del cual es adherente Franz Fanon.

¹³ Desde la teoría positiva del derecho, “el derecho como un sistema de fuerza y las circunstancias que le bordean, un sistema cuya singularidad consiste en poder asegurar el cumplimiento de sus normas mediante la fuerza cuyo uso regula: hipótesis 1) fuente social; 2) uso de la fuerza; 3) separación entre derecho y moral; 4) neutralidad; 5) nula obligación moral de obediencia al derecho; 6) inclusivo o incorporacionismo” (González, 2011:29).

simbólico o las estructuras de significaciones:¹⁴ las ideas, las creencias y las representaciones existentes en torno al conjunto de normas; los objetos simbólicos por los cuales ha de comunicarse el sentido normativo; el lenguaje por el cual se enuncian y hacen ver las pautas y conductas (prácticas) reconocidas dentro de la norma; por ende, la manera en que una colectividad se representa a sí misma en torno a la región del poder (Correas, 2010: 55-66; Krotz 2002: 13-49). *Ergo*, es en la cultura jurídica donde cabe situar analíticamente los principios y fundamentos que, como filosofía que soporta a lo que hemos dado en llamar “sistema normativo”, modelan idealmente la intención del acto normativo.

A la socialización de dicho sistema, dada por medio de la cohesión que produce en el interior del colectivo, se le tomará como “proceso endocultural”; adaptación de la persona indígena a su sistema, a través de las formas de reacción, sanción y reciprocidad intraét-

¹⁴ Apoyado en el psicoanálisis, Turner (1973: 19) plantea que los símbolos accionados en el ritual se pueden catalogar así: “[...] un símbolo es una cosa recubierta por el consentimiento general como tipificando naturalmente o representando o recalando algo por posesión o analogía de cualidades o por asociación en el hecho o pensamiento”.

“Las tres propiedades de los símbolos rituales: la primera es la de la condensación. Muchas cosas o acciones son representadas en una sola formación. Segundo, un símbolo dominante es la conexión entre la virtud de su posesión común de cualidades análogas o por asociación en hechos y pensamientos. La tercera propiedad importante de un símbolo ritual dominante es la polaridad del significado [...] en un polo (polo ideológico) se localiza la *significata* que refiere a los componentes de la moral y el orden social [...] los principios de la organización social, los tipos de agrupaciones sociales y a otros valores y normas inherentes a las relaciones estructurales. En el otro polo [polo sensorial], la *significata* es usualmente natural y filosóficamente fenómeno y proceso. En el polo sensorial está concentrada aquella *significata* que muchos esperan para cobijar deseos y sentimientos; en el polo ideológico encontramos un compendio de normas y valores que guían y controlan personas como miembros de grupos sociales y categorías” (*ibidem*: 27-28).

“[...] Sapir distingue, en la manera en la que recalca la distinción hecha por Jung, entre dos principales clases de símbolos. A los primeros los llama símbolos referenciales. Ésos incluyen tanto formas como discursos orales, escrituras, banderas nacionales, banderas de señalización, y otras organizaciones de símbolos que van de acuerdo a cuestiones económicas con propósitos de referir. Como Jung ‘señala’, los símbolos referenciales son predominantemente cognitivos y refieren hechos sabidos. La segunda clase, que incluye a la mayoría de los símbolos rituales, consiste en los símbolos de condensación, los cuales Sapir define como formas altamente condensadas de comportamiento sustitutivo para expresiones directas, alojando y soltando tensión emocional en formas conscientes o inconscientes. el símbolo de condensación es saturado con la condición emocional. Los símbolos rituales son en una y a la misma vez referenciales y condensados, porque cada símbolo es multirreferencial más que unirreferencial. Su cualidad esencial consiste en su yuxtaposición física y normativa, orgánica y social” (*ibidem*: 29).

“Un símbolo instrumental deberá ser visto en términos del contexto amplio, en términos del sistema total de los símbolos que sirven para detectar el tipo de ritual” (*ibidem*: 32).

nica, la cual activa un sistema de reciprocidad convencional que define y determina responsabilidades entre sus miembros. Esto conduce a la identificación necesaria de las tendencias jurídico-culturales o modelos de comportamiento asumidos por la comunidad como prohibidos-permitidos, de consecuencias en los bienes y en las personas, como en documentos y en las palabras: el efecto de su validez y eficacia. El ajuste de las actitudes de los miembros del colectivo al sistema normativo indígena y sus efectos de solución.

Concluye la compilación de conceptos analíticos para el desenvolvimiento de la categoría de pluralidad normativa el de “comunidad epistémica pertinente”, acuñado por el filósofo Luis Villoro (2001) y desarrollado para los casos que ocupan nuestro interés investigativo, al conjunto de sujetos pertinentes para una creencia y conocimiento. En este sentido todo sujeto forma parte de una comunidad epistémica determinada, constituida por todos los sujetos epistémicos posibles que tengan acceso a las mismas razones, de tal forma que sea posible identificar al sujeto epistémico pertinente de la creencia a todo sujeto al que le sean accesibles las mismas razones teóricas y marco conceptual del que son portadores él y su comunidad, y no otras.

De esta cascada conceptual se desprenden conceptos descriptivos, pero igualmente necesarios, para el proceso de interpretación, como son la validez, la eficacia, los valores, la interculturalidad normativa, la interlegalidad y la polifonía del lenguaje,¹⁵ entre otros.

En este orden de ideas, el Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México, tanto etnográfica como jurídicamente, aspira a publicar y difundir entre distintos sectores de la población un material documental respecto a la dinámica que se ha posicionado y ha transitado por distintas vías en la lucha por el reconocimiento del derecho colectivo del que son portadores los pueblos y comunidades indígenas en México.

Ergo, a través de este proyecto también se persigue un objetivo que es compartido por otras áreas de trabajo de la Coordinación Nacional de Antropología. La constitución de una red de investigadores y aseso-

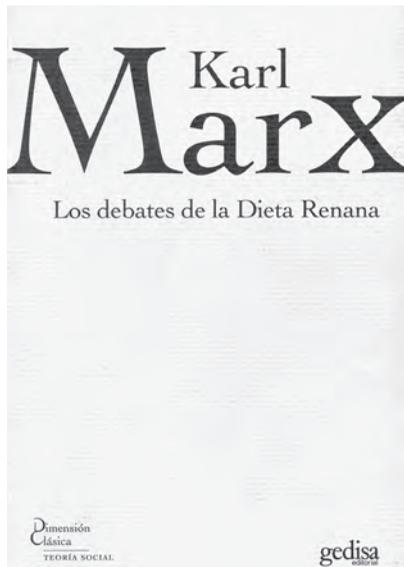
¹⁵ La variedad de sentidos que puede contener el significante en tanto el significado proceda de la “acción signica” elaborada por distintos grupos sociales, sectores sociales, clases sociales. Por acción signica se toma a la práctica que otorga sentido –que significacional significante en cuestión; con esto nos aproximamos a lo concreto del lenguaje para utilizar lo menos posible la metáfora como recurso descriptivo, ya que de lo que trata esta investigación es de posicionar lo real del contexto de pluralidad normativa.

res jurídicos dispuestos a socializar y a acompañar a los pueblos y comunidades indígenas en sus demandas por el ejercicio efectivo del derecho colectivo, derecho que, ya consagrado en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, observamos que aún no encuentra espacio en la correlación de fuerzas mediadas por la diversidad de intereses en juego en la administración, uso y aprovechamiento de los bienes naturales –maderables, minerales, hídricos, energéticos, paisajísticos y de recreación–, así como del patrimonio cultural del que son productores y herederos, y que en la mayoría de los casos se encuentra en uso y constituye un patrimonio vivo.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, España, Pre-textos, 2010.
- Arzate Salgado, Jorge y Nelson Arteaga Botello (coords.) *Metodologías cuantitativas y cualitativas en las ciencias sociales. Perspectivas y experiencias*, México, Miguel Ángel Porrúa/UAEM, 2007.
- Bachelard, Gastón, *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI, 2011.
- Bartolomé, Miguel A., *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI/INI, 1997.
- Betancourt, Raúl Fonet, *Filosofía intercultural*, México, Universidad Pontificia de México, 1994.
- Bulygin, Eugenio y Daniel Mendonca, *Normas y sistemas normativos*, Madrid, Marcial Pons, 2005.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS/La Casa Chata, 1992.
- Correas, Óscar, "Pluralismo jurídico y teoría general del derecho", en *Revista Derechos y Libertades*, año II, núm. 5, 1995
- _____, *Pluralismo jurídico. Otros horizontes*, México, Coyoacán, 2007.
- _____, *Derecho Indígena Mexicano I*, México, Coyoacán, 2007 y 2009.
- _____, *Teoría del derecho y antropología jurídica. Un diálogo inconcluso*, México, Coyoacán (Derecho y sociedad), 2010.
- Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI, 2007), México, CDI, 2008.
- Dworkin, R. M., *Law's Empire*, Boston, Harvard University Press, 1986.
- Gabriel, Leo y Gilberto López y Rivas (coords.), *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*, México, Plaza y Valdés, 2005.
- _____, *El universo autonómico. Propuestas para una nueva democracia*, México, Plaza y Valdés, 2008.
- González Ruiz, Isaac, "Propuesta de fundamentación del error de prohibición como garantía de los pueblos indígenas en México", en *Revista de los Estudiantes de Derechos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, 2006.
- _____, *Error de prohibición y derechos indígenas. Visión garantista del derecho penal*, México, UBIIJUS, 2008.
- _____, *Garantismo penal y multiculturalidad. Propuesta de análisis crítico de la dogmática penal mexicana y su realidad en la diversidad cultural de México*, México, UBIIJUS, 2011.
- Hart, H. L. A., "Positivism and the Separation of Law and Morals", *Harvard Law Review*, vol. 71, núm. 4, 1958, pp. 593-629.
- Krotz, Esteban, *Antropología jurídica. Perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Barcelona, UAM-Iztapalapa/Anthropos, 2002.
- Ley Orgánica del INAH, México, INAH, 1985.
- Martínez Luna, Jaime, *Comunalidad y desarrollo*, Conaculta/Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, México, 2003.
- Restrepo, Eduardo, *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*, Popayán, Universidad de Cauca, 2004.
- Silva Santisteban, Fernando, *Introducción a la antropología jurídica*, Lima, FCE, 2000.
- Turner, Victor, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ítaca/Londres, Cornell University Press, 1974.
- _____, *The Ritual Process*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1973 [1969].
- Villoro, Luis, *Creer, saber y conocer*, México, Siglo XXI, 2001.
- Voloshinov, Valentín Nikoláievich, *El marxismo y la filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1992.
- Wolkmer, Antonio Carlos, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, México, ILSA/UASLP/CEDH, 2006.





