CURSO: ANTROPOLOGÍA JURÍDICA Y GÉNERO

INDICE

Programa del curso. Antropología jurídica y género 3
Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas
María Teresa Sierra, Victoria Chenaut 12
Sociedades, conflictos, cultura y derecho desde una perspectiva antropológica
Esteban Krotz 63
Derecho consuetudinario indígena en América Latina
Rodolfo Stavenhagen 101
Etnofagia y multiculturalismo
Díaz-Polanco Héctor 121
La reinvención del Estado y el Estado Plurinacional
Boaventura de Sousa Santos 137
El nuevo multiculturalismo en América Latina: ¿regulación o emancipación?
Rachel Sieder 157
La política de la multiculturalidad en México y sus impactos en la movilización indígena: avances y desafíos en el nuevo milenio.
Laura R. Valladares de la Cruz 169
Hacia una concepción multicultural de los derechos de las mujeres: reflexiones desde México.
R. Aída Hernández Castillo 187
Justicia de género, ciudadanía y diferencia en América Latina
Maxine Molyneux 201
El multiculturalismo en disputa: derechos humanos, género y diversidad cultural
María Teresa Sierra 231
Transgredir y construir una vida digna: el encuentro de los derechos humanos y los derechos de género de las jóvenes indígenas
Laura R. Valladares de la Cruz 263
Las prácticas de justicia indígena bajo el reconocimiento del estado. el caso poblano desde la experiencia organizativa de Cuetzalan
Claudia Chávez y Adriana Terven 303
La politización de la justicia Zapatista frente a la guerra de baja intensidad en Chiapas
Mariana Mora 341
Pluralismo legal y administración de justicia comunitaria informal en América Latina
Donna Lee Van Cott 407
Discriminacion por género y participacion en los sistemas de gobierno indigena: contrastes y paradojas.
Maria Cristina Velásquez C. 458
El municipio indígena y las mujeres
Irma Aguirre Pérez 478
Territorialidad, indianidad y desarrollo: las cuentas pendientes
Willem Assies 499
Expropiación liberal. Un ensayo sobre la transformación de recursos locales en mercancías globales
RenéKuppe 525
En busca del sujeto perdido: los pueblos indígenas bajo el signo de la privatización
Magdalena Gómez Rivera 551

Programa del curso
ANTROPOLOGÍA JURÍDICA Y GÉNERO

INTRODUCCIÓN

La Antropología Jurídica es una subdisciplina de la Antropología cuyo campo de estudio se ha centrado preferentemente en el estudio de los sistemas jurídicos de los pueblos indígena. En América Latina tiene una trayectoria de 25 años, si consideramos que fue en el año 1988 cuando el antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen convocara a un grupo de jóvenes antropólogos latinoamericanos a un seminario para estudiar las costumbres jurídicas y los derechos de los pueblos indígenas. A lo largo de los años transcurridos la Antropología Jurídica se constituyó como un campo académico legítimo, en el que convergen dos disciplinas: la Antropología y el Derecho. El nacimiento de esta subdisciplina ha estado muy vinculado con procesos tales como el arribo de la doctrina de los derechos humanos y colectivos en el mundo, así como con el denominado Globalización del Derecho. Así mismo, el reconocimiento de derechos a las minorías indígena ha coincidido con la puesta en marcha del modelo neoliberal. Si bien se trata de procesos globales, es importante señalar que el reconocimiento de derechos colectivos a los pueblos indígenas ha sido también una respuesta a los procesos de lucha y reivindicación que los pueblos indígenas han protagonizado en las décadas pasadas.

Los temas jurídicos abordados desde la perspectiva antropológica se han ampliado y complejizado, tanto por la multiplicación de estudios como por la complejización de las relaciones de los pueblos indígenas con sus respectivos entornos nacionales, de tal manera que se inició con el estudio de las primeras denominadas costumbres jurídicas, hasta su reconocimiento como sistemas jurídicos indígenas. Entre los temas más relevantes abordados por la antropología jurídica están la relación del Estado o Estados con los pueblos indígenas y las políticas multiculturales puestas en marcha. En este sendero se han analizado las reformas en materia indígena y sus impactos al interior de los pueblos indígenas, en las naciones y Estados que los contienen. Temáticas tales como los sistemas de impartición de justicia, los procesos de elección de autoridades en los pueblos indígenas, la salud desde una perspectiva intercultural, la educación intercultural y bilingüe, la vigencia de los derechos humanos, las relaciones de género al interior de los pueblos indígena, los derechos territoriales, el peritaje cultural, entre los más relevantes, han sido muy ricas.

Una de las características de la Antropología Jurídica es que su vocación no se ha acotado a una reflexión epistemológica rigurosa y por cierto muy sugerente, sino que ha tenido igualmente un interés por proponer soluciones a los retos que la diversidad

étnica impone en nuestra América. Teniendo estas características presentes en este curso nos interesa convocar a los asistentes a acercarse al conocimiento sobre los distintos campos problemáticos de esta subdisciplina, así como los cambios que se han registrado en los modelos nacionales latinoamericanos en donde la diversidad étnica tiene un papel relevante, así mismo, nos interesa discutir sobre el giro neoextractivisma que recorre nuestro continente y que afecta buena parte de los territorios indígenas y por tanto sus derechos como pueblos.

OBJETIVO(S):

- Discutir los vínculos que han existido entre la Antropología y el Derecho desde los orígenes de la antropología y el diálogo existente entre ambas ciencias actualmente.

- Introducir a los participantes a los principales enfoques teóricos y a las temáticas abordadas por la Antropología Jurídica.

- Que los participantes conozcan y discutan los principales conceptos y acercamientos teórico-metodológicos de la antropología jurídica a partir de estudios de caso específicos.

- Que los participantes conozcan y reflexionen sobre los principales retos que tiene el pleno ejercicio de los derechos colectivos de las personas, comunidades y pueblos indígenas.

CONCEPTOS BÁSICOS:

Antropología Jurídica, ley y costumbre, derechos humanos, derechos colectivos, derecho consuetudinario, justicia, género, conflictos políticos, conflictos jurídicos.

CONTENIDO SINTÉTICO:

I. Precursores de la Antropología Jurídica.
II. Derechos humanos, derechos colectivos y el reconocimiento del “derecho consuetudinario”.
III. Políticas Multiculturales y derechos indígenas
IV. Derechos Humanos y derechos de género en pueblos indígenas
V. Sistemas de Justicia Alternativa y la participación de las mujeres indígenas.
VI. Participación política de las y los indígenas. El debate sobre los partidos políticos indígenas. Postmulticulturalismos y nuevas invasiones: Retos

contemporáneos para el ejercicio de los derechos de las personas, comunidades y pueblos indígenas.

VII. Postmulticulturalismos y nuevas invasiones: Retos contemporáneos para el ejercicio de los derechos de las personas, comunidades y pueblos indígenas.

BIBLIOGRAFÍA:

I. Precursores de la Antropología Jurídica:

Esta unidad tiene como objetivo brindar a los participantes un acercamiento general a la temática de las relaciones existentes entre el estudio del Derecho, sobre todo los sistemas tradicionales, tanto de mantenimiento del orden como de impartición de justicia, a través de los recuentos elaborado por Esteban Krotz y por Victoria Chenaut y Teresa Sierra, esto les permitirá tener un panorama amplio de los postulados esenciales de la construcción del estudio del Derecho en las sociedad no occidentales emprendidas desde la antropología clásica, así como conocer la construcción de la Antropología Jurídica como uno de los campos importantes dentro de la Antropología Política contemporánea.

Chenaut, Victoria y Teresa Sierra (2006), "Los debates recientes y actuales en la Antropología Jurídica: Las corrientes anglosajonas", en: Antología Grandes Temas de la Antropología Jurídica, RELAJU, México, pp. 27-58.

Krotz, Esteban (2002), (Ed) *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho,* Anthropos –UAM-Iztapalapa, México.

II. Derechos Humanos, Derechos colectivos y el reconocimiento del "derecho consuetudinario".

Esta unidad tiene como objetivo reflexionar sobre el vínculo existente entre derechos humanos y derechos colectivos de los pueblos indígenas, como una de las aristas en el debate sobre el estudio de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina.

Se debatirá sobre los diferentes abordajes sobre los derechos de los pueblos indígenas en materia de impartición de justicia, se mostrará cómo ha evolucionado en términos teóricos las nociones elaboradas para hablar del derecho en sociedades no

occidentales: “usos y costumbres”, “derechos consuetudinario”, “derecho indígena”, hasta arribar a la noción de “sistemas de derecho indígena”.

Stavenhagen, Rodolfo (2006), “Derechos Consuetudinario en América Latina”, en: Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (coord.), *Entre la ley* y *la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina,* 111 & IIDH, México, 1990. (También en: *Antología: Grandes Temas de la Antropología Jurídica,* RELAJU, México, pp. 15-26).

III. Políticas Multiculturales, Derechos Indígenas y Estados Multiculturales:

En esta unidad se pretende que los asistentes conozcan el contexto histórico y teórico en el que han sido reconocidos los derechos colectivos a los pueblos indígenas. Se debatirá sobre vínculo existente entre neoliberalismo, Reformas del Estado, multiculturalismo y movimientos indígenas, con el fin de comprender el entramado político que hizo posible transitar de una visión decimonónica de Estado homogéneo, en términos jurídicos, culturales y políticos hacia un discurso multicultural.

Se estudiarán tres visiones sobre el multiculturalismo contemporáneo, una evaluación de Laura Valladares y Rachel Sieder quien si bien critican los objetivos implícitos del multiculturalismo neoliberal, recupera algunos de los avances registrados en materia de reconocimiento de derechos para los pueblos indígenas. El segundo acercamiento al multiculturalismo será el propuesto por Díaz Polanco quien hace una fuerte crítica al multiculturalismo al considerarlo como un discurso cultural que es acorde con esta nueva fase de capitalismo salvaje de acuerdo con el análisis de Héctor Díaz Polanco. La última perspectiva frente a este proceso será la de Boaventura de Sousa Santos quien si bien hace una crítica a la permanencia de la desigualdad en esta era neoliberal, afirma que desde la esfera del Derecho es posible cambiar al Estado, refundarlo para pluralizarlo y construir un Estado pluricultural, democrático en donde la equidad económica y el respeto a las diferencia sean la base de un nuevo acuerdo social.

Díaz-Polanco Héctor (octubre de 2005), “Etnofagia y Multiculturalismo”, en *Rev. Memoria,* Número 200, México.

De Sousa Santos, Boaventura (2009), “La reinvención del Estado y el Estado plurinacional”, en: Valladares, Laura, Maya Lorena Pérez y Margarita Zárate (Coord.), *Estados Plurales. Los retos de la Diversidad y la Diferencia,* Juan Pablos Editor-Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 157-179.

Sieder, Rachel (2006), “El nuevo multiculturalismo en América Latina: ¿Regulación o emancipación?, en: *Antología: Grandes Temas de la Antropología Jurídica,* RELAJU, México, pp. 79-86.

Valladares, Laura (2009), “La política de la multiculturalidad en México y sus impactos en la movilización Indígena: avances y desafíos en el nuevo milenio”, en García, Fernando, (Coordinador), (2008), Identidades, etnicidad y racismo en América Latina, FLACSO-Ecuador, pp. 289-308.

IV. Derechos Humanos y Derechos de Género en pueblos Indígenas.

Uno de los campos problemáticos que ha sido objeto de estudio y reflexión desde la Antropología Jurídica ha sido el tema de la desigualdad de género que priva en bastos pueblos y sectores sociales. De tal forma que en esta unidad se pretende acercar a los participantes a los enfoques de género, así como al activismo de las mujeres indígenas y las académicas que han logrado visibilizar esta problemática al interior de pueblos y organizaciones indígenas.

En esta sesión de reflexionará sobre la situación que guardan los derechos de las mujeres indígenas en los sistemas de procuración de justicia, tanto en el estatal como en los sistemas indígenas, con el objetivo de analizar los retos que en materia de impartición de justicia viven las mujeres en ambos sistemas.

Hernández, Aída (2010), Multiculturalismo y género, en: Reformas del Estado. Movimientos Sociales y Mundo Rural en América Latina en el siglo XX, UNAM-COLMEX, CIESAS, COLMICH, UAM, UIA, CEAS, México.

Molyneux, Maxine (2008), “Justicia de género, ciudadanía y diferencia en América Latina”, en: Prieto, Mercedes (editora) *Mujeres y escenarios ciudadanos,* FLACSO-Ecuador- Ministerio de Cultura, Quito, Ecuador, pp 21-56.

Sierra, Teresa (2006), “El multiculturalismo en disputa: Derechos Humanos, Género y Diversidad Cultural”, en: *Antología: Grandes Temas de la Antropología Jurídica,* RELAJU, México, pp. 59-78.

Valladares, Laura (2007), “Transgredir y construir una vida digna: El encuentro de la doctrina de los derechos humanos entre las mujeres indígenas en México”, en: Eugenia Olavarría (Coordinadora) *Simbolismo y poder,* UAM-Porrúa, México.

V. Sistemas de Justicia Alternativa y la participación de las mujeres indígenas

En esta sesión los participantes conocerán la temática que ha sido el centro de los estudios en Antropología Jurídica en América Latina desde hace tres décadas y es el relacionado con el estudio de los sistemas de impartición de justicia, así como lo que se denomina como sistemas de justicia alternativa. Se analizará la legislación existente en la materia, así mismo, se conocerán algunos de las experiencias más relevantes en cuanto a la impartición de justicia indígena en México.

Chávez, Claudia y Adriana Terven, (2013), “Las prácticas de justicia indígena bajo el reconocimiento del Estado. El caso poblano desde la experiencias organizativa de Cuetzalan”, en: Sierra, Teresa, Rosalva Aída Hernández y Rachel Sieder (editoras), *Justicias Indígena y Estado. Violencias Contemporáneas*, CIESAS-FLACASO, pp. 51-88.

Mora, María, (2013), “La politización de la justicia zapatista frente a la guerra de baja intensidad en Chiapas: en: Sierra, Teresa, Rosalva Aída Hernández y Rachel Sieder (editoras), Justicias Indígena y Estado. Violencias Contemporáneas, CIESAS-FLACASO, pp.195-228.

Sierra Camacho, Ma. Teresa, (2010), "Globalización legal, justicia indígena y reforma del Estado", en: Reformas del Estado. Movimientos Sociales y Mundo Rural en América Latina en el siglo XX, UNAM-COLMEX, CIESAS, COLMICH, UAM, UIA, CEAS, México, pp. 111-146.

Van Cott, Donna, (2006), “Pluralismo legal y administración de justicia comunitaria informal en América Latina”, en: *Antología:* Grandes Temas de la Antropología Jurídica*,* RELAJU, México, pp. 209-238.

VI. Participación política de las y los indígenas. El debate sobre los partidos políticos indígenas.

Un gran tema abordado por la Antropología Jurídica que se verá en este curso es el relacionado con la participación política de los pueblos indígenas en las estructuras nacionales, se debatirá como se articula la lucha por la autonomía indígena a través de

las organizaciones indígenas, las luchas por el ejercicio de los derechos políticos consagrados en las normas constitucionales.

Nos acercaremos a los debates sobre las distintas formas tanto de ejercer la autonomía indígena, así como a las formas de participar políticamente, en ente sentido seguiremos las grandes discusiones que existen entre líderes y organizaciones indígenas sobre la conveniencia de participar en los partidos políticos existentes, o en su caso crear partidos indígenas, debatiremos cómo ambas estrategias están encaminadas a ejercer los derechos que tienen los pueblos indígenas y sus integrantes para participar en la toma de decisiones políticas que tienen que ver con la nación y el Estado en su conjunto y no solo al interior de sus territorios. En este contexto se aludirá a las experiencias de Sudamérica y México.

Esta sesión abordará la participación política de las mujeres indígenas, en los diversos espacios en que ésta se da: a nivel comunitario, regional, nacional e internacional; en las estructuras organizativas comunitarias, en los movimienos sociales campesino e indígena, en los cargos del sistema tradicional y los cargos de los gobiernos constitucionales municipales, estatales y federales, generando liderazgos de diverso tipo y ámbitos de acción. Se buscará visualizar los procesos y las transformaciones generacionales.

Velazquez C, María Cristina, “Discrimación por género y participación en sistemas de gobierno indígena: contrastes y paradojas”, en Paloma Bofil Sánchez y Elvia Rosa Martínez Medrano (coords.), Diagnostico de la discriminación hacia las mujeres indígenas, México, comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2003.

Aguirre Pérez, Irma, “El municipio indígena y las mujeres”, en Dalia Barrera Bassols, Alejandra Massolo e Irma Aguirre Pérez, Guía para la equidad de género en el municipio, México, Indesol/GIMTRAP, 2004.

VII. Postmulticulturalismos y nuevas invasiones: Retos contemporáneos para el ejercicio de los derechos de las personas, comunidades y pueblos indígenas

Esta última sesión del curso estará dedicada a conocer y reflexionar sobre algunas de las problemáticas más urgentes que viven actualmente los pueblos indígenas y que vulneran por un lado el pleno ejercicio de sus derechos reconocidos, y generan procesos de lucha y resistencia en bastas regiones del país.

Assies, Willem, (2006), “Territorialidad, indignidad y desarrollo: las cuentas pendientes”, en *Antología: Grandes Temas de la Antropología Jurídica,* RELAJU, México, pp. 125-134.

Boerge, Eckart (4 junio 2013), “Las mineras y los mecanismos de cómo se legitiman ante los pueblos indígenas, campesinos y pequeños propietarios”, Publicado en la Revista Rebelión, México.

Kuppé, René, Expropiación liberal. Un ensayo sobre la transformación de recursos locales en mercancías globales, en: Chenaut, Victoria, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y Teresa Sierra (coods.) *Justicia y Diversidad en América Latina. Pueblos Indígena ante la Globalización,* pp. 63-84.

Cronograma del Curso por sesión

Sesión	**Tema**	**Expositor**
29 Agosto	**I.** Introducción a la Antropología Jurídica: Los precursores	Dr. Orlando Aragón **(UMSNH)**
5 Septiembre	**II.** Derechos Humanos y Derechos Indígenas	Mtra. Magdalena Gómez **(UPN)**
12 Septiembre	**III.** Multiculturalismo y Derechos Indígenas	Dra. Laura Valladares **(UAM-I)**
19 Septiembre	**IV.** Derechos Humanos y Derechos de las Mujeres Indígenas	Dra. Rachel Sieder **(CIESAS)**
3 Octubre	**V.** Sistemas de Justicia Alternativa y la inclusión de la perspectiva de género	Dra. Teresa Sierra **(CIESAS)**
10 Octubre	**VI.** Partidos Políticos, Partidos Indígenas, y las mujeres en la política de la comunidad	Dra. Dalia Barrera **(ENAH)**

17 Octubre	**VII.** Retos contemporáneos en el ejercicio de los derechos indígenas: neoestractivismo y megaproyectos,	Mtro. Ramón Martínez C **(Foro)**
24 Octubre	**VIII.** Síntesis y Evaluación del Curso	Dra. Laura Valladares **(UAM-I)**

LOS DEBATES RECIENTES Y ACTUALES EN LA ANTROPOLOGÍA JURÍDICA: LAS CORRIENTES ANGLOSAJONAS*

María Teresa Sierra
Victoria Chenaut**

En los últimos tiempos la antropología jurídica se ha convertido en un campo de especialización importante en la antropología mexicana y latinoamericana, lo que se debe sin duda a la actualidad de los temas, y sobre todo a la dimensión política que estos han cobrado. Han proliferado una variedad de publicaciones referidas principalmente a la problemática de la etnicidad y los derechos, pero hace falta problematizar una serie de conceptos y abordajes desde una visión antropológica que contribuya a aclarar y enriquecer conceptualmente los enfoques y métodos de investigación. En este sentido, resulta de fundamental importancia conocer los debates que han tenido lugar en otras latitudes, donde se cuenta con una larga tradición de estudios acerca de estas temáticas. De ahí el interés que despiertan los trabajos desarrolla- dos por la antropología norteamericana e inglesa, en donde encontramos aportes centrales en torno al estudio antropológico del derecho. Muchos de estos estudios abordaron la problemática del derecho consuetudinario en sociedades coloniales y postcoloniales, apuntando problemas similares y cercanos a la realidad latinoamericana, por lo cual son particularmente interesantes, ya que nos permiten confrontar nuestras propias interpretaciones. Los acelerados procesos de globalización que atraviesan al mundo entero generan nuevos marcos de regulación y nuevos escenarios que conectan realidades hasta hace poco tiempo distantes, pero acentúan también las diferencias sociales y las tensiones étnicas, y hacen emerger la multiculturalidad como una característica extensiva a todas las sociedades: ¿En qué sentido el derecho constituye un referente y símbolo de estas transformaciones? ¿Hasta qué punto nos abre nuevas opciones para comprender los ordenamientos sociales? ¿En qué aspectos el derecho consuetudinario continúa siendo un concepto útil para documentar las dinámicas de regulación en los espacios locales?
¿Cómo interactúan los sistemas jurídicos construyendo espacios de pluralidades normativas? Estas son algunas interrogantes que remiten a la comprensión del papel que tiene el derecho en la cultura y su inserción en contextos históricos determinados, ante los cuáles la antropología jurídica tiene mucho que aportar.

El debate sobre la existencia o no de derecho en las sociedades primitivas, que tanto interesó a los primeros antropólogos y abogados de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, fue el detonador de lo que más adelante serían los temas fundadores de la antropología jurídica. Estos debates han oscilado entre una visión

legalista del derecho, que buscó identificar códigos y normas legales trasladando el modelo occidental al estudio de las sociedades nativas y/o colonizadas, y una visión amplia de la ley para la cual derecho, cultura y sociedad constituyen partes inseparables de la realidad social. Estas dos grandes perspectivas han constituido referentes centrales que estructuran el campo de la antropología jurídica, a partir de los cuales se han desarrollado nuevas argumentaciones que apuntan a dar cuenta de la dimensión simbólica y estructural del derecho en toda sociedad. Para comprender los desarrollos en el campo, es necesario ubicar los contextos y coyunturas que han construido y definido las preocupaciones, intereses y abordajes en torno al estudio antropológico del derecho. Si en un primer momento, la antropología estuvo vinculada a la empresa colonial, más adelante dominaron los estudios centrados en el control social ante la influencia del estructural-funcionalismo que prevaleció posterior- mente, y el interés de los estados nacionales de fortalecer las instituciones y documentar su funcionamiento, tanto en las metrópolis como en las nuevas naciones independientes. La reacción crítica al establishment desde fines de los sesentas, trajo consigo nuevos planteamientos y rupturas con los enfoques anteriores y el interés en el desarrollo de estudios críticos sobre la legalidad, otorgando relevancia al papel de la cultura, el poder y la historia. Recientemente, ante el cuestionamiento de las grandes narrativas de la modernidad, la emergencia de las demandas étnicas, y los procesos de globalización económica y cultural, surgen nuevos temas y retos ante los cuales la antropología jurídica busca nuevas respuestas y nuevas interpretaciones.

En este texto nos interesa presentar y discutir los desarrollos contemporáneos de la antropología jurídica anglosajona, principalmente norteamericana e inglesa; nos referimos también a los aportes hechos por otros investigadores europeos a temas específicos, con el fin de destacar algunas cuestiones que consideramos de especial interés para la antropología jurídica latinoamericana. Hemos realizado una selección de temas y autores que consideramos representativos de los principales paradigmas de la disciplina, por lo cual tuvimos que dejar de lado una gran cantidad de bibliografía igualmente importante. Sin embargo, esperamos que la exposición que a continuación presentamos pueda enriquecer y alimentar el debate sobre temáticas similares que tiene lugar en América Latina.

Disputas, mediaciones y resolución de conflictos

Los antropólogos que se han interesado por el estudio de lo jurídico en las sociedades no occidentales han debatido acerca de las distintas posiciones implicadas en los enfoques teóricos y metodológicos de la investigación. John Comaroff y Simon Roberts (1981) han sistematizado esta discusión definiendo dos grandes paradigmas, que conciernen a los modos de abordar estas indagaciones: por un lado, el que considera que se debe proceder al conocimiento de las normas (paradigma

“normativo”), y por otro, el que presta atención a los procesos sociales y jurídicos (paradigma “procesual”).[1] A continuación, realizaremos un breve recuento de los elementos que definen a uno y otro paradigma, los criterios metodológicos que los caracterizan, y algunas de las críticas que se les han formulado. Como todo esfuerzo de síntesis, se corre el riesgo de reducir posiciones y enfoques que merecen mayor atención; a pesar de ello, esperamos destacar los aspectos más relevantes de una y otra posición.

1. El Paradigma normativo

Según Comaroff y Roberts (1981) este enfoque se remonta a las posiciones sustentadas por autores como Henry Maine (1980) y A. R. Radcliffe Brown (1972), a los que se considera cercanos a los conceptos de la jurisprudencia occidental. En general, los escritores que son ubicados en esta perspectiva, ponen el acento en estudiar las instituciones, y conciben las disputas como señales de desviación, ya que otorgan fundamental importancia al mantenimiento del orden social; además, estiman que las sociedades necesitan tener autoridades centralizadas para hacer valer el derecho y establecer códigos normativos. Por lo tanto, postulan la necesidad de investigar acerca de los códigos y las normas que gobiernan la vida social y los comportamientos de los actores. El paradigma normativo se encuentra vinculado a la concepción del positivismo jurídico formalista,[2] ejerciendo influencia en antropólogos E. E. Evans Pritchard (1977), Leopold Pospisil (1965, 1974) y E. Adamson Hoebel (1983), entre otros.

Según Collier (1995b) los debates que tuvieron lugar entre la Primera y Segunda Guerra mundiales, en relación con el estudio antropológico del derecho, estaban centrados en dos grandes tópicos relacionados entre sí: la definición de derecho, y la metodología a usar para estudiar este tema. Es necesario tener en cuenta que las discusiones que se dieron en este momento, especialmente entre Bronislaw Malinowski y Radcliffe Brown, ocurrían en el contexto de las políticas coloniales, en que las administraciones inglesas sustentadas en el *Indirect Rule* (gobierno indirecto) debían tomar decisiones acerca de cuáles costumbres de los nativos serían aceptadas como referentes normativos en calidad de “derecho consuetudinario” de los pueblos colonizados; por tal motivo, era necesario clarificar la concepción de derecho que tenían estas sociedades. Además, varios antropólogos se dedicaron a la tarea de recopilar los sistemas normativos de los grupos que habían sido colonizados (véase parte II de este trabajo).
En este contexto, Radcliffe Brown (1972: 241) definió el derecho primitivo como “el control social mediante la aplicación sistemática de la fuerza de la sociedad políticamente organizada”. De esta manera, postuló que no todas las sociedades

tienen derecho, al no tener autoridades organizadas políticamente, aun cuando todas tienen costumbres que están respaldadas por sanciones. El derecho es considerado aquí como el campo de las sanciones legales, que en una sociedad están organizadas de acuerdo a funciones y roles bien definidos, lo que implica la existencia de autoridades e instituciones que garanticen su cumplimiento. De acuerdo a Collier (1995b: 47), con esta definición de derecho, Radcliffe-Brown "dio a entender que los conceptos desarrollados por los juristas occidentales para estudiar sus propios tribunales y leyes, podían ser utilizados por los antropólogos que trabajaban en sociedades no occidentales que tuvieran leyes de acuerdo con esta restringida definición". El debate acerca de la definición de derecho, cedió su lugar, después de la 2da. Guerra mundial a otro tipo de indagaciones, debido a que la problemática de la administración colonial comenzó a perder vigencia a medida que se independizaban los países africanos, siendo el caso que los gobiernos de los nuevos países ahora buscaban establecer codificaciones a nivel nacional a través de un sistema único de leyes y tribunales. Más adelante volveremos sobre este tema.

En la década de los cincuenta Hoebel (1983) buscó una definición de derecho que pudiera ser aplicada a todas las sociedades. Sostuvo que lo que confiere a una norma social su carácter de legal es el hecho de que su omisión o infracción implica la aplicación de la fuerza física por parte de un individuo o grupo que posee el privilegio socialmente reconocido de actuar de esta manera; por lo tanto, colocó el acento en el empleo de la fuerza en la sociedad organizada, con el objeto de prevenir, reparar o castigar las desviaciones que tuvieren lugar. Como sostiene Collier (1995b), este postulado de Hoebel difiere del que sostuvo Radcliffe-Brown en el sentido de que éste consideraba que la existencia del derecho tenía lugar en "sociedades políticamente organizadas" (Radcliffe-Brown,1972: 241). En cambio, Hoebel (1983) puso el acento sólo en la necesidad de que hubiera "individuos o grupos" que aplicaran las sanciones, con lo que fue posible aquí incluir también a los parientes, y por lo tanto a sociedades que no tuvieran autoridades centralizadas. Estableció que incluso en las sociedades más simples, las funciones del derecho residían en cubrir los siguientes aspectos: *a*) definir las relaciones entre los miembros de la sociedad; *b*) organizar a la fuerza encargada de mantener el orden y ejercitar la coerción física; *c*) resolver los conflictos; *d*) mantener la adaptabilidad, mediante la redefinición de las relaciones entre individuos y grupos. Desde este punto de vista, postuló que incluso los esquimales tienen un derecho primitivo, aún cuando carecen de gobierno, juzgados y leyes escritas. Viviendo en un clima extremo, en grupos dispersos de no más de 100 personas, los esquimales tienen postulados jurídicos (como es el que formula que los recursos naturales son comunes a los miembros del grupo, ya que no poseen un concepto de propiedad de la tierra). Además, tienen mecanismos jurídicos de resolución de disputas por los que restablecen las relaciones que se han visto afectadas, como es el caso de las

canciones de duelo que entonan los oponentes, en las que el ganador es aquel que ha sido más aplaudido por el público, obteniendo así más prestigio.

Para estudiar el derecho en las sociedades no occidentales, Llewelyn y Hoebel (1941) consideraron que la unidad de análisis debería ser el estudio de casos de disputas, a través de los cuales era posible indagar en las normas que prevalecían en las decisiones tomadas por las autoridades, las que en este caso serían estimadas como jurídicas[3] (Treves 1988; Collier 1995b). En un libro posterior, Hoebel (1983) se refirió al carácter inductivo de su método, a través del cual se accedía a las normas del derecho primitivo, por medio del análisis de un variado número de casos de disputas; destacó que el método permitía al investigador conocer los sistemas normativos desde el interior de sus dinámicas de funcionamiento, por lo que era el más productivo y confiable, ya que en el análisis de las disputas se podía encontrar cuales eran las normas vigentes en una sociedad. Su postulado de que "el derecho divorciado de su matriz cultural carece de sentido" (1983: 39) remite a concebir el derecho como un aspecto de la cultura y la sociedad de un pueblo, y a reconocer la necesidad de tomar en consideración que un estudio antropológico del derecho debe estar fundamentado en el conocimiento de la etnografía general de la sociedad de referencia. El método de estudio de casos postulado por Hoebel fue utilizado por Laura Nader y sus alumnos, lo que se destacará al desarrollar los conceptos del paradigma procesal.
En los años 1954-55 Leopold Pospisil (1965, 1974) investigó entre los kapauku de Nueva Guinea Occidental, poniendo también el acento en el estudio de las decisiones de los líderes, para descubrir normas que pudieran ser comparadas con las normas de la jurisprudencia occidental (Collier 1995b). En el estudio de este grupo, que había permanecido aislado del mundo occidental hasta 1938, Pospisil (1965) encontró que no había una autoridad central, sino que la estructura de esta sociedad estaba formada por varios subgrupos con diferentes niveles de inclusión, que tenían sus propios líderes: familia, familia extensa, sublinaje, linaje y confederación. De esta manera, estableció la existencia de una configuración de sistemas legales de los diferentes subgrupos, que formaban una jerarquía. Así, un individuo era sujeto de las regulaciones de todos los niveles a los cuales pertenecía, ya que en esta sociedad había tantos sistemas jurídicos como niveles jurídicos. Pospisil (1974) reconoció que en cualquier sociedad pueden existir una multiplicidad de sistemas jurídicos, y propuso denominar "niveles jurídicos" a la jerarquía y relación que se establece entre los mismos. El autor es explícito en formular que, en las sociedades complejas, el centro de poder no siempre reside en el estado o en la ley federal. Vinculando esta cuestión con su teoría de los niveles jurídicos, postula que, dependiendo de las situaciones y los contextos invocados, el centro jurídico de poder puede encontrarse en el grupo, como es el caso de una pandilla de *gangsters*, los

cuales se atienen en primer lugar a las normatividades propias de su asociación. Por consiguiente, su teoría del poder se encuentra más vinculada a su teoría de la jerarquía de los niveles jurídicos, que a la de la hegemonía del Estado. Este autor se ubica en la tradición antropológica que considera fructífera la metodología de estudios de casos, planteando que son las normas y principios abstraídos de las decisiones de las autoridades legales (ya sea juez, padre, tribunal, consejo de ancianos, etc.), las que conforman el campo del derecho (1974).

Su aporte en lo que concierne al estudio de las sociedades complejas como México, proporciona un lineamiento metodológico para indagar de las prácticas jurídicas hegemonizadas por el derecho estatal; éste opera como marco de referencia que establece y regula las diferentes instancias de resolución de disputas, y los delitos que son de su competencia a través de leyes emitidas por el Poder Judicial. Tal es la situación de los jueces de paz que funcionan en los municipios, o de los jueces de primera instancia que se encuentran en las cabeceras distritales, cuyas atribuciones están definidas por la ley. Por ejemplo, los casos de divorcio y homicidio sólo pueden presentarse ante estos últimos. Al prestar atención a la jerarquía y articulación de los niveles jurídicos entre sí, el investigador obtiene el marco formal y procesal que es indispensable atender para comprender el funcionamiento de los casos de disputas en su carácter de proceso; se aprecian también las dinámicas de las prácticas jurídicas, cuando los casos son turnados para su resolución de un nivel legal a otro (por ejemplo, cuando se apela una decisión tomada en el juzgado de primera instancia en la cabecera distrital, y el caso pasa al tribunal superior de justicia en la capital del estado). La influencia del planteamiento de Pospisil en lo que concierne a los niveles jurídicos, se pue- de apreciar en México en estudios realizados por Collier (1973), Chenaut (1999) y Sierra (1995ª).

El paradigma normativo ha ejercido también influencia en estudios contemporáneos como los realizados en México por Carmen Cordero de Durand (1977, 1982) entre los triquis y zapotecos de Oaxaca. Similares enfoques caracterizan los trabajos de Miguel Chase-Sardi (1987) entre los chamacoco de Paraguay, y de Nelly Arvelo-Jiménez (1990) entre los ye'kuana del Amazonas venezolano. Estos autores investigan entre los grupos indígenas con el objeto de recuperar su derecho consuetudinario, en lo que concierne a la caracterización del sistema normativo, que permanece en la memoria de los ancianos a pesar de los cambios. Se produce una recopilación de normas que conciernen a las atribuciones de las autoridades comunales, que rigen el matrimonio, la familia, la descendencia, la herencia, tanto como la organización de la justicia y las sanciones establecidas a los diferentes tipos de delitos, entre otras. Se construye así un conjunto normativo que recibe una forma escrita, lo que en realidad contradice una condición esencial del derecho indígena, es decir su carácter oral, lo que le otorga dinamismo y flexibilidad.

Comaroff y Roberts (1981) han realizado una serie de críticas al enfoque normativo, que es necesario precisar. Los autores consideran que este paradigma ha colocado demasiado el énfasis en el estudio de las estructuras e instituciones, a expensas de los procesos sociales. Por otro lado, estiman que el problema más importante es que no se ofrecen respuestas adecuadas a la cuestión de la relación entre las normas y las resoluciones que se adoptan en los procesos de disputa. Además, las definiciones de derecho emitidas por los diferentes autores, son derivaciones de la teoría legal occidental, debido a que relacionan la existencia de derecho en una sociedad, con el control social ejercido por autoridades con gobierno centralizado. Los críticos al paradigma normativo también consideran que las normas de resolución de disputas no forman generalmente una categoría separada de normas jurídicas, funcional y conceptualmente distintas de otro tipo de preceptos; por tanto, las normas que se refieren a la resolución de disputas nunca se presentan en forma diferenciada o separada del resto del sistema normativo, como lo constataron Comaroff y Roberts (1981) entre los tswana de África. Mientras que el paradigma normativo considera que las instituciones jurídicas especializadas tienen preeminencia en la resolución de las disputas (en el sentido de las cortes inglesas), Comaroff y Roberts (1981) argumentan que en algunos sistemas la resolución de disputas puede descansar en una legitimidad que varía en el tiempo, y que depende de factores políticos más que en la autoridad jural; por lo tanto, la resolución de disputas puede a veces tener un carácter político. En síntesis, para estos autores el paradigma normativo puede violentar los datos etnográficos al considerar que las normas constituyen un código coherente, en el sentido de la jurisprudencia occidental.

El debate acerca de la posibilidad de utilizar conceptos y categorías de las sociedades occidentales para comprender a las no occidentales, fue central en la discusión antropológica de mediados del presente siglo. El debate más interesante tuvo lugar entre los antropólogos Max Gluckman y Paul Bohannan. El primero, quien estudió entre 1940-47 el proceso de toma de decisiones judiciales de los jueces lozi[4] de Rodesia del Norte, llegó a la conclusión de que estas autoridades desarrollan procedimientos judiciales similares a los de los jueces occidentales para tomar sus decisiones, existiendo ciertas similitudes básicas entre los procedimientos legales en las sociedades simples y complejas. Gluckman (1955: 129) parte de considerar que de acuerdo a la posición social de una persona se definen las acciones que ésta debería realizar, y lo que de ella se espera en su sociedad. Por lo tanto, el “hombre razonable” o sensato, es el que se comporta razonablemente según las costumbres y standards de su propia posición social.

Entre los lozi, las autoridades judiciales deben determinar los hechos, cuales son las

normas relevantes, y cómo éstas se aplican en ese caso en particular. Así, para tomar una decisión, primero fijan la posición social de los litigantes, con los derechos y obligaciones que les son inherentes; luego opinan acerca de lo que el hombre razonable haría en este caso, y proceden a definir las reglas legales que se aplican en la disputa. De esta manera, relacionan las palabras con los hechos y confrontan con el criterio de lo que es razonable en casos como éste, y toman su decisión judicial. En esencia, el juez lozi debe comparar, como lo haría un juez en Estados Unidos, con la manera como en determinado caso se hubieran comportado el hombre y la mujer razonables, de acuerdo a la costumbre (Gluckman, 1963).

En cambio, Paul Bohannan, quien estudió los tiv de Nigeria (1957), llegó a la conclusión de que el razonamiento de las autoridades tiv no es similar al de los jueces occidentales, sino que se basan en conceptos específicos de su cultura para la resolución de disputas. La búsqueda de Bohannan estuvo enfocada en descubrir los sistemas *folk* que permitían caracterizar la concepción tiv en los procedimientos legales.[5] En un artículo posterior, Gluckman (1972) sostuvo que los críticos exageraron su oposición con Bohannan, ya que ambos estaban de acuerdo en que la primera tarea del etnógrafo consiste en registrar con claridad los hechos de la sociedad que se estudia, o sea la descripción de los conceptos *folk* de un sistema legal. Como sostiene Nader (1972a: 4-5), el desacuerdo entre ambos parece encontrarse no en el nivel de la descripción de las sociedades, sino en el del método analítico comparativo que se utiliza para tratar con los sistemas *folk*. Entre las numerosas opiniones que ha suscitado entre los antropólogos este debate, citaremos aquí la de Collier (1995b: 50), quien concuerda con la posición de Gluckman, en el sentido de compartir la noción de que en diferentes sociedades, los jueces que desarrollan tareas similares tienen la tendencia a formular la misma clase de conceptos. Por ello, el razonamiento diferente de los jueces tiv se debería no tanto a que hubieran desarrollado conceptos legales únicos, sino al hecho de que se enfrentaron a un tipo de tareas diferentes a las de los jueces lozi.

2. El paradigma procesual

El paradigma procesual en antropología jurídica se consolidó después de 1950, al mismo tiempo que en el campo de la antropología política se producía un cambio de orientación, con un desplazamiento del estudio de las estructuras e instituciones, al de los procesos e interacciones (Swartz, Turner y Tuden, 1966). De esta manera, la antropología jurídica y política convergieron para abordar similares problemas teórico-metodológicos; en antropología jurídica se produjo un cambio de enfoque, que se consolidó en la década de 1960 con los aportes de Laura Nader en forma particular. Esta autora se preocupó por debatir con sus colegas acerca de los

procesos de disputa, especialmente sobre la toma de decisiones por parte de los litigantes. Con este motivo, organizó dos conferencias que tenían el objeto de estimular la investigación en este campo de la antropología que no estaba todavía demasiado desarrollado. La primera se llevó a cabo en California (EU) en 1964, y la segunda en Austria en 1966. Esta última conferencia tenía como propósito la discusión acerca del conocimiento y análisis de los sistemas legales, concibiéndolos como parte integral de contextos sociales y culturales particulares. El resultado fue un libro importante que compila los diferentes trabajos que ahí se presentaron y que lleva el título de *Law in cul- ture and society* (Nader, 1972).

Comaroff y Roberts (1981) consideran que el paradigma procesual se encuentra más vinculado con la teoría antropológica que con la teoría del derecho, teniendo su origen en los postulados de Bronislaw Malinowski, quien entre 1914-1920 convivió con los nativos de las islas Trobriand de Nueva Guinea. En su libro *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* (1971), [6] este autor sostuvo que la estructura de dicha sociedad estaba basada en el fundamento del *status* legal de las personas, de acuerdo al cual se definían los derechos y obligaciones que les correspondían. Se conforma así un sistema de prestaciones mutuas de bienes y servicios, que tiene lugar entre los aldeanos, grupos, poblados, etc., sustentado en la noción de reciprocidad, que consiste en la fuerza que obliga a dar y recibir. Malinowski considera el derecho como “un aspecto de la vida tribal” (1971: 74), en el sentido de que en este caso no se encuentra con- formado por instituciones y autoridades definidas, separadas e independientes; el derecho civil, por lo tanto, está conformado por el sistema de obligaciones y prestaciones mutuas basadas en la reciprocidad. El autor se dedicó a estudiar las relaciones sociales que se establecen en la vida cotidiana, en los manejos de las diferentes situaciones, así como en las consecuencias sociales de los conflictos. De esta manera, a pesar de que se le ha criticado por haber tenido un concepto de derecho tan amplio, que no es posible distinguirlo del control social en general (Moore, en Comaroff y Roberts, 1981: 11-12), sus aportes al paradigma procesual son relevantes. Destacaremos aquí su consideración de que es necesario prestar atención metodológica a las obligaciones vinculantes, señalando la importancia de centrar el estudio del orden en los procesos sociales y no en las instituciones. Por otro lado, la posición de Malinowski acerca de que las normas pueden ser y de hecho son manipuladas por los hombres, llevó a los antropólogos a problematizar la cuestión de la relación entre la acción individual y la estructura social (Comaroff y Roberts, 1981).

Al destacar las características del paradigma procesual, Comaroff y Roberts (1981) establecieron que este enfoque considera que el conflicto y las disputas constituyen parte de procesos sociales extensos, por lo que las disputas no son concebidas como

señales de desviación, como ocurre en el paradigma normativo. De esta manera, el abordaje metodológico debe centrarse en los procesos de disputa, en las interacciones entre los litigantes, teniendo en cuenta los diferentes tipos de relaciones sociales a partir de las cuales surge la disputa, y el contexto social total de la misma. Por lo tanto, la atención analítica se preocupó no tanto en indagar acerca de las autoridades judiciales (jueces), sino en los litigantes, sus motivos, argumentaciones, estrategias y las negociaciones que se establecen entre las partes.

El conflicto y el proceso de disputa se convirtieron en el centro de atención, destacándose el interés por las estrategias de los actores sociales, en el sentido de analizar los modos como se resuelven, manejan y confrontan los conflictos. En este aspecto, el proceso de resolución de diputas es percibido como "un marco conceptual y organizacional para la negociación competitiva, la transacción y el compromiso" (Comaroff y Roberts, 1981:15). En síntesis, se destaca entre estos autores la consideración de que los procesos jurídicos son parte inevitable de la vida social.

Esta es una cuestión que desde la década de 1960 desarrolló ampliamente Laura Nader en Esta- dos Unidos, quien sustentó junto con sus alumnos la importancia de centrar la atención en los procesos de disputa, y en las maneras como los litigantes toman decisiones acerca del manejo de los agravios. Debido a la influencia de esta autora en el campo de la antropología jurídica en general, y por la importancia de los estudios que se hicieron en México desde esta perspectiva (Collier, 1973, 1976, 1982; Nader, 1972b, 1989, 1990, 1994; Parnell, 1978, 1989), nos detendremos a mostrar algunos de los postulados fundamentales que se plantearon a partir de este enfoque. Desde la década de 1960, Nader (1972a) se preocupó por definir que el derecho no es un sistema independiente de la sociedad o de la cultura, sino que ambos se encuentran mutuamente imbricados, y las disputas y su proceso de resolución tienen un componente cultural, donde se expresan los valores y actitudes de los litigantes. El énfasis puesto por Nader y su equipo (Nader y Todd, 1978: 16) en considerar las disputas como "procesos sociales incrustados en relaciones sociales", es una de las dimensiones más importantes que articulan el sentido general de su obra. Retomando a Hoebel, Nader postuló que la unidad fundamental de estudio eran los casos de disputa, concebidos como casos extensos, insertos en procesos de larga duración. Su buscó analizar la manera como las reglas eran manipuladas, modificadas o utilizadas por los actores sociales, lo que fue definido de esta manera: "El caso se convierte en una arena en la cual varios principios estructurales entran en juego, a través de las operaciones o transacciones de los principales actores involucrados" (Nader, 1972a: 8).

A través del análisis de casos de disputa detallados, los estudios de antropología jurídica se con- centraron en los litigios, tanto como en los procesos a través de los

cuales éstos se manejaban (Nader, ed. 1972; Nader y Todd, eds. 1978). Los autores utilizan el término “disputa”, en el sentido de considerarla como el desacuerdo entre dos o más personas (individuos o subgrupos), en que una parte alega que sus derechos han sido infringidos, interferidos o no tenidos en cuenta por la otra parte. La disputa implica que el reclamante elevó su queja desde el nivel diádico, donde tiene lugar la confrontación entre dos personas o grupos, hasta la arena pública para su resolución, lo que constituye el nivel triádico (Gulliver, 1972). Este tipo de abordaje permite apreciar las dinámicas de funcionamiento del derecho y la jerarquía de las normas que entran en juego, además de que considera que las disputas son una consecuencia de relaciones social y culturalmente situadas. Para comparar estos procesos, Nader envió a sus alumnos a estudiar instancias de agravio en diferentes partes del mundo (Nader y Todd, 1978). Se par- tía del supuesto de que todas las sociedades ofrecen a los individuos una gama variada de alternativas para resolver los agravios, como son las de evitar la confrontación, la persuasión, y las formas de mediación, arbitrio y adjudicación. El propósito de estas investigaciones residía en descubrir la existencia de patrones alternativos que los individuos tienen a su alcance, y patrones en los tipos de casos de disputa, a partir de los cuales los jueces debían tomar las decisiones.

El caso de disputa debe estudiarse y comprenderse en el contexto sociocultural que lo produjo, y se considera que para un adecuado análisis del mismo, es necesario indagar acerca de tres estadios de la disputa: *a*) prehistoria de la disputa. Esto implica conocer el estado de las relaciones sociales que fundamentan el litigio entre las partes (si se trata de una relación marido-mujer, padre-hijo, entre hermanos, vecinos, etc.). Otra fase de este estadio implica conocer el origen de la disputa, las causales de la misma; ambas fases se encuentran relacionadas, pero deben mantenerse analíticamente separadas; *b*) la disputa misma, que se resuelve a través de dos modos que deben diferenciarse en el análisis. Uno es la negociación entre las partes, en que puede haber mediadores de diverso tipo; el otro es por adjudicación, donde la decisión final es tomada por una tercera parte, que tiene cierto tipo de autoridad; *c*) consecuencias sociales del acuerdo al que se llegó. Esto es importante destacar, dado que los acuerdos pueden afectar de diferentes maneras las relaciones entre los litigantes, así como afectar a otros actores sociales involucrados en la disputa (Gulliver, 1972).

Gulliver no reniega del hecho de que es necesario examinar las normas por sí mismas, porque ellas definen el asunto en litigio, y porque los actores sociales recurren a ellas para plantear y discutir sus casos. Considera que, al menos, éstas nos informan sobre el punto de partida de la disputa. En todo caso, lo importante es, –según el autor–, “conocer como las reglas son usadas en la práctica, en qué manera y bajo qué circunstancias son modificadas o aún ignoradas” (Gulliver, 1972: 19).

Igualmente, es necesario tener en cuenta que siempre hay una jerarquía normativa que puede ser descubierta y examinada en el análisis de los procesos legales. Así, hay normas que son más específicas, y otras que son más generales e inclusivas; pero también hay algunas que tienen precedencia sobre otras que son menos importantes. Por ejemplo, las normas que otorgan derechos entre los hermanos, pueden ser sobrepasadas por las que conciernen a la autoridad paterna en el interior de la familia. Las normas pueden entrar en conflicto entre sí, pero es necesario prestar una atención metodológica a la cuestión de las jerarquías de las normas, porque se encuentran interrelacionadas e interdependientes, ya que son intrínsecas a los procesos de resolución de disputas. Esta posición de recuperar el aporte de los estudios normativos, implica un intento por vincular el paradigma normativo y el procesual, reconociendo la importancia de las normas en el estudio de los procesos de disputa.

Nader y Todd (1978) postularon que los casos de disputa son recopilados por el antropólogo de varias maneras: puede tratarse de casos que haya observado directamente en el trabajo de campo, casos tomados de material grabado, aquellos que alguien recuerde que han tenido lugar, o casos hipotéticos en que se pregunta al informante que ocurriría si determinado suceso tuviera lugar. De cualquier manera que el caso se determine, es necesario tener en cuenta que para estos autores los "casos de disputa" constituyen parte de relaciones sociales de larga duración, en que la disputa en sí es solamente la punta del iceberg de procesos sociales extensos, que pueden tener consecuencias que afecten las relaciones del grupo durante cierto tiempo. En este sentido, los autores han considerado que se encuentran frente a "casos extensos".