Karl Marx, *Los debates de la Dieta Renana*, Barcelona, Gedisa (Biblioteca Dimensión Clásica, Teoría Social), 2007

Paola Carolina Patiño Arreola*

El volumen *Los debates de la Dieta Renana*, de editorial Gedisa, forma parte de la Biblioteca Dimensión Clásica, que a su vez se inscribe en la Serie Teoría Social. El libro integra un grupo de importantes artículos que Marx redactó entre 1842 y 1843. Los trabajos de traducción estuvieron a cargo de Juan Luis Vernal y Antonia García. Esta edición cuenta además con una breve introducción titulada “En los orígenes de la teoría marxista”, de Víctor Rau, y un posfacio, “Marx y el robo de leña. Del derecho consuetudinario de los pobres al bien común de la humanidad”, escrito por Daniel Bensaïd, quien a su vez tiene publicado el libro *Los desposeídos. Karl Marx, los ladrones de madera y los derechos de los pobres* (Buenos Aires, Prometeo, 2011).

• Víctor Rau, “En los orígenes de la teoría marxista” (pp. 9-21)

* Asistente de investigación del proyecto Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México, Coordinación Nacional de Antropología, INAH (poalapa90@gmail.com).

El comentario inicial de Víctor Rau se divide en cinco secciones: en la primera hace referencia al contexto de la época al hablar sobre Alemania, donde se vivía un proceso de profundos cambios en los niveles político, jurídico y social, que fueron presenciados por Marx en su juventud. Rau destaca que en aquella época hubo “un fuerte estímulo y productividad en el dominio de la reflexión filosófica” (p. 9), de manera que fue en ese ambiente de producción intelectual que el propio Marx participó escribiendo en varias de las publicaciones de la *Gaceta Renana* durante 1842 y 1843.

Entre los artículos redactados en ese periodo se encuentran los referentes a la “Ley sobre el robo de la leña”, así como un texto dedicado a exponer la situación de crisis de los viñadores de la región del Mosela. En estos escritos tenemos a un Marx que, en sus propias palabras, se adentra por primera vez en los “intereses materiales” que trataban de “temas aburridos e insípidos”, pero cuya comprensión resultó definitiva para él en la que más tarde sería la base de su crítica hacia la sociedad burguesa descrita en su obra cumbre, *El capital*.

En la segunda sección Rau hace referencia a la polémica distinción entre un supuesto “joven Marx” – eminentemente filósofo humanista– y un “Marx maduro” –científico de la economía política–, idea enfatizada por Althusser en su obra *La revolución teórica de Marx* (1967). Según este comentarista, tal división comenzó en 1932 cuando se difundieron las obras *Manuscritos sobre economía y filosofía* y *La ideología alemana*. En referencia a esta supuesta diferencia –que algunos incluso plantean como una ruptura–, Rau señala que los *Manuscritos...* de 1844 –también llamados *Manuscritos de París*– fueron identificados como textos fundamentales para comprender la obra marxiana como una totalidad indivisible, reintegrando el concepto de alienación,

central dentro de la concepción marxista de la historia y la sociedad.

Sobre la base de lo señalado con anterioridad, Rau inserta la continuidad entre el pensamiento del “joven Marx” y el “Marx maduro”, y adicionalmente señala que fue durante la colaboración en la *Gaceta Renana* cuando comenzó a definir una de las características básicas de su teoría: la orientación hacia la *praxis* o la acción transformadora –la llamada “filosofía de la *praxis*” por Gramsci y enfatizada en México por Adolfo Sánchez Vázquez.

En la tercera sección Rau describe a grandes rasgos cómo se dio el traslado de un Marx dedicado a los estudios jurídicos de tipo escolástico y liberal hacia un Marx concentrado en la filosofía crítica, en particular la hegeliana. Rau destaca que esta inclinación “encontrará su objeto en el rechazo a la dominación moderna de la vida humana por las cosas, en la disputa con la clase de hombres en cuyas prácticas y orientaciones el poder de las cosas se personifica e impone” (p.15).

En la penúltima sección Rau señala que los escritos de Marx en la *Gaceta Renana* testimonian cómo éste apreció directamente “la forma en que el interés privado actúa en una conexión definitivamente estrecha y mundana con el Estado moderno” (p. 17). El interés privado, señala Marx, “no piensa, calcula” y “se considera fin último del mundo”. Por otra parte, Rau destaca que una de las particularidades de los textos de “La ley sobre el robo de la leña” y el del Mosela es que ambos representan los primeros escritos de Marx en torno a cuestiones rurales y agrarias (p. 18), además de que en ellos analizan en particular las lógicas y estructuras administrativas del Estado.

Por último, en el quinto apartado Rau habla de un Marx en franca oposición al régimen prusiano y las formas de libertad concedidas por la nueva burguesía y, por el contrario, muestra un interés particular en la defensa de los intereses del pue-

blo oprimido. Cabe señalar que algunas de las notas de Marx fueron censuradas y que al fin, en marzo de 1843, la publicación de la *Gaceta Renana* quedó prohibida de manera oficial. Por otro lado, en este apartado final se hace una breve mención de los traslados de Marx hacia Francia y Bélgica, así como de su posterior regreso a Alemania, en la coyuntura revolucionaria de 1848-1849 –época en la que intervino como jefe de redacción de la *Nueva Gaceta Renana*–, a lo cual lo siguió finalmente su llegada a Londres en 1850, donde se dedicó a desarrollar su crítica de la economía política.

• “Los debates sobre la ley acerca del robo de la leña”, pp. 25-77.

◦ *Gaceta Renana*, núm. 298, 25 de octubre de 1842, suplemento

En este primer artículo Marx se propone discutir cuáles fueron las causas determinantes de la ley renana sobre lo que desde el uso y costumbre burgués positivado se consideró como robo de la leña y, al mismo tiempo, dar cuenta de la misión legislativa de la misma. Marx analiza los discursos que se dieron entre los diputados, para así mostrar diversas controversias que surgieron; por ejemplo, que “la sustracción de leña suelta o la recolección de leña seca se subsume bajo la rúbrica de robo y se pena de la misma manera que la sustracción de leña de árboles en pie” (p. 27).

A lo largo de este trabajo Marx muestra con claridad las diferencias entre la recolección de leña suelta –que la propia naturaleza se encarga de separar de los árboles– y la sustracción de leña cortada –es decir, madera elaborada, producto de un propietario–, para así corroborar que tales acciones no pueden ser penadas de la misma manera, pues se trata de hechos por completo distintos. Además de demostrar las contradicciones presentes en esa ley, Marx concluye que al aplicar una categoría –en este caso la de “robo”–

cuando no se debe aplicar, también “se desfigura” en los casos donde sí se debe hacer, y a su vez observa la importancia de establecer penas limitadas de acuerdo con principios jurídicos.

Marx concluye su artículo haciendo mención del derecho consuetudinario, el cual pertenece por naturaleza sólo a la multitud políticamente pobre y socialmente desposeída de todos los países.

◦ *Gaceta Renana*, núm. 300, 27 de octubre de 1842, suplemento

Prosiguiendo con su análisis sobre los derechos consuetudinarios, Marx afirma que éstos tienen como gran distintivo que son opuestos a la forma de la ley general establecida por el Estado. ¿Cuándo son estos derechos del orden consuetudinario legítimos ante la ausencia de leyes escritas? ¿Cuándo se vuelven derechos irracionales? ¿Bajo qué condiciones devienen derechos pervertidos por la mera costumbre? Éstas son algunas de las preguntas que Marx aborda en el artículo.

Cabe destacar que en cuanto a las costumbres de la clase pobre, Marx señala que en ellas vive “un sentido jurídico instintivo, su raíz es positiva y legítima y la forma del derecho consuetudinario es tanto más adecuada cuando la existencia de la propia clase pobre es hasta ahora una mera costumbre de la sociedad civil, que aún no ha encontrado un lugar adecuado dentro de la estructuración consciente del Estado” (p. 39). Esto coincide plenamente con la definición que desde la antropología mexicana se ha hecho, en términos descriptivos, del derecho indígena, por parte de Rodolfo Stavenhagen en una publicación de 1990.

◦ *Gaceta Renana*, núm. 303, 30 de octubre de 1842, suplemento

En la práctica, el derecho subordinado al interés privado reproduce diversas distinciones entre grupos e individuos. Esta distinción se hace palpable en la aplicación

de la ley a los derechos del gran propietario forestal y el pequeño, donde el primero goza de beneficios muy particulares susceptibles de surgir de la ley misma cuando ésta preserva los intereses individuales.

La posición peculiar del gran propietario, que persigue un interés privado, implica la reproducción de un comportamiento arbitrario y arrogante, en el que el propio Estado queda a merced de los “medios de la propiedad, contrarios a la razón y el derecho” (p. 47). ¿Qué consecuencia tiene que el Estado se rebaje a los intereses privados? Marx explica en este artículo que la única conclusión posible en una situación similar es que un acusado no queda subordinado a las penas impuestas por el propio Estado, sino a aquellas que determine el interés privado mismo.

◦ *Gaceta Renana*, núm. 305, 1 de noviembre de 1842, suplemento

¿Cuál es la suerte de un acusado cuando el servidor público –por ejemplo, un alcalde– ha perdido la dignidad, poniéndose del lado del propietario privado –por ejemplo, el dueño de una porción de bosque, del que alguien ha sustraído madera–? En un favoritismo de esta clase, la propia ley se puede pisotear y quedar de lado. Si el servidor público se inclina por los intereses de un individuo, por lógica se debe oponer a las necesidades del otro, y en esa relación el funcionario podrá aplicar cualquier pena que se le ocurra al propietario.

Pero no sólo es cuestión de que el funcionario se subordine a la voluntad del propietario, mostrándose ante el acusado como un poder contrario, sino que ocurre un problema aún más grave: puesto que el funcionario es una personalidad que defiende los derechos de los miembros de la comunidad, al favorecer a un solo individuo se le enfrenta a la comunidad misma. Sin embargo, lo anterior que describe Marx es para él una trivialidad, comparado con lo que puede hacer el propietario privado ante los vacíos lega-

les. “¡Qué notable habilidad, qué hecho tan sorprendente!”, exclama cuando las lagunas de una ley permiten que la gente pobre deba pagar una pena con trabajos forzados, en favor del propietario privado que exige “la reparación de los daños”.

◦ *Gaceta Renana*, núm. 307, 3 de noviembre de 1842

Marx muestra que los representantes de las ciudades reconocieron como principio “el sentimiento del derecho y la justicia para la protección del interés del propietario forestal, que se opone directamente al sentimiento del derecho y la justicia para la protección del interés del propietario de la vida, del propietario de la libertad, del propietario de la humanidad, del propietario del Estado, del propietario nada más que sí mismo” (p. 68).

También señala: “El Estado asegurará por cierto vuestro interés privado en la medida en que pueda ser asegurado por medio de leyes y reglas preventivas racionales, pero a vuestras exigencias sobre el delincuente el Estado no puede conceder más derecho que el de las exigencias privadas, la protección de la jurisdicción civil. Si por esta vía no podéis conseguir ninguna compensación por falta de medios del delincuente sólo se sigue que se ha terminado toda vía legal para obtener esa compensación. No por ello el mundo se saldrá de quicio ni el Estado abandonará la órbita de la justicia, y vosotros habéis experimentado la caducidad de todo lo terrenal” (p. 70).

En esta última publicación Marx señala la obligación de todos los renanos –destacando a los juristas– de poner mayor atención al contenido del derecho, el cual notablemente estuvo a favor de un interés abstracto de la protección forestal y no al de los principios propiamente jurídicos: “Es evidente que el interés particular, así como no conoce patria tampoco conoce provincia, así como no conoce lo general tampoco el espíritu local” (p. 76).

• Justificación de un corresponsal del Mosela. Respuestas de Marx a los cuestionamientos (edictos) del prefecto superior Von Schaper: “A. La cuestión referente a la distribución de la leña”, *Gaceta Renana*, núm. 15, 15 de enero de 1843, y “B. La relación de la región del Mosela con el Decreto Real del 24 de diciembre de 1841 y la mayor libertad que da a la prensa”, *Gaceta Renana*, núm. 17, 17 de enero de 1843

Los artículos 346 –referente a la escasez de leña en el Mosela– y 348 –sobre la simpatía de los habitantes del Mosela por un Decreto Real de 1841– suscitaron una serie de cuestionamientos del prefecto superior Von Schaper. Marx dividió su respuesta a tal crítica en cinco rúbricas, de las cuales esta edición presenta dos: las partes A y B. En esta serie de respuestas tenemos a un Marx que no se retracta de sus declaraciones –ni en la forma ni en los contenidos manejados–, y reitera su crítica contra las disposiciones oficiales expuestas en los textos que hemos comentado. En este trabajo el propio Marx expresa qué lo llevó a mantener el anonimato cuando redactó aquellos artículos, por los que fue acusado de “difamación y de tener por finalidad sembrar el descontento y la insatisfacción” (p. 82).

• Daniel Bensaïd, “Marx y el robo de leña: del derecho consuetudinario de los pobres al bien común de la humanidad” (pp. 95-125

Efectivamente, en esta serie de artículos tenemos una primera aproximación a la teoría crítica de la sociedad actual, porque Marx demuestra que ante las necesidades básicas de las personas, la emergencia del interés particular suscita un dominio general sobre todas las formas y reglas de la convivencia y, por lo tanto, también crea un dominio sobre las leyes y las instituciones que regulan la propia vida social.

Al igual que el resto de las formas sociales o los modos de producción, el capitalismo no ha podido realizar las aspiraciones de igualdad social que anunció desde sus primeras luchas por superar las relaciones de tipo feudal. En realidad, dentro de la moderna sociedad mercantil se desarrolla día a día y a plenitud la contradicción entre la creación de riqueza, que se vuelve al mismo tiempo la creación de más miseria. Este es un proceso que Marx observa desde trabajos muy tempranos: la valoración del mundo de las cosas en detrimento de las personas. Lo anteriormente señalado lleva a Daniel Bensaïd a pensar que los derechos consuetudinarios son el hilo conductor de la argumentación de Marx. Bensaïd habla de la oposición entre los derechos privados, que privilegian un orden de individualidad, que sólo pueden consolidarse pasando por encima del interés común, o los derechos considerados naturales.

Pero el trabajo reflexivo de Marx va mucho más allá de revelar la mera confrontación entre el derecho público y el derecho privado; en nuestra opinión, si tomamos en cuenta tanto la lectura de este grupo de artículos de Marx como sus obras posteriores, vemos que se trata de un trabajo crítico del conjunto de relaciones sociales modernas –no sólo de tipo legal– que se oponen al respeto por la vida y la dignidad humanas. Por eso, junto con las distintas manifestaciones o formas del derecho, Marx siempre mide a la economía, la política, la filosofía, entre otras disciplinas, por el nivel en que corresponden a un proyecto social de protección a la vida. Asimismo, como indica Víctor Villanueva, es el antecedente de obras contemporáneas que tratan temas como la economía moral de la multitud, la geografía crítica, la epistemología o racionalidad ambiental, el ecologismo de los pobres, el capital o patrimonio biocultural de las comunidades indígenas y el ecosocialismo, entre otras.

•••



Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial. El triunfo del liberalismo centrista, 1789-1914*, vol. IV, México, Siglo XXI, 2014

Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez*

En 1974, Immanuel Maurice Wallerstein dio inicio a la que sería una extensa producción relativa al análisis historiográfico de la modernidad capitalista. Con la publicación del primer volumen de lo que tituló *El moderno sistema mundial*, la tendencia de interpretación que postula el inicio de la modernidad en el largo siglo XVI se posicionó a distancia de aquellas tendencias historicistas que por método señalaron que el tiempo cronológico, el hecho objetivo y la centralización narrativa en la participación de personajes singulares como motor de los cambios históricos fundaban el método historiográfico.

En ese tenor, la obra *El moderno sistema mundial. El triunfo del liberalismo*

* Coordinador del proyecto Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México e investigador de la Coordinación Nacional de Antropología, INAH (victor_villanueva@inah.gob.mx).

centrista, 1789-1914, cuarto volumen del total de la obra publicada hasta la fecha, insiste en lo contrario: en la necesidad de mirar a la historia como un conjunto de múltiples determinaciones que, si bien tienen su máxima expresión en momentos específicos, hechos concretos y con participación de personas identificables como aquellas en las que se conjugaran valores, posiciones y anhelos de un colectivo extenso, eso no hace que la historiografía deba centrar su atención en tales coyunturas, sino que debe deshebrarlas para identificar las particularidades en que las transformaciones sociales realmente operan para estar en condiciones de consolidarse.

Por eso, el autor inicia este cuarto volumen con la afirmación de que para el largo siglo XIX la geocultura –que entendemos como los valores muy ampliamente compartidos por todo el sistema-mundo, tanto explícita como latentemente (p. 383)– es nada menos que la impronta de mayor profundidad desde la cual la modernidad capitalista ha conseguido un estatus de hegemonía frente al contexto de pluriculturalidad realmente existente.

El liberalismo centrista como ideología expresa la ontología desde la cual se mira al mundo en la época aún presente. Tal ideología es la metaestrategia política en que se sustenta la economía-mundo capitalista. Sin ésta, una sociedad dividida en clases sociales, géneros y razas, fundada en la generación de plusvalor y con la arena política como medio de acción ciudadana, no tendría sentido alguno. Éste es el primer legado geocultural, como lo denomina Wallerstein (p. 21) en la presentación de la obra.

En este primer legado geocultural se inscriben las posturas de conservadurismo, liberalismo y socialismo, posiciones desde las que se acciona la ciudadanía y de las que emanan, respectivamente, una serie de posturas que obedecen a una multiplicidad de variables que muestran

vertientes homogéneas o contradictorias en el interior de cada una; más aún, son portadoras de coincidencias y afinidades entre las tres, por ser las mismas producto de la ideología liberal. Más que producto de la ideología liberal, ya que ésta es el discurso justificatorio de una determinada realidad, son consecuencia del momento histórico referenciado, en el que la burguesía, implantada la gran industria y abiertos los causes del mercado mundial, conquista la hegemonía política y crea el Estado moderno –como indicarían Marx y Engels en su *Manifiesto*.

La centralidad que coloca Wallerstein en países como Gran Bretaña, Francia, Alemania y Estados Unidos hace de su análisis y las fuentes consultadas un referente necesario para explicarnos cómo estos países, por medio de la narrativa que extienden al momento de consolidarse como Estados nacionales dominantes-colonizantes hacia las periferias; la reproducción de esa centralidad consiguió distintos grados de impacto ideológico y político al movilizar el eurocentrismo hacia Asia, África y América. Así, a partir de 1848 el liberalismo habría alcanzado la dirección política y cultural (hegemonía) del sistema-mundo y constituiría el núcleo de la geocultura (p. 43).

El modelo del Estado liberal representa el segundo legado cultural que se consolidó entre los años 1815 y 1830, luego de la disputa iniciada por Gran Bretaña y Francia en 1651 para conseguir la dirección política paneuropea, con la pretensión de ampliarse en términos planetarios. En ese periodo la preocupación de los gobernantes de los Estados fuertes (centrales) se enfocó de dos maneras: primero, en afianzar su autoridad en tanto toma de decisiones en el interior de la nación, y segundo, en reforzar su poderío mundial para imponer su voluntad a los gobernantes de otros Estados nacionales y reducir con esto su posibilidad de participar en el consorcio de expansión planetaria.

En este periodo conceptos como nación, pueblo, soberanía, ciudadanía, distinción entre reforma-gradualismo y revolución-radicalismo, gobierno directo (*direct rule*) y gobierno indirecto (*indirect rule*), legalidad-constitucionalismo y legitimidad-consensualismo son desde los que se presentará esa ideología liberal disfrazada de ciencia política, acompañados de principios filosóficos como los de libre-cambio, universalidad e individualismo.