Se plantea que el caso de disputa en sí "se convierte en una arena en la cual varios principios estructurales entran en juego, a través de las operaciones o transacciones de los principales actores involucrados" (Nader y Todd 1978: 8). Como parte de la interacción que tiene lugar en los procesos de resolución de disputas, se reconoce la relevancia sociológica que tienen las cortes y juzgados donde se toman las decisiones judiciales. Por último, los autores remarcan que con sus postulados se produce un cambio de perspectiva teórico-metodológica, que se desplaza del estudio de la estructura al del proceso, definiendo al paradigma procesal como aquel que centra su atención en actores sociales que se encuentran inmersos en redes de relaciones sociales, a partir de las cuales toman sus decisiones (Nader y Todd 1978). Al mismo tiempo que se plantea la dimensión interactiva de las disputas, se insiste en que éstas se encuentran a su vez insertas en determinados contextos culturales, por lo que el investigador debe también prestar atención al conocimiento de la ideología, valores y actitudes, para descubrir el punto de vista de los actores sociales. Es importante destacar el cambio que significó en antropología jurídica el en- foque adoptado por Nader y otros colegas que trabajaron en esta dirección. En lo

fundamental, la atención se desplazó del estudio de las estructuras al de los procesos, y en lo que hace a los actores sociales, se procedió a estudiar no sólo las decisiones de las autoridades judiciales, sino también en forma particular, las estrategias y acciones de los litigantes; sin duda, esto no implicó el desconocimiento de la existencia de sistemas normativos como lo ha señalado Gulliver (1972).

El análisis situacional y el método de estudio de casos

Es necesario destacar la influencia que en el campo de la antropología jurídica ha tenido la llamada "Escuela de Manchester",[7] en cuanto al estudio del conflicto y la aplicación del método del caso extenso, en lo que se aprecian puntos de convergencia con los planteamientos de Nader. Los autores de este grupo sostuvieron que el análisis del razonamiento judicial implica tener en cuenta los tipos de relaciones sociales de las que ha surgido la disputa, y que en cualquier sociedad el individuo debe a veces elegir entre una variedad de normas mutuamente contradictorias (Epstein 1967; Gluckman 1978). Así, Van Velsen (1967) señala que las normas que relacionan a un hombre con su status como hijo, esposo, padre, primer ministro o jefe, es poco probable que sean mutuamente compatibles en todos los aspectos de la vida social. Este autor (1967) resume el debate del momento, y define las limitaciones de la antropología que él denomina "estructuralista" (también conocida como escuela funcionalista de antropología social), a la que critica por el hecho de considerar que las sociedades son homogéneas y relativamente estables. Al contrario, para Van Velsen (1967) las normas se encuentran en conflicto y son manipuladas por los individuos en situaciones específicas, con el objeto de servir a intereses particulares.

Van Velsen (1967), prefirió denominar "análisis situacional" al método de estudio de casos, en la medida en que se pone el énfasis en los actores y las estrategias que éstos utilizan en situaciones particulares, siendo que los individuos pueden optar por diferentes normas y relaciones, de acuerdo a las distintas situaciones. Al mismo tiempo, en este tipo de investigación se plantea la necesidad de indagar acerca de las distancias entre las creencias y normas del grupo, por un lado, y las prácticas que llevan a cabo los actores, por otro. Desde el punto de vista de la recolección de datos, esto implica obtener la mayor información posible sobre las acciones de ciertos individuos específicos, quienes serán presenta- dos con sus nombres e identidades. Dados los límites del tiempo de permanencia del investigador en una comunidad, Van Velsen (1967) reconoce que para elaborar historias de caso, deben complementar- se las observaciones en el campo con otro tipo de material escrito, como pueden ser los documentos judiciales. Nos interesa subrayar su postura, en el

sentido de considerar que las normas de una sociedad no constituyen un todo coherente, y que el tipo de análisis que se propone pone atención en el estudio de las normas en conflicto, debiendo los casos presentarse en su contexto social, y formando parte de procesos sociales. De esta manera, se propicia un estudio de la relación entre las regularidades estructurales, por un lado, y las condiciones individuales, por otro (Van Velsen, 1967).

El estudio de los procesos de resolución de disputas en México

Entre los años 1957-69, Laura Nader estudió en México las prácticas jurídicas que tienen lugar entre los zapotecos de las poblaciones de Talea de Castro y Juquila Vijanos, poniendo especial énfasis en definir que los juzgados son espacios de interacción social; este postulado es considerado por la autora como la base a partir de la cual debe realizarse la comprensión de los procesos jurídicos en el nivel local. En el año 1990, Nader publicó el libro titulado *Harmony Ideology. Justice and Control in a Zapotec Mountain Vi- llage,*[8] que constituye el resultado de las investigaciones sobre los procesos de disputa que realizó en Oaxaca en las décadas anteriores. A lo largo del libro, la autora pone el énfasis en caracterizar a los acto- res sociales y los tipos de disputas que presentan, lo que se sustenta en su aseveración de que "el derecho no sólo cambia a las personas, sino que con su participación las personas construyen el derecho" (1998: 212). De esta manera, se considera que las formulaciones generales y abstractas del derecho cobran vida a través de las actuaciones de los actores sociales, quienes se encuentran inmersos en determinadas relaciones sociales y culturales a partir de las cuales llevan a cabo las estrategias legales cuando acuden a las autoridades judiciales a dirimir sus disputas. La corte o juzgado se encuentra ubicada en el palacio municipal de Talea, lugar donde se realizan las actividades judiciales desde el siglo XVI, en que se fundó el pueblo. Con esta larga experiencia en atender procesos de resolución de disputas, los taleanos han genera- do un "estilo de litigar", que para la autora está conformado por "los rasgos continuos que permean las actividades judiciales y que constituyen la forma y modo del juzgado" (Nader, 1998: 151).

Nader (1998) considera que el propósito que persiguen los aldeanos de Talea en el proceso de resolución de disputas, reside en lograr que las partes involucradas restauren la armonía entre sí, y lleguen a un balance o arreglo; que los procesos de disputa están permeados por la ideología de "la armonía, la ayuda mutua, el balance y la igualdad", que los motiva, no sólo a ser pacíficos, sino también a buscar arreglar los problemas antes de que se hagan más grandes (Nader, 1998: 152). Se propicia restaurar las relaciones a una situación previa al conflicto, o al menos a una condición ideal en que el conflicto estaba ausente Por consiguiente, los taleanos utilizan la "ideología armónica" para arreglar sus disputas, y para mantener

el control de los procesos judiciales en manos de las autoridades locales, y con ello perpetuar una relativa autonomía con respecto al estado nacional y su sistema de derecho, en la coexistencia de dos sistemas jurídicos: el derecho taleano y el mexicano (Nader 1989, 1990).

Es interesante apuntar que los patrones procesales taleanos –según Nader (1998) –, se llevan a cabo a través de las actuaciones de las autoridades municipales, que son el presidente, el síndico y el alcalde, quienes, en forma independiente el uno del otro, resuelven las disputas que se les presentan. El estilo judicial taleano sustentado en la "ideología armónica", mantiene relaciones con el sistema mexicano, a través de la cabecera de distrito judicial ubicada en Villa Alta, donde se pueden presentar casos en apelación, y donde se atienden los asuntos judiciales relacionados con homicidios que hayan ocurrido en todos los pueblos del distrito. Nader muestra las limitaciones en el uso de este juzgado distrital, ya sea por las largas horas que es necesario caminar hasta llegar a la cabecera, por los diferentes códigos culturales implicados en uno y otro sistema normativo, por la pérdida de autonomía local cuando se apela un caso ante el juzgado de distrito, o porque resulta más fácil resolver una disputa en la comunidad que con las autoridades de fuera. Pero en este libro señala también que cada pueblo del distrito judicial tiene un patrón específico de resolución de disputas, que a su vez los caracteriza y determina la relación que establecen con el juzgado de distrito. La conclusión de Nader (1998: 237) reside en sostener que "la existencia de estos patrones sugiere que debemos estudiar el derecho dentro de una matriz del sistema social…". De esta manera, en el extenso análisis que realiza de las prácticas jurídicas en Talea, desarrolla su postulado de que es necesario estudiar el derecho en prácticas social y culturalmente situadas (Nader, 1972).

Philip Parnell (1978,1989), alumno de Nader, realizó investigaciones en la cabecera distrital de Villa Alta, en la sierra zapoteca de Oaxaca, entre los años 1973-74 y en 1984. En este caso, él también concluyó que el derecho local funciona como un sistema jurídico y político, que coexiste con el derecho del estado; en el primero, existen maneras formales e informales (como el chisme y la riña) de dirimir las disputas. Pero cuando un conflicto no se soluciona en el nivel local, e ingresa en el derecho estatal, se produce una confrontación directa entre las dos estructuras legales y políticas, ya que ambos sistemas son contradictorios y compiten entre sí.

Estos trabajos centraron su atención en describir y analizar el sistema de derecho indígena, más que las interacciones de éste con el derecho del estado. En el mismo sentido se definió el trabajo que Jane Collier realizó en los años 1960-1970 entre los tzotziles del municipio de Zinacantán (Chiapas), donde –al igual que en Talea–, las autoridades municipales son indígenas que imponen sus valores y

procedimientos al funcionamiento del municipio. En el caso de Zinacantán, el proceso judicial es lleva- do a cabo por el presidente municipal y los jueces, quienes deliberan y escuchan los casos en presencia del público, en el portal del ayuntamiento. Aquí, la autora mostró la relevancia de centrar la atención analítica en los procesos de disputa por parte de los litigantes, más que en los términos de los acuerdos logrados entre las partes. Retomando la propuesta de Bohannan (1957), Collier (1973, 1995b) analizó los conceptos folk para descubrir la expresión de la concepción legal de los zinacantecos. La autora llegó a la conclusión de que la alteración del orden social se encuentra ligada a lo sobrenatural, debido a que cuando una persona que se siente ofendida, tiene enojo en su corazón y busca venganza, la que llega en forma de enfermedades para el ofensor o algún miembro de su familia. Los procedimientos legales zinacantecos se llevan a cabo de manera informal con los ancianos de los parajes, quienes ofician como mediadores en casos que se les presentan, o ante los jueces indígenas en el juzgado de cabildo en la cabecera municipal. En ambos casos se expresa esta ideología, que la autora define de la siguiente manera: "Los zinacantecos hablan de agravios utilizando la palabra *mulil*, un sustantivo que implica un acto que enoja a los dioses y el trasgresor queda a merced del castigo sobrenatural, y la víctima se siente llena de rencor que clama a los dioses venganza" (Collier 1995ª: 133).

El enojo de la víctima o agraviado establece las condiciones para que los procedimientos legales en Zinacantán se encuentren centrados en el demandante y sus propuestas, más que en la veracidad de los hechos en sí, a los que no se les otorgan mayor importancia. Los mediadores y jueces buscan obtener un compromiso entre las partes, lo que es precedido de largas y ritualizadas negociaciones. En esencia, estos procedimientos locales de resolución de disputas tienen el propósito de lograr que el culpable pida perdón al ofendido, llegándose a un acuerdo entre ambos. Así, en las ceremonias conciliatorias todos los participantes realizan consumo ritual de licor (*posh*), que calma el enojo de los corazones y los protege de la venganza sobrenatural. A diferencia del sistema legal mexicano, que busca corregir el error y castigar al ofensor, la ideología que permea los procesos legales zinacantecos se concentra en apaciguar a la víctima y obtener un arreglo entre las partes.
Realizando un análisis extenso de casos de disputa, Collier (1973) examinó tanto la capacidad de los individuos para manipular las normas, buscando beneficios a su favor, como las restricciones e incentivos que tienen lugar en el proceso de litigar. De esta manera, la autora estableció las siguientes hipótesis comprobadas estadísticamente, que conciernen a las decisiones de los litigantes: los parientes tienen preferencia por solucionar sus disputas en el paraje, mientras que los no-parientes prefieren acudir al cabildo; a mayor distancia del centro ceremonial (cabecera municipal), existe la tendencia a solucionar las disputas en el paraje, debido a limitaciones de tiempo y dinero; el demandante que se encuentra agraviado

busca presentar su querella en el nivel más alto de la justicia zinacanteca, el juzgado de cabildo, ya que se espera que aquí habrá mayores sanciones para el ofensor. Mientras que éste busca que la solución se obtenga en un nivel jurídico más bajo, (como es con los ancianos del paraje), que supone le favorecerá. En aquella época –sostiene la autora–, no se estilaba mayormente presentar un caso ante las autoridades mestizas del derecho estatal en San Cristóbal de las Casas, salvo cuando se buscaba que el enemigo sea encarcelado para vengarse de él; también podía ocurrir que se quisiera evitar las obligaciones del derecho zinacanteco, o que se estuviera a la búsqueda de derechos que no se pueden obtener en el nivel local (Collier, 1973).

De esta manera, se perfila un tipo de disputas, de restricciones e incentivos que conciernen a los litigantes, que resultan determinantes en el proceso judicial, ya que las decisiones de los jueces y el tipo de normas que prevalecen en los conflictos, resultan ser una consecuencia de estos aspectos. Por ejemplo, las numerosas disputas que tienen lugar por la propiedad de la tierra muestran el conflicto entre las normas zinacantecas y mexicanas de herencia. En la localidad, se espera que el padre herede más tierra a los hijos varones, mientras que para el derecho estatal, todos los hijos deben heredar iguales porciones, en caso que no haya testamento. En general, cuando existe este tipo de conflictos, los ancianos de los parajes lo solucionan de acuerdo a las pautas tradicionales de herencia, mientras que el presidente municipal puede utilizar el derecho estatal si así se lo solicitan. Pero los patrones que se siguen utilizando en forma predominante para el reparto de la herencia se rigen por las normas del derecho zinacanteco, debido a factores como el hecho de que si alguien acude al derecho mexicano puede ser objeto de brujería, o porque las mujeres prefieren mantener el apoyo de sus hermanos, y por tanto aceptan las normas tradicionales de herencia, para que las defiendan y apoyen en las continuas disputas que sostienen con sus maridos. Así, Collier (1973) muestra la relevancia que otorga a las decisiones de los litigantes en el proceso de resolución de disputas; esto se debe a la consideración que permea su tra- bajo, de que derecho, cultura y sociedad se encuentran imbricados, por lo que el derecho moldea pero a su vez es moldeado por las dinámicas de los procesos en que tiene lugar (Starr y Collier 1989).

Los diferentes trabajos realizados desde la perspectiva del procesualismo han recibido críticas de Comaroff y Roberts (1981: 15-17), que se han centrado en cuestionar los aspectos que a continuación se especifican. Estos autores consideran que desde el punto de vista normativo, la perspectiva amplia que ofrece el procesualismo carece de rigor teórico y metodológico, ya que no permite definir con claridad los límites conceptuales del fenómeno jurídico. Como consecuencia de ello, la antropología jurídica ya no tendría justificación para constituirse en un campo diferenciado de la antropología social, al carecer de objeto definido de estudio. En contraste, el

paradigma normativo señala con claridad su abordaje conceptual y analítico de los fenómenos jurídicos. La crítica más seria que realizaron Comaroff y Roberts (1981), tiene que ver con el concepto de negociaciones estratégicas por parte de los actores sociales, que ha desarrollado el paradigma procesual, que según ellos aporta una visión simplista del hombre, que se convierte en un ser utilitario en permanente búsqueda de satisfacciones personales, motivado por la maximización de ganancias. De esta manera, al centrar el paradigma procesual la atención analítica en las interacciones estratégicas, se pierde de vista el fenómeno de la estructura, el control social y los sistemas normativos, que son parte inevitable del orden social. En casos extremos, los procesualistas pueden llegar a desplazar de tal manera el fenómeno normativo, que ciertos aspectos de la condición humana permanecen inexplicados, ya que los hombres –sostienen los autores–, no siempre actúan en forma estratégica. Como consecuencia de esto, queda sin resolver la cuestión del modo en que los individuos y las prácticas sociales se articulan con el contexto en que tienen lugar. Comaroff y Roberts (1981: 17) resumen su crítica hacia ambos paradigmas de la siguiente manera: "así como el paradigma normativo ha enfatizado en la estructura y la institución a expensas del proceso, los estudios procesuales que han atendido inadecuadamente al orden sociocultural han cometido el error de dirigirse en la dirección opuesta". Sin embargo, estos autores mantienen la precaución de reconocer la riqueza de los aportes individuales de los diferentes antropólogos que han abordado uno u otro paradigma, y establecen que las críticas deben ser entendidas como paradigmáticas, o sea, como una manera general de evaluar los acercamientos metodológicos, y poder clarificar los diferentes enfoques.

Comaroff y Roberts (1981) realizan una propuesta metodológica en la que recuperan los aportes de antropólogos que, como Moore (1978), han logrado integrar los intereses y preocupaciones de ambas perspectivas. En su intento por superar las limitaciones de ambos paradigmas, estos autores se preguntan: "dónde radica la relación sistemática entre reglas y procesos?. ¿Cómo se articulan las acciones individuales y las experiencias sociales con el contexto en el cual se producen?"(1981:12). En su libro *Rules and Processes. The Cultural Logic of Dispute in an African Context*, que constituye un estudio de los tswana de Botswana, intentan responder a estas cuestiones, a partir de constatar que en esta sociedad tanto el universo normativo como las estrategias individuales coexisten y se están construyendo mutuamente. Su propuesta metodológica reside en desarrollar un modelo analítico que supere la dicotomía entre los dos paradigmas citados, subrayando que en los distintos contextos socio-culturales, las normas y los procesos se encuentran relacionados. Esto significa, como ellos sostienen, que es "necesario elaborar un acercamiento que pueda dar cuenta tanto de la lógica total de los procesos de disputa, y de su contextualización sistémica" (Comaroff y Roberts 1981: 246).

Es necesario destacar la relevancia que tanto los paradigmas normativo y procesual han tenido en los estudios de antropología jurídica realizados en México, y aún hasta el presente continúan siendo referentes de investigación. El énfasis en el estudio de los contenidos normativos ha buscado recuperar el denominado "derecho consuetudinario" indígena, tarea que es incluso reivindicada por algunas organizaciones indígenas que consideran necesario realizar una codificación de sus normas, y por tanto precisar conceptualmente los límites de su derecho indígena. Sin duda, ésta una visión más positivista que debe problematizarse ante el hecho de que la oralidad es una característica definitoria del derecho indígena, aunado a la vitalidad y flexibilidad que tiene, en relación con los procesos identitarios y de cambio social que viven los pueblos indígenas. La difícil tarea de una codificación normativa presenta riesgos, como es el que puede reflejar solamente la concepción de ciertos sectores de la sociedad, que no necesariamente sería representativo de un consenso; además, puede cosificar una realidad de por sí dinámica y vital (Sierra 1996). En cambio, los aportes del paradigma procesual han sido recuperados en investigaciones recientes en México, en las que cabe citar la relevancia otorgada a los estudios de los procesos de disputa, la manipulación estratégica de las normas y las decisiones de los litigantes, la aplicación del método de estudio de casos, y el considerar las disputas como parte de procesos sociales y culturales de larga duración. Estas cuestiones, con mayor o menor énfasis, han sido evidenciadas por varios trabajos recientes realizados en regiones indígenas de México, donde hemos constatado que en las disputas se pone de manifiesto una manipulación normativa por parte de los actores sociales, la que se realiza a partir de con- textos sociales y culturales determinados, y desde posiciones sociales definidas (Chenaut 1999; Sierra 1995ª y b; Vallejo 2000).

Con Comaroff y Roberts (1981), consideramos que es necesario apostar a un acercamiento metodológico que postule la relación sistemática entre normas y procesos. Reconocemos que la crítica de estos autores a las interacciones estratégicas, aun cuando sean parcialmente válidas, no niegan la importancia de reconstruir al actor como un ente dinámico y creativo, sin postular la separación entre estructura y agencia. Se trata, entonces, de considerar estrategias jurídicas de los actores sociales, que se encuentran social y culturalmente situados, y que responden a las posiciones que éstos ocupan dentro de la sociedad, con las ideologías, valores y normas que les son inherentes, teniendo sus prácticas límites contextuales y estructurales.

Es necesario tener en cuenta que ambos paradigmas, el normativo y el procesual, fueron posteriormente cuestionados por enfoques que, en el campo de la antropología jurídica, resaltaron la perspectiva de que los procesos de disputa se encuentran

insertos en dinámicas históricas y relaciones de poder.

De las disputas a la dominación y al cambio social

Los años ochentas marcan un cambio de paradigma en los estudios de la antropología jurídica anglosajona: del interés en los procesos de disputa se tiende a mostrar como el poder y el cambio inciden en los procesos jurídicos; es decir se busca entender la manera en que los diferenciales de poder dan forma al despliegue normativo y legitiman determinados modelos y prácticas culturales, a expensas de otros. Asimismo, se trata de conocer como estos inciden en los conflictos, en la manipulación de las normas y en los mismos foros para manejar las disputas. Se busca también indagar en la manera en que el cambio social afecta los procesos jurídicos, y estos a su vez inciden en el cambio social (Collier 1995b; Starr y Collier 1989). Hay también un profundo cuestionamiento a los paradigmas normativo y procesual, por- que terminaron aislando el estudio de lo jurídico, aun cuando se le viera como parte integrante de la cultura y de la sociedad.

De esta manera, se toma distancia de la perspectiva estructural-funcionalista que tendió a prevalecer en los estudios de la antropología cultural norteamericana de la época, interesada en documentar sistematicidades y el control social en distintas sociedades, para incorporar una visión del poder y la historia en el estudio del derecho. Este movimiento se dio también en otras corrientes críticas de la antropología social norteamericana y de los estudios de la crítica jurídica,[9] impulsados por abogados y sociólogos, lo que sin duda ha enriquecido los nuevos senderos de la antropología jurídica y ha obligado a buscar referentes teóricos en otras latitudes, como es el caso de la influencia del marxismo y los autores Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Antonio Gramsci, Franz Fannon y Anthony Giddens, entre otros.

En este apartado nos proponemos señalar las líneas principales de este paradigma y reflexionar sobre las nuevas opciones que se han abierto en el estudio de la antropología jurídica y la antropología en general. Nos interesa asimismo apuntar algunos de los problemas que se derivan de estas propuestas y el sentido en que estas reflexiones son sugerentes para pensar las problemáticas actuales de la antropología jurídica latinoamericana.

Las premisas: del poder y el cambio legal

Esta nueva perspectiva en los estudios que nos conciernen se encuentra permeada por dos postulados importantes que procedemos a destacar:

a) Una crítica a las visiones armonicistas prevalecientes en el estudio de lo jurídico, y en particular en las investigaciones sobre el derecho en las sociedades llamadas tradcionales, generalmente con un pasado colonial.

b) Una perspectiva dinámica de proceso inserta en marcos temporales de corta y larga duración, de micro y macro procesos, ha sido clave para entender como las normas son construcciones sociales que cambian a través del tiempo de acuerdo a determinadas circunstancias y contextos de poder y dominación. Esta perspectiva resulta también central para mostrar la historicidad de los sistemas normativos, su transformación y recreación continua.

De estos dos postulados se deducen premisas en torno a una visión antropológica del derecho, según se documenta en el libro colectivo editado por June Starr y Jane Collier (1989), en donde se plantean las nuevas direcciones de la antropología jurídica.[10] Algunas de las premisas relevantes de este nuevo enfoque teórico-metodológico residen en plantear con insistencia el hecho de que no debe pro- cederse a aislar el derecho de su contexto histórico y social, a la vez que se debe analizar la evidencia de que los diferentes órdenes jurídicos se construyen y determinan mutuamente. Entre los diversos autores no se postula una definición única de derecho por todos asumida; pero es necesario destacar que las coincidencias entre ellos los lleva a cuestionar una perspectiva que lo concibe como un sistema homogéneo y cerrado de normas. Al contrario, se considera al derecho como un producto de la agencia humana que es ventajoso para unos a expensas de otros, mientras que las normas jurídicas son formulaciones que tienen lugar como resultado de discusiones, argumentaciones y negociaciones de agentes conscientes.

Algunos autores consideran el derecho como un código abierto y un lenguaje para disputar (Collier 1973; Nader 1989); para otros, es un discurso que conlleva y construye significación (Geertz 1983; Hirsch 1994; Rosen 1989), un medio a través del cual se reproduce la dominación de los grupos en el poder (Snyder 1985; Vincent 1989), o un medio a través del cual se reproducen diversos tipos de identidades, a través del carácter dual que tiene el derecho, de dominación y resistencia (Lazarus-Black y Hirsch, eds., 1994). La perspectiva general de los planteamientos, indica que el derecho no es imparcial ni tiene un carácter estático, lo que significa encarar la cuestión de que el poder y los privilegios se encuentran insertos en las dinámicas históricas, y que los cambios jurídicos condensan relaciones socia- les y de poder.

A continuación, trataremos algunos de los campos temáticos en los que es posible agrupar algunos de los trabajos que se desarrollaron en esta nueva perspectiva.

Ley y colonialismo: la construcción de los órdenes tradicionales legales y la redefinición de la costumbre.

Ante los procesos de descolonización que se desarrollaron en los años sesentas, los antropólogos jurídicos se plantearon la necesidad de entender la manera en que el colonialismo moldeó y trastocó los órdenes jurídicos "tradicionales"; paradójicamente, los nuevos referentes normativos que se establecieron al término de la colonización, resultaron ser los marcos legales legitimados por las élites intelectuales de los recién independizados países africanos, transformándose en muchos casos en el "derecho africano". El reconocimiento de la experiencia colonial, como aspecto clave para comprender los fenómenos jurídicos en las excolonias, vino a trastocar la mirada antropológica que no había reflexionado sobre el impacto del colonialismo en la formación de la llamada *Customary Law* o derecho consuetudinario, generalmente identificado como la expresión "tradicional" de la cultura nativa.

Son también varias las posiciones que contribuyen a elaborar una visión crítica del colonialismo. Destaca en particular Fitzpatrick (1990, 1992) por su crítica a la modernidad y sus agudas observaciones en torno al papel del colonialismo en la construcción de la costumbre. Otros autores muy importantes que abonan en esa dirección son Chanock (1985) y Moore (1986), todos ellos especialistas de sociedades africanas; son pocos los trabajos que abordan desde esta perspectiva las realidades latinoamericanas (Collier 1973; Nader 1989).[11]

El colonialismo se caracteriza por la imposición de un régimen de dominación sobre la sociedad colonizada lo que viene a trastocar la estructura social en su conjunto. Tanto el derecho como la religión fueron bastiones de la empresa colonial y referentes centrales para su justificación ideológica y política; ambos jugaron un papel en la misión civilizadora occidental, que los concibió –según Fitzpatrick (1990) –, como el "regalo que les dimos". Es por ello que este autor se refiere al derecho como el filo cortante (*cutting edge*) del colonialismo (Fitzpatrick 1992). Es decir, a través del derecho se pretendía civilizar a los denominados salvajes o nativos en contra de sus costumbres. Esta misión civilizatoria de la ley puede generalizarse a toda empresa colonial, si bien en cada país tuvo sus propias características. La colonización inglesa en África asumió particularidades que la diferencia de la manera en que los españoles impusieron el imperio del derecho en sus colonias.[12] En el caso de las colonias bajo dominación inglesa a través del llamado gobierno indirecto (*Indirect Rule*), se incorporaron los ordenamientos tradicionales enmarcados dentro de ciertas jurisdicciones, para fines de la dominación. Los representantes coloniales sirvieron de engrane entre el poder colonial y el poder nativo; sin embargo, el

derecho cumplió un doble papel: así como contribuyó a instaurar estructuras de dominación, quitando la tierra a los campesinos o nativos, convirtiéndolos en fuerza de trabajo y disciplinándolos, más adelante proveyó también la posibilidad para que estos grupos se rebelaran en contra de los colonizadores, recurriendo a sus mismos instrumentos ideológicos. El derecho se convirtió así en una arena de disputa entre los distintos grupos de interés colonial. Como sostiene Comaroff –otro de los autores que ha desarrollado una importante contribución en torno al colonialismo y la legalidad– "el proceso colonial nunca fue monolítico...Lejos de ser un encuentro con dos 'lados' delimitados, todas las partes involucradas fueron redefinidas por él" (Comaroff 1992:5).[13] Se trata sin embargo de una contestación desigual, en donde no todas las partes se encontraban en la misma posición para hacer valer sus demandas. En este sentido, como apunta Merry (1991), el derecho promueve transformaciones culturales en los colonizados, al mismo tiempo que establece límites a las mismas y ofrece oportunidades para resistir.

La invención de la costumbre y el dilema de la tradición

En un artículo seminal Peter Fitzpatrick (1990), antropólogo inglés de orientación marxista, con una larga experiencia de investigación en Papua Nueva Guinea, sostiene que lo que se identifica como costumbre en las sociedades con pasado colonial es en realidad una invención del imperialismo. Si bien esta afirmación puede ser matizada, como más adelante veremos, apunta a un aspecto central en el estudio de los ordenamientos jurídicos de los colonizados: el que una serie de estructuras y prácticas identificadas como "costumbres" fueron en realidad redefinidas, incluso a veces impuestas por los colonizadores, y más tarde retomadas por los colonizados como propias. El hecho de que el colonizador impuso condiciones, trazó nuevos límites, definió nuevas autoridades, delimitó y construyó tribus para garantizar su control como reserva de mano de obra, implicó efectivamente una intervención del poder colonial sobre las formas tradicionales de organización y la recomposición de las mismas. Al mismo tiempo, –sostiene Fitzpatrick (1990) –, se construyó un discurso sobre el salvaje, como un ser ubicado fuera del tiempo y la historia.

Fitzpatrick parte de la crítica a dos ideas recurrentes en torno a la costumbre para construir su posición: por un lado la visión reificada y ahistórica de la costumbre que suele concebirla como autónoma y autocontenida (Chanock (1985) ofrece una revisión aguda de estas posiciones); y por otro lado, una concepción reduccionista que tiende a ver a la costumbre como una distorsión del colonialismo. Para el autor, la visión reificada y positivista de la costumbre es integral a la opresión colonial (Fitzpatrick 1990). Su argumento principal reside en considerar que el imperialismo en su fase post-iluminista, como un proyecto hegemónico, constituye identidades fijas

como es el caso del “nativo y la costumbre”. Es decir, el proceso que llevó a construir una visión atemporal, fija y armonicista de las costumbres es un hecho vinculado al desarrollo mismo de la empresa imperial. A diferencia de la colonización española, el colonialismo inglés del XVIII, no pretendía redimir al salvaje ya que al considerarlo fuera del tiempo, se justificaba el construirlo como el “Otro” expuesto a ser explotado. En su libro *The Mithology of Modern Law*, Fitzpatrick (1992)[14] elabora de manera más detallada este argumento y sostiene que el derecho moderno, el derecho occidental, se ha construido sobre la idea de un mito, el mito del orden y el la civilización, a través del cual el “Otro”, el colonizado, fue concebido como desordenado (sin derecho), promiscuo, salvaje, sin moral y sin Razón, justificado a sufrir un poder despótico en aras de su mejora- miento; se revela así una paradoja del derecho burgués “se aclama el papel civilizatorio de la ley para imponer el orden a través de un ejercicio constante de la violencia” (Fitzpatrick 1992: 108). La colonización fue siempre asociada a la idea de imponer el orden en una situación desordenada.

La interpretación de Fitzpatrick (1990) en torno a la costumbre como construcción del imperialismo, no significa que no la reconozca asimismo como una parte propia de los colonizados, como espacio de contrapoder y resistencia. El autor es cuidadoso en resaltar esta idea, si bien su interés se encuentra en destacar que el aspecto unificador de la costumbre, dado por una visión reificada y positivista, es integral a la opresión colonial. “Justamente este aspecto dinámico de resistencia a la colonización, de diversidad y dinamismo propio de los espacios colonizados, y regulaciones creativas, son negadas por el imperialismo que tiende a reducir a la costumbre en moldes fijos uniformes y contenidos” (Fitzpatrick 1990:27).

Las reflexiones de Fritzpatrick ofrecen efectivamente un marco general para interpretar la lógica de la dominación colonial, como una de las expresiones de la dominación. La sugerente posición del autor permite situar el papel de los ordenamientos jurídicos nativos y de la costumbre en la dinámica del capitalismo global; no basta sin embargo reconocer este marco, e insistir en el papel residual de la costumbre concebida por el imperialismo, sino se comprende como funcionaron estos órdenes nativos bajo los nuevos marcos de la dominación. Como lo reconoce Fitzpatrick (1990), resulta importante indagar en las maneras cotidianas en que se gestaron contrapoderes y resistencias a la misma dominación colonial, o bien se retradujeron y reinterpretaron las leyes del colonizador para fines internos de con- trol y poder, en los propios espacios de los colonizados. En esta dirección la investigación realizada por Moore (1986) entre los chagga de Kilimanjiaro, en Tanzania, ofrece nuevos elementos para comprender la manera como el colonialismo moldeó y creó las instituciones nativas, que más tarde serían reconocidas como el

derecho consuetudinario, el llamado *Customary Law* de los chagga. Aporta también elementos para reflexionar sobre el papel del poder y la historia en el estudio de las costumbres y los procesos jurídicos.

Entre los argumentos centrales de su libro *Social Facts and Fabrications: Customary Law on Kilima- jiaro, 1880-198*0, Sally Falk Moore (1986) sostiene que el derecho consuetudinario es efectivamente un producto del colonialismo, y lo identifica con ese aspecto de la vida social que los colonizadores denominaron como "Derecho consuetudinario nativo" (*Native Customary Law*). Moore se refiere a la costumbre de los chagga como un bricolaje de tradiciones y no tanto como una tradición en sí misma; bricolaje alimentado tanto por prácticas y referentes de las sociedades precoloniales, como elementos introducidos por el colonizador. Particularmente interesante es el esfuerzo de la autora en documentar cambios sociales de larga duración, que tienen lugar en las aldeas y familias a partir de eventos legales cotidianos de los chagga. Estos cambios sólo se comprenden a partir de una contextualización histórica de los procesos que han vivido estas sociedades, desde antes de la colonia. El registro de archivos, expedientes, notas de viajeros, actas oficiales, y muchos otros documentos sirven a Moore (1986) para reconstruir las grandes líneas de la transformación que impactaron a las costumbres, y posteriormente al derecho consuetudinario, significando que mucho de lo que en la ley consuetudinaria es reconocido como costumbre, no necesariamente remite a una práctica o costumbre "tradicional", en el sentido de haberse originado en un pasado no colonial. Insiste Moore (1986) en señalar que el aspecto formal de una costumbre, su designación, no necesariamente remite a contenidos similares en otros tiempos y contextos. Su plantea- miento en cuanto a destacar el papel dinámico y de cambio de las costumbres, se acompaña de un interés explícito por documentar la perspectiva de los africanos: es decir, cómo la gente vive y entiende los cambios, y cómo los chagga consiguen manipular y recurrir al sistema jurídico impuesto en el periodo colonial. De esta manera, –según Merry (1991: 903) –, la autora "cuestiona la ilusión que la costumbre es estática y esencialmente obsoleta, mientras la innovación venía solamente de los líderes políticos nacionales, de lo alto del sistema político, demostrando que los chagga, consiguieron reformular y redefinir su tradición para vivir en un mundo de constante cambio, proceso en el que el pasado es retomado, reformándolo".

El trabajo de Moore (1986) documenta el carácter dinámico y de creación constante de las costumbres, lo que cuestiona una visión estática y atemporal; pero también consigue mostrar cómo las costumbres son el foco de negociaciones y peleas por el poder a nivel mismo de las comunidades. El seguimiento detallado de disputas que involucran a familiares y miembros de distintos linajes en diversas generaciones, y en distintas circunstancias, es particularmente revelador de las

tensiones que estructuran las relaciones de los grupos sociales a su interior y no sólo con el colonizador. La autora da cuenta de que en los años 60s, cuando Tanzania adquiere la independencia y se instaura un régimen socialista, el derecho consuetudinario, que había sido legitimado por las autoridades coloniales, es apropiado y redefinido como el derecho africano a partir del cual se construye el sistema jurídico del nuevo país. Bajo este marco el derecho consuetudinario adquiere un nuevo estatus, y sigue sirviendo de referencia para normar las disputas en los espacios locales. Como sostiene Moore (1986), los dramas cotidianos cuestionan las visiones idílicas de las resoluciones por consenso que tienden a prevalecer en estos espacios. Ilustra también el uso moderno del derecho consuetudinario, que ha debido actualizarse ante las exigencias económicas e ideológicas contemporáneas. Tal es el caso del matrimonio poligínico, que debido a la influencia de las iglesias, principalmente protestante, y a la dificultad de los hombres de cumplir con las exigencias de otorgar una *Kihamba* (parcela cultivada de plátanos) para cada mujer y sus hijos, ha tenido un notable descenso. En este reacomodo de las costumbres, llama también la atención el comentario de un joven chagga, cuando menciona que ahora la circuncisión de las mujeres no debe implicar tanto peligro, porque se puede recurrir a los antibióticos y por tanto no hay razones para no practicarla (Moore 1986: 236).

Este trabajo resulta ser efectivamente una de las pocas investigaciones que logran combinar da- tos etnográficos con una visión cambiante de los procesos jurídicos. Sin embargo, el énfasis en la micro política es considerado una limitación por Sally Merry (1991), quien estima que esta perspectiva deja de lado aspectos centrales del poder colonial y de las luchas ideológicas que ahí se dirimían. En este sentido, la investigación de Chanock (1985) en Malawi y Zambia, es concebida como un complemento, al justamente centrar su atención en los grandes procesos de cambio histórico impulsados por el capitalismo y su impacto en el derecho consuetudinario.

El autor se interesa en mostrar las manera en que la política colonial marcó una serie de cambios respecto a las sociedades colonizadas, particularmente entre los años 20 y 40s, y en esto influyó en gran medida el mercado, el trabajo migratorio y el crecimiento de los pueblos que fueron minando al poder tradicional. “El mercado transformó al orden social de un sistema en el que la riqueza y el poder dependían de derechos y del control de la gente, a otro donde el poder y la riqueza dependía de derechos y de la propiedad” (Chanock 1985: 226). Uno de los cambios principales se debió al desarrollo de la economía y los impuestos, lo que implicó también una cierta indisciplina, así como que las mujeres y otros subordinados escaparan del control de sus jefes. Fue esto mismo lo que provocó que los colonizadores decidieran fortalecer el poder de las cortes nativas y de los jefes tradicionales, y con ello de la supuestas costumbres. Es decir, la misma dinámica y necesidad del poder

colonial y su impacto en la vida local provocó un descontrol que más adelante significaría un refuerzo y reinvención a las formas tradicionales del poder (Chanock 1985).

Más adelante, los movimientos de liberación y el nacionalismo cultural africano fueron otros de los detonadores de un nuevo orden jurídico que surge con la independencia. Supuestamente legitimado en la oposición a cualquier influencia colonial, se rechaza todo lo relacionado con el pasado colonial, como es el caso del sistema legal oficial del colonizador. Se vuelve entonces la cara hacia el derecho consuetudinario, considerado como el recipiente de la tradición, para a partir de ahí construir un nuevo sistema jurídico africano. Como sostiene Chanock este nuevo sistema jurídico indígena es el producto de las relaciones coloniales e incorpora las desigualdades del pasado colonial (1985: 238)

En suma, los trabajos clásicos de Fitzpatrick (1990), Moore (1986) y Chanock (1985) constituyen referentes obligados en la comprensión de las dinámicas de cambio jurídico y dominación que constituyeron a los sistemas jurídicos postcoloniales. Desde esta visión, el derecho consuetudinario nos remite a un concepto con un contenido polisémico, histórico, como referente de sentidos e historias particulares, y cristalizador de poderes y jerarquías, definición que cuestiona la visión ahistórica y armonicista con que se abordó tradicionalmente el estudio de los sistemas jurídicos indígenas. A pesar de sus limitaciones, esta última perspectiva sigue permeando interpretaciones contemporáneas sobre el derecho indígena en muchos de nuestros países de América Latina.

Hegemonía, poder y resistencia en el estudio del derecho

Desarrollos posteriores de la antropología jurídica en los años noventas han buscado profundizar en el doble papel de la legalidad apuntado por los trabajos anteriores: el hecho que el derecho al mismo tiempo que es un instrumento de la dominación es también un espacio para la resistencia. De esta manera, se pretende ir más allá de concebir al derecho como instrumento de dominación como lo planteó el marxismo, o como un instrumento para garantizar libertades, según lo formula el liberalismo, cuando apunta al reconocimiento de derechos civiles y la igualdad de oportunidades de los individuos. En este sentido, los espacios intersticiales de la vida cotidiana de los subordinados resultan ser clave para entender como estos consiguieron apropiarse de la legalidad dominante, adecuarla a sus propios lenguajes, y en determinados momentos también recurrir a ella para oponerse o cuestionarla. Se insiste ahora en estudiar el carácter productivo del derecho vigente en toda sociedad, y se retoma la propuesta gramsciana en torno a la hegemonía y la resistencia para estudiar la manera en que el derecho es un referente central de

legitimación de saberes y poderes, para garantizar un determinado consenso, pero también para mostrar que desde la cotidianeidad se confrontan esos poderes y se genera la resistencia.

En el libro editado por Mindie Lazarus-Black y Susan Hirsch (1994), intitulado *Contested States: Law, Hegemony and Resistance*, se ofrecen nuevas alternativas para abordar la problemática del poder y la legalidad en distintas sociedades y desde diferentes perspectivas; esto abona también al análisis comparativo transcultural, buscando relacionar la textura etnográfica cotidiana de la conflictividad social con una visión contextual de procesos hegemónicos en los que se insertan estas sociedades. Las autoras retoman el concepto de hegemonía de Antonio Gramsci[15] para referirse al poder que naturaliza un determinado orden social, y reproduce ideologías y prácticas que se asumen sin cuestionarse, legitimadas por la sociedad en su conjunto, y en esa medida son a su vez incorporadas y negociadas desde los espacios loca- les. Desde esta visión, sostienen que el derecho expresa una correlación de fuerzas; resulta por esto de interés abordar la relación entre derecho y poder, considerando el doble significado del estado como orden político institucionalizado y como condición de existencia. Se argumenta que las teorías del derecho y el poder que identifican estados con políticas institucionalizadas, deben también considerar las estrategias desarrolladas por la gente con el fin de remodelar las situaciones opresivas cotidianas. Como se muestra en algunos casos que se presentan en el libro, la gente que es marginal políticamente decide ir a los juzgados para resistir la dominación en los espacios locales, a pesar de que en estos espacios, como suele suceder, se reproduzcan otros niveles del poder; tal es incluso el caso límite cuando los esclavos de Martinica recurrieron al derecho para cuestionar el poder de sus amos, según documenta Lazarus- Black (1994).

El libro *Contested States* muestra como hombres y mujeres invocan el derecho contra la opresión, lo que contribuye a enriquecer la mirada sobre los actores sociales en su cotidianeidad, y dar cuenta de su capacidad para construir y negociar nuevos significados, sin que necesariamente esto implique que se liberen de la opresión. En los artículos de este libro elaborados por Hirsch, Moore y Seng (1994) se relatan casos de mujeres musulmanas que arduamente han buscado confrontar situaciones que las afectan, como son las del maltrato familiar y la exclusión en la toma de decisiones. Aquí se muestra la importancia que puede tener para ellas recurrir a los juzgados, sean estatales o locales, a pesar de que en estos se reproduzca una visión hegemónica del mundo en relación a roles genéricos y religiosos.[16] Tales problemas no son muy distintos de los que hemos observado en otros contextos en donde se dirimen relaciones de poder, género y etnicidad de manera similar, como es el caso de regiones indígenas en México (Chenaut 1997, 1999; Garza 2000; Hernández y Garza 1995; Hernández 2000; Sierra 1995b, 2000; Vallejo 2000). Con este tema se apunta efectivamente a otra de las nuevas líneas de investigación sobre

la relación derecho, género y etnicidad, que en los últimos tiempos ha concentrado los esfuerzos de varias investigadoras en distintos países, y que sin duda abre retos al debate de la antropología jurídica.

Las relaciones de oposición y resistencia dan forma y se encuentran moldeadas por jerarquías de género, clase, raza, etnicidad y religión, lo que significa la multidireccionalidad de los poderes. Aunque se reconoce el poder del derecho como expresión del estado, que tiene la fuerza para codificar la ley y hacerla cumplir, se asume que una parte central del poder del derecho radica en su carácter dual de dominación y resistencia (Lazarus-Black y Hirsch, eds., 1994). Es justamente esta realidad uno de los motores del cambio jurídico y de las dinámicas sociales en distintas sociedades. Desde esta perspectiva, el derecho como el poder son vistos como una relación social y no como un estado de cosas. Las disputas como expresión de conflictos amplios de larga duración, contextualizadas histórica y socialmente, se consideran espacios de *performance* y de producción cultural que siguen siendo referentes claves para estudiar el poder, su negociación y contestación, y la manera en que el significado se construye y es atravesado por las dinámicas de poder y cambio jurídico en distintas sociedades.

La proliferación de trabajos en la dirección del poder, la resistencia y el cambio legal da cuenta de los nuevos senderos que abrió este paradigma que sin duda ha venido a oxigenar los estudios antropológicos de lo jurídico, pero también a generar nuevos retos de investigación, probablemente más ambiciosos. En la actualidad, ya no es posible estudiar lo jurídico de manera aislada, sin situarlo en una escala amplia e histórica que al mismo tiempo pueda dar cuenta de la relación del derecho con la economía, la sociedad y la política. Pero el interés por la historia, la dominación y la economía de largo alcance no debe descuidar la relevancia del trabajo etnográfico y la reconstrucción situada de la significación, en lo cual las disputas como referentes analíticos siguen siendo importantes vetas de investigación, si bien estamos lejos de reducir a ellas el estudio de lo legal. Peter Just (1992) advirtió ante el riesgo de lo que observa como nuevas dicotomías: entre trabajos de larga duración centrados en las condiciones estructurales e institucionales del poder y la ley, que buscan conectar las instituciones y prácticas legales con procesos históricos amplios; y trabajos que han elegido explorar las categorías de significado que sustentan el discurso de la ley, es decir, la producción situada de la significación y las lógicas culturales, como sostiene Geertz (1983). En ese sentido, advierte sobre la importancia de considerar ambos aspectos: sig- nificado local e historia y poder, deben ser invocados para dar cuenta de lo que ocurre la gente disputa (Just 1992).

El pluralismo jurídico

El pluralismo jurídico como corriente particular de la antropología jurídica surge en la década de los setenta y ochenta, cuando cientistas sociales consideraron importante reflexionar sobre las implicaciones sociales y políticas de la pluralidad de órdenes jurídicos existentes en las sociedades; no obstante, el tema ha estado presente en los estudios de antropología jurídica desde hace varias décadas. Varios antropólogos se interesaron por entender la coexistencia de órdenes jurídicos diferenciados, sobre todo en sociedades con pasado colonial, como es el caso pionero de Nader (1965) y Pospisil (1974). Las situaciones coloniales resultan particularmente interesantes para documentar la vigencia de los sistemas jurídicos y la manera en que los estados desconocieron esta realidad plural en aras de imponer su hegemonía (Nader y Todd, eds., 1978), lo que abonó el interés de estudiar la llamada *Customary Law* y su conflicto con el derecho del colonizador. El tema cobró un especial atractivo ante el interés de científicos sociales de documentar cómo sociedades postcoloniales, sobre todo en África, conseguían construir sus nuevos ordenamientos jurídicos después de los procesos de independencia que se dieron desde los años sesenta. Más adelante, los estudios sobre pluralismo jurídico fueron aplicados a las sociedades complejas para entender los distintos sistemas de regulación vigentes, lo que amplió la perspectiva de este tipo de estudios. Estos son justamente los ejes de referencia de una gran cantidad de investigaciones que se han realizado sobre el tema en diferentes partes del mundo; hoy en día, estas cuestiones resultan estar también en el centro de la discusión en los escenarios latinoamericanos, desde coyunturas particulares referidas al reconocimiento de la pluralidad jurídica y la autonomía de los pueblos indígenas (Castro 2000; Castro y Sierra 1998).

Pluralismo jurídico viejo y nuevo: algunos conceptos.

El pluralismo jurídico se refiere a la interacción de diferentes sistemas jurídicos en un mismo campo social (Moore 1986; Pospisil 1974). El concepto cuestiona de frente una visión centralista del derecho que tiende a identificar derecho con estado, y sus instituciones de control: tribunales, jueces, códigos escritos, etc. Los trabajos en este campo surgen efectivamente cuestionando esta visión y abogan por una definición no normativa, positivista del derecho, para dar cuenta de las múltiples formas de regulación existentes en las sociedades. Si bien el concepto se construye desde la realidad de las situaciones colonizadas en donde un orden jurídico se impuso a sistemas jurídicos nativos, este ha sido trasladado para referirse a un fenómeno vigente en las sociedades complejas en donde prevalecen diferentes formas de regulación social, además de las del estado.[17] En este sentido Sally Merry (1988) distingue dos versiones en torno al pluralismo jurídico: a) el pluralismo jurídico clásico, referido a la situación histórica producto del colonialismo; y b) el nuevo

pluralismo legal referido a toda forma de regulación vigente en cualquier sociedad, incluidas las sociedades urbanas contemporáneas.

El concepto de pluralismo jurídico en su acepción amplia ha traído consigo un debate en torno a la definición del derecho, y el lugar particular del derecho del estado en los escenarios plurales. Se toca efectivamente un punto central, vinculado asimismo con el tema del poder y del cambio social y con la problemática de la especificidad y de la interacción entre sistemas legales. Veamos a continuación algunas definiciones sobre el tema que nos muestran una variedad de posiciones y no una única definición.[18] Como se sostiene en la primera parte de este trabajo, Leopold Pospisil, reconocido antropólogo jurídico, fue de los primeros que sostuvo una visión amplia del pluralismo jurídico, no reducida a la definición estatal. Su concepción de los múltiples niveles jurídicos en las sociedades, conforma una visión estructuralista de los sistemas sociales, para dar cuenta de realidades empíricamente observables. No obstante, el autor no cuestiona el hecho mismo de la dominación que estructura estos ordenamientos normativos, ni tampoco contempla el cambio histórico, debido a su preocupación por construir una visión sistémica del derecho.