Como megaestrategia política, el liberalismo aprovechó el concepto de ciudadanía para hacer ver y hacer creer que la única vía de participación política para la sociedad, en el contexto de la expansión y consolidación de los Estados nacionales, era la electoral. Por lo mismo, la centralidad de la gran mayoría de los movimientos sociales en el siglo XIX se ubicó en la lucha electoral, esto es, en el ejercicio de la ciudadanía como derecho a votar y ser votado; el movimiento obrero, el feminista, el antiesclavista, el antirracista fueron partícipes en sus momentos y según sus intereses en la lucha electoral. Fue así como la ideología liberal posicionó al Estado nacional como un ente legalmente constituido y legítimamente reconocido por todos aquellos que propugnaron por verse representados en el mismo.

Sin embargo, en oposición a este proceso de aceptación del Estado nacional se yergue la apropiación de los conceptos de soberanía y revolución: el primero como reivindicación de las naciones sujetas en el contexto del coloniaje, el segundo apropiado por el pueblo –los desposeídos–, diferenciándose entre las revoluciones de tipo constitucionalista, nacionalista o social, de las cuales esta última es impronta de la oleada revolucionaria de 1848 y la Comuna de París (1871). A partir de aquellas expresiones sociales del antagonismo de clase el concepto “revolución” condensó en sí temores y anhelos en la geocultura del moderno sistema mundial.

Empero, sin lugar a dudas entre 1815 y 1848 la diferenciación que se instituyó como parte fundamental de las mentalidades modernas fue la de Occidente-Oriente. En términos políticos, la primera hace referencia al modelo constitucionalista basado en el liberalismo centrista como expresión del sistema democrático de gobierno; la segunda se refiere a los modelos definidos por Occidente como autocráticos, despóticos y dictatoriales. Dado este argumento, Occidente justificó el proceso colonial como proyecto liberador de pueblos sometidos a regímenes arcaicos o retrógradas, lo que trajo consigo que “Occidente” fuera también un concepto de orden cultural, al posicionar la dicotomía entre el orden civilizatorio y el de los pueblos “sin historia”. Aquí los principios de paz, orden y progreso funcionaron como el pilar ideológico de la carrera por la industrialización como motor de la economía del mundo capitalista.

El autor denomina aquel periodo como el de conformación del Estado liberal centrista –como aparato administrativo y de control en el conflicto de clases–, consolidado entre los años 1830 y 1875. Para ese periodo tal modelo de organización condujo la política pública bajo el asistencialismo a las clases dominadas, el proteccionismo a las empresas capitalistas y el establecimiento de los derechos políticos y civiles como ángulo de visión para la participación ciudadana. En aquel momento, indica Wallerstein, el concepto de ciudadano-individuo se reivindicó por la clase media-media alta sujeta a ese modelo de Estado, lo cual, más que como expresión o resultado de la guerra civil estadounidense, se tomó como impronta de la Revolución francesa, a la que Wallerstein define como revolución burguesa dado que ese hecho histórico permitió la consolidación de la geocultura liberal, no sin albergar en su seno una serie de contradicciones inherentes a su ser que llevaría al surgimiento de movimientos

sociales antisistémicos continuados en el tiempo a lo largo y ancho del orbe. Y es esta geocultura la que durante la segunda mitad del siglo XIX y la mayoría del siglo XX se expresó en términos planetarios por medio de la ciencia social.

Por todo aquello, no resulta extraño que los gobiernos liberal-centristas se allegaran de equipos de científicos sociales –economistas, politólogos, sociólogos, entre otros, denominados “comunidad de los aptos”– que atrajeron para sus investigaciones el método de análisis propio de las ciencias naturales –en oposición a la hermenéutica o métodos filosóficos– a fin de dar sustento a la reforma social que los gobiernos liberal-centristas ubicaron como necesaria en el combate al desgobierno, la barbarie y el atraso tecnológico de sectores de población rural y pueblos colonizados. El progreso, entendido como la marcha hacia una sociedad homogénea, el triunfo del ser humano sobre la naturaleza, de la razón sobre la creencia, se tomaría como el espíritu del cambio social para el cual la ciencia social, entendida como el instrumento del progreso, permitiera explicar las anomalías y patologías propias de la diversidad social en términos étnico-cultural o racial.

Para que la ciencia social se consolidara como instrumento de esa geocultura, los gobiernos de los Estados centrales y la iniciativa privada debieron asignar el presupuesto suficiente para la creación de los discursos disciplinares que les informaran respecto a las distintas formas del ser social y sus anhelos para estar en condiciones de medirlos, caracterizarlos e integrarlos al modelo liberal de humanidad que se planteó. Así surgieron tantos discursos disciplinares como objetos de estudio posibles, entre los que se encuentra la antropología y sus distintas ramificaciones.

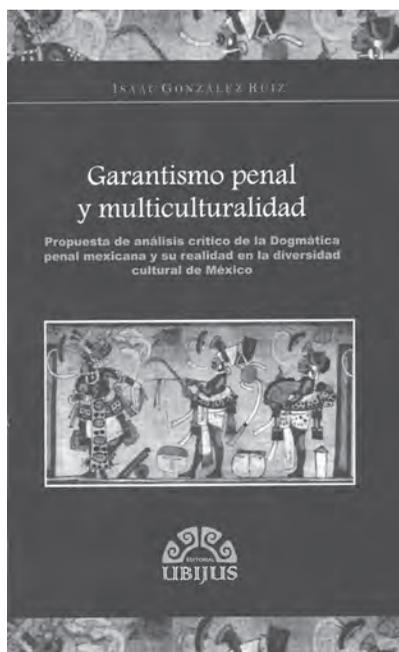
Sin embargo, en esto no estuvo ausente el conflicto. Desde principios del siglo

xix aparecieron discursos sustantivos en oposición al discurso liberal centrista: de la economía política se desprendió la crítica a la economía política, hasta culminar en la definición actual que simplemente se presenta como economía; de la psicología y la psiquiatría surgió el psicoanálisis como un método opuesto; de la historia de la literatura, la historia cronologista, la historia empirista se distanció la teoría de la historia o la historiografía ideográfica; de la sociología nomotética se distanciaron las ciencias ideográficas, etcétera. Esto implicó una franca crítica a la naturaleza objetiva y a la neutralidad valorativa de las ciencias sociales decimonónicas.

En este sentido, el pensamiento doctrinario centrista tomó a la economía para caracterizar y estudiar al mercado, la ciencia política para analizar al Estado y la sociología para explicar a la sociedad civil. Ésta fue la tríada en el estudio de la modernidad que se implantó desde los primeros colegios de Gran Bretaña, Francia, Alemania y Estados Unidos. Y desde aquella centralidad, así como de sus ciencias, se postuló la idea de identidad nacional como legitimadora de los Estados y para limitar marcadamente las lealtades alternas y potencialmente opuestas al proyecto uniformador de identidad (p. 337). De esta manera Wallerstein demuestra cómo “el gobierno en manos de los especialistas era un elemento clave del liberalismo centrista” (p. 357). Por lo mismo, el retrato construido desde el ángulo de visión centrista, que en gran medida fue despectivo en cuanto a las naciones no occidentales, y que dominó el mundo de la literatura decimonónica y del siglo xx, correspondía a la geocultura del sistema-mundo de ese periodo (p. 371).

Éste es a grandes rasgos el contenido del volumen IV de *El moderno sistema mundial*, publicado en castellano para México y Argentina por la casa editorial Siglo XXI en este año.

• • •



Isaac Ruiz González, *Garantismo penal y multiculturalidad. Propuesta de análisis crítico de la dogmática penal mexicana y su realidad en la diversidad cultural de México*, México, UBIJUS, 2011

Heber Jaimes*

La discusión sobre el derecho indígena en nuestro país adquirió relevancia con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en enero de 1994. En estos 20 años han surgido notables representantes desde la antropología, la filosofía, la sociología y el derecho. Como consecuencia de las movilizaciones indígenas y los Acuerdos de San Andrés se reformó el artículo 2º constitucional para establecer que México es una nación pluricultural. Tal declaración ha sido hasta hoy desatendida, minimizando su importancia, que radica en un cambio de paradigma.

* Asistente de investigación del proyecto Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México, Coordinación Nacional de Antropología, INAH (heber.mjm@gmail.com).

Durante este lapso se ha evidenciado la complejidad del tema, así como la necesidad de especialistas en las distintas esferas teóricas y prácticas. En el caso del derecho debemos considerar factores propios de la ciencia jurídica y, por si fuera poco, se ha hecho manifiesta la necesidad de los estudios transdisciplinarios.

En esta obra González Ruiz asume ese reto y presenta una investigación que además hace un análisis crítico de la dogmática penal, al puntualizar los desafíos que implica ser un Estado multicultural.

El autor reflexiona sobre la profundidad de la multiculturalidad en el ámbito penal, donde es necesario contemplar la totalidad del fenómeno y remontarnos a la construcción de la norma, sus alcances y fines que, en el marco del Estado liberal, indefectiblemente atienden a parámetros axiológicos y deontológicos articulados en la estricta tradición de la dogmática penal.

En este texto el autor advierte sobre los riesgos que implica desatender el paradigma de la multiculturalidad. En consecuencia, su ignorancia puede conducir a la pérdida de la identidad indígena y, por tanto, hacia una suerte de etnocidio, puesto que la invisibilización de los sistemas normativos indígenas implica la negación de su ser comunitario. Es además allí donde el ejercicio del derecho endógeno resulta un ejercicio afirmativo de la identidad y donde convergen nociones sobre el ser y el deber ser. La motivación ideológica que genera la norma, así como el propio modelo jurídico, forman parte de una red dinámica imbricada en las costumbres, las preferencias y las creencias que constituyen el patrón jurídico cultural de cada grupo. De tal suerte, en la construcción del silogismo prohibitivo se omiten las cosmovisiones de los pueblos indígenas, y al mismo tiempo se desatiende la premisa de un Estado pluricultural, lo cual genera una nula correspondencia jurídico-cultural a través de la justificación triádica.

En el primer capítulo se estudian las condiciones de la dogmática penal en el Estado multicultural, y se señala por principio la importancia que guarda la norma penal en la prevalencia y la estabilidad de toda cultura; en consecuencia, la cultura dominante busca subsumir la normatividad de las minorías étnicas, a modo de asegurar su supervivencia. Lo anterior se convierte también en un foco de tensión entre la dogmática penal y la diversidad cultural, donde termina por imponerse el Estado, justificándose en su propio constructo conceptual del orden penal, centrado en la defensa de la concepción liberal y democrática del derecho. En este capítulo se desarrollan las primeras consideraciones sobre los puentes transdisciplinarios necesarios para superar las dinámicas de la dogmática penal positivista y romper los vínculos que con fines ideológicos han establecido con otras ciencias homogéneas.

En el segundo capítulo se analiza la interacción cultural, aterrizada en el razonamiento jurídico que permite la deconstrucción silogística de la prohibición, método para el cual se desarrollan nueve puntos de análisis crítico transdisciplinario que pretenden comprobar la nula correspondencia jurídico cultural del silogismo prohibitivo. A través del método de descomposición o deconstrucción silogística empleado, se pone en evidencia el choque epistémico entre la norma prohibitiva emanada de la cultura dominante y la endógena, que atiende a principios muchas veces antagónicos. Sin embargo, en ocasiones el sistema indígena retoma en forma armónica elementos del sistema externo, sin que con eso se reporte la pérdida del patrón jurídico cultural.

En el capítulo final se desarrolla la confrontación empírico-epistémica del axioma penal, y se consideran los principios *nulla poena sine crimen* y *nullum crimen sine lege*, valores funcionales en

el patrón jurídico cultural occidental que, sin embargo, dejan de ser pertinentes en la multiculturalidad, pues la declaración del Estado multicultural correlaciona otros componentes del axioma como la cultura, la unidad de realidad o la identidad, antes inexistentes.

Uno de los nuevos axiomas es el *nullum crimen sine cultura*, donde obtenemos que las formas de comportamiento de un ser humano expresan su cultura y sólo dentro de ésta adquiere sentido la prohibición y existirá una correspondencia jurídico cultural-epistémica, “luego entonces, la prohibición silogista es confirmatoria de la conducta, y la cultura confirmatoria de la autenticidad del sujeto al que prohíbe. De ahí que resulte válido establecer que si la conducta prohibida es la afirmación de una cultura, entonces el silogismo prohibitivo es la negación de las demás culturas [...]” (p. 284).

La investigación se complementa con casos prácticos recabados en el pueblo nahua de Santa María Teopoxco durante 1997 y 2006. En estos casos “se reporta la presencia de un sistema jurídico autóctono que imbrica y conjuga las leyes del Estado pluricultural y con las cuales marca y construye su patrón jurídico cultural” (p. 325). Mediante el método de descomposición o deconstrucción silogística, siguiendo los elementos de análisis propuestos, se arriba a la afirmación de la propuesta teórica. De tal suerte que la obra se vuelve un referente fundamental para investigadores de distintas disciplinas, litigantes, funcionarios, ministerios públicos, jueces y colectivos indígenas.

Por último, el autor proporciona un glosario con conceptos pensados desde la filosofía, la sociología, la antropología y el derecho, que a lo largo de la lectura adquieren un sentido más profundo. En suma, el libro es una lectura indispensable para quien desee especializarse en el contexto de la multiculturalidad.



Francisco López Bárcenas, *El derecho de los pueblos indígenas de México a la consulta*, México, EDUCA, 2013

Paola Carolina Patiño Arreola

A partir de una visión particular sobre el desarrollo económico, el gobierno, en sus distintos niveles, está tomando decisiones sobre la creación de diversos proyectos – construcción de presas hidroeléctricas o de almacenamiento de agua, industria minera, parques eólicos para la producción de energía, proyectos turísticos, pagos por la prestación de los llamados servicios ambientales, entre otros–, los cuales en su mayoría impactan en la cultura y derechos de las comunidades indígenas y campesinas. Ante dicha situación, el tema del derecho a la consulta previa, libre e informada está adquiriendo una profunda relevancia en nuestro país.

La propuesta que hace el reconocido abogado, investigador y luchador social Francisco López Bárcenas en *El derecho de los pueblos indígenas de México a la consulta*, coloca para el público en general lo que hoy parece ser uno de los

instrumentos legales más importantes, susceptible de utilizarse en favor de los pueblos indígenas. Por otra parte, plantea el carácter fundamental de la apropiación del lenguaje ligado a la promoción de los derechos humanos.

En este texto, publicado por Servicios para una Educación Alternativa, A. C. (EDUCA), encontramos, a lo largo de nueve ensayos los puntos decisivos que abarcaría un ejercicio de comprensión respecto de la específicamente es la consulta a los pueblos indígenas; es decir, con base en sus antecedentes, la terminología predominante y, en general, sus componentes, conceptualización y caracterización a escalas nacional e internacional, así como los documentos más importantes que se deben conocer para contar con una aproximación adecuada al tema.

Por otro lado, López Bárcenas ofrece algunos ejemplos de casos en que una consulta de este tipo se ha logrado utilizar como herramienta de lucha contra empresas transnacionales que operan contra la vida y las formas de organización comunitarias. Finalmente, así como habla de los beneficios que ofrece el uso de la consulta –a partir del importante proceso de transformación ocurrido en nuestro país en materia legal–, también previene sobre sus límites; por una parte, al narrar algunas de las estrategias que adoptan los conglomerados empresariales para entorpecer la aplicación de la justicia, al omitir elementos de la consulta, desvirtuándola, sustituyéndola e incluso anulándola, entre otras acciones. En otro momento explica por qué debemos ver este instrumento legal como algo que de ninguna manera dejará de lado la necesidad de la organización y movilización social en la búsqueda por el respeto a los derechos de los pueblos indígenas.

Los nueve temas decisivos a los que refiere el libro se desarrollan de la siguiente manera:

1. Antecedentes de consultas a pueblos indígenas en México (pp. 17-20)

Muestra un recuento histórico de las consultas realizadas tanto por el gobierno mexicano como por el movimiento indígena, y hace hincapié en que cada una de éstas posee características y objetivos propios. López Bárcenas menciona que el gobierno, por lo general, ha utilizado este instrumento de participación para legitimar acciones. Un claro ejemplo fue la consulta realizada en noviembre de 1995 (Consulta Nacional sobre Participación Indígena), la cual “se convirtió en un proceso de inducción de los operadores estatales para que los pueblos indígenas se pronunciaran por más asistencialismo y menos derechos” (p. 18). Por otra parte, comparte algunas de las experiencias surgidas desde el propio movimiento indígena, como las organizadas en 1993 por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, particularmente cuando sometió a consulta la decisión de levantarse en armas contra el Estado mexicano.

2. En México, el bloque constitucional y el derecho a la consulta (pp. 21-28)

En este apartado se hace un gran énfasis sobre el entendimiento de que el derecho a la consulta pertenece tanto al derecho nacional como al internacional; asimismo, el autor deja en claro que los tratados internacionales, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes –donde se establece, entre otras cosas, el derecho a la consulta previa, libre e informada–, se encuentran jerárquicamente por debajo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y por encima de las leyes federales o estatales, y que por tal situación estos tratados “obligan a todas las autoridades –ejecutivas, legislativas y judiciales– de todos los niveles de gobierno –federal, municipal y estatal– a

su cumplimiento, con el único límite de la jurisdicción y competencia que establezcan las leyes”; asimismo, precisa que en el artículo 1° de la Carta Magna se reitera que todas las autoridades tienen la obligación de “promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos que se encuentran en las leyes mexicanas o los tratados internacionales [...] y en caso de que se violen se debe investigar para sancionar a los responsables y reparar las violaciones que se hayan cometido”.

3. Los pueblos y sus comunidades indígenas como sujetos de derecho (pp. 29-38)

A lo largo de este apartado se hace un recuento histórico, que abarca desde la conquista hasta la actualidad, sobre el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas desde la perspectiva jurídica, principalmente. De igual forma se hace mención de diversos problemas a los que las comunidades se han enfrentado para hacer valer sus derechos territoriales, políticos y económicos, a pesar de que la existencia de los pueblos indígenas es anterior a la formación del Estado mexicano. Otro aspecto tratado con brevedad reviste interés al explicar cómo los pueblos originarios han logrado preservar sus propias formas de organización incluso después de los periodos de conquista y colonización.

4. La consulta en el derecho nacional (pp. 39-47)

Este apartado aclara que en el artículo 2° constitucional se establece que el gobierno debe consultar a los pueblos indígenas en la elaboración de planes de desarrollo nacional, estatal y municipal, a lo cual se añade la obligación de incorporar sus recomendaciones y propuestas –en tanto pueblos–, siempre y cuando sean acordes con los derechos reconocidos –derechos colectivos–. También se hace mención de la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y cómo

“la obligación de la comisión es diseñar y operar un sistema de consulta y participación indígena, la misma que debe operarse a través del consejo consultivo de la comisión, que se integra por indígenas propuestos por la misma comisión, es decir, no representan a los pueblos o comunidades indígenas” (pp. 41-42).

Por lo anterior, esta ley ha sido calificada como restrictiva y violatoria del derecho a la consulta tal y como lo establece el Convenio 169 de la oir. Por otra parte, también se hace mención a las leyes o los artículos que de alguna manera hacen referencia directa o indirecta de la consulta a los pueblos indígenas, tal como la Ley de Planeación, la Ley General de Desarrollo Forestal Sustentable, el artículo 32 constitucional y, por último, la Ley del Instituto Mexicano de la Juventud en su artículo 4º, fracción V.

5. La consulta en el derecho internacional: disposiciones generales (pp. 49-56) El derecho a la consulta establecido en el ámbito internacional se encuentra regulado por el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo y, por último, por la jurisprudencia de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. En este apartado el autor hace un análisis referente al artículo 6º del Convenio 169, pues allí se regulan ciertos aspectos de la consulta a los pueblos indígenas: “Cuándo se les debe consultar, cómo se les debe consultar, para qué se les debe consultar y unas disposiciones generales de la consulta” (p. 52).