El concepto de "campo social semiautónomo" introducido por Sally Falk Moore (1973) abre nuevas perspectivas para referirse a la pluralidad de derechos en sociedades complejas. Con este concepto muestra que los sistemas sociales generan su propia regulación a través de reglas, costumbres y símbolos, pero sin embargo son vulnerables a otras fuerzas que provienen del mundo social en el cual se encuentran inmersos. En este sentido los campos poseen una relativa autonomía: "El campo social semiautónomo tiene capacidad de generar reglas, y los medios para inducirlas o obligar a su cumplimiento, pero simultáneamente, se inscribe en una matriz social más amplia que lo puede afectar e invadir, algunas veces por la invitación de personas dentro del campo, o bien por su propia instancia" (Moore 1973:720). El término resulta interesante para describir un espacio social plural en donde el orden dominante penetra el orden subordinado pero no lo domina totalmente, ya que existen espacios para resistir y maniobrar. A través de este concepto, Moore busca documentar procesos de cambio en los campos semiautónomos, tal como lo ejemplifica para el caso de Tanzania cuando muestra cómo las políticas del estado colonial buscaron transformar las formas de gobierno local al abolir las jefaturas tradicionales e imponer nuevas autoridades; además, buscaron transformar la tenencia de la tierra. Sin embargo, ninguna de estas medidas consiguió el fin deseado, sino que generaron nuevas respuestas y adecuaciones de las prácticas tradicionales (Moore 1986). Se revela así un campo social semiautónomo, sujeto a las dinámicas del poder colonial. En este sentido, el concepto ofrece una visión dinámica para mostrar las lógicas propias del campo y la

manera en que se elabora la misma dominación. Resulta también útil para analizar las dinámicas jurídicas en cualquier sociedad.

La noción de “campo social semiautónomo” efectivamente ha influenciado una gran variedad de estudios realizados en diferentes contextos, tanto en sociedades postcoloniales como en sociedades industriales; ofrece efectivamente una opción para pensar la dinámica entre reproducción de lógicas normativas de determinados grupos sociales, sin aislarlas de un contexto social más amplio que las determina. En forma particular, permite ubicar la presencia de otros ordenamientos jurídicos que se sobre imponen sin necesariamente determinarlos en su totalidad, como es el caso del derecho del estado; permite también situar las dinámicas de transformación de los ordenamientos jurídicos en el marco de los campos sociales. Sin embargo, el énfasis puesto por Moore en señalar la interdependencia de las relaciones sociales entre los miembros del campo social tiende a encubrir las relaciones de poder fuera y dentro del mismo (Snyder 1985).

La definición del pluralismo jurídico es abordada de otra manera por estudiosos de la Comisión de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Jurídico que agrupa a antropólogos, abogados y sociólogos interesados en comprender la relación entre sistemas jurídicos en sociedades con pasado colonial, lo que no excluye que se interesen también en estudiar las formas de regulación no oficiales en sociedades urbanas contemporáneas. Los miembros de la Comisión cuestionan también la visión centralista del derecho y dan por sentado la vigencia de un derecho consuetudinario (*Folk Law*)[19] en las sociedades con pasado colonial.[20] Una mayoría de los trabajos de la Comisión se han realizado en las excolonias metropolitanas, particularmente en África y Asia. El libro editado por Antony Allot y Gordon Woodman (1985), es resultado del Primer Encuentro de la Comisión en Bellagio, Italia (1981), y ofrece un panorama amplio de los temas de interés de sus integrantes. De acuerdo a Woodman, lo que define el concepto de *Folk Law* es el hecho de ser una regulación no estatal pero vinculada al estado en un campo social semiautónomo. Al igual que otros autores, defienden un concepto amplio de derecho y el interés de enfocarse particularmente en las prácticas jurídicas no estatales, lo que significa cuestionar el axioma occidental de identificar lo jurídico con el derecho del estado. El campo de estudio del pluralismo jurídico implica reconocer la necesidad de documentar las conexiones entre diferentes tipos de derecho al cual están sujetos los individuos en una sociedad. La variedad de temas y perspectivas en torno al pluralismo jurídico abordados por miembros de la Comisión, muestra distintos intereses y visiones teóricas, que dan cuenta de la vitalidad del grupo y una continua búsqueda de nuevos caminos.

Así, algunos estudiosos investigan un determinado derecho consuetudinario en su particularidad (Bolton 1985), mientras la mayoría se interesa en destacar las conexiones entre los sistemas, dando cuenta de las influencias mutuas entre el derecho del estado y el consuetudinario, así como el recurso diferenciado hacia ambas legalidades que realizan los sujetos sociales (F. von Benda Beckman 1985; K. von Benda Beckman 1981, Woodman 1985). Hay quienes estudian el derecho tradicional y como ha logrado readecuarse a los nuevos contextos políticos postcoloniales (Le Roy, 1985); otros, destacan la emergencia de nuevas legalidades no oficiales en sociedades complejas (Chiba 1985), o el derecho consuetudinario de minorías étnicas en sociedades nativas, como es el caso de los innuit de Canadá (Bayly 1985). Ciertos autores, desde una posición marxista han estudiado el impacto de la modernización y la dependencia en los sistemas legales nativos, sosteniendo una visión crítica ante el concepto de *Folk Law* (Snyder 1985).

Si bien los trabajos realizados bajo esta perspectiva son heterogéneos, vale la pena advertir que al privilegiar el estudio de las regulaciones no estatales, se puede llegar a no conceptualizar en su justo lugar el papel de la legalidad estatal, como un referente clave en la definición de límites, marcos y lenguajes que inciden en las dinámicas locales, como insiste Snyder (1985). Esto mismo sostiene Merry (1988) al enfatizar en la necesidad de distinguir la particularidad del derecho estatal en relación con los otros órdenes jurídicos, y el peso de su hegemonía sobre ellos. Merry advierte también que una visión tan amplia del derecho –identificado como toda forma de regulación social– como la sostiene el pluralismo jurídico, puede significar perder la especificidad de lo que abarca esta categoría. Pareciera ser que se regresa al viejo debate fundador de la antropología jurídica, sobre una definición amplia o restrictiva del derecho.

Consideramos acertado insistir en el papel hegemónico del estado en la construcción de las legalidades no estatales, y la necesidad de comprender la manera en que los órdenes jurídicos se imbrican, en los mismos espacios de semiautonomía. Es decir, abogar por el pluralismo jurídico no debe significar dejar de lado el papel central del poder y del poder del estado, así como la manera en que los ordenamientos jurídicos se construyen mutuamente. La imagen del pluralismo jurídico puede involucrar una idea de convivencia armónica de los sistemas de regulación, cuando en realidad hay jerarquías que atraviesan los campos sociales semitautónomos, como es el caso del derecho del estado. Se evita de esta manera caer en visiones dualistas, que conciban un campo donde interactúan sistemas jurídicos que se tocan, pero no se influencian.

Imbricación e interlegalidad: la mutua constitución de sistemas jurídicos.

El tema de la imbricación de los sistemas jurídicos ha generado un interesante debate en torno a la relación que establecen entre sí. Desde una perspectiva tradicional del pluralismo jurídico se tendió a construir espacios de interacción de sistemas jurídicos, manteniendo cada uno de ellos su especificidad, lo que significa escenarios duales sin influencia mutua. Formulaciones más recientes han mostrado que no basta con hablar de sistemas jurídicos interconectados, sino que es necesario analizar cómo estos se construyen mutuamente. Es decir, estudiar como el derecho estatal penetra y reconstruye los órdenes sociales por medios simbólicos y coercitivos, como se genera la resistencia hacia ellos, pero también como el derecho estatal es a su vez modificado (Merry 1988; Starr y Collier 1989). Además, señala Merry, el derecho estatal también puede ser constituido por otros ordenes normativos como es el caso del derecho trasnacional e internacional; en este sentido el derecho estatal es en sí mismo plural (Merry 1988: 890). Esto mismo sucede cuando el derecho indígena es reconocido constitucionalmente por el estado. Dicho planteamiento resulta fundamental para analizar las dinámicas jurídicas en las distintas sociedades, y comprender cómo se construyen los sistemas jurídicos en su relación con ordenamientos hegemónicos, que históricamente los han moldeado y que a su vez han incidido sobre ellos. Esta visión dinámica del pluralismo jurídico sitúa la problemática del poder en la relación de los sistemas de regulación estatales y no estatales, documentando la mutua conexión entre ellos. Tal es el caso de lo que hemos observado en otros contextos sociales, como son los sistemas normativos vigentes en regiones indígenas de México, que resultan de la imbricación de legalidades provenientes de matrices jurídicas y culturales diferenciadas (Sierra 1993, 1995b).

En un sentido similar el concepto de interlegalidad planteado por Boaventura de Sousa Santos (1987, 1995) critica a la teoría del derecho y ofrece nuevas perspectivas para comprender la problemática del pluralismo jurídico. Distanciándose también del pluralismo jurídico tradicional, que propició la visión dualista de los sistemas legales coexistiendo en un mismo campo social, Santos plantea una concepción posmoderna del pluralismo jurídico, que define como “una concepción de diferentes espacios legales superimpuestos, interpenetrados y mezclados en nuestras mentes como en nuestras acciones, en ocasiones de saltos cualitativos o crisis oscilantes en nuestras trayectorias como en la rutina de los eventos cotidianos. Nuestra vida está constituida por una intersección de órdenes legales, esto es la interlegalidad” (Santos 1995: 297-298). El concepto de interlegalidad ofrece efectivamente una mirada diferente, de gran potencial para comprender las conexiones diferenciadas de normas y su expresión simbólica, en diferentes niveles que van de lo local y lo nacional a lo internacional. Para Santos la interlegalidad es la

manifestación fenomenológica del pluralismo jurídico, concepto que ha tenido una gran influencia en los estudios contemporáneos sobre el tema en diferentes partes del mundo (F. Benda Beckmann 2000) y también en México (Chenaut 1999, 2000; Sierra 1995b, 1997).

A partir de una metáfora tomada de la geografía considera que el derecho, al igual que los mapas, son construcciones que pueden ser analizadas desde los mecanismos de escala, proyección y simbolización, siendo que todos ellos representan un cierto nivel de distorsión de la realidad (Santos, 1995:286-297). Desde la perspectiva de la escala, por ejemplo, el estado moderno presupone la idea que el derecho opera desde una escala única, la del estado; mientras el espacio de las regulaciones loca- les, que puede ser la del derecho consuetudinario o la ley no oficial opera en una escala menor a la del estado; así también el derecho trasnacional operaría en una escala aún más general a la estatal, una supralegalidad. Por su parte, la proyección refiere a los límites de operación y organización del espacio jurídico; como la escala, la proyección no es neutral. Toda proyección implica un compromiso, el distinguir un centro y una periferia en torno a un hecho fundante: por ejemplo, para el derecho burgués el hecho fundante son los contratos. En el caso de las disputas en las barriadas de Río de Janeiro, estudiadas por Santos, el hecho fundante de diferentes conflictos tiene que ver con la tierra y la vivienda; los espacios de la periferia están más expuestos a la interpenetración de los diferentes órdenes legales, como es el caso mismo de los contratos.

Con relación a la simbolización Santos destaca dos tipos de estilos de simbolización vinculados al derecho: el estilo homérico y el estilo bíblico, referencia que nos parece de gran interés en el estudio de la interlegalidad. El estilo homérico se refiere a una forma de legalidad instrumental, descrita en términos abstractos y formales (contratos, disputas legales, etc.); mientras el estilo bíblico, presupone una legalidad basada en imágenes, lo que implica el recurso a términos figurativos, e informales, y a signos icónicos y expresivos. Así, la justicia popular implementada en Cabo Verde, África, que ha buscado combinar el derecho consuetudinario con la legalidad estatal, revela una tensión puesta en práctica por los dos estilos en la resolución de disputas. Mientras jueces, generalmente viejos, aplican una justicia basada en un estilo figurativo del derecho, refiriéndose a las normas y los hechos sin mucha distinción, y haciendo uso de expresiones gestuales y verbales, es decir recurriendo a un estilo bíblico, otros jueces, generalmente jóvenes, buscan profesionalizar la justicia, adoptando una visión instrumental del derecho que distingue los hechos de las normas, recurriendo a términos formales y abstractos, y a signos convencionales de oficialidad. Sin embargo, ambos estilos pueden ser adoptados por una misma autoridad dependiendo de la familiaridad y la gravedad del caso (Santos 1995: 296) De esta manera, la interlegalidad puede abordarse desde distintas

dimensiones y desde contextos diferenciados. En esta visión los sistemas jurídicos no se encuentran separados sino imbricados en los espacios sociales, y de alguna manera internalizados en las disposiciones y representaciones de los actores sociales, quienes los activan en situaciones concretas.

Más que definir espacios limitados de influencia de los órdenes normativos, el autor se interesa en destacar la síntesis práctica de esas referencias legales. La apuesta de Santos, si bien resulta compleja, definida en el plano de lo simbólico, ayuda a imaginar de otra manera las situaciones de pluralismo jurídico, sobre todo en casos donde la presencia de la sociedad regional y nacional es un hecho ineludible, como sucede con las minorías étnicas y culturales en sociedades industriales. Los nuevos fenómenos de trasnacionalización de la ley, complejizan aún más las situaciones de pluralismo jurídico ya que significa introducir nuevos referentes normativos a la regulación misma del estado, que incluso le disputan la hegemonía. Tal es por ejemplo el caso de la legislación internacional sobre derechos humanos y derechos indígenas a la cual recurren organismos no gubernamentales y representantes de pueblos indígenas para exigir a los estados el cumplimiento de sus compromisos y el respeto de sus derechos.[21] Estamos efectivamente ante nuevos ordenamientos jurídicos a los que se apela desde los espacios locales para confrontar límites impuestos en los ámbitos nacionales; algunos trabajos han comenzado a explorar esta nueva perspectiva (Santos 1995, 1998; Merry 1992; K. von Benda Beckmann 2000). Se trata efectivamente de procesos vinculados a la globalización que conllevan nuevos marcos legales supranacionales con efectos aún inciertos, sin duda de gran interés para la antropología jurídica contemporánea.

Conclusiones

A lo largo de este texto nos ha interesado documentar momentos centrales en el desarrollo contemporáneo de la antropología jurídica anglosajona, particularmente norteamericana e inglesa, con el fin de identificar los principales paradigmas y temas de investigación en el estudio antropológico del derecho. De la discusión y análisis de instituciones gobernadas por normas, dirigidas a mantener el orden social (paradigma normativo), se pasó al estudio de los procesos de disputa y los comportamientos vinculados a él (paradigma procesual), para más adelante estudiar la manera en que el poder y la historia determinan y se inscriben en los procesos legales (paradigma de la historia y el poder). Los tres paradigmas marcaron rupturas y direcciones en los estudios antropológicos del derecho y en su momento motiva- ron importantes debates sobre el papel del derecho en la cultura y la sociedad. Mientras el paradigma normativo insiste en delimitar el campo de lo jurídico al estudio de las instituciones y las normas, la perspectiva procesualista

toma distancia de una visión formalista y positivista del derecho, para interesarse en las dinámicas de la ley –la ley en movimiento–. El derecho debe ser entendido como un fenómeno incrustado en la cultura y las relaciones sociales, y como un lenguaje para disputar resultado de la negociación de los actores sociales. La perspectiva contemporánea de la historia y del poder ha significado un cambio radical con los paradigmas anteriores al cuestionar la visión ahistórica y armonicista prevaleciente en ambas posiciones, e insistir en el papel del poder y el cambio como ejes estructuradores del derecho. Con más o menos fuerza, dichos paradigmas siguen siendo referentes de estudios con temporáneos de la antropología jurídica, y de alguna manera dividen posiciones: entre quienes se interesan por describir los sistemas jurídicos en sus lógicas y sistemas de valores, y quienes buscan reconstruir las estrategias y estilos de disputar en contextos de pluralismo jurídico. Como lo han apuntado Comaroff y Roberts (1981), debe rebasarse esta dicotomía para documentar tanto el aspecto simbólico de normas y valores, como las negociaciones y controversias que inciden en las disputas; esto implica considerar el contexto social total donde aquellas se dirimen, lo que a su vez significa dar cuenta de las relaciones de poder y de cambio que las estructuran.

Llama la atención el papel de las disputas como ejes analíticos centrales en los acercamientos de los distintos paradigmas, aun cuando han sido abordadas y contextualizadas de maneras diferentes: en cuanto construcciones normativas y de valores, como expresión de relaciones sociales y manipulación normativa, o bien como arenas para disputar poderes o resistir a ellos. Las disputas siguen siendo referentes clave en los estudios contemporáneos de la antropología jurídica, a pesar de que en los últimos tiempos muchos trabajos han incursionado en otros objetos de estudios que se alejan de las mismas como categorías de análisis.

El marxismo y más adelante las corrientes históricas, interpretativas y posmodernas desarrolla- das en las ciencias sociales, influyeron en la nueva conceptualización del derecho como fenómeno social inserto en las dinámicas del poder y del cambio. Tal es, por ejemplo, el caso del derecho consuetudinario –uno de los referentes tradicionales de la antropología jurídica–, que en los nuevos enfoques es considerado como construcción del colonialismo, como un bricolage de registros y tradiciones, y no como la expresión atemporal de un derecho precolonial; se insiste asimismo en documentar las tensiones y conflictos que se expresan en la definición de las costumbres y del derecho, y en la relación que se establece con los poderes estatales coloniales y postcoloniales; a su vez, esto conlleva una visión histórica de largo alcance en torno al papel del derecho burgués en el desarrollo del capitalismo y la hegemonía de occidente. Esta visión crítica del derecho consuetudinario, si bien ha sido construida en relación a los procesos coloniales en Asia y África, resulta clave para los estudios que en esta dirección se realizan en Amé- rica Latina, y para advertir

sobre los riesgos de visiones ahistóricas y esencialistas del derecho indígena.

Concebir al derecho como sitio de poder y de resistencia ha abierto perspectivas novedosas para documentar la agencia social y la posibilidad de cuestionar jerarquías y poderes establecidos, dentro de ciertos marcos estructurales de posibilidad. Esta visión resulta sugerente para dar cuenta de la relativa autonomía del derecho, a pesar de cristalizar determinados órdenes sociales y relaciones de fuerza. Esto mismo ha permitido que los actores sociales recurran a la ley instituida para disputar derechos, o bien para resistir. Por tal motivo, no resulta extraño que en el mundo contemporáneo el derecho se convierta en uno de los lenguajes más utilizados para traducir demandas y reivindicaciones sociales. Nuevas corrientes en el estudio antropológico del derecho apuntan a mostrar su papel productivo en la construcción de identidades (genéricas, raciales, étnicas) (Collier, Maurer y Suárez-Navaz 1995), lo que alimenta el cuestionamiento a las visiones esencialistas del derecho, y abre nuevos retos para documentar la multi- direccionalidad del poder y la legalidad.

La crítica a la visión formalista del derecho –la idea de concebir lo legal vinculado al derecho estatal–, impulsada por el pluralismo jurídico, resulta de gran interés para avanzar en una interpretación antropológica sobre los sistemas de regulación vigentes en las distintas sociedades. La visión tradicional del pluralismo jurídico que tendió a analizar a los sistemas legales de manera aislada, ha sido desplazada por los estudios que se interesan en mostrar la interconexión y mutua constitución de los ordenamientos jurídicos; ello significa documentar que el derecho del estado penetra y reestructura los órdenes no estatales, y cómo estos resisten, contornan la dominación, o bien se apropian y resignifican los símbolos del derecho estatal para sus propios fines. Resulta también fundamental dar cuenta de los contextos históricos y las dinámicas de cambio y poder que inciden en las dinámicas de los sistemas jurídicos y su interrelación. Algunos autores también insisten en reconocer que el derecho estatal es en sí mismo plural y que refleja un determinado estado de las luchas sociales. En América Latina, el pluralismo jurídico abre nuevas perspectivas para comprender la realidad multicultural de los países, y la vigencia de ordenamientos jurídicos diferenciados, tensionados e imbricados a la legalidad del estado; el tema ha cobrado una nueva dimensión ante las políticas actuales de reconocimiento del derecho indígena que ha tenido lugar en varios países latinoamericanos.

De esta manera, vemos emerger una heterogeneidad de abordajes, temas y enfoques que hacen de la antropología jurídica un campo de investigación dinámico, más que una disciplina cerrada en sí misma. Se observa también la vitalidad de los estudios que se realizan en esta dirección, y los retos que se abren

ante las realidades contemporáneas que obligan a pensar en otra dimensión los fenómenos legales, y asumirlos como referentes claves del mundo moderno. Las nuevas coyunturas mundiales de reorganización de los estados nacionales, la re-emergencia de fenómenos étnicos, las migraciones transnacionales, los efectos de la globalización, y las disputas por los derechos humanos y la democracia son justamente algunos de los fenómenos que propician el surgimiento de nuevos temas de investigación, y con ello de nuevos debates teóricos para comprender el papel de la ley en la cultura y en los escenarios locales y globales.

Notas

* Artículo publicado originalmente en Esteban Krotz, *Antropología Jurídica: Perspectivas socioculturales en el estudio del Derecho.* Anthropos-UAM-Iztapalapa, México, 2002, pp. 113-170.

** Ambas son investigadoras del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

[1] Comaroff y Roberts utilizan la denominación de "paradigma centrado en las reglas" (*rule centered* paradigm) para referirse al paradigma que hemos denominado "normativo", cuestión que merece una aclaración acerca de la traducción que realizamos al término. Hemos preferido traducir la palabra inglesa rules (reglas) por normas, debido a que nosparece que a lo largo del texto los autores utilizan ambos términos como equivalentes, siendo norms (normas) el que usan más ampliamente en su estudio de los tswana de Botswana. Así lo definen ellos: "usamos 'norma' para implica una formulación de una regla que es considerada por los nativos como relevante para la regulación de la conducta social" (1981: 28). Aprovechamos la ocasión para informar al lector que en todos los casos en que se reproduce una cita textual formulada originalmente en inglés, la traducción corresponde a las autoras de este capítulo.

[2] El positivismo jurídico formalista considera el derecho como una ciencia construida por normas que dicta el legislador y que se constituye en un sistema de conceptos abstractos interconectados entre sí (Bobbio 1992; Kelsen 1986).

[3] El método de estudio de casos que utilizaron Llewelyn y Hoebel se tomó de las prácticas judiciales aplicadas por los jueces en el sistema anglosajón del Common Law (Collier, 1995b).

[4] Gluckman (1955) distingue entre los lozi, que son el grupo gobernante del Reino Barotse, y las tribus cercanas a las que el autor se refiere como los Barotse. El libro trata principalmente de la tribu lozi; en este lugar se estableció el protectorado británico y el gobierno indirecto a partir del año 1900.

[5] Para Bohannan (1972: 406-408) un sistema folk es lo que el etnógrafo piensa y dice de una sociedad, lo que le permite interactuar con éxito con la gente a la que está estudiando. Se refiere a los modelos que elabora el etnógrafo para interpretar una cultura. El sistema analítico comparativo, en cambio, es considerado por el autor como una lectura científica del sistema folk o de varios sistemas folk.

[6] La primera edición inglesa de este libro de B. Malinowski fue publicada en 1926.

[7] Se conoce con el nombre de “Escuela de Manchester” a los antropólogos nucleados en la Universidad de Manchester, Inglaterra alrededor de figuras como Elizabeth Colson, A. L. Epstein, Max Gluckman, Víctor Turner y J. Van Velsen, entre otros. La mayoría de ellos realizó investigaciones en África Central, interesándose en el estudio de los conflictos, procesos sociales, así como simbolismo y rituales. Para ello, utilizaron el método de estudio de casos extensos, y posteriormente realizaron análisis de las redes sociales (Kuper, 1973).

[8] Este libro fue publicado en español en 1998, con el título de Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca.

[9] En torno a los trabajos de la Crítica Jurídica en Estados Unidos ver Alan Hunt (1993); y en México a Oscar Correas (1993, 1999).

[10] El libro es producto de un encuentro que tuvo lugar en Bellagio, Italia, en 1985, en donde varios antropólogos, abogados y sociólogos se dieron a la tarea de reflexionar acerca de la incidencia que el poder y el cambio social tienen en la legalidad. Anteriormente, algunos de los participantes en el coloquio y otros investigadores no presentes, habían realizado estudios en esta dirección, que más adelante los llevaría al cuestionamiento del derecho como elemento central de la modernidad y el capitalismo.

[11] Para los lectores que deseen abundar en el tema de la relación entre derecho y colonialismo, cabe mencionar que existe un artículo de síntesis elaborado por Merry (1991) y el libro colectivo editado por Starr y Collier (1989), que ofrecen un excelente panorama de esta problemática; ver también Collier (1994).

[12]Como ha sido documentado por varios estudiosos, las leyes de Indias construyeron el marco legal a partir del cual se gestó la relación de la corona y los colonos con los indios, considerados súbditos del rey (Gibson 1977; Borah 1982).

[13] Comaroff desarrolla en particular el papel contradictorio que jugaron fuerzas coloniales como los funcionarios y oficiales interesados en negar derechos a los colonizados; mientras los misioneros en nombre de la misma misión civilizatoria, abogaban por los derechos de los mismos (Comaroff 1992)

[14] En ese libro Fitzpatrick (1992), basado en la propuesta de M. Foucault sobre las rupturas del pensamiento occidental, ofrece una visión histórica y comprensiva del derecho moderno considerando diferentes momentos de su desarrollo hasta la

actualidad –desde la fase iluminista del XVIII que negó razón a los salvajes, la fase decimonónica del contrato social que desarrolló una teoría evolutiva del progreso, y el siglo XX como el momento donde se re- produce la idea del poder de la ley para mantener el orden social–.

[15] Véase el capítulo dedicado a Antonio Gramsci en este volumen.

[16] Tal es por ejemplo el caso de las cortes islámicas (Khadi´s Court's) que en el periodo post-colonial en Kenya emergieron como arenas críticas para cuestionar a la autoridad de los hombres en la familia; se trata de cortes que por otro lado simbolizan el compromiso y la solidaridad de la comunidad musulmana Swahili, en tanto minoría religiosa viviendo en un estado secular. Estas cortes juegan así un papel ambiguo; se convierten en espacios complejos de resistencia en donde la intervención del poder secular puede significar que se abren opciones para apoyar a las mujeres en contra de sus maridos, pero puede también provocar la reacción unificada de hombres y mujeres cuando el poder secular del estado es visto como atentatorio contras sus costumbres, como es el caso de las leyes de la herencia (Hirsch 1994).

[17] Fuentes importantes para el estudio del pluralismo jurídico son The Journal of Legal Pluralism y en menor medida, la revista Law & Society, ambas publicadas en Estados Unidos.

[18] Una excelente síntesis del debate y las posiciones en torno al pluralismo jurídico la ofrece Sally Merry (1988); ver también un esfuerzo de síntesis en español elaborado por Patricia Urteaga (1999)

[19] Por influencia de los antropólogos holandeses, principales promotores de la Comisión, se adoptó el término de Folk Law, con el interés de referirse a un concepto genérico que remita al derecho de la gente, derecho del pueblo; en las lenguas germánicas el concepto alude a varios significados: derecho consuetudinario, ley indígena, costumbres jurídicas. En español sin embargo no se puede traducir de la misma manera.

[20] La Comission on Folk Law and Legal Pluralism ha jugado un papel central en impulsar trabajos reconocidos explícitamente sobre pluralismo jurídico, impulsando una visión interdisciplinaria en la que participan antropólogos, aboga- dos y sociólogos. Lo interesante de la Comisión ha sido su capacidad para generar redes en distintas partes del mundo que desde sus propias realidades realizan investigación sobre temas similares. Se encuentra integrada a la Comisión Internacional de Ciencias Etnológicas y Antropológicas y han realizado ya 12 Congresos en diferentes partes del mundo. El último tuvo lugar en Arica, Chile, en marzo del 2000, y fue coorganizado con la Red

Latinoamericana de Antropología Jurídica.

[21] En México, y en América Latina en general, varios casos relacionados con reivindicaciones de pueblos indígenas dan cuenta del papel de la legislación internacional, en particular el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

Bibliografía

Allot, Antony y Gordon R. Woodman (Eds.), 1985. *People's Law and State Law*. Dorrecht, Holland, Foris Publications.

Arvelo-Jiménez, Nelly, 1990. "Organización, control social y resolución de conflictos. Bases para la formulación y codificación del derecho consuetudinario ye'kuana". En Stavenhagen e Iturralde (Comps.), pp. 95-115.

Bayly, John, 1985. "Towards the Development of Proposal of a Northwest Territories Law Reform Capability to Enable the Development of Proposal for New Legislation to Meet the Special Needs and Circumstances of Northern Peoples". En Allot, Antony y Gordon Woodman (Eds.), pp. 285-298.

Benda-Beckmann, Franz von, 1985. "Some comparative Generalizations about the Differential Use of State and Folk Institutions of Dispute Settlement". En Allot, Antony y Gordon Woodman (Eds.), pp. 187-206.

Benda-Beckman, Franz von, 2000. "On the Reproduction of Law: Micro and Macro in the Time of Space Geography of Law". En Castro, Milka (Coord.), pp. 997-1008.

Benda-Beckmann, Keebet von, 1981. "Forums Shopping and Shopping Forums: Dispute Processing in a Minankabau Village". En Journal of Legal Pluralism 19, pp. 117-159.

Benda-Beckmann, Keebet von, 2000. "Transnational Dimensions of Legal Pluralism". En Castro, Milka (Coord.), pp. 899-912.

Bobbio, Norberto, 1992. *El problema del positivismo jurídico*. México, Fontamara.

Bohannan, Paul, 1957. *Justice and Judgment Among the Tiv*. London, Oxford University Press.

Bohannan, Paul, 1972. "Ethnography and Comparison in Legal Anthropology". En L.

Nader (Ed.), pp. 401-418.

Bolton, Ralph, 1985. “How the Qolla Handle Homicide: The Demifeud in Action”, En Allot, Antony y Gordon Woodman (Eds.), pp. 55-66.

Borah, Woodrow Wilson, 1996. *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*. México, FCE.

Castro, Milka (Coord.), 2000. *Actas del XII Congreso Internacional sobre Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: De- safíos del Tercer Milenio*, Tomo I y II, Chile, Universidad de Chile - Universidad de Tarapacá.

Castro, Milka y María Teresa Sierra (Coords.), 1998. “Pluralismo jurídico y derechos indígenas en América Latina”, en *América Indígena*, vol. LVIII, n.1-2 (número temático), México, Instituto Indigenista Interamericano – Instituto Nacional Indigenista.

Chanock, Martin, 1985. *Law, Custom and Social Order: The Colonial Experience in Malawi and Zambia*. Cambridge, Cambridge University Press.
Chase-Sardi, Miguel, 1987. *Derecho consuetudinario chamacoco*. Asunción, Asociación Indigenista del Paraguay.

Chenaut, Victoria y María Teresa Sierra (Coords.), 1995. *Pueblos indígenas ante el derecho*. México, CIESAS/CEMCA.

Chenaut, Victoria, 1997. “Honor y ley: la mujer totonaca en el conflicto judicial en la segunda mitad del siglo XIX”, en S. González Montes y J. Tuñón, pp. 111-160.

Chenaut, Victoria, 1999. *Honor, disputas y usos del derecho entre los totonacas del Distrito Judicial de Papantla.* Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. México, El Colegio de Michoacán.

Chenaut, Victoria, 2000. “Disputas matrimoniales y cambio social en Coyutla, Veracruz”. En Castro, Milka (Coord.), pp. 83-92.

Chiba, Masaji, 1985. “The Channel of Official Law to Unofficial Law in Japan”. En Allot, Antony y Gordon Woodman (Eds.), pp. 207-216.

Collier, Jane Fishburne, 1995a. *Law and Social Change in Zinacantan*. Stanford, Stanford University Press, 1973. (Hay versión en español: Collier, Jane F. *El derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*. México, CIESAS/UNICACH).

Collier, Jane F., 1976. “Political Leadership and Legal Change in Zinacantan”. En *Law and Society*, Fall pp. 131- 163.

Collier, Jane F., 1982. “Justicia popular en Zinacantán”. En *América Indígena*, Vol. XLII, No.1, enero-marzo pp. 99-115.

Collier, Jane, 1993. “Law, Social Contract Theory and the Construction of Colonial Hierarchies”, *Ms*.

Collier, Jane F., 1995b. “Problemas teórico-metodológicos en la antropología jurídica”. En V. Chenaut y M.T. Sierra (Coords.), pp. 45-76.

Collier, Jane, Bill Maurer y Liliana Suárez-Navaz, 1995. “Sanctioned Identities: Legal Construction of Modern Personhood” .En *Identities*, vol. 2, núm.1-2, 1995.

Comaroff, John, 1992. “The Discourse of Rights in Colonial South Africa: Subjectivity, Sovereignty, Modernity” *American Bar Foundation Working Paper Series* #9401, University of Chicago.

Comaroff, John y Simon Roberts, 1981. *Rules and Processes. The Cultural Logic of Dispute in an African Context*. Chicago, The University of Chicago Press.

Cordero Avendaño de Durand, Carmen, 1977. *Contribución al estudio del derecho consuetudinario de los triquis*. Oaxaca, Instituto de Administración Pública de Oaxaca.

Cordero Avendaño de Durand, Carmen 1982. *Supervivencia de un derecho consuetudinario en el Valle de Tlacolula.* Oaxaca, Fondo Nacional para las Actividades Sociales.

Correas, Oscar, 1993. *Crítica de la ideología jurídica: ensayo sociosemiológico.* México, UNAM.

Correas, Oscar, 1999. *Introducción a la sociología jurídica*. México, Fontamara.

Epstein, A. L., 1967. “The Case Method in the Field of Law”. En A.L. Epstein (Ed.), pp. 205-230.

Epstein, A. L. (Ed.), 1967. *The Craft of Social Anthropology.* London, Tavistock Publications.

Evans Pritchard, E. E., 1977. *Los Nuer*. Barcelona, Anagrama.

Fitzpatrick, Peter, 1990. “Custom as imperialism”. En J.M. Abun-Nasr, U. Spellenberg y U. Wanitzek (Eds.), *Law, Society and National Identity in Africa,* Hamburg, Helmut Buske Verlag, pp. 15-30.

Fitzpatrick, Peter, 1992. *The Mythology of Modern Law.* London, Routledge. (Hay versión en español: Peter Fitzpatrick, *La mitología del derecho moderno*, México, Siglo XXI, 1998).

Garza Caligaris, Ana María, 2000. “Autoridad, consenso y género: Discutiendo la conciliación en San Pedro Chenalhó”. En Castro, Milka (Coord.), pp. 93-100.

Gibson, Charles, 1977. *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*. México, Siglo XXI.

Geertz, Clifford, 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York.

Gluckman, Max, 1955. *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Great Britain, Manchester University Press.

Gluckman, Max, 1963. *Order and Rebellion in Tribal Africa.* London, Cohen and West.

Gluckman, Max, 1972. “Concepts in the Comparative Study of Tribal Law”. En L. Nader (Ed.), pp. 349-373.

Gluckman, Max, 1978. *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. España, Akal.

González Montes, Soledad y Julia Tuñón (Comps.), 1977. *Familias y mujeres en México: del modelo a la diversidad*. México, El Colegio de México.

Gulliver, P. H., 1972. “Introduction of Part I”. En L. Nader (Ed.), pp. 11-23.

Hernández Castillo, R. Aída y Anna María Garza Caligaris, 1995. “En torno a la ley y la costumbre: problemas de antropología legal y género en los Altos de Chiapas”. En Isabel Estrada y Gisela Martínez (Coord.), Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México. México, Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Hernández Castillo, R. Aída, 2000. “La mutua constitución de la ley y la costumbre: Las contradicciones del derecho a la diferencia para las mujeres indígenas. Una

experiencia desde Chiapas". En Castro, Milka (Coord.), pp. 101-112.

Hirsch, Susan F. y M. Lazarus-Black, 1994. "Performance and Paradox: Exploring Law's Role in Hegemony and Resistance". En M. Lazarus-Black y S.F. Hirsch (Eds.), pp. 1-31.

Hirsch, Susan F., 1994. "Kadhi's Courts as Complex Sites of Resistance: the State, Islam and Gender in Post- colonial Kenya". En M. Lazarus-Black y S.F. Hirsch (Eds.), pp. 207-230.

Hoebel, E. Adamson, 1983. *The Law of Primitive Man. A Study in Comparative Legal Dynamics.* New York, Atheneum.

Hunt, Alan, 1993. *Explorations in Law and Society. Towards a Constitutive Theory of Law*, New York. Routledge.

Just, Peter, 1992. "History, Power, Ideology and Culture: Current Directions in the Anthropology of Law". En *Law and Society Review,* Volume No. 26, pp. 373-411.

Kelsen, Hans, 1986. *Teoría pura del derecho.* México, UNAM.

Kuper, Adam, 1973. *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972*. Barcelona, Anagrama.

Lazarus-Black, Mindie y Susan Hirsch (Eds.), 1994. *Contested States: Law, Hegemony and Resistance*. New York, Routledge.

Lazarus-Black, Mindie, 1994. "Slaves, Masters and Magistrates: Law and the Politics of Resistance in the British Caribbean, 1736-1834". En M. Lazarus-Black y S. Hirsch, pp. 252-282

Llewelyn, Karl y E.Adamson Hoebel, 1941. *The Cheyenne Way*. USA, University of Oklahoma Press.

Le Roy, Etienne, 1985. "Local Law in Black Africa: Contemporary Experiences of Folk Law Facing State and Caítal in Senegal and some other Countries". En Allot, Antony y Gordon Woodman (Eds.), pp. 253-262.

Maine, Henry, 1980. *El derecho antiguo*. México, Extemporáneos.

Malinowski, Bronislaw, 1971. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona,

Ariel.

Merry, Sally Engle, 1991a. “Legal Pluralism”. En *Law and Society Review,* vol. 25, núm. 4, pp. 889-922.

Merry, Sally Engle,1991b. “Law and Colonialism”. En *Law and Society Review,* vol. 25, núm. 4, pp. 889-922.

Merry, Sally Engle, 1992. “Anthropology, Law and Transnational Processes”. En *Annual Review of Anthropology*, 21, pp. 357-379.

Moore, Erin, 1994. “Law’s Patriarchy in India”. En M. Lazarus-Black y S. Hirsch (Eds.), pp. 89-117.

Moore, Sally Falk, 1978. *Law as Process.* London, Routledge & Kegan Paul.

Moore, Sally Falk, 1986. *Social Facts and Fabrications: “Customary Law” on Kilimanjaro, 1880-1980.* Cambridge, Cambridge University Press.

Nader, Laura, 1965. “The Anthropological Study of Law”. En *American Anthropologist* 67 (6), pp. 3-32.

Nader, Laura (Ed.), 1972. *Law in Culture and Society.* Chicago, Aldine.

Nader, Laura, 1972. “Introduction”. En L. Nader (Ed.), pp. 1.10.

Nader, Laura, 1972. “Styles of Court Procedure: To Make the Balance”. En L. Nader (Ed.), pp. 69-91.

Nader, Laura, 1989. “The Crown, the Colonists, and the Course of Zapotec Village Law”. En J. Starr y J. Collier (Eds.), pp. 320-345.

Nader, Laura, 1994. “Variaciones en el procedimiento legal zapoteco en El Rincón”. En Manuel Ríos (Comp.), *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Antología etnográfica.* Oaxaca, CIESAS/ Instituto Oaxaqueño de las Culturas, pp. 129-145.

Nader, Laura, 1990. Harmony Ideology. Justice and Control in a Zapotec Mountain Village. Stanford, Stanford University Press. (Hay versión en español: 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).

Nader, Laura y Harry F.Todd (Eds.), 1978. The Disputing Process: Law in Ten Societies. New York, Columbia University Press.

Nader, Laura y H.F.Todd, 1978. “Introduction: The Disputing Process”. En L.Nader y H.F.Todd (Eds.), pp. 1-40.

Parnell, Philip, 1978. “Village or State?. Competitive Legal Systems in a Mexican Judicial District”. En L. Nader y H. Todd (Eds.), pp. 315-350.

Parnell, Philip, 1989. Escalating Disputes: Social Participation and Change in the Oaxaca Highlands. Tucson, University of Arizona Press.

Pospisil, Leopold, 1965. The Kapauku Papuans of West New Guinea. New York, Holt, Rinehart and Winston.

Pospisil, Leopold, 1974. Anthropology of Law: a Comparative Theory. New Haven, HRAF Press.

Radcliffe-Brown, A. R., 1972. Estructura y función en la sociedad primitiva. Barcelona, Península.

Rosen, Lawrence, 1985. “Islamic Case and the Logic of Consequence” en Starr, June y Jane Collier (Eds.), pp.
302-319.

Santos, Boaventura de Sousa, 1987. “Law a Map of Misreading: Towards a Postmodern Conception of Law”. En Journal of Law and Society, vol. 14,núm. 3, pp. 279-302.

Santos, Boaventura de Sousa, 1995. Towards a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition. New York-London, Routledge.

Santos, Boaventura de Sosa, 1998. Por una concepción multicultural de los derechos humanos. Videoteca de Ciencias y Humanidades, Colección las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del Siglo XXI, UNAM.

Seng, Ivonne J., 1994. “Standing at the Gates of Justice: Women in the Law Courts of Early Sixteenth-century Üsküdar, Istanbul”. En M. Lazarus-Black y S. Hirsch, pp. 184-207.

Sierra, María Teresa, 1993. “Usos y desusos del derecho consuetudinario indígena”. En Nueva Antropología, núm. 44, México, Agosto pp. 17-26.

Sierra, María Teresa, 1995a. “Articulación jurídica y usos legales entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla” En V. Chenaut y M.T. Sierra (Coords.), pp. 101-123.

Sierra, María Teresa, 1995b. “Indian Rights and Customary Law in Mexico: a Study of the Nahuas in the Sierra de Puebla”. En Law and Society Review, vol. 29, núm. 2, pp. 227-254.

Sierra, María Teresa, 1996. “Antropología jurídica y derechos indígenas: problemas y perspectivas” en Dimensión Antropológica, año 3, vol 8, México, pp. 55-90.

Sierra, María Teresa, 2000. “Hay derechos humanos en Zacapoaxtla: Género, legalidad y derechos en la Sierra Norte de Puebla”. En Castro, Milka (Coord.), pp. 127-136.

Snyder, Francis, 1985. “Falk and Historical Transitions: Some Conceptual Issues”. En Allot, Antony y Gordon Woodman (Eds.), pp. 263-276.

Starr, June y Jane F.Collier (Eds.), 1989. History and Power in the Study of Law. New Directions in Legal Anthropology. Ithaca and London, Cornell University Press.

Starr, June y Jane Collier, 1989. “Introduction: Dialogues in Legal Anthropology”. En J. Starr y J. Collier (Eds.), pp. 1-28.

Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (Comps.), 1990. Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indí- gena en América Latina. México, III/IIDH.

Swartz, M.J., Turner, V. y Tuden, A. (Eds), 1966. Political Anthropology. Chicago, Aldine. Treves, Renato, 1988. La sociología del derecho. Orígenes, investigaciones, problemas. Barcelona, Ariel. Urteaga, Patricia, 1999. Reimaginando el derecho: visiones desde la antropología y otras ciencias sociales (1950-1998), Ms.

Vallejo, Ivette, 2000. Mujeres Maseualmej y usos de la legalidad: conflictos genéricos en la Sierra Norte de Puebla. Tesis de Maestría en Antropología Social, México, CIESAS.

Van Velsen, J, 1967. “The Extended-case Method and Situational Analysis”. En A.L. Epstein (Ed.), The Craft of Social Anthropology. Great Britain, Tavistock Publications,

pp. 129-149.

Vincent, Joan, 1985. “Contours Change: Agrarian Law in Uganda, 1895-1962”. En Starr, June y Jane Collier (Eds.), pp. 153-167.

Woodman, Gordon, 1985. “Customary Law, State Courts and Notion of Institutionalization of Norms in Ghana and Nigeria”. En Allot, Antony y Gordon Woodman (Eds.), pp. 143-166.

SOCIEDADES, CONFLICTOS, CULTURA Y DERECHO DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA*

Esteban Krotz

El objetivo de este trabajo es ofrecer una aproximación panorámica a rasgos típicamente socioantropológicos del estudio del fenómeno jurídico (algunos de los cuales se encontrarán, naturalmente, también en otras disciplinas sociales).

En el primer apartado se presentan algunos aportes al estudio de la esfera de lo jurídico que se desprenden de diferentes momentos del desarrollo de la teoría antropológica. En el siguiente apartado, se profundizan algunos de estos aspectos y se complementan con otros más generales, siempre con la misma intención de introducir al estudio sociocientífico del derecho desde la perspectiva antropológica (sin embargo, dejando de lado las variantes concretas, las cuales se entrelazan de maneras cambiantes con diferentes corrientes sociológicas, jurídicas y filosóficas, por lo que no se puede hablar, en sentido estricto, de un enfoque antropológico-jurídico único).

El tercer apartado intenta aprovechar para el estudio del derecho dos conceptos tradicionalmente centrales en la ciencia antropológica, a saber: «conflicto» y «cultura». Concluye el trabajo con consideraciones sobre los derechos humanos, donde de manera especial converge el análisis antropológico con el jurídico, lo que, además, permite hacer alusión a la diferenciación utópica de la tradición antropológica.

Colegas antropólogos podrán leer las páginas siguientes a modo de recordatorio o de explicitación y profundización de temas generalmente poco tratados en los programas de estudio en antropología social, etnología, bioantropología, etnohistoria y lingüística antropológica y, al mismo tiempo, como una propuesta de activar el potencial de nuestra particular tradición disciplinaria para el estudio de «lo jurídico». Para juristas, este texto puede servir como introducción a una «visión antropológica» del campo del derecho, a través de la exhibición de elementos clave con los que sucesivamente lo han abordado diversas corrientes de las ciencias antropológicas.

Algunos aspectos histórico-teóricos de la antropología del derecho. Áreas de contacto entre antropólogos y juristas en el siglo XIX noratlántico

Cuando durante la segunda mitad del siglo XIX encontraba consolidándose la ciencia antropológica1 como campo profesional y disciplina académica particular,2

sus relaciones con el campo de la jurisprudencia eran muy estrechas. Una causa de esto radicaba en que los abogados constituían, junto con los médicos, uno de los dos grupos profesionales más numerosos, de los cuales surgían los primeros especialistas en antropología. Por ello, el inglés Henry Maine[3] figura de modo emblemático en los libros de historia de ambas disciplinas. Pero ¿qué tenían en común los primeros especialistas en historia antigua, culturas populares y pueblos exóticos (los antropólogos) con los especialistas en derecho?

Por una parte, en aquel tiempo un estudiante universitario europeo común del derecho solía estar familiarizado, desde sus estudios de bachillerato, con el latín y, a través de esta lengua, con la civilización romana (y muchas veces también a través del conocimiento del griego con la antigüedad clásica de aquél país), o sea, con una de las otras culturas que con mucha frecuencia aparecen en los esquemas evolucionistas de la antropología de la época. La fuerte influencia de la llamada Escuela Histórica del Derecho reforzaba la atención a las raíces romanas del derecho moderno y sus transformaciones. En algunos casos, la dinámica propia del enfoque comparativo y, en otros, la misma expansión colonial llevaba a los especialistas en derecho a ocuparse de los aspectos legales en pueblos no europeos.[4] Además, hasta que, en términos de Comte, el conocimiento de lo social dejó de pertenecer al campo de la especulación filosófica y se volvió finalmente «positivo», los especialistas en derecho eran quienes más estaban familiarizados con los fenómenos sociales como tales con la idea de sociedad como orden fundado en derechos y obligaciones, con la dinámica de los reclamos y del encauzamiento de intereses, con las instituciones sociales y la regulación de conflictos no descriptivos, etc., siendo entonces sus actividades no tan reducidas como hoy a la técnica legal, sino abarcando también mucho de lo que actualmente se trata en la ciencia política, la filosofía y la historiografía del derecho.

Por su parte, muchos integrantes de la primera comunidad científica antropológica (donde entonces no existían las divisiones subdisciplinarias de hoy) se topaban constantemente con temáticas familiares para los juristas; por ejemplo, en el estudio de los sistemas de parentesco (como orden de posiciones de estatus y como fórmula para la definición de toda clase de derechos y deberes) o cuando analizaban una de las características centrales de las primeras civilizaciones, sus textos escritos, que solían ser frecuentemente textos de tipo legal. A su vez, en la investigación de la diversidad social y cultural en el interior de los países europeos, resultaban altamente relevantes temas jurídicos, tales como las tradiciones normativas vigentes en las sociedades campesinas relativas al aprovechamiento de los recursos naturales o la deteminación de la herencia.[5] Finalmente, las pesquisas antropológicas sobre el origen de las instituciones sociales consideradas clave (tales como la propiedad, el matrimonio y la familia) resultaban de gran interés para los

debates político-jurídico y religioso-ético generales.

Este último aspecto recuerda que los juristas y los antropólogos de aquel tiempo vivían en países que estaban transitando sinuosa mente de un orden determinado por la voluntad del monarca y la nobleza a uno de tipo ciudadano y constitucional. La normatividad unitaria era el proyecto identitario de la burguesía en proceso de consolidación, resultando una idea uniforme de nación.6 Así se combinaban y reforzaban mutuamente la acción de los mecanismos creados para reducir la diversidad sociocultural realmente existente (por ejemplo, en cuanto a lengua y derecho y la búsqueda del «espíritu nacional» considerado de modo romántico como esencia inmutable de un pueblo, que se revelaba también en su tradición jurídica, que lo distinguía de sus vecinos y rivales).

Empero, tal cercanía e interacción entre derecho y antropología se fue desvaneciendo en la medida en que se consolidó la antropología como campo de conocimiento científico propio. El aislamiento mutuo se produjo también a causa del aumento vertiginoso de la información sobre la diversidad cultural en los territorios coloniales, en el interior de los países europeos y en la historia antigua de la humanidad; además, este distanciamiento fue fruto de la especialización del conocimiento científico en todas sus áreas.7 En la actualidad mexicana la lejanía entre las dos disciplinas se expresa asimismo en que en las carreras universitarias de antropología el tema de la ley suele ser inexistente y en que en las carreras de leyes no se suele atender sistemáticamente ni el derecho consuetudinario ni los sistemas y costumbres legales indígenas.