También se hace hincapié en la importancia de este artículo, pues allí se señala, entre otras cosas, que los gobiernos de los Estados deben facilitar los medios y recursos necesarios para que los pueblos indígenas participen con libertad en la formulación, aplicación y evaluación de medidas y programas –impulsados a través de instancias y organismos gubernamentales–, con la finalidad de “conferirles en cada caso el máximo control posible sobre su propio desarrollo económico, social y cultural”. Por último, este artículo establece que las consultas se deben realizar mediante procedimientos apropiados en los que se tomen en cuenta tanto las circunstancias nacionales como las de los pueblos indígenas, y que la finalidad de éstas es llegar a un acuerdo o consentimiento de las medidas propuestas.

6. La consulta en el derecho internacional: disposiciones particulares (pp. 57-61) En este sexto punto se muestran las particularidades expresadas en el artículo 15 y el artículo 17 del Convenio 169, las cuales hacen referencia a los derechos de los pueblos indígenas para ser consultados. El artículo 15 señala que estos pueblos poseen el derecho de ser participantes en el uso, administración y conservación de los recursos naturales que se encuentran en el interior de sus territorios, aun cuando éstos pertenezcan al Estado. También se expresa que los gobiernos deben establecer procedimientos de consulta antes de otorgar concesiones o de iniciar actividades de exploración-explotación, además de indicar que si se diera el caso de que las concesiones perjudiquen al área, se deberán “tomar medidas que eviten o mitiguen el perjuicio y si no fuera posible se les indemnice por las afectaciones que pudieran sufrir”. Por otra parte, el artículo 17 se refiere al derecho de los pueblos indígenas a ser consultados “antes de una expropiación, compraventa, arrendamiento o contrato de usufructo”.

7. La declaración y la jurisprudencia internacional sobre el derecho a la consulta (pp. 63-66) Este punto explica la importancia de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en sus artículos 15, 19, 30, 32 y 38 para la defensa y el derecho de los pue-

blos indígenas en materia de consulta en diversos ámbitos: al combatir prejuicios; obtener su consentimiento libre, previo e informado; determinar y elaborar estrategias para su propio desarrollo o la utilización de sus tierras y recursos naturales, entre otros aspectos. Por otra parte, se hace mención de otros elementos vinculados con la consulta que se encuentran fundamentados en la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

8. La consulta en los tribunales y el *ombudsman* mexicano (pp. 67-76)

En este penúltimo apartado el autor recurre al caso de la comunidad rarámuri de Huetosachi, municipio de Urique, en el estado de Chihuahua, para hacer referencia a un amparo que concedió la Suprema Corte de Justicia de la Nación a esa comunidad tras las irregularidades que se llevaron a cabo –omisión de la consulta necesaria para definir y proponer los objetivos, prioridades políticas y estrategias de desarrollo regional– por parte del Fideicomiso Barrancas del Cobre. Otro ejemplo mencionado en este apartado es la violación a los derechos del pueblo wirrárika por parte de la Secretaría de Economía, que otorgó concesiones mineras en el conjunto de sitios sagrados de Wirikuta sin haber realizado una consulta previa. Por otra parte se presentan y analizan las cuatro recomendaciones que realizó el presidente de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos al secretario de Economía, así como las tres recomendaciones que formuló al secretario de Medio Ambiente y Recursos Naturales y, por último, las tres recomendaciones dirigidas al director general de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

9. La consulta pública ambiental no es consulta indígena (pp. 77-89) Podemos decir que uno de los puntos centrales de este apartado es exponer la pro-

blemática que desencadena el gobierno mexicano al otorgar concesiones y títulos de aprovechamiento en favor de diversas empresas, por lo general transnacionales, que realizan sus megaproyectos en territorios indígenas, y cómo es que el propio Estado promueve y sólo ampara la realización de consultas públicas de tipo ambiental, con lo que se pretende sustituir el derecho a la realización de la consulta indígena, cuando es a través de esta última como se obtiene y se avala el consentimiento de los pueblos y se trabaja en la búsqueda de acuerdos. En este apartado final se deja en claro que la consulta pública ambiental y la consulta indígena poseen características y objetivos distintos.

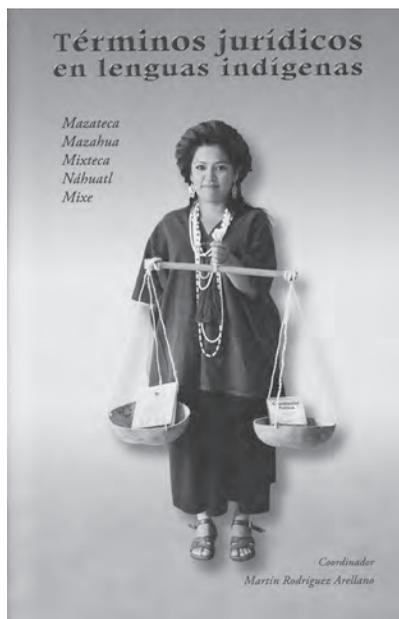
Conclusiones

Con la lectura de *El derecho de los pueblos indígenas de México a la consulta* comprendemos por qué la consulta ha adquirido una gran importancia durante los últimos años. Los abusos cometidos por parte de las autoridades federales, estatales y municipales han llevado a los pueblos y comunidades indígenas a recurrir a este instrumento con el objetivo de hacer valer un conjunto de leyes, acuerdos, convenios, etcétera, que continúan siendo violentados por las propias instituciones que los han escrito o ratificado, tanto a escala nacional como internacional. Comprender la naturaleza, contextos de aplicación y alcances del derecho a la consulta puede derivar en el aprovechamiento de algunos de sus efectos.

Esta obra, que nos lleva a conocer diversos aspectos esenciales que integran la consulta, exhorta a la apropiación de una herramienta de defensa fundamental en la lucha contra la injusticia social ante los agravios cometidos por el gobierno mexicano, que de modo insistente vela por los intereses de los grandes conglomerados empresariales. Tal como concluye de manera contundente López

Bárceñas, no es que después de la aparición del derecho a la consulta la lucha social se haya vuelto un acontecimiento meramente legal, pues tal y como lo señala en su libro, muchos procesos jurídicos que se han resuelto en favor de las comunidades no han derivado en una auténtica aplicación de la justicia en nuestro país, de manera que la movilización social siempre resulta una acción insustituible. Es necesario hacer un trabajo de reflexión que reformule estrategias encaminadas al reconocimiento pleno de los derechos de los pueblos indígenas y que nos conduzca a la articulación de acciones que integren todos los frentes de lucha.

• • •



Martín Arellano Rodríguez (coord.), *Términos jurídicos en lenguas indígenas*, México, OTIGLI, 2013

Paola Carolina Patiño Arreola

Este libro, coordinado por Martín Rodríguez Arellano, presidente del consejo directivo de la Organización de Traductores, Intérpretes Interculturales y Gestores en Lenguas Indígenas, A.C. (OTIGLI), inte-

gra un glosario y sus correspondientes definiciones de 208 conceptos jurídicos, los cuales resultan ser algunos de los más utilizados en el área penal. Cabe destacar que estos conceptos se encuentran en castellano, traducidos a las siguientes lenguas indígenas: mixe, mazahua, mazateca, mixteca y náhuatl.

Entre los conceptos jurídicos y definiciones que se presentan en esta publicación podemos mencionar los siguientes a partir de su amplio uso y relevancia: abogado, abrogación, acuerdo, acusación, amparo, apelación, aprehensión, arbitrariedad, arraigo, audiencia, autonomía, careo, consignación, declaración, decreto, delito, denuncia, derecho, derogación, despojo, discriminación, extorsión, fianza, fuero, garantías, homicidio, igualdad, inspección, intérprete, juicio, jurisdicción, justicia, legitimación, litigio, nulidad, omisión, perito, proceso, ratificación, revocación, sentencia, testigo, traductor, tribunales, veto, víctima y violación.

Estructura de la obra

- Prefacio (pp. 7-10). En este apartado encontramos una breve exposición de los motivos y antecedentes históricos –desde los ámbitos jurídico y político– fundamentales para inaugurar lo que Rodríguez Arellano denomina “el desarrollo multicultural de los pueblos indígenas de México” y el eje de trabajo de la organización OTIGLI –editora de la presente obra.
- Glosario de términos jurídicos en lengua ayuujk de El Duraznal, Ayutla Mixe, Oaxaca (pp. 11-32), con traducción de Rosario Patricio Martínez.
- Glosario de términos jurídicos en lengua mazahua o *jñatrho* de Santiago Acutzilapan, Estado de México (pp. 33-56), con traducción de Alberto González Gabriel.
- Glosario de términos jurídicos en lengua mazateca de San José Tenango, Oaxaca (pp. 57-79), con traducción de Ismael Martínez García.

- Glosario de términos jurídicos en lengua mixteca de Santo Tomás Ocotepec, Tlaxiaco, Oaxaca (pp. 81-102), con traducción de Oswaldo Cruz López.
- Glosario de términos jurídicos en lengua náhuatl de Tlalzintla, Benito Juárez, Veracruz (pp. 103-126), con traducción de Eusebia Martínez Silva.
- Glosario de términos jurídicos en lengua castellana (pp. 127-150).

Sobre el contenido de la obra

Con una serie de acontecimientos citados al inicio del presente texto y que los autores consideran decisivos para hablar del “desarrollo multicultural de los pueblos indígenas de México”, en primer lugar se menciona que fue en la década de 1990 cuando se visibilizó lo que Rodríguez Arellano llama un “resurgimiento de los pueblos indígenas”, un acontecimiento plasmado en los ámbitos político y jurídico a escala nacional.

En cuanto a la dimensión política, indica que por aquellos años ocurrió una gran participación por parte de diversos actores provenientes de diversas comunidades indígenas, las cuales se articularon en asociaciones que en 1992 se opusieron a la celebración de los 500 años de la invasión europea, y un segundo momento correspondiente al levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, iniciado en 1994.

Para dar cuenta de ese resurgimiento indígena en el aspecto jurídico, Rodríguez Arellano comenta que en 1991 entró en vigor el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo, además de que 1992 puede ser considerado un año de gran importancia por la reforma a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, vinculada con el reconocimiento de la composición pluricultural de la nación mexicana, plasmado en su artículo 4°.