Ideas clave en algunas posiciones "clásicas" de la antropología jurídica hasta mediados del siglo XX

En lo que sigue, se presentan algunas ideas clave para el estudio antropológico de los fenómenos jurídicos que han sido generadas, en algunos momentos de su historia, por la antropología. No se pretende recapitular aquí la historia de la antropología jurídica. Esto sería imposible, no solamente por falta de espacio, sino también por falta de materiales bibliográficos accesibles8. Empero, los siete elementos tratados a continuación corresponden a la secuencia paradigmática observable en la disciplina.

Antes de continuar, sin embargo, es pertinente mencionar aquí dos debates cuya consideración podría ser de utilidad para la antropología jurídica actual, especialmente en América Latina y el Caribe. Una es la conocida, pero a menudo menospreciada discusión del siglo XVI, expresión «de la experiencia originaria en el tiempo de la constitución del primer "sistema-mundo"», sobre el carácter de la población del

continente americano. Ésta derivó finalmente en un importante punto de partida para el «contra-discurso [...] que nace en la periferia» sobre los derechos de los pueblos e incluso puede ser visto como antecedente importante de la formulación de un código de derechos humanos.9 Otra es la también llamada «antropología criminal» decimonónica (ejemplificada por las obras del francés-alemán Francois Joseph Gall y del italiano Cesare Lombroso), que pretendió establecer relaciones causales entre determinados rasgos físicos de los criminales y sus conductas delictivas. Por más superado que pueda parecer este último enfoque, el hecho es que se halla bastante arraigado en el sentido común e incluso está ganando nuevamente actualidad por los adelantos de la investigación genética, la que a su vez ha servido para fundamentar determinadas posiciones científicas (en el ámbito de la sociobiología, por ejemplo) e ideológicas (por ejemplo, el racismo).

Repasemos ahora brevemente algunas de las posiciones teóricas y metodológicas que aporta la revisión de la historia de la antropología hegemónica para el estudio antropológico de la esfera jurídica (sin aceptar necesariamente todos los supuestos teóricos de las corrientes a que pertenecen). Aunque algunas de estas ideas pueden parecer ya patrimonio común de cualquier ciencia social, es patente que distan de ser ampliamente aceptadas por la opinión pública y, en todo caso, su consideración pausada puede ser provechosa para el estudio empírico.

- La antropología evolucionista del siglo XIX estableció como condición de posibilidad de su existencia la idea de que todos los pueblos, por más «primitivos» y «salvajes» que parezcan, tienen «cultura» y el mismo potencial de desarrollo que los altamente evolucionados.10 Esto significaba que por más caóticas que se presentasen ante el observador europeo-occidental sus costumbres y por más grotescas que parecieran sus ideas, su vida individual y colectiva estaba regida por algún tipo de orden. El antropólogo-jurista J.F. McLennan demostró con base en el concepto de las sobrevivencias culturales, cómo costumbres aparentemente absurdas pueden explicarse perfectamente a partir del análisis de determinadas condiciones demográficas y tecnológicas válidas en épocas muy tempranas de la sociedad en cuestión, y autores como Durkheim y Mauss explicaron, de modo más cercano a las ideas de Kropotkin que a las de Hobbes, Spencer y Darwin, que también las sociedades «arcaicas» y «primitivas» funcionaban como sistemas basados en la norma de la reciprocidad. Justamente porque no constituían el reino de la arbitrariedad del más fuerte, sino se basaban en el respeto a tradiciones y el consenso sobre valores, eran por principio inteligibles y podían convertirse en objeto del estudio científico.11

- Una implicación importante de los conocidos esquemas evolucionistas de la antropología decimonónica es que todo orden se encuentra sometido a un proceso permanente de desarrollo, lo que vale también para el orden normativo que a veces ni siquiera se puede distinguir bien de otras esferas sociales y donde existen mecanismos especiales para encubrir el proceso de cambio.12 Así, por ejemplo, se analiza cómo las sociedades antiguas organizadas por el principio del parentesco se transforman en sociedades modernas regidas por el principio del territorio (Durkheim habla del paso de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica y Morgan y Tbnnies de la transfonnación de la *Gemei Schaft* en la *Gesellschaft).* En este sentido estudia el citado Maine, cómo la humanidad pasó de la era de las «sentecias» (que, a diferencia de las órdenes, deben considerarse «ley») a la era de los «códigos», y de la prevalencia de la ley represiva a la de la ley restitutiva. Como lo han demostrado posteriormente otros antropólogos, la invención de la escritura (y la concomitante constitución de un cuerpo de especialistas legales) significó una etapa sin retorno en el avance evolutivo de la humanidad.13

- En la medida en que se generalizó desde principios del siglo XX la estancia prolongada entre los pueblos por estudiar el llamado «trabajo de campo» como método antropológico central y más «típico», se evidenció cada vez más que en muchas sociedades el subsistema normativo-legal no se encuentra tan claramente separado de otros subsistemas (política, religión, etc.) como en las sociedades occidentales modernas.14 Por otra parte, la necesidad del antropólogo de «captar el punto de vista del indígena»15 y el reconocimiento de que cualquier elemento de una sociedad se encuentran interrelacionado con todos las demás, llevaron a la convicción de que no era posible examinar adecuadamente ningún aspecto particular de una sociedad sin conocer la sociedad a la que pertenecía «en toda su integridad y bajo todas sus facetas»16 ¿Cómo, por ejemplo, pretender analizar adecuadamente el sistema jurídico de una colectividad que tiene idioma propio, sin conocer a profundidad tal idioma?17 Evidentemente, algo semejante vale con respecto a los subsistemas de creencias y emociones, de la organización política o de las instituciones de enculturación.18

- Motivado tanto por la dificultad de reconocer los límites entre las poblaciones nativas del África Negra como por el interés de la administración colonial por mantener cierto orden acorde con sus propósitos de dominación, se produjo entre las dos guerras mundiales otro importante aporte teórico más al estudio antropológico de la ley. En el prefacio de una de las obras consideradas usualmente como el inicio de la antropología política,

se distingue (bajo evidente influencia weberiana, que no fue aceptada por todos y cada uno de los autores de esta obra colectiva) entre dos tipos de conflictos. El primero es caracterizado por la ausencia de cualquier norma o convenio: es la situación de la violencia sin límites, de la guerra real o potencial, y caracteriza la relación entre sociedades. El segundo es el conflicto regulado o, en su caso, contestado y arreglado por un sistema de reglas básicamente aceptadas por los miembros de la sociedad en cuestión. El estudio de ambos tipos de conflicto permite reconocer claramente la extensión de una sociedad, por lo que se pudo afirmar que «si buscamos definir la estructura política de una sociedad simple, tenemos que buscar una comunidad territorial unida por la autoridad de la ley».19 Así, durante muchos años, el inventario de los sistemas normativos (incluyendo tanto los específicamente legales como aquellos considerados solamente como «costumbres») se convirtió en todas partes del mundo en una importante actividad de la antropología jurídica, tratando, por lo general, de ubicarlos dentro del conjunto de características de la sociedad respectiva.

- Sin embargo, la existencia de reglas con respecto a cualquier proceso social -desde la celebración de contratos matrimoniales hasta la transmisión de la herencia y desde la sucesión en determinados cargos hasta el arbitraje de toda clase de disputas- no significa que estos procesos efectivamente se rijan por tales reglas. Todos los sistemas de reglas son productos de la historia y por ello llenos de lagunas, inconsistencias e incluso contradicciones. Esto facilita que se utilice el sistema normativo vigente más como recurso en una disputa o lucha que como guía para la acción. Por ello y sin desechar la importancia del análisis de las reglas existentes en una sociedad, a partir de los años sesenta, la antropología político-jurídica se concentró cada vez más en el estudio de disputas concretas para reconocer en ellas la normatividad efectivamente operante de la sociedad respectiva.20

- Los intentos de la antropología de dar adecuadamente cuenta de la complejidad de las relaciones sociales al interior de las sociedades llamadas tradicionalmente «simples», la inclusión de tales sociedades en los sistemas estatales emergidos de la lucha anticolonial y el interés por las sociedades campesinas afectaron durante los años sesenta y siguientes también la pesquisa antropológica sobre los sistemas legales y las disputas. Fue muy esclarecedora la crítica del estudioso polaco L. Pospísil de la convicción tradicional, según la cual «una sociedad dada ha sido pensada como teniendo solamente un sistema legal que controla el comportamiento de todos sus integrantes».21 Es precisamente el reconocimiento del vínculo entre ley y estructura social lo

que lleva a hacer visible la diversidad legal al interior de cualquier sociedad. El autor citado entendió estos sistemas diferentes como niveles: “Porque los sistemas legales forman una jerarquía que refleja los grados de inclusión de los subgrupos correspondientes, propongo llamar legal el conjunto de los sistemas legales y subgrupos del mismo tipo y grado de inclusión (por ejemplo, familia, linaje, comunidad, confederación política)”.22 Al mismo tiempo y de modo paralelo a la consolidación del neo-evolucionismo en antropología, se acentuó la atención a los procesos de cambio de tales sistemas. Además, también al interior de los países industrializados y urbanizados se seguía estudiando el «folklore» jurídico (costumbres, normas, leyendas, proverbios, etc.) de validez regional y semejante en varios aspectos al derecho en sistemas pre-estatales.23

- Cuando a partir de los años sesenta se extendió de manera general la convicción de que cualquier fenómeno sociocultural debe ser estudiado como formando parte de un orden estatal, también en América Latina el desarrollo de la teoría antropológica estaba marcado por su interacción con diversas variantes de la tradición marxista. Pero el reducido espacio dedicado por Marx y Engels a la esfera de lo político y lo jurídico y el establecimiento de dictaduras militares en tantos países de la región contribuyeron a que ni la teoría de la dependencia ni la del colonialismo interno se ocuparan del estudio de aspectos legales. Usualmente el derecho, cuando era mencionado, era denunciado instrumento de dominación sin más.24 Los intentos de refundar la democracia en muchos países de la región, que fueron atravesados poco después en varios de ellos por la incipiente movilización indígena, fomentó análisis más diferenciados; así, a pesar de que «las relaciones jurídicas con la forma de los "derechos-obligaciones"» constituyen «signos ideológicos de esa subordinación, por ejemplo, en la que se concreta el "tener que vender para poder pagar"».25 Empezó a verse el campo del derecho como uno de hegemonía y contrahegemonía.26 Actualmente, empero, la ubicación adecuada del estudio sociocientífica del derecho se ve frenada por la dificultad de definir con precisión el carácter de la organización estatal en la presente etapa del capitalismo, llamada «globalización»; además, la imagen clásica de ésta se encuentra profundamente afectada por la juridización creciente de todos los ámbitos internos y de las relaciones externas de los países y por la simultánea erosión de la soberanía nacional tradicional mediante los pactos internacionales y los procesos económicos mundiales. Sin embargo, como las luchas por la democratización de la sociedad y por la vigencia de los derechos humanos están enfocadas centralmente en el estado político, sigue siendo ineludible la tarea de su clarificación teórica.

Cada uno de los siete elementos esbozados aquí constituye una contribución importante para el estudio empírico de «lo jurídico» y, al mismo tiempo, significa una crítica a concepciones ampliamente difundidas a nivel del sentido común. ¿O no es cierto que todavía mucha gente no quiere creer que también los pueblos indígenas americanos contaron y a menudo todavía cuentan con sistemas jurídicos propiamente dichos? ¿No se supone a menudo que actos legales -por ejemplo, una ley de reconocimiento de derechos indígenas- deben resolver de modo definitivo y para siempre el problema que los origina, en vez de entender el proceso legal como algo que continúa y donde cualquier «solución» genera necesariamente nuevos «problemas»?

¿No es verdad que al igual que otros aspectos de una sociedad, fenómenos jurídicos son analizados frecuentemente sin tomar en cuenta sus interrelaciones con los demás aspectos de la sociedad en la que se desarrollan y que, en consecuencia, demasiadas veces el orden formal es confundido con la situación real? y ¿Acaso no sigue ampliamente vigente la idea de que la unidad nacional exige necesariamente la uniformidad en todos los aspectos, incluyendo la de tipo jurídico, equivocación que tiene importantes consecuencias para las concepciones hegemónicas de «democracia» y «estado de derecho» y que condiciona fuertemente el análisis y las propuestas relativas a la situación de los pueblos indígenas en América Latina).27

La antropología del derecho

Ante el panorama de problematización del estudio antropológico del derecho esbozado en el apartado anterior, este apartado amplia y complementa algunos de estos aspectos.

El acercamiento socioantropológico al fenómeno «derecho»: definiciones y estrategias

De entrada hay que tomar nota de que el acercamiento antropológico al fenómeno sociocultural «derecho» es un acerca- miento «desde afuera», o sea, la esfera de lo jurídico es vista por la antropología (al igual que por las demás disciplinas sociales) siempre como un aspecto de la realidad social, como el *aspecto cultural* entre otros: «La perspectiva antropológica, a diferencia de la visión jurídica, no busca construir modelos de aplicación general, abstrayendo los contextos sociales, sino dar cuenta de la manera en que los sistemas jurídicos se encuentran inmersos en la cultura y en el poden>.28 Y, como toda ciencia social, trata de explicar los fenómenos bajo estudio mediante la búsqueda de estructuras subyacentes a lo observable y lo explícito. En la medida en que lo logra, el estudio científico-social de «lo jurídico» sobrepasa los límites del fenómeno legal propiamente dicho y contribuye

al conocimiento de la sociedad estudiada en su conjunto.29

Sobre el problema definitorio

Por consiguiente, el primer problema que se plantea en una investigación sobre el tema, es el de la definición de qué es o qué podría ser considerado como «ley», «derecho», «sistema jurídico», etc., tomando en cuenta que toda definición es un proceso de delimitación que tiene dos caras: identifica las características de un fenómeno que es parte de un todo mayor y, al mismo tiempo, señala la ubicación de esta parte en este todo mayor (o, que es lo mismo, las relaciones entre esta parte y las demás partes). Las discusiones antropológicas -por principio inconclusas- sobre esto han girado en torno a tres ejes importantes:

- Al igual que en otros campos estudiados por la antropología, se ha debatido fuertemente sobre la posibilidad o no de concebir «lo jurídico» de «otras» sociedades en términos de la sociedad propia, lo que significa: en términos de la teoría del derecho vigente en las sociedades estatales altamente industrializadas y diferenciadas. El problema consiste en que la ley «se encuentra en todas partes donde hay sociedad, pero las normas legales difieren conforme difieren las sociedades. Podemos decir que todas las sociedades persiguen la justicia, pero la justicia significa distintas cosas».30 En el célebre debate sobre los procedimientos en cortes tribales africanas, el antropólogo sudafricano-británico Max Gluckman ha defendido la necesidad del estudio comparativo, «que nos permite relacionar semejanzas y diferencias en los procesos judiciales en estas sociedades diferentes (se refiere a las europeas y americanas modernas, por un lado, y a las tribales africanas, por el otro) para de este modo extraer como objetivos y razonamientos jurídicos se encuentran entrelazados con otros elementos de la vida social».31 Su contrincante, el antropólogo estadounidense Paul Bohannan, en cambio, ha subrayado la necesidad de ver también con respecto a lo jurídico cada sociedad humana como una configuración sociocultural única que debe ser analizada solamente en sus propios términos y no en los del sistema jurídico del que proviene el antropólogo: «Es muy difícil discutir acciones y valores de cada uno de los sistemas (igualmente se refiere a los sistemas euro-norteamericano y tribal africano) en palabras y conceptos y lenguaje del otro».32 De hecho, se concretiza y se agudiza aquí el familiar debate sobre los enfoques emic y etic.33 relacionado a su vez con perspectivas relativistas y estructuralistas y con la siempre necesaria crítica al etnocentrismo que entiende -y mide- todas las sociedades en los términos de la suya propia como los únicos existentes o, lo que finalmente resulta lo mismo, los únicos con derecho a existir. También en

México es ineludible esta reflexión, pues ¿cómo se puede buscar en sistemas jurídicos de sociedades indígenas, donde se encuentran amalgamadas de diferentes modos la estructura de poder y las creencias religiosas, exactamente lo mismo que se conoce de la cultura jurídica estatal-nacional mexicana, donde existe una división formal de poderes, un lenguaje jurídico esotérico y una cierta separación entre iglesias y estado? Algo semejante vale para las pretensiones de transformar el derecho indígena en uno de tipo estatal-nacional.34

- Por otra parte, se encuentran en la bibliografía antropológica numerosas propuestas para identificar un tipo especial de normas u orden normativo, que debería llamarse «legal» a diferencia de otros tipos de normas que por carecer de algún rasgo definitorio perteneciente al legal, serían clasificados como moral, religión, usos, costumbres, etiqueta, etc. En todo caso es importante señalar que a pesar de que el estudio socioantropológico es por definición descriptivo y no prescriptivo, no se trata aquí de normas en el sentido de regularidades estadísticamente consignables, sino siempre de preceptos existentes en una sociedad que connotan cierto grado de obligatoriedad para sus miembros y, por tanto, cierto conocimiento general. Lo que en la mayoría de los casos distingue al primer tipo del segundo, parece ser alguna referencia a la existencia de algún tipo de solución.35

- La antropología jurídica como subdisciplina especializada de la antropología sociocultural puede ser entendida de dos maneras. Una es la que se privilegia en la mayoría de los textos clásicos, o sea, se trataría de una rama de la antropología que aborda un campo o una esfera social de algún modo distinguible de otros campos o esferas sociales. Al mismo tiempo, empero, resulta patente que el estudio de las normas jurídicas, sus justificaciones y sus aplicaciones en una sociedad dada revela mucho sobre otros aspectos de la misma, por ejemplo, sobre las concepciones hegemónicas del ser humano, de la convivencia social, de la justicia e incluso del sentido de la vida. Por ello, en la segunda y más adecuada acepción, la antropología jurídica al igual que cualquier subdisciplina- se entendería como una perspectiva específica elaborada para la captación de la realidad social que da cuenta, aunque desde un ángulo particular y limitado, de la vida y las características de una determinada sociedad.

Problemas teórico-metodológicos generales del análisis sociocientíflco

El último aspecto mencionado pone en evidencia que muchos de los problemas

críticos de una subdisciplina, en realidad no son sino concretizaciones específicas de los problemas generales del análisis sociocientífico o de toda la disciplina en cuestión cuando se enfrenta a una temática específica. Así, por ejemplo, el mencionado debate universalismo-relativismo no es privativo de la antropología jurídica, sino sólo adquiere especificidad al abordar el tema de las cortes tribales.

Lo mismo vale, evidentemente, para la disyuntiva entre individualismo y colectivismo metodológico, para la importancia que se concede a los antecedentes históricos de una situación por analizar en comparación con el funcionamiento actualmente observable, para el modo adecuado de combinar la observación de las conductas con los enunciados de integrantes de la sociedad estudiada sobre estas conductas y, no en último lugar, para la identificación de ciertos elementos como causas de otros (ya que, como es bien sabido, una determinada conducta, por ejemplo, puede resultar del desconocimiento de una norma jurídica, de una opción consciente de respeto frente a ella, del miedo ante la posible sanción por violarla, etc. y, además, cualquier conducta puede ser justificada de modos muy diversos por una persona frente al investigador). Por todo esto es necesario que el análisis sociocientífico de lo jurídico recurra siempre también a los debates generales de tipo metodológico de las ciencias sociales en general y de su disciplina en particular.

La especificidad de la antropología y la interdisciplinariedad.
Sobre la especificidad de la antropología

Como ya se señaló al inicio de este trabajo, el significado de «ciencias antropológicas» dista de ser unívoco. Pero a pesar de que haya posiblemente casi tantas definiciones de lo que es antropología como existen antropólogas y antropólogos, es importante considerar aquí brevemente la especificidad de la perspectiva antropológica. Aunque resultaría imposible explicarla en este lugar con detalle, cualquier comparación somera entre manuales de antropología, de sociología y de ciencias políticas mostraría también en el campo del estudio de lo jurídico claras diferencias entre estas tradiciones científicas.

Aquí se entiende a la antropología como la ciencia de la alteridad sociocultural36. Esto significa que el universo de la especie humana de todos los tiempos y todos los lugares es para la antropología un multiverso sociocultural. En consecuencia, la antropología es la ciencia especializada en varias culturas (por cierto, no necesariamente distantes en el tiempo o el espacio), pero no es solamente eso. Y es que la alteridad es su categoría fundamental: la antropología es la ciencia social que estudia todos los fenómenos sociales desde la perspectiva de la alteridad, es decir, como pertenecientes a y explicables ante el trasfondo de este multiverso inagotable

de configuraciones socioculturales siempre únicas, aunque también siempre relacionadas con otras, ejerciendo influencias sobre ellas y recibiéndolas de ellas.

En consecuencia, se trata de una ciencia social con un carácter esencialmente crítico y hasta subversivo; tal rasgo no radica en la estructura de personalidad o en la opción política o social de éste o aquél de sus practicantes o de sus organizaciones gremiales. Radica en que esta ciencia estudia cualquier rasgo cultural, acción social, institución o proceso histórico como algo que en otra parte y/o en otro tiempo podría existir y, de hecho, casi siempre se puede demostrar como existiendo- de modo diferente. Por ello, incluso la simple etnografía descriptiva constituye un reto para la sociedad en la que se difunde, porque despoja sus instituciones y su cosmovisión del halo de naturalidad e inmutabilidad en que se basan normalmente los procesos de enculturación y legitimación y que constituye siempre también un mecanismo de inmunización de cualquier sociedad ante los impulsos de cambio. Pone en crisis a la sociedad, pues exige que sea justificado explícitamente el orden vigente, el cual en mayor o menor medida es desenmascarado como posible de otra forma –porque de hecho es distinto en otra parte o lo ha sido aquí mismo en otro tiempo. Obviamente, el orden jurídico –los derechos y las obligaciones legales, la fundamentación de las normas, las instituciones encargadas de generarlas, vigilarlas y ejecutarlas, etc.- es un área especialmente sensible para este tipo de crítica.37

Antropología y derecho ante la interdisciplinariedad

El estudio de cualquier fenómeno, y, por tanto, también el del derecho, se beneficia de la concurrencia de diversas disciplinas científicas. Una empresa interdisciplinaria exige siempre a todos los participantes, aparte de una actitud por principio respetuosa y abierta, cierta familiaridad con el lenguaje especializado, con las suposiciones teóricas y metateóricas básicas y con los procedimientos típicos para la generación de conocimientos de una o varias de las disciplinas concurrentes en ella. Empero, esto no implica que un antropólogo interesado en cuestiones jurídicas tenga que estudiar, además de su propia carrera, la de leyes o la de ciencia política (y que, viceversa, un abogado tenga que cursar adicionalmente a su licenciatura otra en antropología social o etnohistoria), aunque parece conveniente aquí recalcar los peligros del diletantismo. Pero ¿no suele adquirir cualquier antropólogo interesado en la problemática campesina, nociones básicas de ecología, agronomía y economía para comprender los escritos de los especialistas en estas disciplinas y discutir con ellos su trabajo? Y ¿no tiene que adentrarse también un jurista interesado en derecho familiar en ciertos campos de la psicología y de la antropología? Semejante es el esfuerzo individual exigido a antropólogos y juristas que cooperan en una investigación sobre alguna temática de carácter legal.

Sin embargo, debe quedar igualmente claro que la interdisciplinariedad es resultado siempre de la acción de un colectivo en el cual colaboran especialistas en diferentes disciplinas y que su éxito depende tanto de la calidad académica y profesional de cada uno de sus miembros como de la organización adecuada de la cooperación entre ellos. Ésta, además, suele ser experimentada por la mayoría de los integrantes del equipo como enriquecedora de sus propios enfoques disciplinarios, sin que éstos sean anulados.

En vista de los siempre atiborrados planes de estudio en todas partes, se plantea aquí un reto interesante para la organización académica. Es ciertamente deseable que la temática jurídica estuviera presente ya en las licenciaturas en antropología y la temática de la diversidad sociocultural en las licenciaturas en leyes. Pero esto no necesariamente exige la creación de nuevas materias obligatorias. Está la alternativa de materias optativas, de cursos especiales vinculados con la elaboración del trabajo recepcional y también puede incluirse la temática en cuestión mediante «secciones» o «módulos» en varias materias a la vez (la temática del derecho podría incluirse en el caso de la antropología, por ejemplo, en las materias de antropología política, organización social y cambio sociocultural; la temática de la diversidad étnica y cultural podría incluirse en el caso de leyes, por ejemplo, en las materias sobre filosofía, historia y sociología del derecho y derechos humanos). Finalmente existe el amplio campo de los programas de actualización y de maestría que con frecuencia reúnen, como se ha visto especialmente en el caso de la antropología jurídica, a especialistas de procedencia disciplinaria diversa. Y también está el fomento de programas de investigación interdisciplinarios, que contemplan desde su diseño la participación de especialistas de ambas disciplinas.

Antropología jurídica: conflictos y cultura

En este apartado se discute dos aspectos íntimamente vinculados el uno con el otro, que pueden servir para un tipo de estudio empírico de «lo jurídico» que toma en consideración elementos provenientes de la tradición antropológica tales como los mencionados en los dos apartados anteriores. Este acercamiento a la esfera del derecho se realiza desde la perspectiva de la antropología política, o sea, se entiende el ámbito de la ley como parte de la esfera del poder.38

Lo jurídico: reglas y conflictos

En cierto sentido, una sociedad es un proceso de integración que se encuentra permanentemente en tensión: toda configuración cohesionada está constantemente

amenazada por fuerzas descriptivas. Uno de los mecanismos esenciales para garantizar reforzar su permanencia y reproducción es la esfera del derecho. Tal esfera es la de cierto tipo de reglas.

Empero, hablar aquí de reglas, no significa reducir la esfera de la ley a enunciados. Más bien se trata de un sistema de reglas que incluye enunciados formalizados, pero igualmente incluye la generación, aplicación, interpretación, vigilancia y modificación de tales enunciados, así como las instituciones, los cargos o roles especializados y los actores sociales involucrados en todos estos procesos. Finalmente, tal sistema de reglas incluye también su operación real y los modos en que son sustituidas o complementadas por otros mecanismos.

Un rasgo central del sistema de reglas del que aquí se trata es su capacidad definitoria. Evidentemente, la legislación, la aplicación de leyes y de decisiones judiciales consisten en buena medida de definiciones. Por ello, una ley describe con precisión situaciones, actos, condiciones, ámbitos de competencia, instituciones, cargos, requisitos de validez, etc.; la legalidad de un acto depende de que existan, se usen y/o se apliquen determinados requisitos y referencias a actos y/o textos; la decisión de un juez suele implicar una serie de cuidadosas clasificaciones y ponderaciones. Como todas las definiciones, también las legales seleccionan una cierta parte o aspecto de la realidad. Puede decirse también que reconocen la existencia de cierta realidad, lo que siempre significa también que desconocen la de otras partes de esta misma realidad. Tales definiciones son indudablemente históricas, o sea, con el tiempo siempre varían: lo que en una época puede ser un delito o un requisito para la validez de un contrato, no necesariamente lo es en otra. Así, por ejemplo, hasta hace poco la problemática ecológica no formaba parte del ámbito de las leyes y los tribunales y ahora se extienden cada vez más, en todo el mundo, las normas, instituciones y decisiones legales acerca de cada vez más componentes del medio ambiente natural.

En éste y en otros muchos casos, el que algunos ciudadanos consideren «justos» sus reclamos o propuestas con respecto a determinada situación, no los convierte en «legales», pues los quejosos no pueden ventilarlos ante un tribunal, porque no constituyen «matelia» de la ley, o sea, el sistema de reglas legales no «conoce» de su existencia.

Este sistema de reglas se ocupa, ante todo, de conflictos. Las reglas de la ley definen aquellos conflictos que en un momento dado considera altamente relevantes o esenciales la sociedad respectiva39. Es decir, de entre la multitud prácticamente

infinita de conflictos que se producen permanentemente en cualquier tejido de relaciones sociales, el sistema de reglas legales selecciona aquellos conflictos -o sea: declara su existencia y los jerarquiza- que la sociedad o el grupo social en cuestión considera de algún modo y, por alguna razón, fundamentales para su identidad, permanencia y reproducción. Mediante el establecimiento de tales reglas -y, como ya se insistió, de las estructuras institucionales necesarias para su formulación, modificación, aplicación, etc.-, la sociedad trata de evitar estos conflictos, de limitar su desarrollo y, en caso de haberse producido, de arreglarlos y de contrarrestar sus efectos.40 Puede concluirse, por consiguiente, que el ámbito de las leyes el ámbito del reconocimiento y del tratamiento teórico y práctico de los conflictos sociales básicos de una sociedad. Este reconocimiento y tratamiento se revela a partir de la observación de su operación; no es algo, como ya se dijo, que se encuentre restringido a la esfera del discurso Dado que el sistema en cuestión es un sistema de reglas, se funda en cierto consenso. De otro modo no serían reglas, sino órdenes terminantes, obligación sin ambigüedad y sin espacio de interpretación, incluso sin posibilidad de desviación y de delito. Empero, no se trata de un consenso que implica la existencia únicamente de actores sociales completamente racionales. Al contrario, en la construcción de este consenso –un consenso a veces explícitamente formulado, pero la mayoría de las veces montado en la práctica cotidiana- confluyen muchas vías, entre las cuales se encuentra tanto la decisión reflexiva como la falta de conocimiento, la manipulación de expectativas, la espontaneidad o la aceptación negociada a cambio de beneficios en un ámbito distinto del legal. También por ello parece adecuado entender esta clase de consenso siempre como hegemonía. Tal término, a su vez, pone de relieve dos aspectos importantes. En primer lugar, recuerda que ninguna sociedad es homogénea; aunque este término evoque en primer lugar el antagonismo de clases en una sociedad capitalista, hay que destacar la existencia de más tipos de diferenciación social y, por tanto, de intereses y opciones distintos e incluso divergentes. En segundo lugar resalta que el campo del derecho no es Únicamente el campo del control social, por más importante que sea esta función. Como ya se indicó, es también y al mismo tiempo un campo de luchas, que ocasionalmente permite victorias limitadas a quienes, en principio, no pertenecen a los segmentos poderosos de la sociedad que imponen estas reglas, tal y como lo demuestran, por ejemplo, partes de la legislación laboral o de seguridad social y las garantías individuales.41

Naturalmente, el sistema de reglas del que aquí se habla, refleja las características socieconómicas y políticas fundamentales de la realidad sociohistórica del que forma parte. En una sociedad ágrafa o un movimiento social en gestación valdrá otro sistema de reglas que en una sociedad con alto desarrollo industrial e informático; una sociedad cazadora nómada determinará otros conflictos como esenciales que una

sociedad agraria con apropiación predominantemente privada de la producción social; una colectividad fundada en el principio de la igualdad de todos sus miembros reconocerá mediante su sistema legal otros ámbitos como críticos que una sociedad erigida sobre privilegios acordes con la diferencia de género o de afiliación religiosa.

Al mismo tiempo, este sistema de reglas expresa los valores fundamentales aceptados consensualmente (en el sentido que se acaba de mencionar) por la sociedad respectiva.42 Nuevamente hay que tener en cuenta que esta expresión sólo se hace visible a partir del estudio del sistema como un todo, o sea, del conjunto de prohibiciones, prescripciones, permisos, atribuciones, exenciones extraordinarias, requisitos, límites y tipos de la consideración de circunstancias especiales, etc., y de las estructuras institucionales relacionadas. A pesar de que el vínculo entre algunos de estos elementos puede estar marcado por la incongruencia e incluso el antagonismo (lo que en parte se debe siempre también a que ningún sistema legal es resultado de un único esfuerzo sistemático, sino de múltiples acciones a lo largo de los tiempos), el análisis del conjunto suele dejar pocas dudas sobre los principios efectivamente operantes en la sociedad o grupo social en cuestión. En este sentido, la ley es un elemento identitario clave de cualquier sociedad o grupo de seres humanos. Hay que advertir nuevamente que es la operación real del conjunto de las partes que constituyen el ámbito de la ley, cuyo análisis permite conocer la opción vigente con respecto a cuestiones tan fundamentales como la noción de ser humano, el valor de la vida y del trabajo, el ámbito de validez de igualdad, libertad y solidaridad, la relación entre posesiones y derechos, etc.43

Un campo especialmente accesible para este tipo de estudio es el de las sanciones. Así, por ejemplo, ¿qué «dice» la sobrerepresentación extrema del segmento de hombres jóvenes de color negro en las cárceles estadounidenses sobre la vigencia general real de los derechos económicos y sociales en aquél país? ¿Cuál es el peso real de motivos como venganza, escarmiento, miedo, deseo de protección o resocialización, cuál la idea guía con respecto a la persona humana y el sentido de la vida que se desprende del análisis de la vida cotidiana en los llamados «centros de readaptación social» mexicanos? .44 ¿Qué «dice» la operación de ministerios públicos y juzgados sobre el valor que la sociedad en su conjunto otorga a la dignidad lastimada de las víctimas de un atraco, de un fraude, de una violación? ¿Qué grado de respeto frente a la realidad multiétnica del país se expresa de hecho en la formación académica de los futuros funcionarios judiciales? ¿Qué clase de valores aparece en la manera como se vigila institucionalmente la rectitud legal de las decisiones judiciales y se corrige -o no- la existencia de desviaciones? .45

Puede ser útil para la comprensión de este sistema de reglas y de sus implicaciones identitarias para una sociedad dada, atender la discusión especializada entre los juristas, filósofos y científicos sociales sobre el carácter, la función y los orígenes de su orden legal. Obviamente, esta discusión forma parte de este mismo sistema. Como tal, empero, no únicamente sirve para su legitimación, refinamiento y adaptación a nuevas circunstancias de acuerdo con su lógica propia, sino contiene también espacios para la crítica desde otras concepciones de sociedad y, así, para la transformación social e incluso para la búsqueda de formas de organización social más acordes a la naturaleza humana que las actuales.

Derecho y cultura jurídica

Dado que la antropología ha sido llamada a menudo «la ciencia de la cultura» (o, tal vez mejor y más preciso, «la ciencia de las culturas»), es pertinente tratar de aprovechar también para el estudio científico-social del derecho este concepto central de la disciplina a pesar de la falta tradicional de consenso en el gremio acerca de su significado.

En lo que sigue, se entiende «cultura» como algo diferente y distinguible de «sociedad» y no como su sinónimo. A pesar de los desacuerdos sobre el contenido del concepto, hay la más amplia coincidencia con respecto a que éste, a diferencia de su uso en el lenguaje cotidiano, tiene un sentido descriptivo y no prescriptivo y, por tanto, carece de cualquier connotación valorativa. Por extensión, esto mismo vale también para el término «subcultura», ya que no denota una cultura en algún sentido inferior o disminuido, sino la que corresponde a un segmento de la colectividad bajo estudio. Independientemente de todas las divergencias teóricas, pueden derivarse de la tradición antropológica los siguientes tres elementos provechosos para el estudio sociocientífico del derecho:

- El que la antropología como ciencia de la alteridad estudia cualquier fenómeno social –en otras sociedades y en la propia- como parte del multiuniverso de configuraciones socioculturales, implica que en todo momento testimonia la diversidad social y cultural de la especie humana y vuelve visible la heterogeneidad sociocultural omnipresente. Más específicamente, en cuanto al derecho, la antropología pone de manifiesto la multiplicidad de prácticas e ideas jurídicas, conductas y normas legales en la sociedad que estudia. En un país como México, a menudo, esta multiplicidad se expresa en el ámbito de las modalidades legales formales

(por ejemplo, la normatividad que regula la vida universitaria difiere de la que rige a un manicomio, una cooperativa o un parlamento), pero muchas otras veces, tales sistemas jurídicos se encuentran al margen de la legislación estatal (éste es el caso, por ejemplo, de la normatividad relativa a muchos aspectos de la vida en numerosos pueblos indígenas, ejidos, organizaciones eclesiásticas y agrupaciones delictivas). Parece que es el peso del modelo decimonónico del estado nacional.46 que concibió la unidad nacional como uniformidad y promovió la erradicación de las diferencias culturales, lingüísticas, jurídicas, etc., existentes, lo que se hace notar en el «constitucionalismo» que niega la existencia del derecho indígena47 o esconde su existencia bajo términos tales como “folklore” o “costumbres”.48

Hace ya algún tiempo que entre los interesados en conocer «desde adentro» los fenómenos sociales y, por consiguiente, los grupos sociales que los crean y mantienen, ha ganado atracción un concepto semiótico de la cultura, según el cual, al decir de uno de sus principales exponentes, la antropología «no es una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones», por lo que el análisis consiste «en desentrañar las estructuras de significación» de la colectividad que las comparte.49

Ciertamente se trata aquí de un acercamiento muy sugerente al estudio de los fenómenos jurídicos, pues éste no se limitaría al registro de acciones y la recolección de expresiones verbales, sino se interesaría también por el mundo de las ideas, los estereotipos, las predisposiciones, las expectativas, las emociones y las evaluaciones conscientes y comunicables que realizan los integrantes del grupo bajo estudio. Indudablemente, el estudio de los vocablos y de la gramática con que se hace referencia a los diferentes aspectos del sistema normativo, tiene una gran relevancia.50

- Como cualquier sistema normativo (en el sentido amplio arriba expuesto) y todo que tiene que ver con él, no es un fenómeno del orden natural, sino creación histórica de los seres humanos, resulta importante saber cómo los miembros de un grupo son introducidos al mundo los derechos y deberes, facultades y obligaciones en los que se desarrolla su vida; lo mismo vale de modo más específico para quienes realizan funciones destacadas en este sistema. Así, los procesos de «enculturación jurídica» forman inevitable parte del estudio sociocientífico del derecho, lo que incluye tanto la transmisión de normas y de justificaciones de éstas a los niños como la formación de las diferentes clases de especialistas ocupados en su operación. Como, además,

cualquier sistema normativo se modifica constante y a veces drásticamente, son también de interés los procesos de re-enculturación mediante los cuales los integrantes de un grupo se adecuan a los cambios de la situación. Ambos procesos se encuentran íntimamente ligados a las pautas más amplias de enculturación y re-enculturación.51 vigentes en la sociedad, porque la manera cómo se conciben y valoran las ideas sobre el conflicto, el poder, la propiedad, la responsabilidad social, la persona, la diferencia de género, etc., ejerce una fuerza moldeadora sobre los aspectos propiamente jurídicos.

Resumiendo este apartado puede decirse que un importante y esclarecedor acercamiento sociocientífico a la esfera de lo jurídico consiste en el estudio antropológico de la cultura jurídica en el sentido del universo simbólico que comparte una colectividad con respecto a los conflictos básicos de su sociedad.

Derechos humanos, utopia

Un campo de estudios y de debates altamente significativo para la antropología jurídica es desde hace tiempo el de los derechos humanos, ya que en él se entrelazan de manera estrecha las historias disciplinarias y los enfoques de la antropología y del derecho.

- Necesariamente, un código de los derechos humanos contiene y refleja una determinada visión ideal del ser humano y de la sociedad. Esta visión y su expresión normativa no son estáticas, como lo demuestran los acuerdos internacionales. Sobre la base de numerosos antecedentes, prácticamente todos ubicados en la civilización occidental, la Declaración Universal de Derechos Humanos fue aprobada en 1948 por la Organización de las Naciones Unidas, pero fue enmendada y completada a mediados de los sesenta por una «segunda generación» de derechos humanos, referentes a las esferas socioeconómica y cultural.52 Actualmente, nos encontramos en una nueva etapa, el debate sobre los derechos étnicos.53 y, en general, sobre derechos colectivos; particular importancia reviste aquí la preparación de declaraciones sobre los «derechos de los pueblos indígenas» en el seno de la ONU y del Sistema Interamericano.54

Es obvio y de alto significado teórico que estamos aquí ante una interesante ambigüedad del término «derechos», porque éste se refiere tanto a derechos legalmente reclamables como a «derechos morales que todavía no han encontrado su camino hacia reglas legalmente obligatorias».55 Sólo lentamente estas normas están adquiriendo materialidad institucional, más y más aceptada. En ello confluyen

factores de carácter legal-estatal formal (entre los que destacan las cortes penales internacionales establecidas para los casos de genocidio en Bosnia y en Ruanda y la fundación de la Corte Penal Internacional) con otros de carácter más bien no-estatal y, por consiguiente, «informal» (por ejemplo, las actividades de la organización no-gubernamental «Amnistía Internacional»).

- No puede extrañar que todos estos catálogos de derechos e instituciones y decisiones judiciales correspondientes hayan sido criticados a veces como occidente-centristas.56 por su procedencia original; particularmente el primer documento citado ha sido rechazado por algunos gobiernos árabes y asiáticos a causa de su ethos excesivamente individualista, supuestamente expresión plana de la modernidad capitalista y de su modelo de estado nacional.

De hecho, en esta crítica se observa dos dimensiones, a veces entremezcladas una con otra. Por una parte, estamos solamente ante un caso extremo de situación que igualmente surge de modo inevitable cuando se elabora un tratado internacional en más de un idioma, porque siempre determinados vocablos clave no pueden traducirse mecánicamente, sino necesitan ser ponderados en los marcos de las diferentes y a veces opuestas tradiciones jurídicas de los países involucrados; éstas, a su vez, remiten a las trayectorias históricas y las particularidades sociales y culturales de estos países. Por otra parte, se hace visible aquí la oposición entre la tradición y la razón como la (fuente principal de legitimidad, por lo que las posiciones se antojan ambiguas y necesitadas de clarificación) ¿Constituye el recurso a lo transmitido de generación en generación un intento de conservar o recuperar valiosas experiencias históricas o un mecanismo de inmunización frente al peligro temido desde siempre por el despotismo, a saber: el escrutinio de la razón? ¿Lleva el recurso al examen racional necesariamente a modelos ahistóricos y abstractos o puede también inducir al ejercicio de la responsabilidad personal basada en la opción de la conciencia ilustrada?

- Esta situación demuestra nuevamente la conveniencia y la necesidad de la colaboración entre antropología y jurisprudencia. Desde la antropología se trataría de reconocer las diversas concepciones efectivamente existentes de derechos humanos fundamentales, las relaciones de éstas con las ideas básicas sobre persona y sociedad, poder y ley, etc., constituyen, evidentemente, una elección en cuanto a definición de los conflictos centrales en la sociedad que es, al mismo tiempo, siempre local y mundial. Esta simultaneidad hace recordar en seguida que los inicios de lo que actualmente es presentado bajo el nombre de «globalización» como algo

totalmente novedoso, tiene su antecedente fundamental en el siglo XVI 59 - por lo que no puede extraviar que precisamente en aquella época se diera el primer florecimiento del «derecho de gentes», en el sentido de un «conjunto de normas jurídicas que son observadas en todos los pueblos y que constituyen, por tanto, un derecho supranacional fundado en la razón o la necesidad».60 y en diversos intentos –ligados para siempre a nombres de frailes como Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria.61 de fundamentar teóricamente y de defender prácticamente el derecho universal a la vida y a la vida digna por encima de cualquier otra consideración; estos esfuerzos sin duda alguna cuentan entre los impulsos que finalmente llevaron a la formulación de los modernos códigos de derechos humanos.

Muchas veces ha llamado la atención que los conflictos sociales definidos inicialmente como básicos mediante el código de los derechos humanos se ubiquen precisamente en la frontera entre la ciudadanía y las instituciones del estado, el cual es visto como la principal amenaza para la vigencia de tales derechos. Pero, al mismo tiempo, es visto como su garante, situación que se hace más clara aún cuando, después de haber consagrado las llamadas garantías individuales, se agrega derechos tales como el de tener «nivel de vida adecuado para sí y su familia, incluso alimentación, vestido y vivienda adecuados, y a una mejora continua de las condiciones de existencia» y a «participar en la vida cultural» y «gozar de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones».62

Simultáneamente, la incipiente puesta en práctica de estos derechos y el concomitante avance en la elaboración teórica sobre el particular han impulsado la redefinición de conceptos hasta entonces considerados inmutables, tales como el de soberanía nacional y el reconocimiento constitucional de entidades antes ignoradas, tales como los «pueblos indígenas». Nuevamente se evidencia la necesidad de la concurrencia de antropología y jurisprudencia, para, por una parte, analizar las características realmente existentes de instituciones y organización social basadas en elementos tales como etnia, región, lengua o religión y por otra, definir legalmente sus formas y campos de acción dentro de los conjuntos sociales mayores de las que forman parte.

- No puede terminarse este apartado sin llamar la atención sobre el que la abrumadora mayoría de los estudios antropológicos se ha ocupado no simplemente de «otros», sino precisamente de aquel tipo de «otros» que pertenece al sector pobre de la sociedad. Esto fue, durante la fase constitutiva de la disciplina antropológica, consecuencia necesaria de su carácter como

> instrumento cognitivo de las entonces potencias mundiales y de la pertenencia de sus primeros especialistas a la intelectualidad burguesa, urbana y favorecida por el «progreso» de la revolución industrial. Pero luego ha seguido así, simple y sencillamente porque la gran mayoría de los seres humanos sigue siendo más víctima y soporte obligado del desorden establecido que su constructor y beneficiario.

En este sentido, también la ciencia social pertenece a la esfera de la dominación y juega su papel en la reproducción de la desigualdad. Sin embargo, ninguna ideología es total y siempre hay fisuras a través de las cuales se asoma otra realidad, por lo que también el conocimiento sociocientífico tiene este tipo de «ventanas» hacia futuros distintos. Como ya se indicó, en el caso de la antropología, su potencial subversivo se nutre principalmente de lo que observa, aunque a menudo sus practicantes no están conscientes de ello. Porque al recoger y presentar, de un modo u otro, la vida y el punto de vista de quienes estudian, recopila -aunque no siempre presenta- algo más que "hechos" y "relatos", "información objetiva" y "material empírico". En sus «datos» no solamente aparece un presente particular y el trazo de su conformación histórica, sino también y en su seno mismo, la protesta contra lo intolerable, la búsqueda de salidas, el sueño de un mañana mejor.63

Viene al caso hacer mención de los componentes utópicos de toda cultura, porque esta esperanza en un mañana mejor es casi siempre una esperanza en una colectividad organizada de cierta forma, en un orden social que implica, permite, significa vida libre, digna y buena para todos. Y viene al caso también, porque desde que se tiene memoria, «justicia» ha sido el grito con el cual los sin oportunidad, los excluidos y humillados de todos los tiempos, «los de abajo» se han rebelado contra su situación, emprendido la movilización liberadora, intentado componer la vida colectiva a partir de principios distintos de los que generan el desorden establecido. ¿No sucede así en las conocidas maldiciones ve -tatestamentarias de los jueces tramposos y vendidos.64 y en el anuncio del Mesías como el Rey Justo- motivo, a su vez, que con infinitas variaciones aparece en tantos cuentos y leyendas populares a lo largo de los siglos? ¿Cuántos llamamientos a la rebeldía no se han fundado explícitamente en el reclamo de «los derechos pisoteados por los poderosos»? .66 En este tenor relata Tomás Moro que los habitantes de la isla Utopía «tienen muy pocas leyes [...] Censuran en los demás pueblos, más que nada, el que no les basten tantos volúmenes de glosas e interpretaciones [...] La ley, dicen, se promulga para que todos sepan cuál es su deber; si se la interpretase demasiado sutilmente, sólo serviría, en realidad, para unos pocos capaces de entenderla, mientras que siendo clara y sencilla, estará al alcance de cualquiera [...]».67 El mismo tema es tratado después por el socialismo utópico

del siglo antepasado, donde, por ejemplo, se limita el número de los abogados al mínimo imprescindible68 y donde es síntoma de un orden verdaderamente humano el que todos los ciudadanos conozcan las leyes que los rigen para que, en dado caso, puedan defender ellos mismos sus asuntos ante un juez imparcial.69 Si en términos generales es cierto que en muchos pueblos y tiempos «sociedad justa» es sinónimo y cifra de la vida en común armoniosa y feliz, más aún vale esta equivalencia para quienes suelen experimentar la ley generalmente sólo como burla, como carga, como engaño o simplemente se saben excluidos de su beneficio.

La antropología y la jurisprudencia, como ciencias empíricas, son empresas cognitivas: estudian lo que es y tratan de hacerlo con la mayor y más fina objetividad; no pueden predecir el futuro ni definir metas de la acción política. Pero al tratar de desentrafíar científicamente el mundo actual y, especialmente, al estudiarlo desde la perspectiva de los de abajo, pueden percibir en él los movimientos del proceso humano universal que apunta, como una de sus posibilidades, a esta vida buena para todos con que surgía el sueño de la justicia verdadera, de aquella que libera a los individuos y a los grupos de la necesidad de imponerse por la fuerza para ser alguien, de robar para garantizar el futuro de sus hijos, de rebasar por todos los medios a los demás so pena de quedarse atrás. Así, al reconocer esta tendencia histórica y al identificar sus impulsos y sus obstáculos, también las ciencias sociales, cuando se ocupan del derecho, pueden jugar un papel relevante en la preparación de aquella forma de vida colectiva que dibujó hace más de siglo y medio un visionario utópico así: «La sociedad perfecta no tiene gobierno, sino administración; no tiene leyes, sino obligaciones; no tiene sanciones, sino remedios».7

Notas

* Artículo publicado originalmente en Esteban Krotz, *Antropología Jurídica: Perspectivas socioculturales en el estudio del Derecho.* Anthropos-UAM-Iztapalapa, México, 2002

1. Se entiende aquí por «ciencia antropológica», como es usual en México, el conjunto de especialidades formado por la antropología social, etnología, etnohistoria (a la que había que sumar cierto tipo de historia social y cultural), arqueología (o historia antigua), lingüística antropológica y bioantropología (o antropología física).

2. Este proceso se dio en las diferentes partes de Europa (a la que se agregan la América del Norte y la parte OIiental del imperio zarista) de manera paulatina y con un alto grado de diversidad, en cuanto a formas de institucionalización y denominaciones de la nueva disciplina, como resultado del creciente interés público por la «pregunta antropológica», o sea, la pregunta por la diversidad sociocultural de la especie humana (véase para esto Krotz, 1994).

3. Sir Henry Maine (1822-1888) publicó, entre otras obras, La ley (/IIli~II (/ (1861), Vill (/~e¡iesil/. ¡he Easl alld\Ves! (1871) y Disserlaliolls ElIrly LIIIV al/d CUSlo/ll (1883). Una breve introducción a su obra y la de otros juristas convenidos posteriormente en antropólogos (tales como J.F. McLennan, L.II. Margan y J.J.Ba- chafen) puede encontrarse en la sección IV de Historia de la etnología: los evolucionisTas (Palerm, 1976).

4. Ejemplos de esta corriente son, aparte de la obra citada de Sir Henry Maine, la Zeilschriji jtir vergeichel de RechlslVisselschaji (fundada en 1878, esta revista empezó a incluir a partir de 1882 materiales soble pueblos exaeuropeos) y los tratados de J. Kohler, Studiell zur elhlologischel Jurisprudellz (1886) y A.H. Post, DIleilulg II das Por ello siguen pertinentes las reflexiones de J. Stone, destinadas a remediar el «sacrificio del beneficio mutuo por la falta de comunicación entre los científicos sociales y los juristas y jurisconsultos» (1973: 70).

5. Panorámicas históricas elaboradas en diferentes momentos contienen las obras de L. Mair (1970:168-191), L. Nader y B. Yngvesson(1973), S. Roberts (1979) y el primer capítulo del libro de N. Rouland (1990); también son instructivos los artículos de J. Collier (1995) y de R. Kuppe y R. Potz (1995).

Como se puede ver, la historiografía y el debate actual plivilegian sobre manera la bibliografía hegemónica generada en lengua inglesa.

6. SIIdillder elhlgischel jurispruldellz (1886).

7. Un ejemplo conocido, donde se combina antropología y derecho, es la obra de Joaquín Costa (Palerm, 1976: 196-204).

8. J. Habermas (2000: 621) identifica la opción histórica por el estado territorial con administración central como alternativa frente al modelo del imperio, que en épocas premodernas podía congrega muchos pueblos diferentes, y a la federación moderna del tipo suizo, modelo también capaz de soportar las tensiones provenientes de una ciudadanía multicultural.

9. Dussel, 1998: 59; 71.

10. Tylor, 1975 (1°ed. en 1871).

11. Hay que recordar que más de medio siglo después del establecimiento de la antropología científica, el antropólogo inglés E.E. Evans-Plitchard (1970; 1° ed. en 1940) provocó asombro al demostrar la existencia de sociedades bien ordenadas con cientos de miles de miembros, pero sin instituciones políticas y jurídicas como las que se suelen hallar en sistemas centralizados.

12. Véase el análisis de las «ficciones legales» que hace Ir. Maine, cuyo papel doble consiste en «transformar un sistema legal y ocultar la transformación» (Maine, 1980: 31).

13. En este sentido afirman L. K.radere r. Rossi (1980: 131) para los albores de la civilización: «La función de la escritura era (y es) sostener la sociedad política: anota las propiedades de tierras, las cosechas, los productos de los artesanos, los impuestos pagados o debidos, las observaciones del cielo, tal como se necesitaban, por ejemplo, para predecir las fluctuaciones del Nilo; también recoge el servicio militar y similares. La segunda gran función de la escritura en sus inicios fue su aportación al culto del rey dios, la glorificación el reino y de los servicios del estado [...] La escritura no estaba al alcance de todo el mundo y costaba trabajo ser aceptado como candidato a su conocimiento». Véanse con respecto a la codificación también las observaciones de P. Bourdieu (reseñadas por F. Ocqueteau y F. Soubimn-Paillet, 1996: 20-21) y U. Wesel (1985: 348-349). Estos análisis no sólo son de interés histórico, sino también importantes para programas de «codificación escrita» de

derecho consuetudinario, o sea, un sistema normativo transmitido por el metodo oral.

14. Una comparación esquemática entre derecho en sociedades sin y con organización estatal que ofrece U. Wesel (1985 334 y ss.; 443 y ss.). Empero, es importante también para la discusión actual sobre el derecho indígena hacer hincapié en la gran diversidad de sistemas normativos jurídicos documentados en sociedades antiguas y no-occidentales; H. y L. K.uper (19657) subrayan esto para los sistemas jurídicos africanos y M. Hanis (1996 2: 93-329) documenta varios ejemplos extremos de definición y resolución de conflictos en diferentes sociedades.

15. Malinowski, 19734:1.

16. Ibid. 28

17. Para la importancia de la lengua, que no es únicamente un mecanismo para expresar ideas, sino que constituye también un esquema perceptivo, puede verse el trabajo de L. Nader y B. Yngvesson (1973 especialmente 887).

18. Con razón afirma E.A. Hoebel sobre B. Malinowski que su contribución decisiva a la teoría de la ley fue «su vigorosa insistencia en que la leyes un aspecto más de la sociedad y de la cultura» (citado en Schapera, 1974:160).Dicho sea de paso que Malinowski contribuyó de modo importante a desarrollar la idea de «la sumisión automática de los pueblos salvajes a las costumbres» y comprobó «cómo individualidad, religión, parentesco y otros factores influían en el "derecho primitivo"» (González Alcantud, 19981: 14) y afianzar la convicción «de que no existe una diferencia o discontinuidad tan grande entre las sociedades aparentemente más opuestas ("modernas" y "primitivas") como para impedir la comprensión de los fenómenos propios del ámbito jurídico» (Tenadas, 1995:5).

19. Radcliffe-Brown, 1970: VIII.

20. Valgan como ejemplos los extensos trabajos de M. GlIlckman (1967y) de K. Llewellyn y E.A. Hoebel (1941) Puede ser conveniente relacionar este acercamiento con las observaciones que sobre el método del caso extendido, el análisis siluacional y los vínculos entre estructura de poder y universo simbólico establece V.W.Tumer (1966).

21. Pospísil, 1974: 99.

22. Ibid. 107.

23. Schempf, 1994.

24. En cierto sentido resulta emblemático el título de la importante obra escrita a la luz de la experiencia chilena bajo el gobiemo de Allende, El derecho como obstáculo al cambio social (Novoa, 1985).

25. Barceló, 1979: 151.

26. Véanse, en este sentido, los trabajos de U. Cenuni (1976) y de N. Poulantzas (1979).

27. Sobre la situación legal y constitucional diversa de la población indígena en América Latina informa de modo panorámico el trabajo reciente de G.G. Bnrié (2000).

28. Siena, 1999: 26.

29. Allbert, 1969: 11.

30. J.Rader y Rossi, 1980: 114.

31. Gluckman, 1965: 184.

32. Bohannan, 1989: 65.

33. Para la explicación de estos términos y las estrategias investigativas asociadas, véase Goodenough, 1975: 166 y ss.

34. Uno de los puntos críticos cuya consideración se impone a partir de lo que aquí se menciona son, por ejemplo, las consecuencias que tendria la fijación por escrito de las tradiciones jurídicas transmitidas hasta este momento exclusivamente en forma oral (véase también la nota 12).

35. Véase, por ejemplo, además de los textos ya indicados en notas anteriores, los textos de P. Bohannan (1967), L. Pospísil (1974: 39-96), R. Redfield (1967), R. Schott (1983: 194-199), R. Stavenhagen (1990: 31), E. Gómez Pellón (1999), J. Castillo F.(1973) y U. Wesel (1985: 52 y ss.; 334 Yss.)

36. Esto se encuentra explicado más ampliamente en Krotz, 1994.

37. Por tanto, no puede extrañar que también en dichos textos y movimientos utópicos la referencia a la ley es central; recuérdese aquí el valor real y simbólico de la toma de la Bastilla para la Revolución Francesa. Otros ejemplos se encuentran mencionados brevemente en la parte final del último apartado de este trabajo.

38. El libro de J. Vincent (1990) ofrece una interesante integración del estudio de «lo jurídico» al de «lo político».

39. Véase para esto también Krotz, 1997: 12-17.

40. La referencia a estas reglas sirve a menudo para justificar acciones y decisiones en otros ámbitos no sujetos a estas reglas, tales como en la política y la economía. Véase para esto también Krotz, 1988.

41. Dicho de otro modo, se plantea aquí el problema que muchas veces ha sido tratado en la bibliografía especializada en términos de la relación entre legalidad y legitimidad.

42. Es pertinente destacar aquí la fertilidad del trabajo de campo antropológico para el diagnóstico, pues privilegia la cotidianidad y combina la observación de la conducta con la entrevista, en la cual, a su vez, aparecen informaciones sobre fenómenos y también las interpretaciones que de tales fenómenos hacen los miembros del grupo bajo estudio.

43. Con respecto a esto reza el artículo sexto de la Convencion Americana sobre Derechos Humanos que, las penas privativas de la libertad tienen como finalidad esencial la reforma y la readaptación social de los condenados (en Secretaría de Gobemación, 1989: 92); véase al respecto también texto de A. Balltta (1997).

44. Un aspecto que no se puede tratar aquí, pero que conviene al menos enunciar, es la problemática de la autonomización del sistema de reglas, es decir, su uso, por parte de sus propios integrantes y operadores, para fomentar en teoría y práctica la creciente exclusión de los no-especialistas de los asuntos legales.

45. No se puede aquí discutir las observaciones hechas por la antropología a

veces llamada posmoderna que destaca como consecuencia de la creciente interacción entre sociedades y culturas, la permeabilidad de los límites entre culturas (Rosaldo, 1991: 181-198). PCJO es evidente que esta situación no implica la inexistencia o desaparición de las fronteras e identidades culturales, sino que las supone.

46. Clavero, 1994: 113-114.

47. F. López Bárcenas (s.a.: 1) señala que en muchos documentos se formula la demanda de los pueblos indígenas «para que el estado reconozca legalmente sus normas jurídicas de convivencia, nombrándolos como sistemas normativos, derecho consuetudinario o derecho indígena, dejando atrás el anacrónico y confuso lenguaje de usos y costumbres o costumbre jurídica, como hace algunos años se les denominaba». Véase al respecto también Illuwlde (1993).

48. Geertz, 1987: 20; 24.

49. El importante estudio de C. Lenkersdorf sobre los tojolabales es una idea de la magnitud y profundidad de la diferencia que puede estar contenida en las expresiones jurídicas de una cultura diferente, ya que afirma que «los hablantes del español y del tojolabal aluden al mismo hecho, pero no pueden "nombrarlo" con las mismas estructuras sintácticas. La razón es que, a nuestro juicio, no lo ven de la misma manera. Tal vez es mejor decir que no ven la misma cosa en el mismo hecho» (1996: 30).

50. Se utiliza este término para designar las adecuaciones mediante las cuales individuos y grupos responden a la experiencia de cambios en su sociedad.

51. Una colección de tales documentos contiene Secretaría de Gobernación, 1989.

52. Véase Stavenhagen, 1992: 84-87 y Clavero, 2000: 21-27. E. Messer (1993: 222 y ss.) distingue cuatro "generaciones" de derechos humanos: políticos y civiles, socioeconómicos y culturales, de solidaridad y desarrollo, e indígenas.

53. Documentos y discusión al respecto contiene el volumen citado por P. Morales (2001).

54. Dembour, 1996: 32.

55. Así, por ejemplo, Y. Onuma (2000).

56. Sobre la participación y las opiniones divergentes de antropólogos en la preparación de esta Declaración Universal informan los estudios de A.D. Renteln (1988) y E. Messer (1993).

57. Bonfil, 1993:226, Bartolomé, 1994: 110-114.

58. Véase también la referencia mencionada en la nota 9.

59. Cornejo, 1993: 977.

59. Sobre esto informan de modo resumido los trabajos de A. Lampe (1997: 33-39), M. Beuchot (1993: 61-79) y A. Palerm (1994: 263-269; 290-297).

60. Así los artículos 11 y 15 del primero de los dos pactos internacionales arriba mencionados (Secretaría de Gobernación, 1989: 68 y 69), que reflejan el pathos desarrollista de la época y una cuestionable concepción de cultura).

61. Véase para esto también Krotz, 2000.

62. Por ejemplo: Dt 24, 5 y ss.; Is 5, 23; Is 10, I Yss.Por ejemplo: Is 11, 3 y ss.

63. Así, por ejemplo, Julio López en su “Manifiesto a todos los oprimidos y pobres de México y del universo” de 1866, citado por G. García Cantú (1974: 58).

64. Moro, 1973: 113.

65. Así, por ejemplo, Albert K. Owen en su “Sueño de la ciudad ideal” de 1897, citado por G. García Cantú (1974: 408).

66. También en Utopía «han suprimido en absoluto a los abogados, [...] pues la expeliencia les ha enseñado que es preferible que cada cual defienda sus propios pleitos y exponga ante el juez lo que habría confiado a su abogado. De esta manera se evitan rodeos y se va derecho a la verdad, pues como el interesado se produce sin retórica alguna, pesa solícito el juez sus argumentos y protege a los ingenios sencillos contra las argucias de los integrantes [...]" (Moro, 1973: 113).

67. Weitling, 1974: 31

Bibliografía

- AUBERT, Vilhelm (1969): «Introduction», en V. Aubert (cd.), *Sociology of Law,* Baltimore, Penguin, pp. 9-14.

- BILRATLI, Alessandro (1997): ¿Resocialización o control social? Por un concepto crítico de reintegración social del condenado», en Luis González P. y Bernardo Romero V. (coords.), *La suspencion de los derechos humanos* en. *La prisión: guía y documentos de análisis,* México, Comisión Nacional de Dcrechos Humanos, pp. 119-134.

- BARCELÓ, Abel M.G. (1979): *Sociedad y derecho, Buenos* Aires, Estudios.

- BARIÉ, Gletus G. (2000): *PIleblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama,* México, Instituto Indigenista Interamericano.

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (1994): «El derecho a la existencia cultural alterna», en J.E.R. Ordóñez Cifuentes (ed.), Derechos *indígenas en la actualidad,* México, Instituto de Investigaciones Juridicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 103-115.

- BEUCIIOT, Mauricio (1993): *Filosofía de los derechos humanos,* México, Siglo XXI.

- BOHANNAN Paul (1967): «The Differing Realms of Law», en P. Bohannan (ed.), *Law and Warfare: Studies in The Anthropology of Conflict,* Austin, University of Texas, pp. 43-56. (1989): *Justice and Judgement among the Tiv, Prospect* Heights, Waveland.

- BONFIL, Guillermo (1993): «Por la diversidad del futuro», en G. Bonfil (coord.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Col. Pensar la Cultura), pp. 222-234.

- CASTILLO, Ferreras José (1973): *Las costumbres y el derecho,* México,

Secretaría de Educación Pública (Col. SepSetentas, 107).

- CERRONI, Umberto (1976): «Gramsci y la teoría política del socialismo», en U. Cerroni, *Teoría política y socialismo,* México, Era, pp. 135-167.

- CLAVERO, Bartolomé (1994): *Derecho indígena y cultura constitucional en América Latina, México*, Siglo XXI. (2000):«De los ecos a las voces, de las leyes indigenistas a los indígenas», *Alteridades,* 10, 19, pp. 21-39.

- COLLIER, Jane (1995): «Problemas metodológicos en la antropología jurídica», en V. Chenaut y M.T. Siena (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho,* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 45-76.

- CORNEJO CERTUCIIA Francisco M. (1993): «Derecho de gentes», en *Diccionario jurídico mexicano,* México, Porrúa / Instituto de Investigaciones Jurídicas- Universidad Nacional Autónorna de México, pp. 977-979.

- DEMBOUR, Marie-Bénédicte (1996): «Human Rights Talk and Anthropological Ambivalence: the Particular Contexts of Universal Claims», en O. HalTis (ed.), *Imide and Outside The Law: Anthropological Studies of Authority and Ambiguity,* Londres, Routledge, pp. 19-40.

- DUSSEL, Enrique (1998): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión,* Madrid, Trotta.

- EVANS-PRITCHARD, Edward (1970): «The Nuer of the Southern Sudan», en M. Fortes y E.E. Evans-Pritchard (eds.), African, Political *Systems,* Oxford, Oxford University, pp. 272-296.

- GARCÍA CANTÚ, Gastón (1974): *El socialismo en México: siglo XIX, México*, Era (2° ed.).

- GEERTZ, Clifford (1987): *La interpretación de las culturas, México*, Gedisa.

- GLUCKMAN, Max (1965): *Politics, Law, and Ritual in Tribal Society,* Chicago, Aldine (1967): *The Judicial Process among the Belrolse of Northem Rhodesia,* Manchester, Manchester University (2." ed.).

- GÓMEZ PELLÓN, Eloy (1999): «Aspectos fundamentales de la antropología jurídica», en Ignasio Telladas (coord.), Antropología *jurídica,* Satiago de Compostela, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español/ Asociación Galega de Antropoloxía, pp. 13-31.

- GONZÁLEZ ALCANTUD, José A. (1998): *Antropología (y) política: sobre la formación cultural del poder, Barcelona*, Anthropos.

- GOODENOUGH Wald H. (1975): «Cultura, lenguaje y sociedad», en J.S. Kahn (comp.), *El concepto de cultura: textos fundamentales,* Barcelona, Anagrama, pp. 157-248.

- GRAPIN, Pierre (1973): *La antropología criminal,* Balcelona, Oikos-Tau.

- HABERMAS Jürgen (2000): *Facticidad y validez, Madrid*, Trotta (2." ed.).

- HARRIS, Marvin (1996): *Antropología cultural, Madrid*, Alianza.

- HILDEBRANDT Hans-Juergen (ed.) (1989): *AB. Post and the Anthropology* of *Law: A Forgotten Pioneer,* Góttingen, RE.

- ITURRALDE, Diego (1993): «Usos de la ley y usos de la costumbre: la reivindicación del derecho indígena a la modernización», en J.E. Ribadeneira (coord.), *Derechos, pueblos indígenas y reforma del estado,* Quito, Abya-Yala, pp. 125-150.

- KRADER, Lawrence e Ino ROSSI (1980): *Antropología política, Barcelona*, Anagrama.

- KROTZ, Esteban (1988): «Antropología y derecho», *México Indígena,* IV, 25, pp.6-14. (1994): «Alteridad y pregunta antropológica», *Alteridades,* 48, pp. 5-

11. (1997): «Aproximaciones a la cultura jurídica en Yucatán», en E. Krotz (coord.), *Aspectos de la cultura jurídica en Yucatán,* Mérida, Maldonado Editores / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 9-29. (1997): «La antropología jurídica: un nuevo campo académico y profesional en México», Temas *Antropológicos,* 21, 2, pp. 159-174 (2000): «Diversidad sociocultural y alternativa civilizatoria: sobre algunas relaciones entre antropología y utopía», *Boletín Antropológico,* 48, pp. 5-18.

- KUPER, Hilda y Leo KUPER (1965): «Introduction», en H. Kuper y L. Kuper (eds.), African *Law: Adaptation and Development,* Berkeley, University of California.

- KUPPE, René y Richard POTZ (1995): «La antropología del derecho: perspectivas de su pasado, presente y futuro», en J.E.R. Origenes y antecentes (ed.), *Anlropología jurídica, México*, Instituto de Investigaciones Júridicas / Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 9-45.

- LAMPE, Armando (1997): *Breve hisloria del cristianismo en el Caribe,* Chetumal, Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica/ Universidad de Quintana Roo.

- LENKERSDORF Carlos (1996): *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales, México*, Siglo XXI/Universidad Nacional Autónoma de México.

- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco (s.a.): *Derecho indígena y la teoría del derecho* (mecano escrito).

- LLEWELLYN, Karl N. y E. Adamson HOEBEL (1941): *The Cheyenne Way: Conflict and Case. Law in Primitive Jurisprudence,* Norman, University of Oklahoma.

- MAINE, Henry (1980): *El derecho antiguo,* México, Extemporáneos.

- MAlR, Lucy (1970): *Introducción a la antropología social,* Madrid, Alianza.

- MALlNOWSKI, Bronislaw (1973): *Los argonautas del Pacífico Occidental,*

Barcelona, Península.

- MESSER, Ellen (1993): «Anthropology and Human Rights», Annual *Re- view of Anthropology,* 22, pp. 221-249.

- MORALES, Patricia (coord.) (2001): *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global, México*, Siglo XXI.

- MORO, Tomás (1973): «Utopía», en E. Imaz (comp.), *Utopías del Renacimiento, México*, FCE, pp. 37-140.

- NADER, Laura y Barbara YNGVESSON (1973): «On Studying the Ethnography of Law and Its Consequences», en J.J. Honigrnann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology, Chicago*, Rand McNally, pp. 883-921.

- NOVOA MONREAL, Eduardo (1985): *El derecho como obstáculo al cambio social, México*, Siglo XXI (7° ed.)

- OCQUETEAU, Frédéric y Francine SOUNRAN-PAILLET (1996): «Champ juridique, juristes et regles de droit: une sociologie entre disqualification et paradoxe», *Droit et Société,* 32, pp. 9-26.

- ONUMA, Yasuaki (2000): «Towards and Intercivilizational Approach to Human Rights: For Universalization of Human Rights Thruough Overcoming Westcentric Nations of Human Rights», en W. Krull (ed.), *Debates on Issues of Ol/r COI1ll/IOI1Future, Weilerswist*, Velbrück Wissenscha pp. 46-64.

- PALERM, Ángel (1974): *Historia de la etnología: los precursores,* México, Casa Chata. (1976): *Historia de la etnología: los evolucionistas,* México, Casa Chata.

- POSPÍSIL, Leopold (1974): *Anthropology* of *Law: A Comparative Theory,* New Haven, and HRAF.

- POULANTZAS, Nicos (1979): *Estado, poder y socialismo, Madrid*, Siglo XXI

de España.

- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald (1970): «Preface», en M. Fortes y E.E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems,* Oxford, Oxford University, pp. XI-XXIII. (1972): *Estructura y función en la sociedad primitiva,* Barcelona, Península.

- REDFIELD, Robert (1967): «Primitive Law», en P. Bohannan (ed.), Law *and Warfare: Studies in the Anlhropology of Conflict,* Auslin, University ofTexas, pp.25-41.

- RENTELN, Alison D. (1988): «Relativism and the Search for Human Rights», American *Anthropologist,* 90, 56-72.

- ROBERTS, Simon (1979): *Order and Dispute: An Introduction to Legal Anthropology,* Nueva York, Simon and Schuster.

- ROSALDO, Renato (1991): *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social,* México, Glijalbo/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- ROUlAND, Norbert (1990): *L'anthropologie juridique,* París, Presses Universitaires de France.

- SCHAPERA, Isaac (1974): «Malinowski y la teoría de la ley», en R. Firth y otros, *Hombre y cultura: la obra de Bronislaw Malinolvski, México*, Siglo XXI, pp. 141-160.

- SCHEMPF, Herbert (1994): «Rechtliche Volkskunde», en R.W. Brednich (ed.), Gnmdriss *der Volkshmde,* Berlín, Reimer (2° ed., aumentada), pp. 353-373.

- SCOOTI, Rüdiger (1983): «Rechtsethnologie», en H. Fischer (ed.), *Ethnologie: eine Einfiihnmg,* Berlín, Reimer, pp. 181-203.

- SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN (ed.) (1989): 1789-1989: *Bicentenario de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano,* México,

- Archivo General de la Nación.

- SIERRA, Teresa (1999): «Autonomía y pluralismo jurídico: el debate mexicano», América *Indígena,* LVIII (enero-junio), 1-2, pp. 21-48.

- STAVENHAGEN, Rodolfo (1990): «Derecho consuetudinario indígena en América Latina», en R. Stavenhagen y D. Iturralde (comps.), *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina,* México/San José, Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de DerechosHumanos, pp. 27-46. (1992): «Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales», Nueva *Antropología,* XIII, 43, pp. 83-99.

- STONE, Julius (1973): *El derecho y las ciencias sociales en la segunda mitad del siglo,* México, FCE.

- TERRADAS, Ignasi (1999): «Antropología jurídica: en torno al replanteamiento de Louis Assier-Anclrieu», *Áreas, 19*, pp. 51-65

- TURNER, Victor W. (1966): «Ritual Aspects of Conflict Control in African Micropolitics», en M.J. Swartz, V.W. Tumer y A. Tuden (eds.), *Political Anthropology,* Chicago, Aldine, pp. 239-253.

- TYLOR, Edward B. (1975):«La ciencia de la cultura», en J.S. Kahn (comp.), El *concepto de cultura: textos fumdamentales,* Barcelona, Anagrama, pp. 29-46.

- VlNCENT, Joan (1990): *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends, Tucson*, University of Tucson.

- WEITLlNG, Wilhelm (1974): *Garantien der Hamlonie imd Freiheit, Stuttgart*, Reclam.

- WESEL, Uwe (1985): *Frühjonnen des Rechts in vorsfaalliche Gesellschafien,* Francfort, Suhrkam

DERECHO CONSUETUDINARIO INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA*

Rodolfo Stavenhagen

Introducción

Varias son las razones por las que es importante el estudio y conocimiento del derecho consuetudinario de los pueblos indígenas en América Latina. En primer lugar, porque el derecho consuetudinario es considerado generalmente como una parte integral de la estructura social y la cultura de un pueblo, por lo que su estudio es un elemento fundamental para el mejor conocimiento de las culturas indígenas del continente. En segundo lugar, porque junto con la lengua, el derecho (consuetudinario o no) constituye un elemento básico de la identidad étnica de un pueblo, nación o comunidad. La fuerte identidad de los pueblos musulmanes se establece, en parte, en la importancia que tiene entre ellos el derecho islámico.

Lo mismo puede decirse de otras grandes religiones que tienen su propio sistema jurídico, como el hinduismo y el budismo. En Occidente, una diferencia significativa entre la sociedade francesa e inglesa (que repercutió en sus respectivos imperios coloniales) se atribuye al contraste entre el *commonlaw* anglosajón y el derecho civil francés de origen romano. Cuando un pueblo ha perdido la vigencia de su derecho tradicional, ha perdido también una parte esencial de su identidad étnica, de su identidad como pueblo, aun cuando conserve otras características no menos importantes para su identidad.

En América Latina, los pueblos indígenas de mayor vitalidad étnica son aquellos entre los cuales subsiste el derecho consuetudinario propio. En tercer lugar, la naturaleza del derecho consuetudinario condiciona las relaciones entre dichos pueblos y el Estado, influyendo así en la posición de ellos en el conjunto de la sociedad nacional. Finalmente, el derecho consuetudinario repercute en la forma en que los pueblos indígenas gozan o, por el contrario, carecen de derechos humanos individuales y colectivos, incluyendo lo que actualmente se llama los derechos étnicos o culturales.

Por las razones anteriores, es imprescindible que se estudie este tema en América Latina, al cual no se le ha dado la importancia debida en las investigaciones sobre los pueblos indios del continente. El derecho consuetudinario es objeto de atención por parte de dos disciplinas de las ciencias sociales: la antropología y la ciencia jurídica.

La primera se ha ocupado poco del tema, subsumiéndolo generalmente en la temática más amplia de la estructura social y política de los pueblos indígenas. Pocos antropólogos señalan la especificidad de lo jurídico en su tratamiento global del control social y la organización política. Sin embargo, hay notables excepciones y la antropología jurídica es una de las subdisciplinas más dinámicas de la antropología en la época actual. Ello es cierto, sobre todo, en la antropología anglosajona, y en este conjunto los pueblos indígenas de América Latina aparecen modestamente representados (*cfr*. Nader *et al*. 1965; Nader 1969; y Nader y Todd 1978). Por otra parte, los antropólogos latinoamericanos se han ocupado escasamente del tema (*cfr*. Aguirre B. 1953 Y Chase S. 1987). En cuanto a los especialistas en derecho, generalmente ignoran o niegan validez a lo que podemos llamar el derecho consuetudinario, considerando que sólo la norma escrita y codificada, o sea, el derecho positivo del Estado, merece su atención. También aquí hay cambios recientes y excepciones que vale la pena resaltar (*cfr*. Ballón 1980, Yrureta 1981; Padilla 1989 y Ballón 1989).

La cuestión conceptual

Pero ¿qué ha de entenderse por derecho consuetudinario? Generalmente, este concepto se refiere a un conjunto de normas legales de tipo tradicional, no escritas ni codificadas, distinto del derecho positivo vigente en un país determinado. Esta definición puede implicar que el derecho consuetudinario es anterior en términos históricos al derecho codificado. Así, en diversos países europeos, el derecho positivo incluye elementos del derecho consuetudinario anterior, por ejemplo, el de la época feudal. Subyacente a esta concepción encontramos un sesgo evolucionista: el derecho consuetudinario se transforma en, o es absorbido por, el derecho positivo de origen estatal, el cual representaría una etapa superior en la evolución del derecho (*cfr*. Nader 1965).

Pero, también implica que el derecho consuetudinario puede coexistir con el derecho positivo, cuando menos durante algún tiempo. Esta coexistencia puede significar una adaptación mutua o bien puede representar un conflicto entre sistemas legales o jurídicos. En los países en los que existe y es reconocido este pluralismo legal (Hooker 1975), cada uno de los sistemas jurídicos en presencia puede ser aplicado a una población distinta (por ejemplo, el derecho hindú y el islámico en la India); o bien el derecho positivo puede aplicarse a ciertas esferas legales (verbigracia, el ámbito penal), mientras que el consuetudinario se reserva para otras esferas (por ejemplo, el ámbito familiar o civil). El derecho colonial de las potencias europeas se aplicaba a los colonos europeos, y el derecho

consuetudinario, a los indígenas en sus asuntos internos. O bien, por el contrario, los dos derechos entran en conflicto, como cuando una legislación sobre la propiedad de la tierra contradice las normas tradicionales de distribución y usufructo de derechos agrarios en una comunidad campesina, lo que sucede en África o en América indígena.

El término derecho consuetudinario no es aceptado universalmente. Hay quienes prefieren hablar de costumbre jurídica o legal o de sistema jurídico alternativo. (Estos términos se utilizarán indistintamente en el presente trabajo).

La referencia a la costumbre no es, desde luego, fortuita. Por una parte, la ciencia jurídica acepta que la costumbre es una fuente del derecho. Por otra parte, lo que caracteriza al derecho consuetudinario es precisamente que se trata de un conjunto de costumbres reconocidas y compartidas por una colectividad (comunidad, pueblo, tribu, grupo étnico o religioso etcétera), a diferencia de leyes escritas que emanan de una autoridad política constituida, y cuya aplicación está en manos de esta autoridad, es decir, generalmente el Estado. La diferencia fundamental, entonces, sería que el derecho positivo está vincula- do al poder estatal, en tanto que el derecho consuetudinario es propio de sociedades que carecen de Estado, o simplemente opera sin referencia al Estado (*cfr*. Bohannan 1965).

Esta distinción conduce a otra, también fundamental. En las sociedades complejas (con Estado), el derecho constituye una esfera bien distinta y específica del resto de la cultura y la sociedad. Así, puede hablarse de derecho y sociedad como de dos ámbitos que de alguna manera se relacionan pero son autónomos.[1] El derecho tiene sus normas y su lenguaje propios, así como sus especialistas profesionales; puede entenderse en términos de sí mismo, evoluciona de acuerdo a sus propias leyes internas y puede ser transferido como corpus acabado de una sociedad a otra.[4] Los especialistas pueden ocuparse del derecho con escasa o ninguna referencia al contexto social o cultural. De hecho, la mayoría de los tratados jurídicos se caracterizan precisamente por eso. De ahí que la sociología del derecho sea una disciplina sociológica (y no jurídica) que pretende colocar el derecho en su contexto social y cultural.

En cambio, se dice, la costumbre jurídica o derecho consuetudinario en las sociedades tribales o menos complejas no constituye una esfera diferente o autónoma de la sociedad. Por el contrario, aquí lo jurídico se encuentra inmerso en la estructura social. No existe, por lo general, un aparato administrativo específico ni los especialistas profesionales encargados de elaborar y/o aplicar el derecho. Los propios miembros de la sociedad no distinguen, con frecuencia, un ámbito específico de lo legal distinto al conjunto de costumbres y normas de

comportamiento y de control social, y aun para los observadores extraños resulta a veces difícil trazar los límites de lo propiamente jurídico en estas sociedades (de ahí que, como se decía anteriormente, la antropología se haya ocupado poco del asunto, y la ciencia jurídica prácticamente lo ignore).

Esta discusión conduce necesariamente a la cuestión de lo que constituye lo legal o lo jurídico en una sociedad determinada. En los estados en los que impera el derecho positivo, la respuesta es sencilla. Es jurídico todo aquello que cae bajo el amparo de la ley. En las sociedades modernas no hay prácticamente ninguna esfera de la actividad humana que no esté reglamentada de alguna manera por una ley, reglamento administrativo o decreto, y existen las oficinas de la administración pública así como los tribunales para determinar cuáles son los alcances y 108 límites de las leyes, es decir, de lo jurídico en la sociedad.

En cambio, en las sociedades en las que prevalece la costumbre jurídica, la identificación de lo propiamente legal es tarea de investigación y definición. Para ello, el observador puede utilizar categorías de la ciencia jurídica y aplicarlas a la sociedad estudiada, o bien puede tratar de derivar estas categorías de los usos y costumbres de la sociedad misma. Estos dos enfoques alternativos han conducido a numerosas controversias entre especialistas, sobre todo con respecto, al estudio del derecho consuetudinario en sociedades tribales africanas.[3] En síntesis, podríamos decir que lo legal o jurídico, en sociedades que se manejan de acuerdo al derecho consuetudinario, consiste en lo siguiente:

- Normas generales de comportamiento público;
- Mantenimiento del orden interno;
- Definición de derechos y obligaciones de los miembros;
- Reglamentación sobre el acceso a, y la distribución de, recursos escasos (por ejemplo, agua, tierras, productos del bosque);
- Reglamentación sobre transmisión e intercambio de bienes y servicios (verbigracia, herencia, trabajo, productos de la cacería, dotes matrimoniales);
- Definición y tipificación de delitos, distinguiéndose generalmente los delitos contra otros individuos y los delitos contra la comunidad o el bien público;
- Sanción a la conducta delictiva de los individuos;
- Manejo, control y solución de conflictos y disputas;
- Definición de los cargos y las funciones de la autoridad pública.

Esta lista no agota los elementos posibles de un derecho consuetudinario, y los que aparecen podrían ser divididos entre aquéllos que establecen normas y reglas, y aquellos otros que definen derechos, delitos y sanciones.

Los estudios sobre derecho consuetudinario

Desde que surgió el interés por el estudio del derecho consuetudinario de los pueblos llamados "primitivos", en el siglo XIX, éste ha pasado por varias etapas y se han empleado diversas metodologías en su estudio. Un primer recurso suele ser la elaboración de las normas jurídicas consuetudinarias, tales como son recogidas por los investigadores, quienes –con frecuencia– fueron funcionarios coloniales, y sólo en épocas más recientes han sido antropólogos especialmente entrenados en la materia.

El método del listado de normas y reglas ha sido criticado con razón. En primer lugar porque se lleva a cabo sin referencia, generalmente, al contexto social y cultural en el cual se dan. En segundo lugar, porque las listas así elaboradas provienen con frecuencia de la boca de algún informante y representan una visión abstracta, a veces idealizada, y tal vez incluso sesgada, de la realidad social; es decir, pueden ser ideologías de la comunidad de la que se trata. Y, en tercer lugar, porque el propio recopilador tiene la tendencia de encajar las dichas normas y reglas en categorías jurídicas preestablecidas, provenientes de otros contextos, sobre todo si comparte, a su vez, una ideología evolucionista (e. g., la dicotomía tradicional/moderno o subdesarrollado/desarrollado).

Por lo anterior, la elaboración de listas de normas y reglas como método para el estudio científico del derecho consuetudinario ha sido ya desechada desde hace tiempo. Más éxito ha tenido el estudio sistemático de casos concretos de conflictos y disputas y su resolución. El estudio de caso sigue siendo el recurso metodológico principal de los antropólogos para acercarse al derecho consuetudinario.[4] A través del estudio de casos concretos de resolución de disputas o contiendas, el investigador desentraña las normas y reglas jurídicas no solamente como enunciados abstractos sino como elementos vivos y dinámicos del derecho de una sociedad. Con frecuencia se advierte así la contradicción entre la norma y la realidad, entre la regla enunciada formalmente, y el funcionamiento concreto del derecho en casos específicos. Si bien el jurista estaría más interesado en el enunciado formal de la norma y la regla, el sociólogo y el antropólogo están más interesados en su funcionamiento real, concreto y específico.

Los casos conflictivos no se dan aisladamente, y los investigadores reconocen la necesidad de situar las disputas en su contexto histórico (diacrónico o longitudinal) y estructural (sincrónico). Cualquier conflicto que se llega a dirimir ante un tribunal local o una autoridad cualquiera, tiene una “prehistoria” y tendrá diversas consecuencias sociales, además de la dinámica del conflicto mismo (Gulliver 1969). En consecuencia, los investigadores modernos prefieren hablar de proceso jurídico o judicial, una secuencia de eventos y relaciones, r rechazan la idea del derecho consuetudinario como un cuerpo acabado de normas r reglas formales que solamente espera a su “descubridor” (Collier 1975). En el proceso jurídico interviene no solamente el complejo de reglas y normas jurídicas de que dispone la sociedad, sino también los, valores culturales las ideologías, la personalidad y la psicología de los actores individuales, así como el mundo de los signos, los símbolos y el lenguaje (Gibbs 1969).

Existen desacuerdos entre los especialistas con respecto a la naturaleza del derecho consuetudinario. Como ya hemos mencionado, la idea simple de que el derecho consuetudinario existe como un conjunto coherente de normas y reglas no escritas, anterior y distinto al derecho positivo estatal, no es admitida en la actualidad. Es preciso reconocer que la idea misma del derecho consuetudinario surge en el momento en que las sociedades europeas establecen su dominio colonial sobre pueblos no occidentales y tratan de imponer su propio derecho a los pueblos sometidos. En otras palabras, la relación entre el derecho occidental (colonial) y él (o los) derecho(s) consuetudinario(s) es históricamente una relación de poder entre una sociedad dominante y una sociedad dominada. En África, el colonialismo británico se propuso codificar las costumbres jurídicas de las tribus colonizadas con el objeto de facilitar la explotación colonial. De ahí que el derecho consuetudinario de muchos pueblos africanos haya sido el resultado de los esfuerzos de juristas, funcionarios y administradores coloniales, así como de algunos antropólogos, quienes “reconstruyeron” las normas consuetudinarias a través de sus propios ojos, categorías y prejuicios (Hooker 1975). Algunos críticos sostienen, seguramente con alguna exageración, que este derecho consuetudinario es tan artificial y ajeno a los pueblos que lo poseen, como el propio derecho de las potencias coloniales. Sin embargo, en la medida en que existe una relación asimétrica de poder entre la sociedad colonial y la sociedad colonizada, puede también hablarse, en la situación de pluralismo legal, de un derecho dominante y un derecho subordinado. Esta situación, tan característica de la época colonial, ha perdurado hasta la etapa poscolonial y es típica de muchos países independientes multiétnicos.

No cabe duda que la relación de poder colonial y, posteriormente, la situación neocolonial, condicionan la relación entre el derecho dominante y el derecho subordinado (consuetudinario). Este último se encuentra en constante transformación, precisamente porque no está codificado. Con frecuencia, la costumbre jurídica se elabora y modifica en función de su relación con el derecho dominante (positivo nacional), y puede ser vista como un intento de las sociedades subordinadas por adaptar y reinterpretar las normas positivas estatales de acuerdo a sus propias estructuras, valores, intereses y necesidades. Resulta entonces que no es posible oponer tajantemente el derecho consuetudinario al derecho positivo estatal. De lo que se trata, más bien, es de un proceso dinámico y a veces contradictorio de cambio legal y jurídico en situaciones de pluralismo legal (Starr y Collier 1987).

Pero aun si se admite que sólo en escasas ocasiones el derecho consuetudinario constituye un todo coherente, autónomo y autocontenido fundamentalmente distinto del derecho positivo nacional (como pudiera ser el caso de una tribu que ha vivido totalmente aislada del Estado que ejerce su dominio sobre el territorio de la misma), eso no niega la importancia del derecho consuetudinario como forma de organización propia de pueblos y etnias en posición subordinada (incluso cuando pudieran ser mayoritarios numéricamente) en el interior de un estado dominante y totalizador.

Derecho consuetudinario y pueblos indígenas

En América Latina la subordinación de los pueblos indígenas al Estado colonial primero y a las repúblicas independientes después (sin olvidar el papel opresor de la Iglesia) modificó profundamente las estructuras sociales y las características culturales, incluyendo –por supuesto– las costumbres jurídicas. Nada más erróneo que la idea simple y simplista que el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas es un conjunto de normas “ancestrales”; que se han mantenido inmutables desde la época precolonial. Si bien este derecho consuetudinario puede contener elementos cuyo origen puede trazarse desde la época precolonial, también contendrá otros de origen colonial, y otros más que hayan surgido en la época contemporánea.

En todo caso, todos estos elementos constitutivos del derecho consuetudinario conforman un complejo interrelacionado que refleja la cambiante situación histórica de los pueblos indígenas, las transformaciones de su ecología, demografía, economía y situación política frente al Estado Y sus aparatos jurídica administrativos. Incluso, los mismos elementos pueden significar cosas totalmente

disímiles. De ahí que para muchos observadores el derecho consuetudinario indígena en América Latina no sea más que la forma en que las comunidades y pueblos indígenas reinterpretan, adaptan y usan el derecho positivo nacional a su manera (Iturralde 1989).

Visto de esta manera, ¿constituye el derecho consuetudinario un elemento distintivo de los pueblos indígenas o bien es característico, también de otros grupos subordinados? Algunos observadores del fenómeno, en los países andinos, sostienen que el derecho consuetudinario no es precisamente indígena sino más bien propio de comunidades campesinas (Vidal 1988 y Brandt 1986).

En otro nivel, esta afirmación remite a la vieja disensión si determinados fenómenos sociales deben ser considerados como étnicos o como fenómenos de clase. En otros contextos también se han observado innovaciones jurídicas de tipo consuetudinario, o que algunos calificarían como derecho alternativo, precisamente porque no están previstas en las leyes existentes y se producen al margen de éstas. Por ejemplo, en las barriadas y ranchos de las grandes metrópolis latinoamericanas han surgido formas de mantenimiento del orden, de reglamentación de controversias, solución de conflictos, y de control social, al margen de las legislaciones vigentes.[5]

En Perú se mencionan también las rondas campesinas para la autoprotección de las comunidades ante el abigeato, como una innovación jurídica (Vidal 1988).[6] Fenómenos semejantes se han observado, incluso, en los países industriales. En Estados Unidos de América, por ejemplo, en los últimos años ha surgido un derecho alternativo, con sus propios tribunales y procedimientos, debido a que el aparato formal de administración de justicia es lento, pesado, ineficiente y costoso.

Si bien el fenómeno del derecho alternativo entre los sectores populares de América Latina es un fenómeno digno de ser analizado con detalle, el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas merece particular atención porque está estrechamente vinculado a otros fenómenos de la cultura y de la identidad étnica, tales como la estructura familiar, social y religiosa de la comunidad, la lengua y los valores culturales propios de la etnia.[7] La vigencia del derecho consuetudinario indígena constituye uno de los elementos indispensables para la preservación y reproducción de las culturas indígenas en el continente. Y, por el contrario, su desaparición contribuye, a su vez, a la asimilación y al etnocidio de los pueblos indígenas.

Legislaciones indigenistas nacionales y derecho consuetudinario

En otra publicación hemos señalado que las legislaciones indigenistas nacionales de América Latina casi no contemplan el derecho consuetudinario indígena (Stavenhagen 1988). Más bien, los estados nacionales provén la aplicación de las leyes nacionales (en algunos casos, leyes específicas de corte indigenista) a las comunidades. Sin embargo, en algunos textos legales se hace referencia a las costumbres y los valores de los pueblos indígenas, que deben ser promovidos o protegidos por los gobiernos. Estas vagas referencias pueden interpretarse de distintas maneras pero generalmente no son consideradas como un reconocimiento jurídico del derecho consuetudinario.

Así, el artículo 66 de la Constitución Política de Guatemala, proclamada en 1985, establece que "El Estado reconoce, respeta y promueve sus [de los grupos indígenas] formas de vida, costumbres, tradiciones, formas de organización social [...]". La Constitución de Nica- ragua de 1986 afirma que las comunidades de la Costa Atlántica (que se entiende son indígenas miskito, sumo y rama) tienen el derecho de "[...] dotarse de sus propias formas de organización social y administrar sus asuntos locales conforme a sus tradiciones [...]" (Art. 89). Posteriormente, el Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua reitera que "los habitantes de las comunidades de la Costa Atlántica tienen derecho a desarrollar libremente sus organizaciones sociales y productivas con- forme a sus propios valores" (Art. 11). A través de su aplicación, se verá si estas disposiciones constitucionales significan el respeto por el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas.

En materia de derecho penal, numerosas legislaciones dan tratamiento especial a los indígenas (Stavenhagen, *op. cit*., pp. 83-92), pero sólo algunas se refieren concretamente al derecho consuetudinario. El Estatuto de Comunidades Indígenas de Paraguay contempla en el artículo 5: "Las comunidades indígenas podrán aplicar para regular su convivencia, sus normas consuetudinarias en todo aquello que no sea incompatible con los principios del orden público".[8]

El conflicto entre derecho positivo y derecho consuetudinario afecta la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas. Lo de los problemas más frecuentes, a los que se enfrentan quienes administran la justicia en las zonas indígenas, es el desconocimiento de las leyes por parte de los indígenas. Como todo jurista aprende en la escuela, el desconocimiento de la ley no exime de su cumplimiento, pero la aplicación rígida de esta máxima conduce con frecuencia a grandes injusticias. De ahí que quienes se preocupan más por la justicia que por la

aplicación rígida de las leyes reconocen la necesidad de dar flexibilidad a su aplicación; y que en numerosas legislaciones penales, los indígenas sean considerados como inimputables o incapaces o sujetos a algún régimen especial. Ambos extremos son igualmente violatorios de los derechos humanos de los indígenas: la aplicación rígida de leyes cuando éstas no solamente no son comprendidas o son ignoradas, sino cuando con frecuencia no tienen significado alguno en el contexto de la cultura local; o bien, en el otro extremo, declarar al indígena incompetente o incapaz, es decir, despojarlo de sus derechos de ciudadanía.

El desconocimiento de la ley: un camino de dos vías. De hecho, los legisladores nacionales y los administradores de la justicia, en el ámbito local, con frecuencia desconocen, también, el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas. El problema reside en el choque entre dos sistemas legales, entre dos concepciones del derecho; choque en el cual históricamente el derecho dominante se ha impuesto sobre el derecho subordinado, de la misma manera en que la sociedad dominante se impone sobre la sociedad subordinada en lo político, lo económico y lo cultural.

Derecho consuetudinario y derechos humanos

Los derechos humanos universales son aquéllos que están expuestos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, hoy en día reconocida como un instrumento legal imperativo para toda la humanidad. Vale recordar algunos de sus postulados fundamentales:

> Art.2.1. Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, conocimiento o cualquier otra condición [...].
>
> Art. 3. Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.
>
> Art.4. Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre [...].
>
> Art. 5. Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.
>
> Art.6. Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al

reconocimiento de su personalidad jurídica.

Art.7. Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley [...].

Art. 9. Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado [...]. Art. 13.1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado [...].

Art. 171. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente [...].

Art. 23.1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo [...].

El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, adoptado por las Naciones Unidas en 1966, y ratificado desde entonces por numerosos países latinoamericanos, entre otros, establece:

Art. 1.1. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico social y cultural [...]

Art. 14.1. Todas las personas son iguales ante los tribunales y cortes de justicia [...].

3. Durante el proceso, toda persona acusada de un delito tendrá derecho, en plena igualdad, a las siguientes garantías mínimas:

a) A ser informada sin demora, en un idioma que comprenda y en forma detallada, de la naturaleza y causas de la acusación formulada contra de ella; [...]

f) a ser asistida gratuitamente por un intérprete, si no comprende o no habla el idioma emplea- do en el tribunal; [...]

Art. 27. En los Estados que no existan minorías étnicas, religiosas o

> lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.

Hay otros artículos, en los instrumentos internacionales de protección a humanos, de relevancia para los pueblos indígenas, pero los anteriormente mencionados son particularmente importantes porque su frecuente violación les es especialmente dañina.

Se ha señalado (Stavenhagen, *op. cit*.) que los indígenas son particularmente vulnerables a la violación de sus derechos humanos individuales, y sostenemos que esta vulnerabilidad se debe, entre otras cosas, a que generalmente no se les reconocen sus derechos colectivos culturales y étnicos. Estos últimos se encuentran apenas esbozados en los instrumentos internacionales mencionados (y en algunos otros, tales como el Convenio 169 de la OIT). Son derechos humanos que aún están en elaboración en las organizaciones intergubernamentales.

Una forma de reconocimiento de los derechos étnicos y culturales es el respeto a las costumbres jurídicas indígenas por parte de la sociedad nacional y sus aparatos legales y jurídicos. En cambio, una forma de violación de los derechos humanos indígenas es la negación, por parte del Estado y de la sociedad dominante, de sus costumbres jurídicas, la cual conduce a la denegación de algunos de los derechos individuales contenidos en los instrumentos internacionales citados.

Ámbitos del derecho consuetudinario indígena

Si bien hemos establecido que el derecho consuetudinario no es de ninguna manera un cuerpo estable y eterno de normas y reglas jurídicas formalmente reconocidas, y si bien podemos suponer que existen tantos derechos consuetudinarios como etnias indígenas específicas y diferenciadas, también es cierto que en el conjunto del mundo indígena latinoamericano ciertas temáticas resaltan con mayor frecuencia como propias del derecho consuetudinario. Sin pretender agotar la complejidad de lo jurídico en las culturas indígenas, pueden mencionarse, a título indicativo, algunos grandes apartados:

1) **El derecho a la tierra**, incluyendo acceso; usufructo, distribución, propiedad, y

transmisión. Tradicionalmente, entre los pueblos indígenas la tierra es propiedad colectiva de la comunidad o del núcleo social. Este concepto arraigado de propiedad riñe, en primer lugar, con la noción de propiedad privada e individual de la tierra, Entre la ley y la costumbre introducida en la mayoría de los países latinoamericanos por el liberalismo económico del siglo pasado, y que aún se encuentra vigente en numerosas legislaciones. Así, la privatización de las tierras mapuche decretada por el régimen militar chileno es resistida por el pueblo mapuche. Otras legislaciones agrarias, como la mexicana, reconocen la propiedad colectiva de las comunidades, aunque no se refieren específicamente a sus características étnicas. La aplicación in- discriminada de la legislación estatal en materia de propiedad de la tierra puede conducir a conflictos con las concepciones tradicionales sobre propiedad agraria que prevalecen entre los pueblos indígenas y tener por resultado la violación de derechos colectivos e individuales.