Por otro lado, el autor señala que en los inicios del siglo XXI persistió la atención hacia los pueblos indígenas u originarios, y para dar cuenta de esto él mismo explica que en 2001 se plasmaron ciertos derechos de los pueblos indígenas en el artículo 2° de la Carta Magna, en tanto que en 2003 entró en vigor la Ley General de los Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, que finalmente otorgó la categoría de lenguas nacionales a los anteriormente denominados idiomas nativos –dialectos, etcétera.

Finalmente, otro acontecimiento importante que se menciona ocurrió en 2007, al aprobarse la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en la cual se explicita el hecho de que deben tomarse en cuenta y respetarse las costumbres, tradiciones, normas y los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas.

El contexto anteriormente señalado – en el que se logró fundar una visión de desarrollo multicultural de los pueblos indígenas de México– se vio acompañado por el surgimiento de diversas asociaciones y discusiones que tomaron como uno de sus referentes principales los Acuerdos de San Andrés Larráinzar. Uno de los temas tratados en las mesas de negociación de estos acuerdos fue la relación entre el derecho y la cultura, de manera que en ese terreno Rodríguez Arellano vincula de manera muy específica el desarrollo del trabajo de la Organización de Traductores, Intérpretes Interculturales y Gestores en Lenguas Indígenas (OTIGLI).

Según señalan los propios autores del libro, la OTIGLI se conformó como asociación civil en el año 2000, y a lo largo de su trayectoria ha celebrado diversos convenios de colaboración con instancias como la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal, el Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal y el Consejo de la Judicatura Federal. Cabe mencionar que el objetivo principal que

se ha planteado la OTIGLI con la creación de estos convenios de colaboración es “hacer efectivo el marco legal establecido en las leyes mexicanas y en tratados internacionales” (p. 8) sobre el derecho de los indígenas para contar con un intérprete-traductor, además de que se tomen en cuenta los sistemas normativos tradicionales –los cuales por lo común se conocen como usos y costumbres– “en todas las diligencias que se desarrollen con las autoridades encargadas de procurar y administrar justicia” (p. 8).

En relación con la publicación del libro, la OTIGLI pretende proseguir con la labor descrita anteriormente al aportar una herramienta más para la comunicación entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas, además de contribuir a la comprensión de los lenguajes jurídicos más utilizados en las entidades federativas o en el Distrito Federal, donde los indígenas enfrentan procesos en cualquier calidad.

De modo adicional, el trabajo reseñado se caracteriza como una herramienta básica que aspira a superar las complicaciones tradicionales que se presentan en todas las obras de traducción, no sólo a partir de las equivalencias de términos existentes entre diversas lenguas, sino al añadir los elementos que aporta una perspectiva cultural, para así ofrecerla en favor de las comunidades indígenas que se encuentren inmersas en algún proceso legal, a fin de evitar que “se queden en estado de indefensión”, como bien apunta Rodríguez Arellano en el prefacio.

Es de suma importancia mencionar que los autores hacen un llamado de sensibilización a las distintas personas que laboran en instituciones encargadas de procurar y administrar la justicia, en ministerios públicos y juzgados, o cualquier persona involucrada de alguna manera en la defensa de los derechos humanos, e igualmente para que se involucren en el conocimiento y la aplicación de los derechos de los pueblos indígenas.

Novedades editoriales



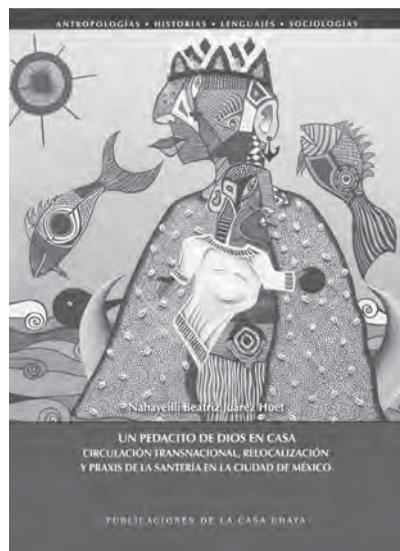
Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. V. Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas*, México, INAH (Ensayos: Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2014

Esta obra se realizó como parte del proyecto Etnografía de los Pueblos Indígenas de México en el Nuevo Milenio, auspiciado por la Coordinación Nacional de Antropología del INAH. Se integra de cinco volúmenes con tres temas teóricamente diferenciados pero interrelacionados en la práctica: el chamanismo como mediación con lo extrahumano; el nahualismo en cuanto capacidad de transformación, y el viaje onírico como instrumento para vincular dos o más realidades. Estas capacidades pueden o no coincidir en un mismo individuo, pero constituyen nociones culturales vinculadas en una misma esfera conceptual.

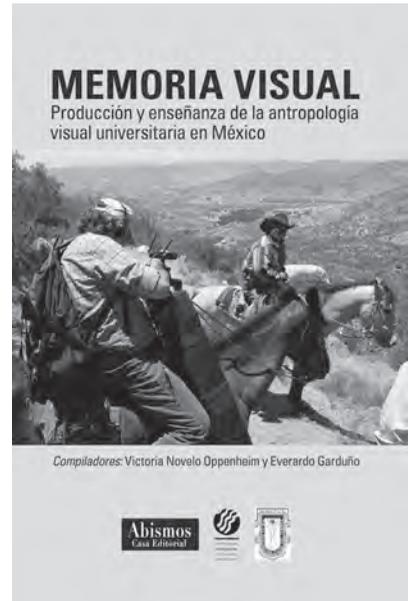
•••

Nahayelli Juárez Huet, *Un pedacito de Dios en casa. Circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la ciudad de México*, México, CIESAS, 2014

Este libro ofrece una mirada antropológica de la circulación, relocalización y praxis de la santería cubana en la ciudad de México. Con base en herramientas teóricas y metodológicas generadas en los estudios sobre procesos transnacionales contemporáneos, esta empresa etnográfica demuestra que no es suficiente indagar en el *locus* de la experiencia religiosa individual para comprender qué factores propiciaron la presencia y divulgación de la santería en nuestro país, sino que es necesario situar el fenómeno en una escala más amplia, mediante un trabajo etnográfico que complemente la tesis de la obra. El proceso de transnacionalización de la santería se analiza a partir de etapas que resaltan su articulación, a partir de México, con otros contextos cuyas fronteras abarcan América, África y Europa. Se analizan el papel que jugaron en este proceso las industrias de la música y del cine; las olas migratorias de cubanos a Estados Unidos después de la Revolución cubana; la construcción de su estigma como práctica narcosatánica, y otras prácticas arraigadas en México con recientes vínculos a neoesoterismos y procesos de reafricanización.



•••

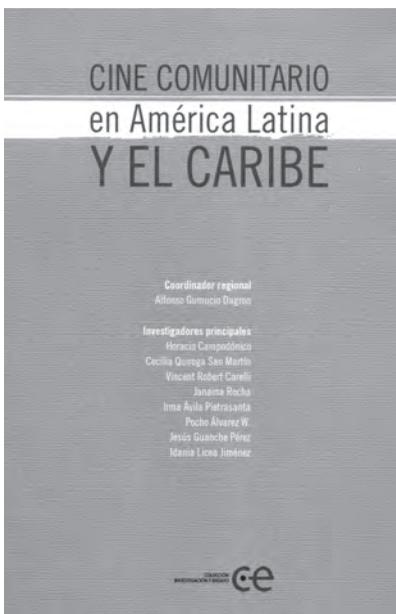


Victoria Novelo y Everardo Garduño (coords.), *Memoria visual. Producción y enseñanza de la antropología visual universitaria en México*, Tijuana, Abismos/ Instituto de Investigaciones Culturales UABC Museo/Universidad Autónoma de Baja California, 2014

Este libro señala los alcances de la antropología visual en México a través de nueve experiencias diferentes. Se discuten los dilemas que un antropólogo visual enfrenta en el proceso de documentar la problemática de una comunidad y la experiencia pedagógica, intercultural y transdisciplinaria que ésta representa. También se destacan las potencialidades de la videografía para registrar el quehacer de un espacio cultural ubicado en una de las zonas más populares de la ciudad de México o bien para recuperar la lengua y la memoria de los pueblos mayas. Se reflexiona sobre las posibilidades de documentar una comunidad armenia en México y cómo transformar el dato audiovisual en una narración etnográfica. Por otra parte, en este libro se demuestra cómo el análisis cinematográfico resulta un instrumento eficiente de investigación

histórica. Se problematiza sobre el hecho de que la antropología visual no es necesariamente un producto de los antropólogos, ni un género reciente e independiente de la palabra; tampoco es sólo una técnica de registro o una rama auxiliar de la antropología.

•••



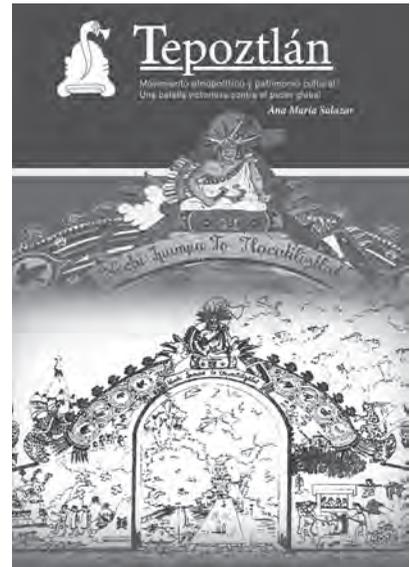
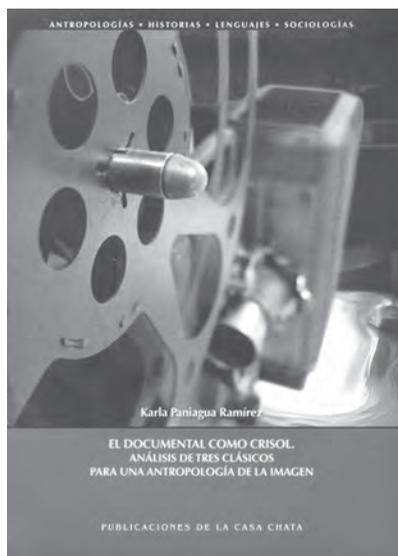
Alfonso Gumucio Dagron (coord.), *El cine comunitario en América Latina y el Caribe*, Fundación del Nuevo Cine Latinoamericano/Observatorio del Cine y el Audiovisual Latinoamericano (Espacio audiovisual de América Latina y el Caribe), 2014

Este libro es el resultado de una investigación que reunió esfuerzos de un amplio grupo de especialistas de 14 países de la región. El objetivo de este estudio, realizado entre 2011 y 2012, consistió en reunir experiencias sobre la producción audiovisual comunitaria en América Latina y el Caribe para identificar procesos productivos y establecer políticas de desarrollo.