En segundo lugar, el concepto de propiedad colectiva o comunal del grupo étnico riñe, también, con la propiedad que el Estado nacional, heredero de la Colonia, reclama para sí bajo formas de terrenos nacionales, baldíos o tierras fiscales, negando así derechos ancestrales de las etnias indígenas sobre terrenos ocupados pacíficamente desde tiempos inmemoriales. Esta es la base de muchos conflictos que se dan en la actualidad sobre todo en la cuenca amazónica. Aquí se trata con frecuencia no sólo de la tierra en sí, sino también de los recursos acuíferos, forestales y minerales. Algunos países han hecho frente a esta situación reconociendo a los pueblos indígenas sus reservas territoriales (Panamá, Costa Rica).

2) **La persecución de delitos o el derecho penal**. La definición y tipificación de delitos es objeto de los códigos penales, y actualmente se trabaja en América Latina en la unificación de criterios entre los diversos países con el objeto de lograr un código penal tipo o único para toda la región (Zaffaroni 1989). Es bien sabido que el concepto y la identificación de un delito es la resultante de circunstancias históricas y contextos culturales. Por ello no es sorprendente que con frecuencia lo que la ley nacional tipifica como un delito no lo es para una comunidad indígena, o, por el contrario, una infracción social sujeta a castigo en una comunidad indígena (es decir, un delito en lenguaje jurídico) puede no ser reconocido como tal por la legislación penal vigente. Característica del primer tipo es actualmente sobre producción, distribución y consumo de sustancias estupefacientes, que es generalmente reprimida, tanto en el ámbito nacional como internacional. Sin embargo, para millones de indígenas la producción y sus

prácticas sociales tradicionales. Tal es el caso de la coca en los países andinos y del peyote y los hongos alucinógenos en México. El tema ha producido ya severos conflictos y controversias a lo largo del continente y ha sido objeto de conferencias internacionales. Característica del segundo tipo es la problemática de la brujería, aceptada y sancionada como actividad antisocial en numerosas comunidades indígenas, pero que generalmente no es reconocida como delito (ni siquiera su existencia admitida) en las legislaciones nacionales. La práctica judicial ha documentado numerosos y dramáticos casos de homicidios cometidos por causa de brujería; homicidios que son sancionados por el derecho penal nacional pero admitidos como forma de hacer justicia o de legítima defensa personal el derecho consuetudinario de las comunidades (Gómez, 1988).

3) **Procedimientos de administración de justicia.** Existe amplia literatura etnográfica sobre las formas en que se manejan y resuelven conflictos y se imparte justicia en las comunidades indígenas. Una diferencia muchas veces señalada sería que en la justicia de tipo occidental se busca *castigar al culpable* mientras que en las comunidades indígenas se busca reconciliar y llegar a un compromiso entre las partes, con el objeto de conservar la armonía interna del grupo. El juzgado o tribuna: como privilegiado para exponer quejas, dirimir conflictos y exigir justicia es un producto del Estado de derecho, pero con frecuencia es ajeno a las costumbres y valores de las comunidades indígenas. Aquí en cambio, puede funcionar la autoridad política tradicional (v. g., un consejo de ancianos no reconocido por las leyes nacionales) o algún intermediario aceptado por las partes para reconciliar diferencias.

En el área de la administración de justicia se advierte más nítidamente el hecho de que en las sociedades lo *jurídico* se distingue formalmente de todo aquello que no lo es. En cambio, en las comunidades indígenas lo jurídico está totalmente imbricado en el resto de la estructura social y sólo un observador externo, utilizando sus propias categorías descriptivas y analíticas, podrá separar uno de otro.

Los observadores señalan que las sociedades pequeñas, en donde existen muchos vínculos diversos entre todos sus miembros (de parentesco, vecindad, reciprocidad económica, etcétera), caracteriza- das por relaciones múltiples, las personas son reacias a acudir a los tribunales, aun cuando éstos se hallan disponibles. Esta actitud contrasta con aquellas sociedades (urbano-industriales) en donde la profesión legal y el aparato judicial son considerados como remedio obligado para dirimir conflictos entre personas vinculadas por relaciones simples, es decir, por

ejemplo, un proveedor y un comprador (Falk Moore, 1969).

Así, se ha advertido que en casos de disputas existen diferentes niveles de administración de justicia a los que pueden acudir los interesados, de acuerdo con las normas tradicionales de la comunidad (Parnell, 1978 y Collier, 1982). Cuando hay conflictos entre miembros de la propia comunidad indígena, los afectados utilizan generalmente las instituciones propias, es decir, el derecho consuetudinario.

En cambio, cuando se presenta un conflicto entre indígenas y no indígenas, entonces se usa de preferencia las instituciones nacionales. Esta distinción encuentra, a veces, su respaldo en la propia legislación o práctica indigenista. Por la cantidad de abusos a que están expuestos, los indígenas tienden a evitar, cuando les es posible, acudir a los tribunales y juzgados de los mestizos o ladinos. Pero también existen casos en los que se busca acudir a los tribunales con el objeto de mantener vivo un conflicto o bien por- que alguna de las partes en conflicto cree poder obtener una ventaja procediendo de esta manera.

Existen otros ámbitos propios de lo que sería un derecho consuetudinario indígena, pero sólo la investigación empírica y casuística podrá aportar los análisis específicos. Es importante recalcar que el derecho consuetudinario generalmente no existe aisladamente (salvo entre comunidades física y políticamente apartadas del resto de la sociedad). Sobre todo entre los pueblos indígenas campesinos las costumbres jurídicas tienen vigencia como una forma de interacción con la manera en que se aplica y se utiliza localmente el derecho positivo formal. De ahí que estas costumbres o normas consuetudinarias cambien en el tiempo y de acuerdo a las circunstancias.

Por consiguiente, una posible codificación del derecho consuetudinario tendría la desventaja de despojado precisamente de su naturaleza dinámica y flexible, en la cual reside su utilidad para los pueblos indígenas.

Por otra parte, el reconocimiento de la existencia del derecho consuetudinario por parte del Estado, abriendo un espacio para la aceptación de un pluralismo legal y jurídico, aportaría un elemento in- dispensable para la mejor defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas.[9]

Notas

* Stavenhagen, Rodolfo (2006), “Derechos Consuetudinario en América Latina”, en: Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (coord.), *Entre la ley* y *la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina,* 111 & IIDH, México, 1990. (También en: *Antología: Grandes Temas de la Antropología Jurídica,* RELAJU, México, pp. 15-26).

1 Los antropólogos prefieren hablar del derecho en la sociedad, ya que no le reconocen una esfera autónoma. Los juristas prefieren el concepto derecho y sociedad, puesto que atribuyen al derecho una esfera autónoma frente a la sociedad. Para el marxismo ortodoxo, el derecho refleja la estructura del poder de una sociedad.

2 Hooker (1975) estudia la transferencia del derecho occidental a los países coloniales así como algunos casos de adopción voluntaria del sistema jurídico occidental en países independientes (Turquía, Etiopía, Tailandia). “Masaji Chiba, A,ian Indígena”, Law, estudia la recepción del derecho occidental en varias sociedades no occidentales.

3 La controversia más sonada se ha dado entre los antropólogos Max Gluckman y Paul Bohannan. El primero, con base en sus estudios entre los barotse de la antigua Rodesia del Norte (ahora Zambia), aplica deliberadamente las teorías y categorías del derecho occidental al análisis del derecho tribal. Paul Bohannan., en cambio, en sus estudios sobre los tiv de Nigeria, rechaza el uso de las categorías jurídicas occidentales y prefiere utilizar los términos indígenas para describir un diltema folk del derecho tribal que deberá entenderse en sus propios términos. Véanse los capítulos de ambos autores, así como los comentarios de Nader y Moore en Nader (1969). Gluckman, en otra parte, desespera de las múltiples definiciones que hay de ley y de derecho (ambos términos se traducen por *law* en inglés) y cita al autor nigeriano T. O. Ellas, quien define el derecho de cualquier comunidad dada como el conjunto de reglas que son reconocidas como obligatorias por sus miembros. Otros autores, como Hoobel. consideran que una norma sociales si su infracción conduce a la aplicación de la fuerza ñsica por parte de quienes disfrutan socialmente del privilegio de aplicarla. Véase Max Gluckman (1965), cap. V.

4 El método del estudio de casos fue desarrollado por Adamson Hoobe y es seguido por numerosos estudiosos del derecho 1,10nsuetudinario. Véase Uewellyn y Hoebe (1941) y Hoobel (1954).

5 Sobre los ranchos de Caracas, véanse los trabajos de Kenneth Karst de la Universidad de California. Aunque en- foca fundamentalmente la problemática de la economía informal en Lima, es también ilustrativo sobre este punto el libro de Hernando de Soto (1986).

6 El gobierno peruano reconoció la existencia de las rondas campesinas a través de la Ley Núm. 24571 de 1986, cuyo artículo único dice: “Reconózcase a las rondas campesinas pacíficas democráticas y autónomas, cuyos integrantes están debidamente acreditados ante la autoridad política competente, como organizaciones destinadas al servicio de la comunidad y que contribuyen al desarrollo y a la paz social, sin fines político partidarios”. Tienen además como objetivos, la defensa de sus tierras, cuidado de su ganado y demás bienes, cooperando con las autoridades en la eliminación de cualquier delito. Su estatuto y reglamentos se rigen por las normas de las Comunidades Campesinas que establecen la Constitución y el Código Civil. Algunos observadores consideran que al ser reconocidas legalmente de acuerdo con este texto, las rondas campesinas se han transformado de una auténtica innovación de derecho alternativo en un instrumento de control del Estado.

7 Véase García Sayán (1987). Sobre el papel de la lengua, Hamel (1988).

8 Como dice Miguel Chase Sardi.

9 Este planteamiento no es compartido necesariamente por otros estudiosos de la materia ni tampoco por algunos gobiernos. Escribiendo sobre el pueblo tarahumara en el norte de México, Gonzalo Aguirre Beltrán afirma que el reconocimiento legal del Consejo Supremo de la raza o tribu tarahumara.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1981. *Formas de gobierno indígena*. Nueva edición. México: Instituto Nacional Indigenista.

Ballón Aguirre, Francisco, 1980. *Etnia y represión penal*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica. 1989 Sistema jurídico aguaruna y positivismo. América Indígena XLIX (2). pp. 345 367.

Bohannan, Paul, 1965. “The differing realms of the law”, *American Anthropologist*, vol. 67, pp. 33-42.

Brandt, Hans-Jürgen, 1986. *Justicia popular: nativos, campesinos*. Lima: Centro

de Investigaciones Judiciales (CDIJ) de la Corte Suprema de Justicia de la República.

Collier, Jane F., 1975. “Legal processes”, *Annual Review of Anthropology*, vol.4,pp.121-144. Collier, Jane F., 1982. “Justicia popular en Zinacantán”. *América Indígena* XLII (1). pp. 99-115.

Chase Sardi, Miguel, s/f. *Proyecto para el estudio del derecho consuetudinario paí taviterii*. Mimeo. 1987 Derecho consuetudinario chamacoco. Asunción: R.P. ediciones.

Chiba, Masaje, 1986. *Asian indigenous law*. Oxford University Press.

Falk Moore, Sally, 1969. “Descent and legal position”, en *Law in culture and society*. Laura Nader, ed. Chicago: Aldine Publishing Co. pp. 374-400.

García Sayán, Diego (comp.). 1987 Derechos humanos y servicios legales en el campo. Lima: Comisión Andina de Juristas.

Gibbs Jr., James L., 1969. “Law and personality: Signposts for a new direction” en *Law in culture and society*.

Laura Nader, ed. Chicago: Aldine Publishing Co. pp. 176-207.

Gluckman, Max, 1965. *Politics, law and ritual in tribal society*. Oxford: Basil Blackwell.

Gómez, Magdalena, 1988. “La defensoría jurídica de presos indígenas”, en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (eds.). *Entre la Ley y la Costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano, México-IIDH, San José Costa Rica, 1990.

Gulliver, P.R., 1969. “Case studies of law in non westem societies –Introduction”. *En Law in culture and society*.

Laura Nader, ed. pp. 11-23. Chicago: Aldine Publishing ea.

Hamel, Enrique, 1988. “Lenguaje y conflicto interétnico en el derecho consuetudinario y positivo” en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (eds.). *Entre la Ley y la Costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América*

Latina. Instituto Indigenista Interamericano, México-IIDH, San José Costa Rica, 1990.

Hoebel, E.A., 1954. *The law of primitive man*, Cambridge: Harvard University Press.
Hooker, M.B., 1975. *Legal pluralism, an introduction to colonial and neo-colonial laws*. Oxford: Clarendon Press.

Iturralde, Diego, 1989. “Movimiento indio, costumbre jurídica y usos de la ley”, *América Indígena* XLIX (2): 245-262.

Ilewellym, K. y E.A. Hoebel, 1941. *The Cheyenne way*. Nonnan: Unversity of Oklahoma Press. Nader, Laura, 1965. “The anthropological study of law”, *American Anthropologist*, vol. 67, pp. 3-32. Nader, Laura (ed.), 1969. *Law in culture and society*. Chicago: Aldine Puhlishng Co.

Nader, Laura y Harry F. Todd Jr. (eds.), 1978. *The disputing process. Law in ten societies*. Nueva York: Columbia University Press.

Oficina Internacional del Trabajo, 1989. Revisión parcial del Convenio sobre Poblaciones Indígenas y Tribales 1957 (núm. 107). Informe IV (2A), Ginebra. Conferencia Internacional del Trabajo, 76a. reunión.

Padilla, Luis Alberto, 1989. “Elementos para una investigación del derecho consuetudinario indígena en Guate- mala”. Seminario Internacional sobre Derecho Consuetudinario Indígena en América Latina. Lima, julio de 1988.

Parnell, Philip, 1978. “Village or State? Competitive legal systems in a Mexican judicial district”, en *The disputing process. Law in ten societies*. Laura Nader y Harry Todd Jr., eds Nueva York: Columbia University Press. pp. 315-350.

Prieto, Esther, 1989. “Derecho consuetudinario indígena en la legislación paraguaya (Siglo XX)”, *América Indíge- na* XLIX (2): 305-322, en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (eds.). *Entre la Ley y la Costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano, México-IIDH, San José Costa Rica, 1990.

Soto, Hernando de, 1986. *El otro sendero*. Lima: Instibro Libertad y Democracia.

Starr, June y Jane F. Collier, 1987. “Historical studies of legal change”, *Current Anthropology* 28 (3): 367-372. Stavenhagen, Rodolfo, 1988. *Derecho indígena y derechos en América Latina*. México: El Colegio de México e Instituto Interamericano

de Derechos Humanos.

Yrureta, Gladys, 1981. *El indígena ante la ley penal* Canuas: Universidad Central de Venezuela.
Zaffarom, Eugenio Raúl (coord.), 1989. *Sistemas penales y derechos humanos en América Latina*. San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

ETNOFAGIA Y MULTICULTURALISMO*

Díaz-Polanco Héctor

Las izquierdas han dado un gran paso adelante en los últimos años conforme incluyen cada vez con más énfasis el horizonte sociocultural, la diversidad y particularmente los fenómenos identitarios como parte de su comprensión del mundo. Esto ha enriquecido sus perspectivas y sus dispositivos analíticos. Pero hace falta revisar y corregir constantemente los enfoques y las tesis básicas, en consonancia con el desarrollo del capitalismo, particularmente en su actual fase globalizadora, a fin de evitar lugares comunes que oscurecen la percepción de los procesos en marcha.

Uno de esos tópicos se refiere a la supuesta concordancia entre la globalización del capital y la disolución de la diversidad. Todavía persiste la idea de que el proceso globalizador conduce forzosamente a la homogeneización cultural. No obstante, la evidencia no avala esa visión. Todo indica que, por el contrario, la globalización no sólo no está provocando la mencionada uniformidad, sino que va acompañada de un notable florecimiento de las identidades. Esto, desde luego, tiene que ver con la resistencia de los grupos identitarios, pero también con la propia lógica globalizadora del capital. Para entenderlo, es preciso abandonar la perspectiva de una globalización que funcionaría de acuerdo con los patrones homogeneizadores de antaño y aceptar que la actual mundialización funciona con mecanismos más complejos, esto es, que -sin abandonar los propósitos integrantes del capital- la globalización procura ahora la inclusión universal de las identidades, sin que eso signifique en todos los casos la disolución de las diferencias. En síntesis, la globalización ha encontrado la manera de aprovechar la diversidad sociocultural en su favor (saciando el incontenible apetito del capital por la ganancia). En ese trance, el capital globalizante y etnófago “exalta” la diversidad, mediante la ideología multiculturalista y como nunca antes busca convertir la pluralidad de culturas en un puntal de su reproducción y expansión.

Para ello, el sistema ataca las bases comunitarias de las identidades, al tiempo que promueve todo género de “identificaciones” (como las ha denominado Zygmunt Bauman) que son especies de “identidades” individualizadas, sin sustento colectivo. La identificación funciona más bien cuando las comunidades han sucumbido bajo el influjo individualizador del sistema; opera como “sustituto” de éstas, para mal satisfacer el afán desesperado de los individuos de dar sentido a sus vidas. Estas pseudoidentidades sin comunidad, cuya construcción promueve el sistema individualizador, no resultan contrarias a la globalización; antes bien, dice Bauman, “le engrasan las ruedas”.2 Sin embargo, las identidades con sólido fundamento comunitario (como los pueblos indios latinoamericanos) siguen siendo un dolor de cabeza para el sistema globalizador:

oponen una resistencia tenaz y hasta ahora resultan poco digeribles por el capital. En este terreno está dirimiéndose la actual “batalla de las identidades”.
En todo caso, lo que parece cierto es que el orden globalizador (o el “imperio”) busca integrar en su espacio no sólo la identificación, sino también la identidad. Todo debe ser ingerido y digerido por el sistema. Para entender esta fuerza succionadora del “imperio”, su voracidad insaciable y las estrategias de dominación para lograrlo, la obra de Hardt y Negri aporta elementos sugerentes.3 A mi juicio, lo principal es que muestra la complejidad del aparato globalizante, cuya estrategia no se centra en la homogeneización cultural.

El libro citado ha sido sometido a fuertes críticas que son, a mi modo de ver, pertinentes en lo sustancial.4 Más adelante, en su nueva obra Multitud, los autores han intentado corregir o ajustar sus posiciones, aunque los puntos medulares que suscitaron las críticas se mantienen.5 No es mi propósito detenerme aquí en este debate. Poniendo aparte construcciones delirantes sobre el “imperio”, propuestas que rayan en la metafísica (la inasible “multitud”) o el extraño misticismo del “amor” y la “comunidad”, me parece que un pasaje de Imperio nos da pistas sobre la compleja relación entre el capitalismo actual (por ahora, independientemente de que a esta fase la llamemos “imperialismo” o “imperio”) y la identidad (la “diferencia”, demarcada en tanto “modo de vida”, como lo sostiene Gray, y no sólo como la pluralidad de puntos de vistas o “pluralidad de doctrinas comprensivas” de los individuos en una sociedad liberal, como lo concibe Rawls).6

Los autores parten de un planteamiento central, a saber, que el aparato de dominio imperial opera en tres etapas: “una inclusiva, otra diferencial y una tercera, administrativa”. En sentido estricto, no son fases de un proceso lineal; corresponden más bien a momentos o facetas de dicho dominio. Examinaré aquí las dos primeras.

La faceta inclusiva es la cara “magnánima, liberal, del imperio”, en la que éste se presenta como “ciego a las diferencias” e imparcial. Busca lograr “la inclusión universal dejando de lado las diferencias inflexibles o inmanejables que, por lo tanto, podrían dar lugar a conflictos sociales”. Para ello, es necesario que considere las diferencias como “no esenciales” o que ignore su existencia. “El velo de la ignorancia permite la aceptación universal” que, a su vez, hace posible el “consenso coincidente”. Así, se extirpa “el potencial (contestatario) de las diversas subjetividades” y el espacio público de “neutralidad del poder” que resulta “permite establecer y legitimar una noción universal de justicia que constituye la médula del imperio”. La lógica de la indiferencia, la neutralidad y la inclusión conforma “un fundamento universal” que se aplica a todos sin excepción. “En este primer momento, el imperio es pues una maquinaria de integración universal, una boca abierta con un apetito infinito que invita a todos a ingresar pacíficamente en sus dominios.” El imperio no busca excluir las diferencias;

actuando “como un potente vórtice”, incita a los otros “a penetrar en su orden”. De este modo, el imperio busca convertirse “en una especie de espacio uniforme, a través del cual las subjetividades se deslizan sin oponer resistencia ni presentar conflictos sustanciales.”7

Resulta evidente que los autores están utilizando los referentes rawlsianos para dibujar los contornos del imperio por lo que se refiere a su afán de inclusión, de construir consenso liberal. Para conseguir esto, nada como sostener que es posible establecer los principios universales de la organización sociopolítica con independencia de la diversidad básica de la sociedad. Es la contribución central de Rawls en sus dos obras seminales. Puesto que es esa misma diversidad la que impediría llegar a acuerdos que sean válidos para todos (universales), el procedimiento que propone Rawls, como es sabido, incluye el “velo de la ignorancia” en una “posición original” en la que las partes buscan definir los fundamentos del contrato social, que no es más que un intento radical de excluir la diversidad como un principio (o metaprincipio) esencial de la teoría de la justicia,8 o dicho de otro modo, es como se logra que el sistema liberal se sustente en principios que no incluyen la pluralidad, mientras se garantiza que las identidades no opongan resistencia. Así se puede alcanzar el “consenso traslapado”,9 prometiendo que, respecto a las distintas concepciones de la vida en competencia, el poder será neutral, es decir, “ciego” a la diferencia. Tal neutralidad (o indiferencia frente a la diferencia) es la clave de la nueva teoría de la justicia que aporta Rawls a la fase imperial del sistema. El imperio obtiene un “fundamento universal” que es la base de su carácter “inclusivo” y favorece su estabilidad.

El proceso etnofágico

La otra imagen fuerte de los autores es que, practicando la “indiferencia” que orilla a los diferentes a dejar de lado sus particularidades, el sistema funciona como una poderosa maquinaria de integración total, un “potente vórtice” cuya característica más notable es su apetito insaciable. La idea del imperio como voraz “boca abierta” es una figura inspiradora. A principio de los noventa, busqué entender este proceso a escala del Estado nación latinoamericano mediante el concepto de etnofagia, que en su formulación incluía imágenes similares: apetito de diversidad, digerir o asimilar lo comunitario, engullir o devorar lo “otro”, etcétera. Frente a las acciones brutales del pasado (genocidio, etnocidio), ahora la etnofagia tomaba cuerpo como un conjunto de “sutiles fuerzas disolventes” del sistema. Asumiendo como un norte la noción de etnofagia propuesta, se realizaron en años posteriores interesantes estudios de casos de tales procesos.10

En efecto, en una obra de 1991, advertí que las prácticas crudamente etnocidas resultaban ya inconvenientes, por lo que se estaba pasando “a una compleja estrategia

que propongo denominar etnófaga”, esto es, el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos y la adopción de un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego el sistema. No era el abandono de la meta integrante, sino su promoción por otros medios. “La etnofagia -agregaba- expresa entonces el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones “nacionales” ejercen sobre las comunidades étnicas”. No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación. Por tanto, la nueva política es cada vez menos la suma de las acciones persecutorias y de los ataques directos a la diferencia y cada vez más el conjunto de los imanes socioculturales y económicos desplegados para atraer, desarticular y disolver a los grupos diferentes. En síntesis, “la etnofagia es una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones interétnicas [...] y que, en su globalidad, supone un método cualitativamente diferente para asimilar y devorar a las otras identidades étnicas”.

Al menos, la etnofagia implica dos cambios importantes. En primer lugar, el proyecto etnófago se lleva adelante mientras el poder “manifiesta respeto o 'indiferencia' frente a la diversidad, o incluso mientras 'exalta' los valores indígenas”. En esta circunstancia, el Estado puede presentarse como el garante o el “defensor” de los valores étnicos, especialmente cuando su política debe atenuar los efectos de los brutales procedimientos del capitalismo salvaje o tropieza con los toscos métodos etnocidas de sectores recalcitrantes que no comprenden las sutilezas de la etnofagia. Como sea, lo cierto es que, en el tiempo de la etnofagia, la “protección” estatal de las culturas indias alcanza su máximo carácter diversionista. En segundo término, se alienta la “participación” (las políticas “participativas” tan de moda a partir de los ochenta) de los miembros de los grupos étnicos, procurando que un número cada vez mayor de éstos se conviertan en promotores de la integración “por propia voluntad”. Los dirigentes indios no son preparados para ser intelectuales indígenas, sino ideólogos y agentes de las nuevas prácticas indigenistas. Es una estrategia que opera con la táctica de la quinta columna.11

Desde luego, no se hablaba en aquel momento de exclusividad de los procedimientos etnófagos, sino de preponderancia de los mismos, como parte de una maniobra de envolvimiento y asimilación, con ritmos y grados de desarrollo diferentes según los países. Lo que en el debate latinoamericano se llamó “etnicismo” o “etnopopulismo”, que alcanzó su cenit en los ochenta del siglo XX, se ajustaba ya al ciclo de la etnofagia.

El poder se sentía “cómodo” con el discurso etnicista (especie de precursor criollo del multiculturalismo en la región) que, al tiempo que ensalzaba la diversidad étnica, rechazaba la acción concertada de los indios con otras clases o sectores subordinados no indígenas y, apoyándose en una peculiar concepción del colonialismo, repudiaba la “revolución a la occidental” (justamante porque ésta ponía el énfasis en “la lucha de clases”, que supuestamente nada tenía que ver con los indígenas), lo que en la práctica terminaba siendo una renuncia a toda rebelión contra el sistema.12

Años después, subrayamos que la etnofagia surgía en un marco de “notable ascenso político de los pueblos indios”, una de cuyas cimas fue el levantamiento zapatista de 1994, lo que inquietaba al poder. La razón de esto radicaba en que la articulación de las demandas indígenas mostraba aristas políticas cada vez más acusadas. La reducción culturalista de las identidades naufragaba. Ello explicaba que los gobiernos ensayaran iniciativas que, en apariencia, eran contradictorias: “por una parte -decíamos-, impulsan enmiendas legales para reconocer el carácter “pluricultural” de la sociedad; y por otra, adoptan modelos socioeconómicos que minan la identidad étnica de los pueblos indios. Es lo que puede llamarse la estrategia del indigenismo etnófago, esto es, mientras se reconoce la vigencia de las identidades, se busca engullirlas, socavarlas desde sus cimientos: desde la misma comunidad”. La idea era que ningún reconocimiento afectara el orden político (poder) o el modelo económico (neoliberal) que “imponía” la globalización.13

Ya era claro que los pueblos estaban frente a desafíos nuevos en un contexto también novedoso. Las amenazas a las identidades se daban ahora en “la fase terminal de la “modernidad” (preludio de la anunciada posmodernidad)” y resultaban de “una globalización que, de hecho, pretende ignorar las particularidades, la pluralidad étnica y las maneras distintas de vivir”, pero merced a otros procedimientos. Los ataques no seguían patrones anteriores, a los que las comunidades “podrían sobreponerse con estrategias ya probadas”. No debía pasarse por alto que las fuerzas a las que se enfrenta la organización comunal son enormemente más poderosas y eficaces en la actualidad que en el pasado: la nueva estrategia “es más pertinaz y potente en la misma medida en que busca socavar la unidad comunal desde adentro, poniendo más activamente en juego las fuerzas individualistas del mercado y utilizando pautas y mecanismos de atracción y seducción que excluyen (o reducen al mínimo necesario) los brutales o burdos medios de otras épocas”.14 Aunque observábamos todo esto desde el balcón de la experiencia mexicana, augurábamos que lo que se incubaba en este país trascendía sus fronteras, pues sólo anticipaba “el sentido de las nuevas políticas” que tendrían que enfrentar los pueblos indios en todas partes.15

Existen notables similitudes entre el análisis de Hardt y Negri sobre este aspecto del aparato de control imperial y la etnofagia que proponíamos para entender las nuevas formas de dominio sobre las etnias latinoamericanas. También existe una diferencia crucial por lo que hace a su alcance respectivo. Aunque vislumbrábamos que la nueva estrategia estaba relacionada con la globalización y el modelo neoliberal y que trascendía los espacios nacionales, básicamente la etnofagia se proyectaba para interpretar los procesos atinentes a los grupos étnicos y el énfasis estaba puesto en una región determinada. Los autores de Imperio muestran que la etnofagia no alcanza sólo a los grupos étnicos indios, sino que atañe a todas las "diferencias" o identidades que son atraídas hacia el orden imperial; asimismo, que la etnofagia no se circunscribe a un ámbito restringido, lo que se corresponde con su idea de que en "la sociedad imperial, la producción de la subjetividad tiende a no estar limitada a ningún lugar específico" y su lógica de transformación "tiende a generalizarse, en diferentes grados, en todo el mundo".16

De esta suerte, el concepto adquiere mayor densidad, al "ampliar" el proceso etnofágico al ámbito global, como un imperativo sistémico. No se trata de una "faceta" o un "momento" del despliegue neoliberal en Latinoamérica, localizado y contingente, sino de un dispositivo clave del dominio imperial en su conjunto. La etnofagia no es local, sino global. O mejor: su forma de operación en lo local sólo puede comprenderse a cabalidad considerando su lógica global. Al "fundamento universal" que proporciona el llamado "liberalismo igualitario" rawlsiano (y su "justicia como equidad" o "imparcialidad") corresponde la "maquinaria de integración universal", la ávida "boca abierta" del imperio, la etnofagia universal.

Pero la etnofagia universal no puede operar sin un enfoque de afirmación de la diversidad, de exaltación de la diferencia, de "seducción" de lo Otro, y, particularmente, sin una teoría que precise las condiciones y prerrequisitos en que las identidades pueden ser aceptadas, es decir, los "límites de la tolerancia" neoliberal hacia lo diferente. Ambas cosas es lo que ofrece el multiculturalismo.

El momento multiculturalista

La etnofagia universal, en efecto, requiere una segunda fase: el momento diferencial. Sin éste, la etnofagia en tanto control imperial sería pura homogeneización sociocultural, de frente a una externalidad a "colonizar", a la vieja usanza del colonialismo o del "colonialismo interno". En la época de la etnofagia, las diferencias se quieren dentro del sistema y cada vez más son el propio capital globalizado (particularmente las grandes corporaciones) y los organismos globales los que se ocupan de las identidades y cada vez menos el Estado nación frente a colonias externas o "internas". En este sentido apunta el enfoque de Žižek cuando habla de

“autocolonización”, pues “ya no nos hallamos frente a la oposición estándar entre metrópolis y países colonizados” dado que, en un giro no exento de cierta justicia poética, la empresa global de hoy también “trata a su país de origen simplemente como otro territorio que debe ser colonizado”. Así, “el poder colonizador no proviene más del Estado nación, sino que surge directamente de las empresas globales.”17

Esta perspectiva debe asumirse como una tendencia en desarrollo, que se expande mediante una nueva palpitación del sistema, lo que no implica aceptar que ya no operan los “países colonizadores” (como todavía puede advertirse en las recientes ocupaciones colonizadoras de Afganistán e Irak por parte de Estados Unidos), pues resulta evidente que aún las empresas y las instituciones “globales” tienen que recurrir a los servicios de los Estados para realizar sus propósitos de integración al capital universalizado. Tampoco la época etnofágica implica que desaparecen los mecanismos de “colonialismo interno”, ahora bajo formas actualizadas, precisamente allí donde las identidades se muestran renuentes a integrarse bajo las condiciones del capital globalizante o se resisten a las viejas y nuevas formas de asimilación. Como veremos, grupos identitarios (como es el caso notable de los pueblos indígenas latinoamericanos) obligan a que el poder del capital responda con amenazas y procedimientos represivos que configuran la nueva forma de un colonialismo interno adaptado a las condiciones de la actual fase globalizante. En este sentido, la noción de “intracolonialismo” empleada por González Casanova, ahora articulada con otras formas posmodernas de control internacional y trasnacional, sigue siendo útil para entender la complejidad de la situación actual.18

De hecho, bien entendido, lo que manifiesta el multiculturalismo como ideología del capitalismo global es la propensión de éste a generalizar el colonialismo interno, de la misma manera que la globalización procura universalizar la etnofagia. Esto se desprende incluso de la formulación de Žižek, cuando afirma que el multiculturalismo expresa la “autocolonización capitalista global”, del mismo modo que en fases anteriores el “imperialismo cultural occidental” expresaba al “colonialismo imperialista”. Lo nuevo, pues, es que -a diferencia del imperialismo cultural de antaño- el multiculturalismo “trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como “nativos”, cuya mayoría debe ser estudiada y “respetada” cuidadosamente”.19 Este respeto, sin embargo, tiene un límite y, cuando la cultura de que se trata no acepta la “tolerancia” multiculturalista, entonces se ponen en práctica métodos que reciclan las viejas fórmulas del colonialismo interno.

Pero en todo caso, ahora el control imperial quiere ir más allá de etapas anteriores. Según Hardt y Negri, el momento diferencial “implica la afirmación de diferencias aceptadas dentro del espacio del imperio”. Mientras desde el punto de vista de la teoría de la justicia imperial el sistema debe mostrarse neutral e “indiferente” frente a las

diferencias, en cambio “desde el punto de vista cultural, las diferencias se exaltan. Puesto que ahora se consideran culturales y contingentes, antes que biológicas y esenciales, se supone que tales diferencias no afectan la franja central de esa condición común o ese consenso coincidente que caracterizan el mecanismo inclusivo del imperio”, esto es, existen “diferencias no conflictivas, el tipo de diferencias que, cuando es necesario, pueden dejarse de lado [...] Se imagina que tales diferencias son “culturales” antes que “políticas”, pues se supone que no habrán de conducir a conflictos incontrolables, sino que, en cambio, habrán de funcionar como una fuerza de pacífica identificación regional.” Los autores ejemplifican con la “(re)creación” de identidades étnicas en los países socialistas y ex socialistas, bendecida por Estados Unidos y los organismos globales, pues ciertas diferencias se consideran componentes valiosos de la transición al capitalismo. Igualmente, “en los Estados Unidos, muchas promociones oficiales del multiculturalismo implican la glorificación de las diferencias étnicas y culturales tradicionales bajo el paraguas de la inclusión universal”. No obstante, contrariamente a lo que piensan algunos autores, Hardt y Negri observan que, como norma, “el imperio no crea diferencia. Toma lo que ya existe y lo utiliza a su favor”.20

El marketing multicultural

Antes de entrar al núcleo central de esta fase diferencial (el multiculturalismo), me detendré un momento para ilustrar este “tomar lo que existe” con un típico síntoma de la globalización: el marketing multicultural de las grandes corporaciones. Es probablemente una de las expresiones más visibles de la operación etnofágica. Con el marketing multicultural, la etnofagia (como prácticas de asimilación y engullimiento de las identidades, quizá sobre todo en la forma que Bauman denominó “identificación”) y el multiculturalismo (como visión “positiva” de la diversidad y exaltación de la “tolerancia” en la era neoliberal) se encuentran y abrazan en un reforzamiento mutuo.

El desiderátum de las grandes corporaciones no es crear diversidad, sino integrarla a sus metas en tanto maquinarias productoras de ganancias. Esto se refleja en la fogosa actividad para dar un toque multicultural a las empresas y añadir un enfoque pluricultural a sus estrategias de negocios. En los últimos años, un número creciente de grandes empresas se declaran multiculturales y ajustan su imagen, su organización y sus técnicas de mercado a los imperativos de la diversidad. Ninguna corporación quiere parecer una compañía desarraigada, sin vínculo con el medio cultural, por lo que, por ejemplo, el HSBC se anuncia como “el banco local del mundo”. Lo global parece descubrir la ventaja de lo “localizado” o, mejor, el verdadero mensaje es que, de más en más, todo lo positivamente local tendrá que ser global. A principios de 2005, el First Intercontinental Bank se declara un “banco multicultural”, preocupado por el “progreso” de una sociedad que es “cada vez más diversa”. En tanto “entidad multicultural”

interesada en respetar “idioma y cultura” de sus clientes, integra una nómina de “varias nacionalidades y culturas”. En mayo, la Hilton Hotels Corporation “extiende su alcance multicultural”: crea “un consejo asesor multicultural” cuya tarea es recomendar “las prácticas y los estándares de negocios” dirigidos hacia “mercados multiculturales” (como el afroamericano y el hispano). Y así por el estilo.21

Esta orientación sigue la tendencia observada en los últimos años por la Association of National Advertisers de Estados Unidos. En su segundo estudio sobre el tema, publicado a finales de 2004, la ANA registra que las empresas de marketing y publicidad son más conscientes sobre la urgencia de incluir una “política multicultural” en su gestión. La razón es que las firmas a las que sirven han entendido que deben “conseguir nuevos clientes e integrarse en nuevos mercados multiculturales”, puesto que la sociedad misma “se ha vuelto multicultural”. Esto ha dado origen a dos novedades en el marco de los grandes negocios globalizados: la creación de “nuevos departamentos de marketing multicultural” en las empresas (como lo hicieron Unilever y Kodak, entre las pioneras en ese campo) y la aparición de la llamada “publicidad multicultural”, cuya actividad principal será nada menos que la elaboración de “análisis transculturales del consumidor”.

Como parte de esta excitación multiculturalista de las corporaciones, por ejemplo, se han venido realizando diversas cumbres de “mercadeo étnico y multicultural”, organizadas como conferencias dirigidas a los “ejecutivos de alto nivel que desean desarrollar sus marcas en la 'economía multicultural'”, según reza una de las convocatorias. Mientras escribo estas líneas, se cita a la 12th Annual Ethnic & Multicultural Marketing Summit, a celebrarse a mediados de octubre de 2005, en Chicago, con la participación de expertos de poderosas empresas que “están tratando de desentrañar los secretos del mercado basado en las creencias”. Para darse una idea del carácter de este cónclave, basta decir que entre los conferencistas que compartirán sus estrategias este año se encuentran expertos de empresas como Avon, Kraft, McDonald's, Ford, Nike, Citibank NA, Comerica Bank, Nickelodeon, Lufthansa, MTV World y Oxford Health Plans.22

En casos notorios, como la multinacional Verizon Communications, la atención a la diversidad se ha convertido en un factor clave para el desarrollo y el éxito comercial de la empresa. La diversidad, dice uno de sus líderes, es una prioridad por buenas razones: porque ella otorga ventaja competitiva en un mercado cada vez más reñido y redunda en mayores beneficios para los accionistas.23 Verizon es una de las líderes mundiales en servicios de comunicaciones, con ingresos anuales que superan los 70 mil millones de dólares. Su fuerza laboral de 212 mil empleados se distribuye en cuatro unidades de negocios que abarcan los servicios de telefonía fija, red móvil (con 45 millones de clientes en Estados Unidos), publicación de directorios, así como comercio

electrónico e inversiones principalmente en América y Europa. La empresa tiene su vista puesta en mercados en crecimiento que, en Estados Unidos, incluye a los “afro-estadounidenses”, los “asiático-estadounidenses” y los hispanos. Tan sólo este último “grupo minoritario” significa un poder adquisitivo de 686 mil millones de dólares anuales, según el cálculo de los expertos de la empresa.

Verizon aplica, desde luego, “una estrategia de marketing amplia, multicultural”. Pero un rasgo distintivo de esta corporación es que usa la diversidad como una energía no sólo para acrecentar su poder en el mercado, sino también para vigorizarse internamente. Ha creado una estructura organizacional con énfasis en la diversidad de sus propios empleados. Esta organización incluye una “comisión sobre diversidad” atenta a que las cúpulas de las distintas divisiones del negocio sean pluriculturales; equipos de dirección con la misma característica (incluyendo el vértice: la junta directiva de toda la corporación) y, en la base, grupos de empleados que trabajan como núcleos promotores del crecimiento personal y profesional de los empleados con intereses culturales comunes, los cuales además -mediante el trabajo voluntario con organizaciones cívicas- favorecen las relaciones de la empresa con el entorno social. Diez equipos de este tipo (employee resource groups) han sido constituidos dentro de la firma. El rango de su accionar comprende asiáticos y surasiáticos, minusválidos, con preferencias sexuales diferentes (gay, lesbiana, bisexual, transgender), hispánicos, judíos, nativos americanos, veteranos y mujeres.

Definitivamente, esta corporación no comulga con las aprehensiones de Sartori sobre los fines “antiliberales” y los efectos negativos del multiculturalismo. Por el contrario, en Verizon se advierte una visión perspicaz sobre las ventajas del multiculturalismo para los negocios globales. Lo dicen abiertamente sus voceros: “hemos hecho de la diversidad una parte integral de nuestro negocio”. Asimismo, la empresa no se coarta a la hora de definir lo que abarca la diversidad; más bien, está ansiosa por acercar la diferencia, en toda su exuberancia, a sus fauces. “Nuestra definición de la diversidad -indica la propaganda de Verizon- comprende la gama entera de diferencias humanas, incluyendo edad, pertenencia étnica, educación, orientación sexual, estilo del trabajo, raza, género y más”.24

No hay que engañarse con esta devoción corporativa por las diferencias. Como lo ha recordado Bensaïd, lo que aquí se presenta como defensa de la diferencia se reduce “a una tolerancia liberal permisiva que es el reverso consumista de la homogeneización mercantil”. Las diferencias conflictivas “se diluyen entonces en lo que ya Hegel llamaba 'una diversidad sin diferencia': una constelación de singularidades indiferentes”. Cierto discurso posmoderno ha construido una “retórica del deseo” en la que el sujeto vive “una sucesión de identidades sin historia”, desconectada de la lógica de las necesidades sociales. “No es para nada sorprendente -concluye el autor- que este

discurso haya tenido una buena acogida por parte de la industria cultural norteamericana, puesto que la fluidez reivindicada por el sujeto está perfectamente adaptada al flujo incesante de los intercambios y de las modas. Al mismo tiempo, la trasgresión (contenida en la diferencia) que representaba un desafío a las normas y anunciaba la conquista de nuevos derechos democráticos se banaliza como momento lúdico constitutivo de la subjetividad consumista".25

Naomi Klein escribió en Fences Windows (2002): "La economía neoliberal tiende en todos los niveles hacia la centralización, consolidación, homogeneización. Es una guerra contra la diversidad". Refiriéndose a estas aseveraciones de la autora, Žižek se pregunta: "¿no está centrándose en una figura del capitalismo cuyos días están contados?; ¿no es, al contrario, la última tendencia del management corporativo, más bien, 'diversificar, devolver el poder, movilizar la creatividad local y la auto-organización'?; ¿no es la anticentralización el tópico del 'nuevo' capitalismo digitalizado?".26 Es ciertamente un punto crucial: si bien el capital no deja de enfrentarse en contra de cualquier manifestación de diversidad que le sea adversa, los mecanismos mediante los cuales procura someter a las identidades no son ya las viejas formas centralizadoras y homogeneizadoras. Entender esto es crucial para las luchas actuales de la izquierda contra la forma neoliberal del capitalismo.

Con este telón de fondo, pasemos ahora una concisa revista al multiculturalismo como enfoque o tratamiento de la diversidad. El multiculturalismo se ha beneficiado de su propia polisemia, de sus múltiples máscaras. En efecto, lo que hoy se designa con ese término oculta diversos significados, entremezclados en un conveniente coctel ideológico. Hay un plano en que funciona como mero vocablo descriptivo, que remite a la diversidad sociocultural, a sus variadas manifestaciones identitarias, mixturas, etcétera. En muchos casos, cuando se habla del "multiculturalismo" de una sociedad, una ciudad o incluso de una empresa, simplemente se hace referencia a la diversidad que contiene o quiere expresar. Aquí en verdad se promueve una confusión elemental con lo que debería, en todo caso, designarse como "multiculturalidad". No hay que llevar la ingenuidad hasta suponer que en todos los casos una confusión tan palmaria es, a su vez, ingenua. Lo que se busca es cargar el multiculturalismo con resonancias positivas, identificándolo en el imaginario con la diversidad misma. En ocasiones se va más allá, cuando se usa como una especie de categoría política para referirse a las luchas por la diversidad o a las propuestas alternativas de los que luchan, calificándolas de movimientos, demandas o proyectos "multiculturalistas". Aquí se insinúa ambiguamente que tales movimientos y proyectos se enmarcan en un enfoque particular que se desea promover y que es el verdadero sentido contemporáneo del multiculturalismo. Es así como algunos han podido afirmar que, hoy, "todos somos multiculturalistas". En rigor, esto está lejos de ser verdad.

El multiculturalismo aparece en su real carácter cuando prestamos atención a su médula, en tanto un peculiar enfoque teórico-político que contiene una concepción de qué es la diversidad y cómo debe insertarse en el sistema de dominación y que, consecuentemente, recomienda un conjunto de prácticas o "políticas públicas" que deben adoptarse respecto a las diferencias ("políticas de identidad"), especialmente por lo que hace a la mencionada "neutralidad" del Estado en combinación con las llamadas "acciones afirmativas" o "discriminación positiva", etcétera. Entonces la idea de que todos somos o debemos ser multiculturalistas se cae por su propio peso. En los dos primeros sentidos, el multiculturalismo es un usurpador de realidades que deberían designarse con otros términos, por ejemplo multiculturalidad y resistencia. En realidad, el multiculturalismo que interesa aquí, y el único que existe, es el enfoque teórico-político y sus prácticas conexas.

Con sus múltiples rostros benévolos, el multiculturalismo se despliega por todo el mundo, incluyendo Latinoamérica, con el prestigio de su "defensa" de la diversidad y la promoción del "pluralismo". Pero a decir verdad, el multiculturalismo que se mercadea con singular ímpetu en los últimos años es un producto netamente liberal, originalmente elaborado y empaquetado en los centros de pensamiento anglosajones (y cuyas fábricas intelectuales se ubican en algunos medios académicos de países como Estados Unidos, Canadá e Inglaterra); posteriormente, desde luego, ha encontrado sus ideólogos vicariales, epígonos y divulgadores en otras regiones, muchos de ellos ubicados en las maquiladoras intelectuales de la periferia. Para los grupos identitarios (v. gr., los pueblos indios de América Latina), es una mala mercancía. Ni su enfoque ni los arreglos que propone resuelven las cuestiones centrales (sociales, económicas y políticas) que plantea la diversidad en Latinoamérica y, seguramente, en otras regiones del mundo.

El multiculturalismo se ocupa de la diversidad en tanto diferencia "cultural", mientras repudia o deja de lado las diferencias económicas y sociopolíticas que, de aparecer, tendrían como efecto marcar la disparidad respecto al liberalismo que está en su base. Pues el multiculturalismo querría ser una propuesta de validez universal, le espanta que su sentido liberal se ponga de manifiesto como una solución particular. Lo que quiere evitar no es tanto que se revele su contenido "eurocéntrico" o de alguna otra matriz cultural, sino que quede al descubierto que la decisiva particularidad de su "universalidad" es la globalización del capital. Finalmente, así examinado, uno de los más pregonados valores del multiculturalismo (su pretendida superioridad por lo que hace a la "tolerancia") se trastoca en su contrario: la intolerancia. Pero estos diversos pilares del multiculturalismo deben ser examinados con el detalle que merecen, lo que haremos en una próxima entrega.

NOTAS

* Díaz-Polanco Héctor (octubre de 2005), “Etnofagia y Multiculturalismo”, en *Rev. Memoria,* Número 200, México.

2 Zygmunt Bauman, La sociedad individualizada, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001, pp. 174-175.

3 Michael Hardt y Antonio Negri, Imperio, Paidós, Buenos Aires, 2002.

4 Cf., Atilio Borón, Imperio & imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri, CLACSO, Buenos Aires, 2002; Atilio Borón, “El imperio y la teoría marxista del imperialismo”, Memoria, CEMOS, No. 184, México, junio, 2004; James Petras, “Negri y Hardt: Teoría sin realidad”, Clarín, Buenos Aires, 2004 (trad: J. Ibarburu); Antonio Negri y Danilo Zolo, “El Imperio y la Multitud. Un diálogo sobre el nuevo orden de la globalización”, Red Voltaire y Rebelión (versión italiana: Da Reset, octubre del 2002; español: Eduardo Sadier, 2003).

5 M. Hardt y A. Negri, Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio, Debate, Barcelona, 2004. Bensaïd, por ejemplo, señala a propósito de esta obra: “Algunas extrapolaciones que aparecían en Imperio, pronto desmentidas por las expediciones imperialistas y por la hegemonía militar restaurada del Estado nacional estadounidense, han sido corregidas y matizadas en Multitud. Pero en la medida en que se mantiene la hipótesis de un mundo rizomático, acentrado y acéfalo, el poder efectivo (del capital, del Estado, de la fuerza) tiende a disolverse en los “efectos del poder” y en los juegos del antipoder. Una estrategia sin espacio propio, sin objetivo, sin dialéctica de fines y medios, resulta difícil de pensar”. Cf. Daniel Bensaïd, “Multitudes ventrílocuas”, Memoria, No. 197, CEMOS, México, julio, 2005, p. 14. Véanse también, en el mismo número de Memoria: Guillermo Almería, “La multitud y la varita mágica”; y Jorge Luis Cerletti, “Multitud: la emancipación según Antonio Negri y Michael Hardt”.

6 J. Rawls, El liberalismo político, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, passim. Gray expresa: “En recientes escritos liberales, el hecho pluralista se refiere a una diversidad de ideales personales cuyo lugar está en el ámbito de la asociación voluntaria [...] Pero el hecho pluralista no es la verdad trivial y banal de que los individuos mantienen diferentes ideales personales. Es la coexistencia de diferentes modos de vida. El pensamiento liberal convencional consigue confundir este hecho porque da por sentado que existe un consenso sobre los valores liberales.” John Gray, Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal, Paidós, Barcelona, 2001, p. 21.

7 M. Hardt y A. Negri, Imperio, o. c., pp. 187-188. Cursivas nuestras.

8 John Rawls, Teoría de la justicia, Fondo de Cultura Económica, traducción: María Dolores González, México, 2a edición, 1995, pp. 17-26.

9 Sobre la idea de “consenso traslapado”, ver J. Rawls, El liberalismo político, o. c., cap. IV.

10 Cf., por ejemplo, sobre Ecuador, Víctor Bretón Solo de Zaldívar, “Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los andes ecuatorianos”, en revista Yachaikuna, No. 2, Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI), Quito, diciembre del 2001 (una versión más concisa, “Capital social, etnicidad y desarrollo en los Andes ecuatorianos”, en Memoria, No. 166, cemos, México, diciembre, 2002); y sobre Bolivia, Félix Patzi P., “Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica (una aproximación al análisis de la reforma educativa)”, en Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, 28 (3), Paris, 1999, pp. 535-559.

11 H. Díaz-Polanco, Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios, Siglo XXI Editores, México, 1991, pp. 96-98.

12 Recientemente, refiriéndose a esta corriente de pensamiento sobre las relaciones coloniales, Eagleton ha recordado que “parte de la nueva teoría entendía de sí misma que desplazaba su atención de la clase al colonialismo; ¡como si el colonialismo y el poscolonialismo no fueran en sí mismos cuestiones de clase! A su modo eurocéntrico, identificaba el conflicto de clase sólo con Occidente o lo entendía sólo en términos nacionales”. Terry Eagleton, Después de la teoría, Debate, Trad.: R. García Pérez, Barcelona, 2005, p. 23.

13 “En el marco de la estrategia en cuestión incluso cabe cierto reconocimiento de 'derechos', siempre que ello no implique transformaciones políticas por lo que hace a la distribución del poder y a la organización del Estado ni cambios en el modelo económico (neoliberal) que, según se alega, es 'impuesto' por los imperativos de la globalización. Mientras tanto, si la comunidad como sustento primario de la etnicidad puede ser debilitada, ninguna territorialidad podrá cargarse de contenidos culturales, socioeconómicos y políticos. En algunos casos, como lo ilustra el actual proceso mexicano [...], se ataca directamente el fundamento de la cohesión comunal, guardando la debida reverencia a lo pluricultural”. H. Díaz-Polanco, La rebelión zapatista y la autonomía, Siglo XXI Editores, México, 1997, pp. 18-19.

14 Enseguida agregaba: “Los que corren no son los mejores tiempos para la comunidad. Toda forma de organización en la que se utilizan procedimientos colectivos para la toma de decisiones, se ejerce la autoridad como servicio, funcionan los controles internos de los recursos, se practica la reciprocidad, etcétera, es vista con sospecha y sobresalto por los profetas de la globalización neoliberal. Por ello, la comunidad comienza a ser atacada ferozmente en América Latina. No debe llamar a

engaño el discurso que, simultáneamente, canta loas a la pluralidad y a las identidades étnicas: esto forma parte de las maniobras de diversión que son inherentes a la nueva estrategia etnófaga". Ib., pp. 25 y 26.

15 Ib., p. 31.

16 Hardt y Negri, Imperio, o. c., pp. 186-187.

17 Slavoj Žižek, "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en Fredric Jameson/Slavoj Žižek, Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo, introd.: Eduardo Grüner, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 171.

18 Dice González Casanova: "En medio de los grandes cambios ocurridos desde el triunfo global del capitalismo, el colonialismo interno, o intracolonialismo, y su relación con el colonialismo internacional, formal e informal, y con el trasnacional, es una categoría compleja que se reestructura en sus relaciones con las demás, y que reclama ser considerada en cualquier análisis crítico del mundo que se inicie desde lo local o lo global". Concuerdo con la opinión del autor en el sentido de que "hoy resultaría del todo falso un análisis crítico y alternativo de la situación mundial o nacional que no incluya al colonialismo interno articulado al internacional y al transnacional". Pablo González Casanova, "Colonialismo interno (Una redefinición)", en revista Rebeldía, No. 12, México, octubre, 2003.

19 Žižek, "Multiculturalismo...", loc. cit., p. 172.

20 Hardt y Negri, Imperio, o. c., p. 188. Cursivas nuestras. Sartori, exponente de un liberalismo anticuado, es ejemplo de una forma de ver el multiculturalismo como un proyecto de supuesta "promoción" de las diferencias culturales. Lo que causa repugnancia a este autor es el que se quiera "crear" diversidad. En su escasa comprensión del multiculturalismo, llega a conceptualizarlo como un plan "antiliberal" y una especie de intento de "izquierda" de socavar el liberalismo. En su opinión, las democracias liberales deben cerrarse a identidades peligrosas, como es el caso de las culturas de raigambre musulmana. Cf. Giovanni Sartori, La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros, Taurus, Madrid, 2001, passim. Sartori representa una crítica del multiculturalismo desde la derecha liberal, que no lo ve como un dispositivo de la globalización del capital, sino como una concesión innecesaria y riesgosa, como un error de Occidente. En la atmósfera de la histeria antiislámica provocada por los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, el enfoque de Sartori ha cobrado notoriedad en la franja más conservadora de los países centrales. En 2005, el autor recibió el premio español Príncipe de Asturias. En un discurso pronunciado en Madrid (Europapress, 15 de julio de 2005), en el que combatió el "multiculturalismo", José María Aznar dijo: "Giovanni Sartori describió a la perfección las diferencias entre el pluralismo y el multiculturalismo: El pluralismo es el respeto a la

libertad individual, a las leyes de todos y a los valores compartidos. El multiculturalismo es un riesgo que puede dar paso con facilidad al enfrentamiento y que permite la desigualdad".

21 Estimuladas por la nueva atmósfera, empresas más modestas no se quedan atrás y pregonan con gran prosopopeya su carácter "multicultural": a mediados de 2005, un hotel de Madrid (el "Puerta América"), construido con la participación de diseñadores de varias nacionalidades, es presentado como "el primer hotel multicultural del mundo" y el negocio hispano-latino "Zócalo Mall" es anunciado como "el primer centro comercial multicultural de Arizona".

22 Cf., PRNewswire (7 de septiembre de 2005); agencia International News y Strategic Research Institute (http://www.srinstitute.com).

23 Ver la declaración de Eduardo Menascé, presidente de Verizon Enterprise Solutions Group, en Agencia PRNewswire (10 de junio de 2005).

24 Cf., http://multimedia.verizon.com/diversity/.

25 Daniel Bensaïd, "Teoremas de la resistencia a los tiempos que corren", Viento Sur, revista de la izquierda alternativa, Buenos Aires, 2004.

26 Slavoj Žižek, La revolución blanda, Atuel/Parusía, trad.: S. Waingarten, Buenos Aires, 2004, pp. 14-15.

LA REINVENCIÓN DEL ESTADO Y EL ESTADO PLURINACIONAL*

Boaventura de Sousa Santos**

Resumen

El propósito de este texto es contribuir en la clarificación analítica sobre los alcances teóricos y políticos que emergen del cuestionamiento al Estado y sobre la democracia en Bolivia, ubicando estos en el contexto internacional y continental.[2] Se propone mirar los cambios democráticos que se construyen desde el sur y que permiten reflexionar sobre los caminos para la construcción de Estados plurinacionales, recuperando los aportes que diversos actores y movimientos sociales del continente Americano han hecho tanto en términos de enriquecer la teoría política, así como para replantear la democracia, pues enfatiza que las grandes fuerzas transformadoras bienen del Sur, por lo menos en los últimos treita años. Propone la creación de un constitucionalismo pluralista y democrático que lleve a una Refundación de los Estados contemporáneos.

Pienso que vivimos tiempos paradójicos. Por un lado, existe un sentimiento de urgencia, de que es necesario hacer algo ya ante la crisis ecológica que puede llevar al mundo a colapsar; ante desigualdades sociales tan intensas que no es posible tolerar más; en suma, ante la creatividad destructiva del capitalismo tan grande hoy en día, que destruye la ecología y las relaciones sociales. De allí, la urgencia de muchos por intentar cambiar la realidad.

Por otro lado, hay un sentimiento casi opuesto, el sentimiento de que las transformaciones que necesitamos son de largo plazo, son civilizacionales. Es decir, de que no es posible cambiar todo ahora, porque para ello no basta tomar el poder; es necesario transformar este Estado moderno, cuya crisis final fue producida por el neoliberalismo. Se trata, pues, de crear o refundar otro Estado sin olvidar la historia, claro, porque nunca comenzamos desde cero. Este planteamiento hoy es común en varios países del continente, y quizás también en Europa aunque por razones diferentes.

Entonces, es fundamental considerar estos dos sentimientos casi opuestos: el de la urgencia que presiona por hacer todo en un corto plazo; y el civilizacional que exige transformaciones de largo plazo. No distinguirlos genera confusión entre corto y largo plazo que también confunde muchos instrumentos de lucha política. Por ejemplo, conceptos políticos como reformismo o revolución son conceptos que están hoy en turbulencia, por así decirlo. Por un lado, tenemos procesos que son reformistas como son los procesos electorales que, sin embargo, pueden o intentan producir cambios profundos, casi revolucionarios, como en Venezuela o aquí en Bolivia. En cambio,

procesos que se presentan como revolucionarios, como rupturas, pueden ser de hecho reformistas en sus prácticas, como el de los zapatistas en México. Y, como acostumbro decir, hay procesos reformistas que, en sí mismos, ni siquiera parecen reformistas como es el caso de Lula en Brasil. En breve, hay una turbulencia de conceptos que, a mi juicio, es importante subrayar.

¿Por qué surge esta turbulencia de conceptos que nos obliga a una clarificación?

Pienso que nunca antes tuvimos una distancia tan grande entre teoría política y práctica política, y que las razones de esta distancia se deben a cuatro grandes factores. Primero, la teoría política fue desarrollada en el Norte global, básicamente en cinco países: Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y Estados Unidos. Fueron estos países los que, desde mediados del siglo XIX, inventaron todo un marco teórico que se consideró universal y que se aplicó a todas las sociedades. Hoy por hoy, nos damos cuenta que estos conceptos ya no se adaptan muy fácilmente a nuestras sociedades. Yo mismo, cuando terminé mi doctorado y llegué a Portugal, me dí cuenta que muchos de los conceptos que había aprendido en los Estados Unidos no eran aplicables a mi sociedad Portugal: un pedazo de Europa del sur que estaba en la fase final de una dictadura de 48 años. Se hablaba entonces de la familia nuclear y yo veía por todo lado en Portugal una familia extensa; se hablaba de Estado de bienestar, pero yo solo veía una sociedad de bienestar. La falta de adecuación de los conceptos a la realidad de nuestros países, entonces, es la primera razón que exige clarificar los conceptos.

La segunda razón tiene que ver con el hecho de que la teoría política ha desarrollado teorías de la transformación social tal como ésta fue desarrollada en el Norte, quedándose muy distante de las prácticas transformadoras en general. ¿Por qué? Porque, en los últimos 30 años, las grandes prácticas transformadoras vienen del Sur. Es decir, tenemos teorías producidas en el Norte y prácticas transformadoras producidas en el Sur que no se comunican. Los grandes teóricos políticos no hablan español, no hablan portugués (mucho menos el aymara o el quechua); en parte, por eso no se dan cuenta de toda la realidad transformadora de las prácticas y, en consecuencia, las invisibilizan o las marginan.

La tercera razón es que toda la teoría política es monocultural, tiene como marco histórico la cultura eurocéntrica que se adapta mal a contextos donde esta cultura eurocéntrica tiene que convivir, de una manera o de otra, con culturas y religiones de otro tipo, no occidentales como son, por ejemplo, las culturas indígenas.

Por último, la teoría crítica no se ha dado cuenta de un fenómeno que hoy es más central, y del que hablaré más adelante, que es el fenómeno del colonialismo. La teoría política y las ciencias sociales, en general, han creído que la independencia de los

países en América Latina ha puesto fin al colonialismo sin reparar que, después de la independencia, el colonialismo ha continuado bajo otras formas, como las del colonialismo social o del colonialismo interno. Así, pensaron que era un tópico, y no un tema, de la antropología jurídica, de la sociología jurídica. De allí que el colonialismo pasó a ser un tema solamente de la historia.

Por todas estas razones, cuando en este momento miramos el mundo y las transformaciones en el mundo, nosotros no necesitamos de alternativas transformadoras, necesitamos de un pensamiento alternativo sobre alternativas, porque nuestros lentes y conceptos no son capaces de captar toda la riqueza de las experiencias emancipatorias que ocurren en el mundo.

¿Cuáles son los pasos que yo, de alguna manera, les recomiendo de esta primera parte de mi charla?[3]

El primer paso es aprender con el Sur. El Sur son los pueblos, los países y las naciones que han sufrido más con el desarrollo del capitalismo global, porque se mantuvieron como países subdesarrollados, en desarrollo permanente, sin llegar nunca al marco de los países desarrollados. Y por eso, aprender con el Sur significa que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Hoy por hoy debemos tener la idea clara de que hay otras visiones del mundo que hay que compartir, verlas y analizarlas. El primer paso en esa dirección es estar muy atentos a la diversidad del mundo que es inagotable. Y esa diversidad es cultural. Pero, lo que es nuevo en nuestro tiempo, a inicios del siglo XXI, es que lo cultural también es económico y también es político. Por eso nos pone cuestiones como la de una refundación del Estado y de una refundación de la democracia.

El segundo paso que propongo es una lectura más amplia de las contradicciones de nuestras sociedades. Es cierto que existe una contradicción entre capital y trabajo, pero también hay otras contradicciones: entre capital y naturaleza, entre individuo y nación, entre fragmentación e identidad. Hay que ver cómo la sociedad se organiza como una constelación de poderes que son distintos; poderes como la explotación, el patriarcado o el fetichismo de las mercancías que hoy domina toda la cultura popular y está muy industrializada y asentada en la base de poder que creó en las personas la ideología del consumo (si no se tiene posibilidades de consumo, por lo menos se tiene la ideología del consumo). Otras formas de poder en nuestras sociedades son las diferencias identitarias desiguales creadas por el sexismo y el racismo. Éstas son formas de desigualdad y de opresión que se distancian y se diferencian. Obviamente, todas ellas tienen en común una cierta configuración del nombrar al otro desde un punto de vista de debilidad. Pero la debilidad es diversa, el otro que es más débil o la parte más débil en las relaciones de poder, puede ser el ignorante, el inferior, el

atrasado o el residual, local o particular. Puede ser el improductivo, el infértil o el perezoso. Éstos son los grandes medios e instrumentos que tenemos como mecanismos que pueden crear una constelación de sentido al atribuir jerarquías e inferioridades a algunos de nuestros grupos sociales. Por eso me parece que estos dos pasos nos ayudan a entrar en nuestros problemas.

Ahora veamos cuáles son las características, las transformaciones sociales que nosotros estamos mirando en este continente, pero también en África y en Asia. En América Latina son particularmente fuertes en este momento porque la interferencia norteamericana que, ustedes saben, fue siempre muy fuerte en este continente por razones que conocemos, probablemente ha disminuido. Esto abre una oportunidad grande al continente para desarrollar nuevas oportunidades democráticas.

Lo que notamos en las prácticas novedosas son varias cosas. Primero, nuevos lenguajes, diferentes narrativas, diferentes imaginarios de solución a problemas. Algunos ni siquiera se quieren caracterizar como de izquierda o de derecha; por ejemplo, en el Foro Social Mundial tenemos muchos movimientos que luchan por otro mundo mejor posible, pero que dicen “izquierda o derecha es una dicotomía occidental que no nos toca, no es importante para nosotros”. Y esto es perturbador de alguna manera.

En segundo lugar, hay nuevos actores y nuevas prácticas transformadoras en este continente. Los movimientos indígenas han tenido un papel protagónico desde hace mucho tiempo, pero sobre todo desde los 70 y los 80; y también los movimientos feministas, los movimientos campesinos y muchos otros.

En tercer lugar, hay nuevas formas y culturas de organización. Por ejemplo, la lucha continental contra el ALCA fue posible por una articulación nueva entre partidos y movimientos; los partidos ya no son los únicos representantes organizados de los intereses de los pueblos, hay otros actores sociales colectivos en los movimientos. Esta es una relación tensa y difícil en este momento porque vivimos con dos fundamentalismos: el fundamentalismo antipartido de los movimientos y el fundamentalismo antimovimientos de los partidos; y éste es un proceso que va a llevar algún tiempo superar.

En cuarto lugar, pienso que hay lo que yo llamo una neoterritorialidad. La idea de que con la globalización todo se iba a desterritorializar, todo iba a ser global se ve empañada por la repentina importancia que cobra el territorio y la tierra como aspectos centrales. Todos los teóricos occidentales habían dicho que la tierra y el territorio iban a perder influencia en el mundo del siglo XXI y que serían una cosa residual. Por el contrario, hoy hay una reivindicación y demanda de tierra y territorio muy fuertes en el

continente Latinoamericano, en África y en Asia. Es una demanda que tiene diferentes formas: rurales pero también urbanas. Los bloqueos de Oaxaca, los bloqueos de El Alto, los bloqueos de los piqueteros en Buenos Aires, son modos de apropiación de la ciudado, son otras formas de territorialidad que no estaban en los esquemas convencionales.

La quinta característica es una cierta desmercantilización. Las formas transformadoras, hoy en día, buscan crear formas donde no haya mercado capitalista, tales como organizaciones solidarias, organizaciones comunitarias, organizaciones económicas populares, cooperativas. La lucha contra la privatización del agua, por ejemplo, fue fuerte y es fuerte en este país; en este momento es fuerte en Suráfrica, donde se lucha para que se mantengan este bien como un bien público. Me parece que ésta es otra novedad que no estaba en la teoría. Tampoco estaba en la teoría una nueva relación entre los seres humanos y la naturaleza. Aquí hay campos también que no estaban previstos como las luchas ecológicas que se pueden integrar, aliar a luchas indígenas, campesinas y que tienen la posibilidad de una contraconcepción de naturaleza, como la concepción indígena de naturaleza. Por ejemplo, Pachamama es hoy una concepción muy cercana a la concepción de muchos ecologistas de este continente.

Otra característica de las nuevas transformaciones en el continente es que la lucha por la igualdad es también una lucha por el reconocimiento de la diferencia. Si ustedes ven la teoría política, sobre todo la de la izquierda en Occidente, fue siempre una lucha por la igualdad y no una lucha por el reconocimiento de las diferencias. Hoy, sin embargo, ya no es posible luchar por la igualdad sin luchar también por el reconocimiento de las diferencias.

Finalmente, una característica que me parece muy importante es la idea de la educación popular, la idea de que hay otros saberes además de los saberes científicos, que son importantes para que podamos entendernos. Hoy la ciencia es obviamente un conocimiento riquísimo, muy importante. Yo soy un científico social, y lo considero muy importante; pero la ciencia no nos basta hoy en día. Si yo quiero ir a la luna, uso la ciencia, pero si quiero preservar la biodiversidad necesito además del conocimiento indígena. Entonces, sostengo la idea de que hoy necesitamos de lo que llamo una ecología de saberes.[4]

De todo esto, ¿cuáles son las consecuencias? Yo pienso que de todas estas luchas transformadoras hay tres grandes transformaciones que están en el horizonte, y este es un horizonte histórico complejo. El modelo económico del neoliberalismo ha fracasado, pero no se sabe todavía qué va a ser el post neoliberalismo, si será un post capitalismo o simplemente un capitalismo de otro tipo. Por otro lado, está la cuestión del Estado, y,

también la cuestión de la democracia. En esta presentación, me voy a dedicar solamente al Estado y a la democracia.

Estado y democracia.

En primer lugar, pienso que en el momento que vivimos en este continente, hay un doble contexto que es necesario tener en cuenta. El doble contexto tiene que ver con la emergencia del concepto de plurinacionalidad del cual derivan a su vez los conceptos de interculturalidad y postcolonialidad. Vamos a ver qué es lo que esto significa.
La idea de plurinacionalidad es hoy consensual en bastantes estados del mundo. Existen bastantes estados que son plurinacionales. Canadá es plurinacional, Suiza es plurinacional, Bélgica es plurinacional. Entonces, históricamente, hay dos conceptos de nación. El primer concepto de nación es el concepto liberal que hace referencia a la coincidencia entre nación y Estado; es decir, nación como el conjunto de individuos que pertenecen al espacio geopolítico del Estado y por eso en los Estados modernos se llaman Estados-nación: una nación, un Estado. Pero hay otro concepto, un concepto comunitario no liberal de nación, que no conlleva consigo necesariamente el Estado. Por ejemplo, sabemos cómo los alemanes fueron, en Europa central y oriental, durante mucho tiempo, una nación sin Estado porque su identidad era una identidad cultural y no una identidad política. Aquí podemos ver que esta segunda tradición de nación, la tradición comunitaria, es la tradición que los pueblos indígenas han desarrollado. Este concepto de nación conlleva un concepto de autodeterminación, pero no de independencia. Nunca los pueblos indígenas han reivindicado, ni en el mismo Canadá, la independencia. Han reivindicado formas más fuertes o más débiles de autodeterminación.

Entonces está aquí la idea de que la plurinacionalidad obliga, obviamente, a refundar el Estado moderno, porque el Estado moderno, como vamos a ver, es un Estado que tiene una sola nación, y en este momento hay que combinar diferentes conceptos de nación dentro de un mismo Estado.

La interculturalidad tiene esta característica que no es simplemente cultural, sino también política y, además, presupone una cultura común. No hay interculturalidad si no hay una cultura común, una cultura compartida. ¿Cuál es la cultura compartida en las sociedades plurinacionales? Es la manera específica de cómo cada sociedad organiza su plurinacionalidad, su convivencia plurinacional. Es decir, es la nación compartida, lacultura común, la cultura compartida. Es de esta manera cómo estas sociedades van creando formas de convivencia intercultural de manera específica. Por eso Bolivia no puede copiar a Bélgica, Bélgica no puede copiar a Canadá. Las sociedades son distintas. India, por ejemplo, es un ejemplo muy interesante de plurinacionalidad; hoy, con un sustrato constitucional muy fuerte.

El tercer concepto es el de postcolonialidad. ¿Qué es esto? Es el reconocimiento de que el colonialismo, como decía, no terminó con la independencia y que entre la independencia y el postcolonialismo va pasar un período muy largo. Por ejemplo, solamente desde el año pasado, 184 años después de la independencia, Brasil ha reconocido que es una sociedad racista y que necesita de una acción afirmativa, de un sistema de cuotas y discriminación positiva. Hasta ahora la marginacion social de las poblaciones afrodescendientes era considerada un problema de clase, no tenía especificidad; ahora se reconoce que además de un problema de clase es tambien un problema racial y que para combatirlo es necesaria la acción afirmativa. Y esto es doloroso para la gente, porque ella fue criada en Brasil en la idea de la democracia racial y ahora ve que, finalmente, era una sociedad racista porque, por alguna razón, el 95% de los negros son pobres, mientras que solo el 40% de la población blanca lo es. Hay aquí algo que no es simplemente la clase, sino que es otra cosa la que está por ocurrir y, por eso, el reconocimiento de racismo es correcto para eliminarlo. Debemos reconocer el racismo cuando es necesario para eliminarlo. Ésta es la idea de la postcolonialidad que lleva consigo dos cuestiones muy importantes para tomar en cuenta. Una, que el Estado no puede ser culturalmente neutro porque si es neutro, objetivamente, favorece a la cultura dominante; y dos, la cuestión de la memoria; vamos a vivir un período en el que algunos no querrán recordar y otros no querrán olvidar la historia pasada por las injusticias históricas que fueron cometidas en el período largo del colonialismo.

Por otro lado, está presente la cuestión de los derechos colectivos y la idea de que para rescatar la justicia histórica no bastan los derechos individuales, hay que reconocer derechos comunitarios, derechos colectivos. Estos son de dos tipos: los primarios y los derivados. Después volveré sobre esto porque he visto ayer y hoy la creencia de que los derechos colectivos colisionan con los derechos individuales, y ese es un error que debe ser tematizado.

Entonces, la idea de postcolonialidad significa esto: si hubo una injusticia histórica hay que permitir un período transicional donde haya un tiempo de discriminación positiva a favor de las poblaciones oprimidas. Los gestos pueden ser distintos, en algunas sociedades lo hacen con redistribución de riqueza y también con actos políticos. Australia, por ejemplo, en 1992 pidió oficialmente disculpas a los indígenas por los robos, por las destrucciones hechas. Es decir, en Australia hubo después una redistribución a favor de estas poblaciones indígenas.

Este período muestra una cosa que me parece clara, y espero que también a ustedes les parezca clara: un Estado que va a ser unificado no es necesariamente uniforme; aunque tenemos que buscar formas de unificación sin uniformidad; una geometría

variable del Estado. ¿Cómo es posible hacer esto?, ¿Cómo incluir estos sistemas en un marco constitucional como en el que ustedes están en este momento?

Hay tres tipos de constitucionalismo.

El constitucionalismo antiguo, que existió hasta el siglo XVIII y que es de muy larga su duración. Este era un constitucionalismo que ratificaba la manera como vivían los pueblos que ya estaban constituidos; era un constitucionalismo informal, era la ratificación de los pueblos constituidos como tal.

El constitucionalismo moderno, el segundo tipo de constitucionalismo, es totalmente opuesto; es un acto libre de los pueblos que se imponen una regla a través de un contrato social para vivir en paz dentro de un Estado. Aquí hay una imposición que es una imposición contractual. Es un acto nuevo en el que el constitucionalismo moderno acepta una doble igualdad: entre los ciudadanos o entre individuos, y entre estados independientes. Pero, claro, aquí vamos a ver que en este constitucionalismo moderno de inmediato se notan también sus problemas, pues hay que ver el contexto de este constitucionalismo moderno para entender nuestro contexto hoy en día. ¿Contra qué luchaban los modernos cuando inventaron esta forma un poco extraña de constitucionalismo, esta forma de constitucionalismo que ustedes, fácilmente, pueden mirar como una simplificación brutal de la vida? La gente tiene familia, tiene cultura, habla una lengua, tiene identidades, vive en aldeas, en el pueblo, en la ciudad y repentinamente se convierte en individuos, pues lo que cuenta es ser individuo. Ésta es una simplificación enorme. ¿Por qué? Porque estaban luchando contra los usos y costumbres del sacro imperio Romano, contra las lealtades feudales, las identidades feudales de las cuales se querían liberar. Por eso crearon una idea totalmente opuesta, contradictora con la idea de usos y costumbres, porque esta idea era de los usos y costumbres de los feudales que impedía el desarrollo de la burguesía ascendente que está por detrás del proyecto del constitucionalismo moderno.

Por ello, en todas sus características, el constitucionalismo moderno quiere ser monocultural. Los conceptos fundamentales del constitucionalismo moderno son así los de soberanía popular y homogeneidad del pueblo (o sea que el pueblo es homogéneo). Cuando se fundó las Naciones Unidas, la gran mayoría de los países latinoamericanos declararon que no tenían minorías étnicas, solo algunos tenían mayorías étnicas. Vean la fuerza del concepto liberal de homogeneidad del pueblo. El constitucionalismo moderno quiere ser distinto, a su vez, del constitucionalismo pre-europeo y de las formas no europeas de organización. Por otro lado, el constitucionalismo moderno vive con la obsesión de la regularidad en comparación con el constitucionalismo antiguo que era flexible y hasta un poco informal, dependía de las decisiones del pueblo. Ahora hay que crear una regularidad institucional, que pasa por el gobierno representativo, por el

primado del derecho, la separación de poderes, la libertad individual, las fuerzas armadas regulares, la esfera pública, etc.

Todo esto para crear un Estado que es una nación y es una cultura. Esto es interesante, aunque es otra simplificación que hoy nos sorprende. Habiendo tantas culturas en Europa, ¿por qué repentinamente una cultura es la cultura del Estado? Se escoge una cultura, ¿por qué? Porque se tiene la idea de que entre varias culturas en un Estado, sólo una, la que se considera más desarrollada merece ser la cultura oficial. Todas las otras no cuentan, solo la cultura más avanzada es la que cuenta. De alguna manera, esto subyace a todas discusiones del siglo XVI y es importante para explicar porqué los españoles y los portugueses, por este concepto de su prioridad cultural, no llegaron a este continente como emigrantes.
Finalmente, el Estado tiene una identidad, su bandera y su himno; tiene, sobre todo, su sistema educativo y su sistema jurídico. Estos son los dos grandes sistemas de unificación en la creación de un país que, durante mucho tiempo, era una ficción. Solamente para las fuerzas armadas el territorio era homogéneo, porque de hecho era heterogéneo para todos los otros. Así se crearon los mitos fundadores del Estado.

Este constitucionalismo moderno fue una emergencia de la sociedad civil en Europa. Pero, en las Américas fue impuesto desde arriba; fue una imposición porque, como ustedes saben, aquí, al contrario del continente africano, la independencia no fue conquistada por las poblaciones nativas sino por los descendientes de los conquistadores. Fue un proceso histórico totalmente distinto al de África, ya que este sistema fue impuesto a una sociedad civil que era muy pequeña, con poca gente que la conformaba y, por eso, fue una imposición colonial. Es este constitucionalismo moderno el que asegura la continuidad del colonialismo en los nuevos tiempos post independencia.

Pero hay un tercer tipo de constitucionalismo que está emergiendo. Aquí en Bolivia, por lo que veo, y también en otros países. Este nuevo tipo de constitucionalismo empezó en los años 80, cuando algunas constituciones del continente -como la de Colombia donde este nuevo aspecto aparece muy fuerte- asumieron la confirmación constitucional de la plurinacionalidad, la pluriculturalidad, la plurietnicidad y la interculturalidad de los países. Ésta es una conquista histórica bastante importante que empieza un proceso histórico que, a mi juicio, se está profundizando aquí en Bolivia, con todas las dificultades de un proceso histórico muy complejo. Tiene muchos riesgos, pero es realmente otro tipo de constitucionalismo.

Riesgos.

Voy a nombrar algunos de los riesgos que veo. ¿De dónde parte este constitucionalismo? Parte, de alguna manera, de un constitucionalismo antiguo que permaneció oculto en la sociedad. Este 12 constitucionalismo antiguo de los pueblos, de los ayllus, de las marcas o de los distintos nombres que tiene, continuó en la sociedad dominante, pero invisible, nadie lo veía aunque estaba ahí vigente. Hay un momento histórico en que estas constitucionalidades invisibles se tornan visibles y empiezan a verse como otro constitucionalismo antiguo que va competir y chocar con el constitucionalismo moderno. Es el constitucionalismo intercultural, plurinacional y pluricultural que hoy estamos viendo que se está intentando en varios países (por ejemplo, en Ecuador y espero que en breve también en Perú). Son formas de articular la contradicción que emergió dentro del Estado moderno monocultural. Esta constitucionalidad informal es antiquísima, estaba en la sociedad y ahora es visible por la acción de actores políticos que, además, la ponen en la agenda política.
Este constitucionalismo se distingue del constitucionalismo moderno en varias características. Primero, en la equivalencia entre lo simultáneo y lo contemporáneo. Una de las grandes características de la modernidad fue separar simultaneidad de contemporaneidad. ¿Por qué? Porque puso una flecha de progreso; los que van delante están en el progreso, son avanzados, mientras todos los otros son atrasados. Es por eso que los países menos desarrollados no pueden ser nunca en nada más desarrollados que los desarrollados, porque la lógica de la flecha del tiempo impide esa posibilidad. Sin embargo, la idea de simultaneidad sin contemporaneidad expresa situaciones cotidianas. Cuando un campesino se encuentra con un ejecutivo del Banco Mundial el encuentro es simultáneo, pero no ocurre entre contemporáneos. El campesino es un residual, es un atrasado; el ejecutivo del Banco o el ingeniero de la agroindustria es el progreso, es el avanzado. Tenemos simultaneidad, pero no contemporaneidad. El constitucionalismo intercultural y plurinacional, está haciendo, de diferentes maneras, una equivalencia entre lo que es simultáneo y lo que es contemporáneo; cada uno a su manera, pero contemporáneos al fin.

En segundo lugar, hay un pluralismo jurídico sobre el que quiero llamar la atención. Acá está clara la idea de que estos países no pueden tener un sistema jurídico unitario. Este debe ser unificado pero no uniforme. De nuevo, se trata de la idea de que debe haber, por lo menos, dos sistemas jurídicos: uno eurocéntrico y uno indocéntrico, que no están totalmente separados porque eso sería peligroso para la unidad del Estado. Hay que crear formas de convivencia, que pueden ser, por ejemplo, un nuevo tribunal constitucional idóneo, una corte constitucional idónea, y ella misma plurinacional, intercultural y postcolonial, con capacidad para resolver conflictos. ¿Por qué esto es importante? Porque es una manera muy curiosa y muy cotidiana de vivir la interculturalidad y la convivencia de diferentes culturas. Lo que es un proceso adecuado

para un proceso indígena, ¿es lo mismo que un debido proceso para el sistema jurídico oficial? No lo es. Pero el sistema indígena tiene también su debido proceso. Lo importante en el constitucionalismo intercultural es que si hay diferencias, el objetivo no es un consenso por la uniformidad sino un consenso por sobre el reconocimiento de las diferencias. Y aquí hay un principio fundamental para el constitucionalismo intercultural: las diferencias exigen instituciones apropiadas, las semejanzas exigen instituciones compartidas. Por eso el Estado deberá tener instituciones compartidas e instituciones apropiadas a la identidad cultural de las plurinacionales dentro del Estado. Esto es también difícil pero posible; se ha hecho en algunas partes y hay que buscar las mejores prácticas. Tenemos casos horribles que pueden terminar en la guerra civil, como los Balcanes; pero también tenemos casos muy positivos. Ahora mismo, desde hace una semana, después de una guerra de décadas entre católicos y protestantes, en Irlanda del Norte tenemos un gobierno conjunto. Y en Irlanda del Norte la diferencia religiosa es una diferencia nacional.

¿Cuáles son las tres ideas centrales del constitucionalismo plurinacional, intercultural y postcolonial? Primero, reconocimiento recíproco; segundo, continuidad. Cuando hablamos de actos fundacionales, los hablamos con legitimidad. Pero ser originario no significa olvidar la historia; al contrario, hay que conocer toda la trayectoria del pasado, porque lo que se busca es una justicia histórica: Por eso no hay que olvidar lo que pasó; es muy importante que se mantenga la idea de continuidad. Tercero, la idea del consentimiento, de que las cosas deben ser consensuadas.

Pienso que estos principios no van a ser fáciles de sostener, porque la convivencia plurinacional es por sí misma difícil, exige sociedades descentralizadas y una convivencia democrática, que empieza con alguna tensión y, en los mejores casos, se va adaptando a sí misma. En otras palabras, las formas surgen con mucha identidad y diferencia; sin embargo, con el tiempo, con las diferencias generacionales, con la urbanización, se van mezclando. En breve, es un proceso histórico largo.

Obviamente hay objeciones al pluralismo, al constitucionalismo plurinacional. ¿Cuáles son? Qué produce desunión? ¿Qué hace que la convivencia sea difícil cuando no imposible? Que se vacía al Estado. En efecto, la desunión es un riesgo, la fragmentación es un riesgo muy cierto. La experiencia de hoy en muchos países, y Bolivia no está sola en esto, nos muestra que estamos en una corriente de plurinacionalidad. Esta fue una conquista perversa del neoliberalismo que al descalificar el Estado moderno, descalificó también la idea de la nacionalidad monocultural. Hoy la demanda de plurinacionalidad ocurre en Asia, como ocurre en África, como ocurre acá. Es un proceso histórico, y por eso debo decir que Bolivia va a ir con la corriente, no contra la corriente. En ese sentido histórico, la idea de plurinacionalidad me parece irreversible. Sin duda, la Asamblea Constituyente puede ir más lejos o menos lejos en su

reconocimiento porque es un proceso ya abierto. No obstante, la ausencia de conciencia y acuerdos básicos al respecto, puede tener como alternativa la guerra civil. Por eso es fundamental ver cómo se manejan estas cosas porque si no, tendríamos un retroceso a una sociedad primitiva.
La segunda objeción es que el constitucionalismo plurinacional crea enclaves no democráticos. Hablamos de comunidades, pero de comunidades que, por un lado, tienen formas de gobierno que no son muy comprensibles a los extraños, y por otro, tienen problemas democráticos a su interior. Por ejemplo, los derechos de las mujeres a veces no son respetados. Sobre este punto, lo que les quiero decir es que, hoy, cuando llevamos en serio esta idea de la plurinacionalidad, una de las cosas que me parece más tajante, y que la veo tanto en África como en América Latina, es que las culturas solamente desde fuera son estáticas. Las culturas están cambiando siempre, sean culturas indígenas, culturas campesinas, culturas islámicas, ellas están también cambiando.

Por ejemplo, yo he trabajado con bastantes mujeres islámicas que luchan por la igualdad de los derechos de las mujeres dentro del marco del Islam; es decir, no quieren adoptar un concepto occidental de derechos humanos, pero quieren transformar el Islam desde dentro, para poder tener acceso a los bienes y a la igualdad. En África, igualmente, las mujeres que no tenían acceso a la tierra, hoy lo tienen y las autoridades tradicionales se están manejando en ese sentido. En Sudáfrica, por ejemplo, además de la constitución nacional, hay constituciones locales y estas pueden ser muy diversas en tanto respeten ciertas normas fundamentales de la constitución nacional. Las naciones o pueblos como ustedes, podrían crear probablemente su constitución local, por las autonomías; pero las constituciones locales tienen que respetar la constitución nacional. Por ejemplo, la constitución de Sudáfrica dice que las organizaciones o las comunidades, pueden crear sus constituciones, pero tienen que respetar la constitución, los derechos de las mujeres, etc. Y eso ha obligado a que las autoridades tradicionales garanticen el derecho a la tierra para las mujeres, porque de otra manera ninguna constitución local no es aprobada por la Corte Constitucional.

En este sentido, hay una pieza de la Constitución que puede ser muy difícil de desarrollar, pero que es clave. Se trata de una nueva Corte Constitucional Plurinacional que maneje las transformaciones de este país. Ustedes tienen un ejemplo cercano de una corte tal que es la Corte Constitucional de Colombia que funciona ya por un periodo de más de diez 10 años y que es un ejemplo de una Corte creada, nueva, para dar esta posibilidad.
La tercera objeción es que los derechos colectivos colisionan con los derechos individuales. Tampoco esto es verdad. Hay derechos colectivos de varios tipos, hay derechos colectivos primarios y hay derechos colectivos derivados. ¿Qué es esto? Cuando nosotros -supongamos que todos somos obreros o todos maestros- nos

organizamos en un sindicato y damos nuestros derechos individuales de contratación al sindicato, se está ante un caso de un derecho colectivo, el derecho del sindicato para representar a los trabajadores o maestros. Esto lo llamamos un derecho colectivo derivado. Pero hay derechos colectivos primarios, los que son de una comunidad originaria, como los derechos colectivos de las comunidades indígenas. En este caso, no se trata de la decisión de individuos, es la comunidad por sí misma que tiene una constitución propia, la que se afirma como derecho colectivo. Y estos derechos colectivos pueden, en circunstancias, tener conflictos con los derechos individuales. Por ejemplo, he analizado estos conflictos en Colombia, cuando un indígena es condenado en un cabildo indígena, por la justicia indígena, y piensa que no hubo el debido proceso. En este caso, se recurre a la Corte Constitucional y esta evalúa la situación. Él sabe que al no reconocer la jurisdicción propia va a tener una sanción, probablemente va ser expulsado de la comunidad, que es normalmente la solución comunitaria. ¿Por qué? Porque la comunidad indígena o campesina es una comunidad de derechos, y también de deberes. Quien no quiere los deberes tampoco tiene los derechos. Y esas son cosas que pueden articularse de una manera o de otra.

Los derechos colectivos primarios pueden ser ejercidos de dos maneras. Individualmente, por ejemplo, cuando un shik quiere usar un turbante se trata de un derecho colectivo que se ejerce individualmente. Pero hay derechos colectivos que se ejercen solamente de manera colectiva, como es el derecho a la autodeterminación. Entonces hay diferentes derechos colectivos que son muy importantes para rescatar justicias históricas fuertes en diferentes países. Otro ejemplo es la India, con los intocables, con las castas inferiores, que ya no lo son por la Constitución pero lo son todavía en la realidad. Hay derechos colectivos y hay acciones afirmativas que son necesarios porque se trata de comunidades sujetas a sistemática opresión, de comunidades inseguras que necesitan de los derechos colectivos para mantenerse. En suma, las posibilidades de que los derechos colectivos convivan con los derechos individuales son muy grandes.

Finalmente, la última objeción al constitucionalismo intercultural dice que este crea un alto nivel de incertidumbre. Bueno, en esto no hay nada que hacer. Estamos en tiempos inciertos y hay que vivir con incertidumbre, con inseguridad, con crisis de identidad. Hoy, por ejemplo, escuchaba algunas afirmaciones de este tipo en la Constituyente. Una persona mestiza que se preguntaba cuál es el lugar del mestizo en la sociedad. Son crisis identitarias las que ocurren en estos procesos y que exigen aprender a manejar esa inseguridad a través de formas de inclusión cada vez más amplia, porque lo poco que he visto al respecto expresa la contradicción del momento de transición. Por un lado, Bolivia está en la delantera del reconocimiento de un Estado pluricultural y plurinacional; al mismo tiempo son visibles formas de racismo muy semejantes a las que hemos visto en otros países, por ejemplo, en los Estados Unidos de América,. Esto es

propio del carácter transicional, turbulento, casi caótico, de este momento que por lo mismo exige una gran seriedad analítica de los políticos y seriedad de parte de grupos de la población. Es necesario mantenerse dentro de una convivencia democrática, que de hecho, se sabe, no va poder ser igual a la que antes excluía una parte muy importante de la sociedad.

Quisiera decir dos cosas más sobre el Estado, una sobre institucionalidad y otra sobre territorialidad. Pero antes de eso quiero decirles lo siguiente. El constitucionalismo plurinacional e intercultural tiene otra característica, tiene que ser experimental. No es posible resolver todas estas cuestiones en una Constitución de este tipo. Algunas cuestiones van a tener que dejarse abiertas, probablemente para otra Constituyente. Por ejemplo, en Sudáfrica, el 1994, había una gran urgencia de crear otra Constitución para la independencia verdadera, con la mayoría negra en el poder; pero había problemas. Y como saben, esa experiencia fue una transición de las más maravillosas del mundo, muy pactada gracias a la gran visión política de Nelson Mandela. Pero habían cuestiones que no se podían resolver. Entonces la idea fue: “Vamos a dejar estas cosas abiertas para que sean resueltas por la Corte Constitucional paso a paso”. Encontramos así una solución que, gracias a la especificidad de Sudáfrica, de su Corte Constitucional, que era una corte muy respetada, se pudo hacer. Sin duda, esta solución se puede dar de otras formas.

Yo he propuesto en La Paz la idea de que esta Constitución corresponde a un Estado experimental. Si estamos en un proceso de refundación, nadie tiene las recetas, todas las soluciones pueden ser perversas y, en esas circunstancias, lo mejor es experimentar. Por ejemplo, en mi país, cuando el gobierno socialista introdujo el ingreso básico para todos los ciudadanos, era una cosa nueva que nadie sabía cómo iba a funcionar. Entonces se propuso, en base a esta descripción de Estado experimental, aplicar este ingreso a 3500 familias durante un año, evaluar al final del año y después aplicar al resto del país. Les debo decir que, al final del año, cuando se hizo la evaluación, cambiaron muchas cosas: se verificó que en la práctica el sistema adoptado no estaba bien en algunos aspectos. Por eso pienso que ustedes van a tener que convivir con la experimentación, aunque a los constituyentes esto no les guste, y a los partidos mucho menos. Pero, pienso que es mejor considerar un horizonte constitucional que, por ejemplo, pueda durar el otro curso legislativo que debe empezar el 2008.

Sobre el punto de la convocatoria a nuevas elecciones luego de esta Asamblea Constituyente, veo aquí una gran dramatización. En mi país, cuando después de la dictadura, nosotros creamos una Constitución nueva, la nueva Constitución exigió de inmediato elecciones legislativas, porque no tenía sentido que la gente se quedara en el poder con una Constitución que ya no existía. Entonces, hay que buscar soluciones innovadoras, con gran capacidad analítica, para mirar la posibilidad del experimentalismo.

¿Por qué hago aquí esta propuesta de experimentalismo? Por dos razones. La primera, como decía, es que realmente no tenemos las soluciones. Muchos constituyentes, en muchos países, dicen con angustia: “mira, si propongo esto, ¿cuáles van a ser los efectos, cuáles van a ser las consecuencias?”. Y muchas veces no se puede anticipar todo. El experimentalismo permite en primer lugar desdramatizar los conflictos. En Bolivia es necesario desdramatizar el conflicto y para ello, probablemente, alguna dosis de experimentalismo puede ser útil en ese sentido. Tener un marco, un horizonte temporal que después se revisa, o tener cuestiones que se dejan abiertas ayuda en esa dirección también. La segunda razón que apoya el experimentalismo constituyente es que permite que el pueblo mantenga el poder constituyente. El gran problema de las constituyentes es que el pueblo hace las propuestas, tiene la fuerza para promover la Constitución, pero una vez que la Constitución está hecha, el poder del pueblo desaparece. El poder constituido sobrelleva y, de alguna manera, absorbe al poder constituyente. Si dejamos cosas experimentales o cláusulas abiertas, es un proceso histórico que permite mantener al pueblo organizado y mantener pacíficamente el poder constituyente en sus manos.

Para finalizar, me gustaría hablar de dos cosas muy rápidamente: la institucionalidad y la territorialidad. En cuanto a la institucionalidad. Como ustedes se imaginan y saben mejor que yo, las sociedades plurinacionales tienen que ser sociedades descentralizadas, lo que no significa que el Estado no sea fuerte. El Estado tiene que ser fuerte, pero tiene que ser fuerte democráticamente para aguantar los niveles de descentralización, porque si no hay un Estado fuerte quien gobierna al país son las mafias. Este es el ejemplo evidente de Rusia, después de la destrucción del Estado Soviético.

Entonces, ¿cuáles son los marcos dentro de los cuales esta institucionalidad debe ser creada? De nuevo aquí, pienso que la idea de la geometría variable es fundamental; 17 es decir, no hay soluciones institucionales uniformes. El Estado puede tener una doble institucionalidad en convivencia, aunque sea algo difícil. En segundo lugar, hay un aspecto sobre el que ya llamé la atención y no voy a detenerme mucho. Es la cuestión del pluralismo jurídico. Enfatizo este aspecto porque pienso que para mucha gente el contacto con el Estado es a través de los conflictos que tienen que resolver en su vida cotidiana. Para muchos, los conflictos jurídicos son su vida porque tiene que ver con la tierra, con las luchas entre vecinos, etc. Pero para las clases pobres, muchas veces, la convivencia con el Estado es a través de la policía que lo reprime y, obviamente, también mediante los casos jurídicos. Hay que tener en cuenta esa cuestión; simplemente les dejo la idea de que debe haber algún diálogo entre los dos sistemas jurídicos: el sistema jurídico eurocéntrico y los sistemas jurídicos indígenas, y de la cierta cautela respecto a la separación de los sistemas sobre todo de dominio criminal.

La segunda idea es la de la democracia intercultural que pienso que es una exigencia del Estado plurinacional, intercultural y postcolonial. Y esa democracia intercultural tiene las siguientes características. En primer lugar, debe tener diferentes formas de deliberación democrática; no hay una sola forma de deliberación democrática.Tal cual necesitamos de biodiversidad en nuestros países, necesitamos de lo que llamo demodiversidad; es decir, diversidad de democracia o democracia de varios tipos. De hecho, la propia Europa tiene varios conceptos sobre democracia, no es simplemente la democracia liberal.

En segundo lugar, la democracia intercultural, si es también postcolonial, debe tener formas de acción afirmativa y discriminación positiva. ¿Qué significa esto? En términos de representación, que una democracia intercultural exige una doble forma o un doble criterio de representación. Un criterio cuantitativo que es el voto, el de la democracia liberal, y que es un criterio precioso. Los que han vivido en dictadura, como yo, valoran mucho la democracia representativa; nunca la he descalificado y no hay que descalificarla, porque sabemos lo que es trabajar en una sociedad dictatorial. Si criticamos la democracia representativa no es porque sea falsa, sino porque es poca, porque hay que reforzarla con otras formas democráticas. ¿Y cómo se refuerza? En una sociedad plurinacional se requiere otro criterio de representación que puede ser cualitativo. Las formas de construir consenso, por ejemplo, y el sistema de rotación y deliberación dentro de las comunidades indígenas son una forma de representación por rotación que puede muy bien integrarse dentro de un Estado plurinacional.

Por otro lado, hay muchas formas de participación y de modos de deliberación directa en la democracia de tradición occidental, algunas de las cuales las están utilizando en Bolivia, como son referéndum, consultas, iniciativa popular, presupuestos participativos, etc. Mil doscientas ciudades latinoamericanas tienen hoy presupuestos participativos en los municipios y algunos de estos municipios son municipios indígenas que alteraron totalmente la estructura del presupuesto participativo para adaptarla a sus municipios. Es el caso de Cotacachi en Ecuador, de Quetzaltenango en Guatemala. Entonces, hay realmente experiencias de combinación de formas participativas de tradición occidental y de formas indígenas de participación, formas propias que hay que reconocer como formas de democracia participativa sin ningún complejo.

Pero la democracia intercultural, si es postcolonial, debe tener una nueva generación de derechos colectivos que son los nuevos derechos fundamentales. Por ejemplo, el derecho al agua, a la tierra, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad, a los bosques y a los saberes tradicionales. Estos son los marcos en los cuales debe plantearse una democracia intercultural.