•••

Karla Paniagua Ramírez, *El documental como crisol. Análisis de tres clásicos para una antropología de la imagen*, México, CIESAS/UV, 2013

¿Con qué tipo de saberes se compromete la antropología visual? ¿Cuáles son sus intereses y preocupaciones? ¿De qué recursos y estrategias se vale para explicar el comportamiento colectivo? Éstas son algunas de las preguntas de las que parte este libro, que en principio se propuso corroborar las fronteras entre el documental y el cine de ficción. Fronteras ambiguas a partir de tres documentales clásicos: *Nanook, el esquimal* (EUA, 1922), *El hombre de la cámara* (URSS, 1929) y *Crónica de un verano* (Francia, 1961), obras con un indiscutible valor cinematográfico y antropológico. El cine de ficción comparte muchos de los atributos con el cine documental, como la trama, la estructura, los personajes y la acción, entre otros. ¿Qué supone todo esto para la antropología visual? ¿Cómo se construye la verdad antropológica y qué lecciones resultan útiles tanto para los investigadores como para los creadores de documentales?



•••

Ana María Salazar Peralta, *Tepoztlán: movimiento etnopolítico y patrimonio cultural. Una batalla victoriosa ante el poder global*, México, IIA-UNAM, 2014

Este libro indaga en la naturaleza del movimiento social de la comunidad de pueblos originarios de Tepoztlán, Morelos, contra la construcción de un club de golf (1995-2001). La lucha social de los tepoztecas se orientó hacia la defensa del territorio étnico y el medio ambiente. Estas acciones produjeron una respuesta social extraordinaria que desplegó una creatividad política en múltiples dimensiones de la vida social de Tepoztlán contra el proyecto mencionado, el cual amenazaba con destruir el modo de vida y cultura de estos pueblos. De igual manera constituyó el renacimiento cultural, político, estético y ético de los tepoztecos. En este contexto se produjeron textos, registros visuales, sitios web, emisiones radiofónicas y exposiciones que tuvieron como marco el ex convento de La Natividad de la orden dominica, sede del Museo y del Archivo Municipal, bienes culturales y testigos de la historia de un pueblo insumiso.

LINEAMIENTOS EDITORIALES PARA COLABORAR EN DIARIO DE CAMPO, TERCERA ÉPOCA
Publicación periódica de la Coordinación Nacional de Antropología-INAH

En su tercera época, la revista *Diario de Campo* publicará artículos compilados de acuerdo con criterios temáticos y sujetos a dictamen. En este marco queremos darle voz a la comunidad de investigadores de las diversas disciplinas de la Coordinación Nacional de Antropología, así como a los especialistas y estudiosos de la antropología y la historia. De manera que invitamos a los colegas a enviarnos sus propuestas tanto de artículos, reseñas y noticias como de temas para los números futuros de la revista o para los suplementos que aumentarán la cobertura de la publicación. A fin de facilitar su dictamen, solicitamos atentamente que toda propuesta de colaboración se ciña a los siguientes criterios editoriales:

1. Sólo se recibirán colaboraciones inéditas en forma de artículos, reseñas y notas sobre proyectos de investigación antropológica elaborada por investigadores del INAH y estudiosos de temas relacionados con la antropología y la historia.
2. El texto se presentará en archivo Word, con interlineado de espacio y medio, sin formatos especiales ni plantillas. La fuente será Arial en 11 puntos, con título en altas y bajas. El nombre del autor incluirá una llamada al pie, con asterisco, en la que se indique su adscripción o institución académica de procedencia, junto con su correo electrónico.
3. Las notas a pie de página sólo serán de carácter aclaratorio. En caso de aparecer una sola se empleará un asterisco. Si su número es mayor, se utilizará numeración arábica progresiva.
4. Las referencias o bibliografía consultada se citarán al final del escrito en orden alfabético, de acuerdo con los apellidos de sus autores. Se observará el siguiente formato:
 - a) Para artículos:
Apellidos, Nombre del autor, "Título del artículo", en *Nombre de la publicación*, Ciudad, Editorial o Institución editora, vol., número, periodo que abarca, año, páginas consultadas.
 - b) Para libros:
Apellidos, Nombre del autor, *Nombre de la obra*, Ciudad, Editorial (Nombre de la colección, número), año, páginas consultadas.
 - c) Para capítulos de libro:
Apellido, Nombre del autor, "Título del capítulo", en *Nombre de la obra*, ciudad, Editorial, años, páginas consultadas.

d) Para tesis:

Apellido, Nombre del autor, "Título de la tesis", grado y especialidad obtenida, Ciudad, Institución académica, año, páginas consultadas.

e) Cuando se trate de un códice, otros documentos u obras sin autor, el nombre de éstos ocupará el lugar del autor y se resaltarán mediante cursivas. Ejemplo:
Códice de Dresde.

5. Los artículos científicos, que forman el cuerpo principal de la revista, tendrán una extensión de entre 15 y 25 cuartillas. Las reseñas analíticas podrán ser sobre libros, documentales, música o exposiciones recientes vinculadas con nuestras disciplinas, con una extensión no mayor de 10 cuartillas.
6. Los artículos deberán introducirse mediante un *abstract* de entre cinco y siete líneas que resuma la idea principal. Podrán enviarse en español e inglés, o sólo en español, en cuyo caso *Diario de Campo* hará la traducción.
7. Las notas sobre coloquios, congresos y otras actividades académicas no podrán exceder las 5 cuartillas.
8. Las imágenes incluidas en los textos deberán ir acompañadas de sus respectivos pies de foto, los correspondientes créditos de autoría, año y procedencia. Los trámites de permiso de su uso recaerán en los colaboradores que las utilicen.
9. Además de observar los permisos de uso, las fotografías y otras imágenes incluidas deberán ser enviadas en formato .tif o .jpg, en resolución de 300 dpi y tamaño carta.

Las colaboraciones deberán ser remitidas a la Dirección de Vinculación, Capacitación y Extensión Académica de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, con atención a José Luis Martínez Maldonado, a las cuentas de correo electrónico: revista.cnan@inah.gob.mx y orientacionac@hotmail.com, o a la dirección Av. San Jerónimo 880, Col. San Jerónimo Lídice, Del. Magdalena Contreras, C.P. 10200, México, D.F. Para mayor información, favor de comunicarse al teléfono 4040 5400, ext. 413718.

Consejo editorial de *Diario de Campo*

Marzo de 2014

Coordinación Nacional de Antropología

www.antropologia.inah.gob.mx

En *Diario de Campo* queremos difundir la obra de fotógrafos profesionales que se hayan dedicado a documentar imágenes de interés antropológico e histórico. Si usted tiene interés en difundir su trabajo en este medio, por favor no dude en contactarnos a nuestro correo electrónico: revista.cnan@inah.gob.mx

enfoques

El contexto de la pluralidad cultural vista desde el campo de la norma: una introducción 4
Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez

Consideraciones previas en torno a una política criminal en escenarios multiculturales 7
Julio César Kala

Reconocimiento de derechos diferenciados en la cultura jurídica central mexicana: apuntes desde el caso *cucapá* 15
Alejandra Navarro Smith

Los *comca'ac*: una sociedad en tránsito 25
Ana Hilda Ramírez Contreras / José René Córdova Rascón

“Demuestre su atraso cultural”: dos peritajes antropológicos de habitantes de pueblos originarios en contextos urbanos 33
Rosa María Garza Marcué

Normas y principios jurídicos entre los *ñuú savi* 42
Francisco López Bárcenas

Áreas Naturales Protegidas. Entre la conservación de la naturaleza y la desarticulación de prácticas ancestrales. Ordeña del caracol púrpura entre los *ñuú savi* de Pinotepa de Don Luis, Oaxaca 48
Rocío Juárez Nogueira

Reconocimiento de los derechos de las poblaciones afrodescendientes en México: algunas consideraciones 57
María Elisa Velázquez Gutiérrez

Justicia y derecho entre los mayas de Quintana Roo 63
Manuel Buenrostro Alba

Justicia “tradicional” oficializada en la península de Yucatán 70
José Israel Herrera

El derecho humano a la consulta de los pueblos y comunidades indígenas: principios internacionales y su aplicación en México 78
Esteban Martínez Mejía

diálogos

Una conversación con Magdalena Gómez: de los “usos y costumbres” a los sistemas normativos de los pueblos indígenas 86
Oscar de Pablo / Sergio Ramírez Caloca

en imágenes

Los *flachicos* de La D
Fotografías de Sergio Uriel Ugalde Vega 89

precursores

Augusto *Arbusto Urteaga* Castro Pozo: el “(an)tropólogo” de los *rarámuri* contemporáneos 109
Maritza Urteaga Castro Pozo / Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez

recuento

Proyecto Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México 117
Isaac González Ruiz / Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez

reseñas y comentarios

Karl Marx, *Los debates de la Dieta Renana*, Barcelona, Gedisa (Biblioteca Dimensión Clásica, Teoría Social), 2007 124
Paola Carolina Patiño Arreola

Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial. El triunfo del liberalismo centrista, 1789-1914*, vol. IV, México, Siglo XXI, 2014 127
Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez

Isaac Ruiz González, *Garantismo penal y multiculturalidad. Propuesta de análisis crítico de la dogmática penal mexicana y su realidad en la diversidad cultural de México*, México, UBUJUS, 2011 129
Heber Jaimes

Francisco López Bárcenas, *El derecho de los pueblos indígenas de México a la consulta*, México, EDUCA, 2013 130
Paola Carolina Patiño Arreola

Martín Arellano Rodríguez (coord.), *Términos jurídicos en lenguas indígenas*, México, OTIGLI, 2013 133
Paola Carolina Patiño Arreola

pregones

Novedades editoriales 135