Finalmente, la territorialidad. Pienso que la territorialidad del Estado moderno como homogeneidad es una ficción. Todos lo sabemos hoy en día. Y la crisis del Estado amplió la ficción haciéndola más notoria. Es necesario, entonces, ver cómo sociedades no homogéneas van a ser descentralizadas, qué nueva territorialidad se va a constituir, cuál va a ser la organización territorial del país. Por lo que veo, no solamente acá sino en todo el continente latinoamericano, también a Canadá y un poco en la India, hay diferentes tipos de autonomías. Hay autonomías que son administrativas y asociadas a los procesos tradicionales de descentralización; y otras autonomías que son políticas como, por ejemplo, aquellas de la regionalización en Europa. Pienso que cuando acá se habla de autonomía departamental, se está pensando en cierta correspondencia con las regiones de Europa, donde hay países que las rehusaron (como el caso de Portugal) y otros, como España, que transformaron la idea de las autonomías regionales del país. Francia lo intentó con poco éxito, mientras Italia lo intentó con gran éxito. Por eso hay formas que son administrativas y políticas.

Pero, además de estas, hay otras formas de autonomía vinculadas a la identidad cultural como son las autonomías originarias o indígenas que son de otro tipo. Las dos formas tienen que convivir para crear el Estado plurinacional, porque si la autonomía es de un solo tipo, entonces el Estado ya no es plurinacional. Puede estar la palabra en la Constitución, pero sería sólo un discurso, una palabra vana, vacía. Entonces, hay que tener diferentes formas de autonomía que puedan tener el mismo rango. Tener la misma jerarquía es complicado, pero no es imposible ni difícil cuando se piensa que hay soluciones.

Aquí mismo, si la autonomía departamental es un hecho ya reconocido para algunos departamentos, es posible tener formas de autonomía originaria que son extra territoriales, sobre todo cuando se trata de territorios de población compuesta. Es decir, tiene que haber extra territorialidad en el caso de las autonomías indígenas porque, de otra manera, serían subordinadas a autonomías extrañas y, así, tampoco habría plurinacionalidad en los hechos. Éste es el marco donde pienso que deberíamos entendernos. Estas formas de autonomía tienen que convivir con la geometría variable, sobre todo porque también las comunidades son cada vez menos homogéneas. Por eso es que yo digo, no se preocupen, hay momentos que las autonomías tienen que partir con identidades distintas, porque así es la plurinacionalidad. Pero ello supone entrar en otro proceso en que la construcción de la nación sea esa convivencia plurinacional, y lo que ahora es totalmente distinto puede que -dentro de dos, tres generaciones- sea una forma mezclada. Nadie lo sabe. Por eso el experimentalismo es necesario. Pero hay que afirmar de partida esta idea de que los dos tipos de autonomía no se pueden de inmediato mezclar en este momento constitucional fundador, porque si no la plurinacionalidad se va. Mezclar sin la previa convivencia democrática basada en la igualdad y en el 19 reconocimiento de la diferencia cultural significa mantener la dominación colonial del asimilacionismo y de la coptación.

Esta nueva territorialidad conlleva otra idea. El problema o dificultad del constitucionalismo plurinacional es que gestionan cosas como identidad nacional, solidaridad nacional, territorio nacional, bien común, etc. Como sociólogo político, a mí no me sorprende la incertidumbre, la turbulencia que existe en este país que me parece además bastante positiva mientras se mantenga en un marco pacífico y democrático. Por eso una característica de esta nueva territorialidad debe ser la solidaridad nacional, y esta tiene que ver, sobre todo, con los recursos naturales. Y esto es para mí la cuestión clave, todos lo saben. La gestión de una nueva territorialidad tiene que ver con poder político y con poder económico, con acceso a recursos naturales. Y aquí yo pienso que las autonomías originarias tienen que tener un control sobre el acceso a los recursos que están en sus territorios porque, de otra manera, su autonomía sería vacía. Pero el acceso tiene que ser ejercido en un marco de solidaridad nacional. Y en este aspecto lo postcolonial nos remite a dos ideas importantes. Primero, hubo una falta de solidaridad nacional tremenda de muchos siglos hasta hoy. ¿Por qué, si no, los más pobres viven en territorios donde hay mucha riqueza? Esto muestra que algo está muy mal, desigual e injusto en este sistema. Segundo, hay que reinventar la solidaridad de una u otra forma, y la forma postcolonial exige acciones realmente afirmativas y de discriminación positiva a favor de las comunidades indígenas originarias, pero siempre en el marco de la solidaridad nacional.

Debo decirles que trabajo bastante con el movimiento indígena, no solamente acá, sino en otras partes del continente. Estuve presente en Cuzco, el año pasado, en la fundación de la Coordinadora Andina de las organizaciones indígenas y pienso que en el movimiento indígena está presente esa idea de solidaridad nacional: son aymaras y son bolivianos, son quechuas y son ecuatorianos. Esa doble identidad está presente. El problema es que no quieren una solidaridad nacional que les sea impuesta, y que les sea injusta; quieren una solidaridad nacional consensuada con los movimientos indígenas y naturalmente compartida.

Y termino diciendo lo siguiente. Lo que es diverso no está desunido, lo que está unificado no es uniforme, lo que es igual no tiene que ser idéntico, lo que es diferente no tiene que ser injusto. Tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza, tenemos el derecho a ser diferentes, cuando la igualdad nos descaracteriza. Estas son las reglas, probablemente, fundamentales para entender el momento que vivimos y para ver que esta nueva forma de identidad nacional tiene que convivir con formas de identidades locales muy fuertes. Además, de la parte de los pueblos indígenas, se tiene también que convivir con identidades transnacionales: hay aimaras que viven en diferentes países, por ejemplo, y eso tiene que ser manejado políticamente.

Una cosa es cierta. Un miembro de una cultura solamente está dispuesto a reconocer a otra cultura si siente que su propia cultura es respetada; y esto se aplica tanto a las culturas indígenas como a las culturas no indígenas. Entonces pienso que ustedes, con este reconocimiento recíproco que tome en cuenta todo el desconocimiento histórico recíproco y las injusticias históricas de ese desconocimiento, pueden colocar al país en 20 un nuevo marco. En un marco bastante positivo y muy democrático, en una democracia de alta intensidad. Y una de dos: o inventamos la democracia en el sentido intercultural, el Estado en el sentido plurinacional, o entonces no pensemos que el Estado liberal moderno va volver. Su crisis es irreversible y, por eso, lo peor puede venir si nosotros no somos capaces de vivir este período con gran intensidad democrática y con un sentido más profundo, más amplio, más inclusivo de lo que es la bolivianidad.

NOTAS

* De Sousa Santos, Boaventura (2009), “La reinvención del Estado y el Estado plurinacional”, en: Valladares, Laura, Maya Lorena Pérez y Margarita Zárate (Coord.), *Estados Plurales. Los retos de la Diversidad y la Diferencia,* Juan Pablos Editor-Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 157-179.

** Profesor de la Universidad de Coimbra y Distinguished Legal Scholar en la Universidad de Wisconsin.

1. Versión revisada de la charla dictada en Santa Cruz de la Sierra, en 3 de Abril de 2007. Agradezco a Fernando Garces y Ivonne Farah el apoyo precioso en la revision del texto.
2. Conferencia presentada en el Seminario: “Pensar el Estado y la Sociedad”, organizado por el Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES – UMSA) y el Grupo COMUNA. 26-30 de marzo. La Paz, Bolivia. En esos días se llevaban a cabo los Encuentros Territoriales de la Asamblea Contituyente de Bolivia.
3. Estas ideas han sido desarrolladas en mi libro “Conocer desde Sur. Para una cultura política emancipatoria”, cuya segunda edición en español está siendo publicada en Bolivia por el CIDES – UMSA en co-edición con el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
4. Para profundizar en este concepto, pueden ver mi libro “La Universidad del Siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad”, que está circulando en Bolivia gracias a una publicación del Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES) de la UMSA. PLURAL Editores. Junio 2007.

EL NUEVO MULTICULTURALISMO EN AMÉRICA LATINA: ¿REGULACIÓN O EMANCIPACIÓN?*

Rachel Sieder**

Los cambios constitucionales impulsados por los Estados latinoamericanos para reconocer la diversidad étnica a partir de los años 80 y el giro "multiculturalista" de las políticas públicas que tuvo lugar en algunos países en la región en los años 90 parecían indicar que estábamos frente a un fenómeno complejo, contradictorio y difícil de descifrar, que no tenía precedentes en el continente. Los cambios impulsados desde el Estado y los bancos multilaterales de desarrollo para reconocer la identidad étnica como parte de las políticas públicas en América Latina respondían en parte a las demandas y largas luchas de los pueblos indígenas y sus aliados. Por lo tanto, despertaron muchas esperanzas y, de hecho, en los años 90 muchos activistas trabajando en pro de los derechos indígenas se incorporaron a las esferas gubernamentales para trabajar en la elaboración de leyes, políticas y programas novedosos. Sin embargo, ya para el 2000 se palpaba una decepción con las políticas multiculturales oficiales de la década anterior o, más bien, con los resultados concretos de las promesas de reconocimiento.

Algunos autores como Charles Hale han señalado lo limitado del proyecto que denominan como "el multiculturalismo neoliberal" (Hale 2000; Grey-Postero and Zamosc 2004). Ellos enfatizan que, aunque exista un reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en varios Estados y cierta sensibilidad hacia la diversidad étnica en políticas públicas en campos como la salud, la educación o la pro- visión de justicia, esto no ha llevado a un cambio del modelo económico dominante. En algunos casos, ciertas luchas indígenas, como por la educación bilingüe o una atención diferenciada en materia de salud, han sido absorbidas o cooptadas por los gobiernos mediante las nuevas políticas multiculturales. Lo anterior puede ser entendido como una muestra de lo que Hale ha denominado el fenómeno del "indio permitido". Según su análisis, algunas demandas indígenas para el reconocimiento de la diferencia son admitidas como parte de las políticas públicas, mientras otros reclamos más radicales (de los "indios no- permitidos") son rechazados. En general, las demandas de los pueblos indígenas para un mayor control sobre tierras, territorios, recursos naturales o mayor consulta sobre planes de macro desarrollo han sido ignoradas o en algunos casos criminalizadas. El modelo económico dominante, que implica una acelera- da explotación de los recursos naturales, particularmente de los hidrocarburos, y la

creciente conversión de la tierra y hasta los recursos biogenéticos en bienes comerciales, no ha sido cuestionado a pesar del giro multicultural de las políticas públicas (Toledo Llancaqueo, 2005). Tales patrones de desarrollo económico constituyen amenazas directas para los pueblos indígenas y sus territorios históricos, particularmente en las zonas selváticas de la región. Es notable que en Bolivia y Ecuador, los países con los movimientos indígenas nacionales más fuertes y consolidados, la decepción con el multiculturalismo oficial de los años 90 llevó los movimientos a un fuerte cuestionamiento de los límites del modelo neoliberal de "desarrollo con diferencia". Aunque los reclamos para el reconocimiento de diferencia étnica no han desaparecido, lo que vemos es un fuerte giro hacia demandas de clase y un rechazo cada vez más insistente del modelo económico hegemónico.

Sin embargo, aunque ha sido fuertemente criticado, sería prematuro decir que el multiculturalismo oficial ha muerto. Más bien podríamos postular que se está readecuando en conformidad con las nuevas circunstancias y desafíos políticos, aunque obviamente la naturaleza de estos cambios depende de muchos factores como el tipo de Estado, de gobierno y la fuerza de los movimientos indígenas en los distintos contextos nacionales. Aquí quisiera reflexionar sobre cómo entender las políticas multiculturales actuales promovidas desde los Estados y en alguna medida por las instituciones multilaterales de desarrollo, como el Banco Mundial. En los términos planteados por Santos (1998) ¿es el nuevo multiculturalismo una nueva forma de regulación u ofrece también posibilidades de emancipación para los pueblos indígenas en América Latina hoy?

Para empezar, señalaré brevemente y en forma bastante esquemática los contrastes entre el multiculturalismo actual en Latinoamérica y las políticas estatales anteriores hacia los pueblos indígenas. Mi intención es reflexionar sobre lo viejo y lo nuevo del "nuevo modelo multicultural". Considero que un elemento esencial del nuevo paradigma es el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos del derecho. Esto va más allá de las políticas públicas y está íntimamente relacionado con las transformaciones en el campo del derecho internacional humanitario, lo cual ha sido fuertemente marcado en los últimos años por la codificación de una amplia gama de garantías legales tal como los derechos humanos. Aunque se puede entender a estos nuevos instrumentos legales, tanto nacionales como internacionales, como marcos de regulación, la lucha de los movimientos sociales para hacer eficaz la promesa de derechos y judicializar sus demandas mediante el uso estratégico del derecho puede ser considerado como una práctica emancipadora. Cada vez más, los pueblos indígenas recurren a los juzgados nacionales y regionales, utilizando a la legislación nacional e internacionales para tratar de defender sus derechos. Aunque muchas veces los

resultados concretos de estas luchas legales no llenan las expectativas origina- les de los movimientos, también se ha registrado victorias importantes. Mediante este tipo de acciones se han desarrollado nuevos entendimientos de ciudadanía aún dentro de los marcos estrechos del "multiculturalismo neoliberal", entendimientos y prácticas que rebasan los límites del modelo conocido.

Las políticas estatales hacia los pueblos indígenas antes del multiculturalismo (de los años 30 hasta finales de la década de los 70)

Hasta los años 80, la mayoría de las políticas estatales en América Latina ignoraban la existencia de los pueblos indígenas. Éstas partían esencialmente de Estados monoculturales donde la idea de integración a un modelo nacional de "desarrollo" no incluía un reconocimiento de las diferencias culturales ni tampoco, en la mayoría de los casos, una idea clara de redistribución del ingreso nacional hacia los sectores más marginados. Sin embargo, las políticas monoculturales tenían distintos matices. Algunos Estados –como el de Guatemala– trataron de integrar forzadamente a los pueblos indígenas al modelo nacional de desarrollo, lo cual fue altamente excluyente, prohibiendo en distintos periodos su traje e idioma y militarizan- do sus comunidades en beneficio de una elite agro exportadora que explotaba a su mano de obra. En otros países, particularmente en México, se implementaron políticas indigenistas como parte de un proyecto más amplio de desarrollo nacionalista. Aunque es cierto que las políticas indigenistas no representaban la norma de las políticas estatales desarrollistas en el siglo XX, quisiera detenerme un poco en ellas porque creo que las diferencias y similitudes entre las políticas indigenistas del siglo XX y las del nuevo multiculturalismo nos pueden dar luces sobre qué hay de nuevo en la coyuntura actual y sobre algunas de las posibilidades y riesgos que esto presenta.

Las políticas indigenistas tuvieron el efecto de esencializar las identidades de los pueblos indígenas las que luego fueron canalizadas hacia el proyecto estatal de construcción nacional, basado en la idea del mestizaje o mezcla de etnias y razas para formar las nuevas identidades americanas. El énfasis se dio en la integración de los indígenas y la asimilación de sus comunidades a lo que José Bengoa llamó un "concepto nacional populista de ciudadanía" (2000: 49). Fue una integración que en algunos casos ocurrió solamente en términos discursivos y en otros representó políticas impuestas para "hispanizar" a las poblaciones indígenas.[1] La idea principal era que en la medida que se beneficiaban con el desarrollo y la modernidad, éstas dejarían de concebirse como "indígenas" (Dandler 2002: 122; Stavenhagen 2002: 26-8). Aunque hubo programas específicos de desarrollo dirigidos hacia grupos étnicos, en la práctica, como es bien sabido, la gran mayoría de indígenas quedaron fuera de los beneficios concretos de la ciudada-

nía, al igual que muchos otros sectores pobres, y siguieron sufriendo del racismo y la discriminación.

El periodo de las políticas indigenistas se caracterizó por un discurso de inclusión pero al mismo tiempo imperó la legitimación de las diferencias sociales y económicas y la imposición de un modelo cultural dominante y hegemónico. Resulta importante señalar que el indigenismo sí representó un cambio significativo, pues apostó hacia una cultura mestiza, no al orden del siglo XIX en donde las razas y grupos étnicos existían en una jerarquía estricta, subordinados a los grupos dominantes y excluidos en gran medida de los debates acerca de la ciudadanía. Sin embargo, en la práctica el indigenismo no significó el respeto a las diferencias culturales ni tampoco se dirigió hacia una mayor igualdad socioeconómica de los pueblos subordinados. Esencialmente, el asunto era "el problema del indio" y "cómo integrarlo a la modernidad"; sin que fuera visto como un problema del Estado o de la sociedad en su conjunto. También fue un modelo altamente paternalista: los indígenas no hablaban por sí mismos sino que otras personas lo hacían por ellos. Esto se debió en gran parte a que el indigenismo no fue una política formulada por los indígenas de acuerdo a sus necesidades sino más bien fue una política estatal utilizada por ciertas elites no-indígenas para construir una nueva idea de nación.

Hasta mediados del siglo XX los pueblos indígenas en América Latina se definían en su gran mayoría por su condición rural y por sus vínculos con la tierra (siendo estas tierras propias o comunales, o fincas privadas donde muchos laboraban como peones o jornaleros). Su sobrevivencia económica se centraba en lo agrario, en contraste con los patrones económicos más diversificados de hoy. Es importante señalar que el viejo modelo desarrollista otorgó algunos beneficios importantes a los pueblos indígenas, logrados a través de programas de reforma agraria o de corte asistencialista que proveían escuelas, carreteras, etc. Sin embargo, cuando se beneficiaban de esos programas, los indígenas generalmente lo hacían como campesinos y no como indígenas. En otras palabras, hubo ciertos beneficios colectivos aso- ciados con el viejo modelo de desarrollo, pero no se relacionaban con los derechos colectivos de sujetos colectivos.

El multiculturalismo (años 80 en adelante)

Lo que podemos entender como "multiculturalismo" en América Latina es una dinámica entre dos factores: Las demandas políticas, culturales y socioeconómicas de los pueblos indígenas y sus aliados; Las respuestas de los Estados, las agencias internacionales y el mercado frente a ellas.

Aunque implica una gama de políticas estatales, el multiculturalismo tiene sus orígenes en las demandas de los pueblos indígenas y de tal modo puede ser entendido como un proyecto de construcción nacional "de abajo hacia arriba". Mientras que en las políticas anteriores los Estados tendían a esencializar a las identidades indígenas (tendencia fuertemente influenciada por el estructuralismo funcionalista que caracterizaba a buena parte de la antropología de la época), en el nuevo modelo se acepta la idea de que las identidades culturales son mucho más dinámicas y fluidas.[2] ¿Cuáles son entonces los elementos clave del multiculturalismo en América Latina?

1) Contrariamente al énfasis asimilacionista del las anteriores políticas indigenistas, el nuevo paradigma se basa, aunque de manera bastante imprecisa, en la idea de autonomía de los pueblos indígenas frente al Estado y la sociedad. En América Latina los reclamos de autonomía en la mayoría de los casos no significan una segregación territorial sino lo que se ha llamado la "autodeterminación interna", refiriéndose a una mayor participación de los indígenas en los Estados y la sociedad pero bajo sus propios términos y respetando sus diferencias culturales. Aunque todavía el significado y los límites de la "autonomía" quedan poco claros en la práctica, éstos se basan en el derecho a la diferencia y en la noción de territorio, e incluyen el reconocimiento de las normas, instituciones y prácticas político- administrativo, legal, etc. de los pueblos indígenas. En este sentido, el multiculturalismo parte del principio de que no todos somos seres iguales, venciendo así el mito de ciudadanía universal del siglo XX.

2) A diferencia de las políticas integracionistas del siglo XX, las políticas multiculturales en América Latina surgen en un contexto de democracias electorales. Aunque muchas de las democracias en la región siguen siendo débiles, los espacios abiertos por la democracia electoral son esenciales para el surgimiento de demandas para el reconocimiento de las diferencias (Yashar 1998) y siguen siendo un elemento clave para la elaboración del nuevo modelo de políticas públicas. Como ha argumentado Don- na Van Cott (2000), el reconocimiento constitucional de la naturaleza pluricultural y multilingüe de los Estados en los años 90 se puede entender en parte como esfuerzos por incrementar la débil legitimidad de muchos gobiernos de turno. En ese sentido tiene el potencial de profundizar la democracia con la que está íntimamente relacionado. Sin embargo, también es cierto que las debilidades de las democracias latinoamericanas impactan de forma negativa a los pueblos indígenas. Como han señalado Van Cott (2000) y otros, el nuevo paradigma de políticas multiculturales aumenta las

posibilidades de intromisión directa del Estado y del sistema político nacional en las comunidades indígenas. Aunque la idea de la comunidad cerrada fue solamente un mito, actualmente las comunidades indígenas son objeto de la aplicación de políticas públicas como nunca antes. Lo anterior ofrece muchas posibilidades, pero también puede fomentar la división interna (ver, por ejemplo, la experiencia boliviana en los años 90 analizada por Xavier Albó, 2002).

3) La fuerte dimensión internacional de tales políticas (contrario a las políticas de corte nacionalista-desarrollista) es evidente. Durante los años 90 los bancos multilaterales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo y otras agencias bilaterales de cooperación para el desarrollo empezaron a promover ciertas iniciativas o ciertos tipos de políticas "multiculturalistas". Dichos desarrollos incluyeron el apoyo a reformas legales e institucionales que reconocían las identidades indígenas, además de proyectos de desarrollo y el fortalecimiento de la participación local, entre otras cosas. Algunas instituciones, particularmente el Banco Mundial, favorecieron lo que se llamaba el "etnodesarrollo", el que contemplaba iniciativas de desarrollo que intentaban aliviar la pobreza indígena a nivel comunitario y sub-regional. Aunque el etnodesarrollo tiene muchos matices, en términos generales se trataba de planes de desarrollo integral basados en el fortalecimiento de las organizaciones de base, lo que a menudo involucraba la producción para la subsistencia, la expansión de la infraestructura básica (agua, caminos, escuelas, etc.) y la promoción y comercialización de productos tradicionales y no tradicionales. Estos proyectos de desarrollo pueden tener impactos importantes en el ámbito local. Sin embargo, muchos dependen de los fondos externos, lo que cuestiona su sustentabilidad a largo plazo. Tampoco atacan las causas estructurales de la pobreza, lo que nos lleva a preguntar hasta qué punto el etnodesarrollo puede resolver las demandas económicas y sociales de los indígenas pobres en los países donde constituyen la mayoría de la población. Para atacar la marginación y pobreza se requiere de perspectivas nacionales de desarrollo y de políticas dirigidas hacia los pobres en las áreas urbanas y no sólo en el campo. Obviamente, la idea del desarrollo limitado a una comunidad o a grupo de comunidades rurales es insuficiente para enfrentar las múltiples discriminaciones que enfrentan los pueblos indígenas. Además, algunos críticos señalan que las políticas de etnodesarrollo tienden a esencializar ciertas identidades indígenas, basándose en ideas de autosuficiencia comunitaria en un ámbito rural que difícilmente se logran consolidar (Plant 1998).

4) El multiculturalismo en América Latina está muy asociado a ciertos patrones de la globalización contemporánea. A partir de los años 70 los indígenas de la región se organizan en redes nacionales, regionales y globales. Muchos analistas (Keck y Sikkink 1998; Brysk 2000) han señalado la importancia de las "redes de acción transnacionales" de los movimientos sociales. Dichas redes tratan de influenciar a gobiernos, agentes privados e instancias multilaterales a través de formas transnacionalizadas de protesta y cabildeo (Morgan 2004). Los movimientos sociales de los pueblos indígenas en América Latina son uno de los ejemplos más claros de este tipo de red. Son, en efecto, comunidades de actores vinculados que promueven ciertas demandas políticas, culturales y socioeconómicas dentro y fuera de los territorios nacionales.

5) Otro elemento central del modelo multicultural en la región es el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos políticos y el reconocimiento legal de sus derechos colectivos. En vez de las viejas políticas basadas en ideas asistencialistas para integrar los indígenas a la nación y otorgarles beneficios colectivos (como las tierras en programas de reforma agraria), el nuevo paradigma está basa- do en sus derechos. Queda claro que los derechos universales, como los derechos humanos individuales, se pueden combinar con derechos específicos o especiales de sectores o grupos particulares. Los instrumentos legales internacionales, principalmente el Convenio 169 de la OIT junto a las declaraciones de la ONU y la OEA sobre los derechos de los pueblos indígenas, juegan un papel importantísimo en ese sentido.[3] El Convenio 169, ahora ratificado por la mayoría de los Estados latinoamericanos, influyó pro- fundamente en las reformas constitucionalistas de los años 90 que reconocían la diversidad y redefinían los Estados como "multiétnicos y pluriculturales" (Assies 1999; Sieder 2002; Van Cott 2000). También constituye un recurso cada vez más importante para los pueblos indígenas ya que en múltiples casos específicos apelan a los derechos internacionales ratificados por sus Estados en dicho Convenio y en otros instrumentos para lograr cambios en las políticas públicas (por ejemplo, para reconocer el derecho al derecho indígena en la práctica, o para lograr una verdadera consulta previa acerca de políticas de explotación de recursos naturales).

La importancia del derecho internacional va más allá de los derechos específicos de los pueblos indígenas. Cada vez más, grupos y sectores subordinados y

marginados, sean ellos de afrodescendientes, mujeres u otros, enmarcan sus demandas alrededor de los derechos humanos internacionalmente re- conocidos y utilizan el derecho internacional y nacional de forma estratégica. Esto, junto con la falta de respuesta por parte de los partidos políticos o gobiernos, ha fomentado una marcada tendencia hacia la judicialización de la política en América Latina. Hay varios casos paradigmáticos de uso estratégico del derecho para apoyar las demandas indígenas. Por ejemplo, la lucha de los U'wa en Colombia contra la concesión petrolera de Oxy que llevó a un amparo presentado a la Corte Constitucional, lo cual anuló el contrato, alegando que el gobierno no había respetado las normas constitucionales y lo explicitado en el Convenio 169 sobre la necesidad de consulta previa de los pueblos afectados. Otro caso paradigmático es de los Shuar y Achuar en Ecuador, que han llevado a cabo una larga lucha contra las petroleras, llegando incluso a presentar reclamos contra el estado ecuatoriano en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. En 2001 la Corte Interamericana estableció un precedente muy importante cuando encontró en contra del Estado de Nicaragua y a favor de la comunidad indígena de Awas Tingni en la costa atlántica. La corte encontró que el estado nicaragüense había fallado al no respetar los derechos legales de las comunidades a ser consultado antes de la firma de una concesión para la extracción de madera en sus territorios. Es el primer juicio a ese nivel que establece que los estados tienen que respetar los bienes y derechos colectivos de los pueblos indígenas.

De hecho, en general observamos que hay una marcada tendencia hacia la judicialización de la política en América Latina (ver Sieder, Schjolden y Angell 2005). Esta judicialización está vinculada a una serie de factores, como por ejemplo: la introducción de nuevas constituciones que garanticen una amplia gama de derechos civiles, culturales y socioeconómicos; los procesos de reforma judicial y la creación de nuevas instituciones estatales para defender los derechos civiles (como las procuradurías de derechos humanos); la existencia de un poder judicial más activista en algunos países, y; la creciente tendencia de varios grupos civiles y políticos de recurrir a los juzgados para satisfacer sus demandas. La habilidad de utilizar los instrumentos legales nacionales e internacionales de derechos humanos es un elemento central en la lucha para que se hagan efectivos los derechos reconocidos a la diferencia y contra la discriminación. Obviamente depende de muchos factores, incluyendo la existencia de aliados nacionales e internacionales quienes pueden ayudar a encausar las demandas indígenas de forma legal. Sin embargo, es una tendencia que va en aumento.

Reflexiones finales

Aquí estoy generalizando de forma marcada los elementos que caracterizan al modelo multiculturalista. Obviamente, resulta de suma importancia explorar las diferencias nacionales y regionales de las políticas actuales, la manera en que están evolucionado en la práctica, y la forma en que se relacionan con las diferentes trayectorias históricas de desarrollo nacional y las modalidades de lucha y resistencia local, nacional y transnacionalizadas de los agentes sociales. Sólo con el análisis de caso por caso podremos entender de forma comparativa el fenómeno del multiculturalismo en la región. Sin embargo, lo que he querido enfatizar aquí es la evolución de un nuevo paradigma de políticas públicas y de acción colectiva que muchas veces se encuentran fuertemente entremezcladas en la práctica. También creo que es importante analizarlo en el contexto más amplio del neoliberalismo, ya que el multiculturalismo latinoamericano es al mismo tiempo parte de las políticas neoliberales y también un desafío a ellas. Las tensiones posiblemente sean más evidentes en el área de las políticas públicas relacionadas con la explotación de los recursos naturales pues los indígenas reclaman más autonomía sobre los recursos y protecciones para sus formas de vida, mientras que los Estados neoliberales generalmente promueven la explotación de dichos recursos en territorios indígenas por medio de la inversión extranjera. Sin embargo, en términos generales todas las políticas "multiculturales" se encuentran en la actualidad enmarcadas en tensiones similares.

Como he señalado antes, una importante dimensión novedosa del actual modelo multicultural es que está basado en una concepción de derechos para sujetos colectivos. Estos derechos están garantizados por los instrumentos internacionales y a nivel nacional por los nuevos regímenes constitucionales. La apelación a estos derechos ante los gobiernos y específicamente ante los juzgados por parte de los movimientos sociales organizados es una característica de esta nueva fase, que se relaciona con el fenómeno más generalizado de "judicialización de la política" en la región.

Indudablemente, los pueblos indígenas de América Latina han logrado un reconocimiento importante a sus derechos a la diferencia en las últimas dos décadas. Ha habido menos énfasis, sin embargo, en el desarrollo de políticas públicas efectivas para asegurar un mayor grado de igualdad socioeconómica para los indígenas y otros grupos marginados dentro de la sociedad. Esto implica, entre otras cosas, una redistribución del ingreso nacional, políticas eficaces para combatir la discriminación y tal vez en algunos casos medidas específicas de acción afirmativa. Aunque las demandas para el respeto a la diferencia cultural son conceptualmente muy distintas a las demandas para una mayor igualdad socioeconómica, uno de los desafíos centrales en este momento es cómo lograr el respeto a la diferencia junto a una mayor equidad. Esto implica un desafío a los

modelos actuales de desarrollo, los cuales hoy más que nunca concentran los recursos y el poder en manos de una minoría privilegiada.

Notas

* Una versión de este ensayo fue publicada en la *Revista del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala* en 2006.

** Instituto para el Estudio de las Américas Universidad de Londres.

1. Esto ocurrió aún en el caso mexicano. Sobre el caso de la integración forzosa de los mames a la identidad mexicana ver Hernández 2001.

2. Sin embargo, también es cierto que muchos actores indígenas han esencializado su identidad de forma estratégica como forma de promover sus demandas. Además, es posible que el efecto de algunas políticas públicas multiculturalistas sigue siendo la esencialización de las identidades.

3. Para una discusión de tales instrumentos ver Dandler 2002.

Bibliografía

Assies, Willem, Gemma van der Haar and André Hoekema (eds.), 1999. *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Thela Thesis, Amsterdam.

Albó, Xavier, 2002. “Bolivia: from Indian and Campesino Leaders to Councilors and Parliamentary Deputies” en Rachel Sieder (ed.) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Palgrave Press, Basingstoke y Londres.

Bengoa, José, 2000. *La emergencia indígena en América Latina,* Fondo de Cultura Económica, México DF.

Brysk, Alison, 2000. *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford University Press, Stanford CA.

Dandler, Jorge, 2002. “Pueblos indígenas e imperio de la ley en América Latina: tienen una oportunidad?”. En Juan Méndez, Guillermo O’Donnell y Paulo Sergio Pinheiro, *La (in)efectividad de la ley y la exclusión en América Latina*, Ediciones Paidos, Buenos Aires, pp. 121-158. (Publicado originalmente en inglés en 1997).

Nancy Grey Postero and Leon Zamosc (eds.), 2004. *The Struggle for Indigenous*

Rights in Latin America, Sussex Academic Press, Brighton y Portland, Oregon.

Hale, Charles R., 2004. “Rethinking Indigenous Politics in the Age of the ‘Indio Permitido’”, *NACLA Report on the Americas*, vol. 38 (2).

Hernández, Rosalva Aída, 2001. *Histories and Stories from Chiapas: Border Identities from Southern Mexico*, University of Texas Press.

Morgan, Rhiannon Sian, 2004. “Advancing Indigenous Rights at the United Nations”, PhD thesis, Department of Government, University of Essex, UK.

Plant, Roger, 1998. *Issues in Indigenous Poverty and Development*, Inter-American Development Bank Technical Study núm. IND-105, Washington DC.

Sieder, Rachel (ed.), 2002. *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Palgrave Press, Basingstoke y Londres.

Sieder, Rachel, Line Schjolden y Alan Angell (eds), 2005. *The Judicialization of Politics in Latin America*, Palgrave Press, Basingstoke, Londres y Nueva York.

Stavenhagen, Rodolfo, 2002. “Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate”. En Sieder, Rachel (ed.) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Palgrave Press, Basingstoke y Londres, pp.24-44.

Toledo Llancaqueo, Víctor, 2005. “Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004.¿Las fronteras indígenas de la globalización? ” en Pablo Dávalos (comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, CLACSO, Buenos Aires, pp.67-102.

Van Cott, Donna Lee, 2000. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

Yashar, Deborah, 1998. ‘Indigenous Movements and Democracy: Contesting Citizenship in Latin America’,*Comparative Politics*, vol.31, núm.1.

LA POLÍTICA DE LA MULTICULTURALIDAD EN MÉXICO Y SUS IMPACTOS EN LA MOVILIZACIÓN INDÍGENA: AVANCES Y DESAFÍOS EN EL NUEVO MILENIO.*

Laura R. Valladares de la Cruz

Resumen:

A casi tres décadas de la puesta en marcha de políticas multiculturales en México es necesario hacer una evaluación tanto a nivel epistemológico como político sobre los principios, objetivos y alcances del multiculturalismo, así como de los diferentes actores sociales involucrados en la puesta en marcha de este modelo político y cultural.

En este trabajo argumentaremos cómo el movimiento indígena mexicano logró después de un largo y complejo proceso de negociación y alianzas políticas llegar a consensos alrededor de encaminar la lucha por los derechos indígenas a través de la vía legislativa, lamentablemente los resultados han sido desalentadores pues no se ha logrado el reconocimiento pleno del derecho a la autonomía y al control de sus territorios, asimismo la participación de los indígenas en las esferas de decisión nacional siguen siendo excepcionales y el modelo de una nueva democracia electoral no ha posibilitado la apertura de espacios para la participación de la población indígena a cargos de representación popular.

Palabras claves: Políticas de reconocimiento, multiculturalismo, movimiento indígena, autonomía indígena, democracia, participación política.

La democracia neoliberal y la cuestión indígena

Los procesos de movilización indígena en México tienen una larga data y han sido documentados tanto para la época colonial como a lo largo de la vida republicana, por lo que en términos amplios podemos hablar de la existencia de ciclos de protesta india que van de la rebelión a la negociación con el Estado Mexicano.[1] Teniendo en cuenta ésta premisa podemos ubicar como un nuevo ciclo de protestas el que se inició a finales de los años ochenta del siglo XX y se prolongó hasta principios del año 2000. Dicho ciclo responde a distintas condiciones estructurales y políticas entre las que están la grave crisis que vive el sector agropecuario desde mediados de los años setentas del siglo pasado, la puesta en marca de la reforma del Estado y el impulso del modelo económico neoliberal, procesos que tuvieron como respuesta una amplia movilización

indígena en demanda del reconocimiento de sus derechos colectivos, que exigió y exige respuestas estructurales a los problemas del campo, así como la democratización de las estructuras de poder nacional y regional.

En este contexto de movilización india proliferaron decenas de organizaciones campesinas e indígenas con influencia local, regional y nacional muchas de las cuales lograron articularse y constituirse como un vigoroso movimiento político aglutinado alrededor del rechazo a los festejos del V Centenario de la Conquista de América. En términos organizativos fue un momento muy relevante, pero que no logró constituirse como un actor político con la fuerza suficiente para lograr que el Estado respondiera a sus reclamos. (Sarmiento y Mejía, 1988; Díaz-Polanco, 1997; Valladares, 1998, Pérez, 2005). Fue poco después con el levantamiento del EZLN en el sureño estado de Chiapas, en enero de 1994, que las demandas y las organizaciones indígenas cobraron una fuerza inusitada pues a partir de ese año se generó una riquísima discusión sobre las autonomías indígenas y la necesidad de reconocer constitucionalmente los derechos colectivos que les asisten como los pueblos indígenas. Se trato de la construcción del movimiento indígena como un actor político independiente que ya no requiere de los intermediarios indigenistas para negociar y/o exigir sus demandas frente al Estado Mexicano.

Es también es en las últimas dos décadas en donde podemos ubicar algunos de los cambios más significativos al interior de la estructura de poder estatal. Se trata en términos amplios de un proceso inserto en la llamada Reforma del Estado que ha venido acompañado de algunos cambios democráticos y de una apertura en ciertas estructuras Estatales, como son el Congreso de la Unión y la Suprema Corte de Justicia de la Nación, así como en la toma de decisiones del Poder Ejecutivo. Lo mismo podemos señalar en cuanto a los partidos políticos quienes a partir del año 1994 comenzaron a incorporar en sus plataformas políticas el tema indígena. Como de sobra sabemos, estos procesos de cambio acelerados obedecen por un lado a la aceptación del gobierno mexicano del llamado “Consenso de Washington” en términos del modelo económico emprendido y a las exigencias de organizaciones supranacionales como el Banco Mundial y/o el Banco Interamericano de Desarrollo. Simultáneamente tenemos la construcción de escenarios políticos plurales en donde una nueva democracia se abre camino en un contexto profundamente complejo. Estos cambios responden también a la lucha por la democracia que desde hace décadas importantes actores sociales han impulsado. Entre los actores políticos de este proceso nos centramos en las organizaciones indígenas en tanto que han sido demandantes de establecer una nueva relación entre el Estado y los pueblos indios y porque con sus acciones y protestas colectivas han desafiado al poder existente, y han obligado al Estado a responder a sus reclamos, sin embargo, como describimos a lo largo de este capítulo, a pesar de que

las organizaciones indígenas han acudido reiteradamente a los tres poderes de la federación a negociar y/o exigir el cumplimiento de sus demandas no han sido escuchados o bien las respuestas de dichos poderes han sido consideradas parciales cuando no ignoradas o minimizadas, en este sentido afirmamos que los indígenas mexicanos son los grandes excluidos de los beneficios de la nueva democracia.

Sobre la Reforma del Estado, el multiculturalismo y nueva democracia en México

El proceso de reforma del Estado que ha vivido el país ha significado el fin del "Estado de Bienestar Social". El mexicano fue un Estado cuya política social, heredada de la revolución de 1910 lo situaron como paternalista, subsidiador del desarrollo y redistribuidor de la riqueza. Sin embargo, a partir de la Reforma del Estado y con el argumento de la ineficiencia del Estado por sus prácticas corruptas y clientelares en la distribución de los recursos federales, así como por su incapacidad para pagar la deuda externa, su ineficiencia en la administración de las más de 1,000 empresas que poseía, se dio inicio al desmantelamiento de una estructura económica y política incapaz de generar un crecimiento tanto a nivel macro económico como para revertir el proceso de empobrecimiento de amplias capas sociales.

De manera simultánea se instauró una política social que se encaminó al combate de la "pobreza extrema", con la distribución de reducidos recursos económicos. A cambio de este desmantelamiento el proyecto político se comprometía a instaurar una mayor democracia y transparencia en el manejo de los recursos federales.

La democracia neoliberal se dice comprometida con los procesos autogestivos y con ciertos grados de autonomía de los actores sociales. Esto supuso en el ámbito indígena una modificación de la política del Estado frente a los indígenas, es decir, del indigenismo, que pasó de considerarlos sujetos de una política dirigida a "mayores de edad", es decir, a sujetos capaces de desarrollar proyectos autogestivos; dicha política se cristalizó en el arribo de créditos a campesinos e indígenas sin la intermediación de las organizaciones corporadas del Estado o de los grupos de poder locales y regionales, se instauraron proyectos como el "Programa Nacional de Solidaridad" (PRONASOL), el PROCAMPO, Alianza con el Campo y en el sexenio que acaba de concluir se dio continuidad a ésta política con el programa OPORTUNIDADES pero con pocos resultados para mitigar los rezagos de la estructura económica y mucho menos responder a los reclamos de mayor autonomía que desde hace décadas los actores sociales del campo venían demandando.

Por otro lado, ésta "mayoría de edad", fue acompañada de una contrarreforma agraria que al modificar el artículo 27° Constitucional en 1992, abrió la posibilidad de introducir al mercado las tierras de campesinos y comunidades agrarias, esto a través del cambio del régimen de propiedad ejidal y comunal por el de propiedad privada. A este proceso

se le ha denominado como de “etnofagia”, es decir, que por un lado reconoce la composición pluricultural de la nación y por otro se pone en entredicho el sustento de reproducción de los pueblos indígenas: la tierra (Díaz-Polanco, 1997).

Así, a pesar de los discursos de reconocimiento de la pluralidad y de la apertura democrática que ha vivido el país en la última década, aún quedan grandes retos. En cuanto a los avances en la construcción de una nueva democracia tenemos que existe un mayor respeto del voto electoral, aunque en la última elección presidencial de 2006 los resultados ha sido seriamente cuestionado. En la última década hemos también experimentado una mayor competencia partidaria, reacomodos y cambios en los diferentes niveles de gobierno desde el local, regional y nacional. Hemos vivido lo que significa la alternancia en el poder, después de 70 años de gobernantes procedentes de un mismo partido político (PRI), con el arribo en el año 2000 de un gobierno presidido por un candidato proveniente del partido de derecha Acción Nacional (PAN) y que continua en esta gestión presidencial (2006-20012) ahora encabezada por el panista Felipe Calderón. Por supuesto comprobamos la existencia de continuidades en los planteamientos neoliberales previos, pero con un giro más conservador. Así las cosas, en el periodo foxista existió una amplia retórica sobre la apertura democrática y la transparencia en el manejo de recursos, y se mantuvieron los programas populistas de reparto de recursos a familias en extrema pobreza, sin embargo, no se crearon programas de cambio estructural para revertir el enorme índice de pobreza de nuestro país. En lo corresponde al acceso a cargos de representación en la estructura de poder estatal hay pocos cambios significativos porque el poder continúa centrado en una pequeña elite política.

Ahora bien, con la instauración del modelo neoliberal se introdujo también el proyecto multiculturalista que significó el reconocimiento de la diversidad cultural e identitaria del país. En el ámbito de los reconocimientos a los pueblos originarios, algunos analistas como Charles R. Hale (2004), han señalado que en el multiculturalismo no todas las reivindicaciones de las organizaciones indígenas son reconocidas ni tienen cabida, puesto que responden en gran medida a los intereses de agencias supranacionales, como el Banco Mundial para quien existen dos clases de expresión de la etnicidad, una la que construye capital social y es digna de estimular, frente aquella que es disfuncional al modelo neoliberal porque genera conflictos y disenso. En este contexto y retomando la frase expresada la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, Hale habla del “indio permitido”, en el sentido de que los gobiernos están utilizando los derechos culturales para dividir y domesticar a los movimientos indígenas. Pues si bien las reformas multiculturales abrieron nuevos espacios para la conquista de derechos y demandas nuevas, algunas reivindicaciones por las que los movimientos indígenas habían luchado por décadas no han sido consideradas, de forma tal que el reconocimiento de la diversidad y especialmente las reivindicaciones autonomistas

expresadas en las reformas hasta hoy existentes tienen límites predeterminados. En este sentido los límites que el proyecto cultural neoliberal impone a los derechos indios se refieren a que no pueden violar la integridad del régimen de producción, y tiene además la intención de limitar la acumulación de poder de las organizaciones indias.

Así el multiculturalismo en la esfera pública en México y en toda América Latina ha hecho énfasis en crear agencias para atender la problemática de los pueblos indígenas, con un énfasis en la esfera estructural institucional. De tal suerte que el reconocimiento de las identidades está acotado a su compatibilidad con el liberalismo. Otros analistas si bien avalan las duras críticas a las políticas de reconocimiento, reconocen que éstas han significado un avance frente a las posiciones monistas del Estado (Valladares, 2000, 2001, Sieder, 2006). Para autores como Raquel Yrigoyen y De Souza Santos podemos hablar de un nuevo constitucionalismo pluralista que tiene la posibilidad de reconstruir o redefinir las concepciones monistas e individualistas de los Estados liberales y que por tanto es posible construir desde la arena de los derechos colectivos una nueva juridicidad plural que brinde espacios para construir experiencias emancipatorias. (Yrigoyen, 1999, De Souza Santos, 1998). Sin embargo, esto es hasta hoy en México una posibilidad a largo plazo en el mejor de los casos.

Regresando al tema de las reformas a las estructuras de poder federal que han sufrido cambios y que me interesa señalar están el Congreso de la Unión y la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), en tanto que son instancias del poder federal a las que el movimiento indígena ha acudido en busca de respuestas a sus demandas de reconocimiento como sujetos de derecho, y a participar en las estructuras de toma de decisión en la estructura nacional. Me pareció importante incorporar el caso de la SCJN, porque se ha constituido en una suerte de válvula de escape para dirimir las decenas de conflictos que día tras día se expresan a lo largo de la geografía nacional.

En este ámbito, por ejemplo, tenemos que los indígenas representados por un poco más de trescientas autoridades municipales indígenas apelaron a esta instancia de gobierno en el año 2001, con el objetivo de demandar que se emitiera un dictamen de inconstitucionalidad de la ley indígena aprobada ese año, sin embargo, las inconformidades no prosperaron, (López Bárcenas, 2001 y 2004) lo que provocó que el movimiento indígena asumiera que sus largos y continuados esfuerzos por recurrir a las instancias del Estado para negociar y presionar para el logro de sus reivindicaciones fueran considerados una batalla perdida, lo que se ha traducido en una suerte de desgaste y desmovilización de las organizaciones indígenas más importantes del país: el Congreso Nacional Indígenas (CNI) y la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA).

Es en este entramado que vincula los espacios, las demandas y las luchas locales y nacionales con los espacios supranacionales en donde se ha construido en nuestro

país una política de la identidad que se ha centrado en tres campos primordiales: modificaciones legislativas que reconocen derechos a los pueblos, comunidades o personas pertenecientes a un pueblo indígena, reformas institucionales y políticas afirmativas, de ellas nos ocupamos en el siguiente apartado.

La avalancha legislativa en materia indígena

En lo que se refiere al ámbito legislativo debieron de pasar casi dos centurias de vida republicana para que el Estado mexicano se reconociera como una nación pluricultural, cuando en 1992 adicionó el artículo 4° Constitucional. Este vacío jurídico constitucional se empezó a cubrir con la ratificación en 1990 del convenio 169 de la OIT y con la reforma ya citada al párrafo primero del cuarto constitucional.

Así, a partir de la década de los noventa se inició un largo y diferencial proceso de modificaciones a constituciones estatales, leyes y códigos en materia indígena. En el nivel federal se ha modificado en dos ocasiones la constitución la de 1992, recién señalada, y la aprobada en el año 2001 que fue incorporada al artículo 2° constitucional, y como es de sobra conocido se trató de una nueva ley indígena que fue rechazada por el conjunto de organizaciones indígenas del país, por el EZLN y muchos actores más; y cuya aprobación ocasionó una vez más el silencio del EZLN. Para las organizaciones indígenas la nueva ley fue considerada como una traición a los indígenas mexicanos situación que generó un proceso de reflujo al interior del movimiento indígena, del que parece poco factible salir en el corto plazo. (Pérez Ruiz, 2005).

En lo que corresponde al ámbito de las legislaciones en materia indígena a nivel local tenemos que entre el año de 1990 y 2006 se han realizado aproximadamente 222 modificaciones tanto a constituciones estatales, como a diferentes códigos: penales, civiles, sobre justicia indígena, así como a diversas leyes en materia de salud, educación, cultura, procuración de justicia, derechos humanos, medio ambiente, entre otras. Sin embargo, a pesar de ésta avalancha de reglamentaciones existen distintos problemas para que los nuevos derechos puedan ejercerse, ya que por un lado no existen las condiciones, ni institucionales, ni sociales y en algunos ni la voluntad política para que los pueblos indígenas puedan ejercer los derechos reconocidos. En otros muchos casos priva el desconocimiento de la legislación tanto entre las autoridades encargadas de implementarlas, como entre la población indígena en general, además de los “candados” que se impusieron en muchas legislaciones que impiden el pleno ejercicio de la autonomía indígena (Gómez, 2006).

Con este panorama diversos analistas y activistas de los derechos indígenas han señalado el agotamiento y cierre de la fase de reconocimientos constitucionales sobre derechos de los pueblos indígena.

La hora del Congreso

El Congreso de la Unión es una de las estructuras del poder federal que ha sufrido modificaciones tanto en su composición, que es cada día más plural, como en su papel frente a los grandes problemas nacionales. En términos generales puedo afirmar que la composición del Congreso es una de las expresiones del pluralismo político, pues en la última década se ha modificado su composición y existe una nueva correlación de fuerzas entre grupos políticos, en la cual el partido en el poder dejó de tener mayoría. Esta pluralidad ha tenido un papel significativo para poner límites al poder ejecutivo, pues hasta hace muy pocos años la función del Congreso se reducía a aprobar todas las iniciativas propuestas por el presidente de la república. Aunque también habrá que decir que los legisladores no han estado a la altura de los grandes problemas nacionales, porque privan los intereses personales y de grupo, así como las pugnas interpartidistas y faccionales antes que los intereses de la nación.

En materia indígena tenemos que si bien desde hace por lo menos tres décadas existe una Comisión de Asuntos Indígenas dentro del Congreso de la Unión, es sólo a partir de la década del noventa cuando las demandas indígenas tienen cierta presencia en las discusiones bicamarales. El momento más relevante del Congreso en materia indígena ocurrió después de la rebelión zapatista, pues fue cuando el gobierno federal decidió que la solución a las demandas indígenas y zapatistas sería encomendada en este órgano de gobierno. También en el marco del conflicto fue cuando hubo un mayor número de indígenas el Congreso. Por ejemplo, en la LVI Legislatura (1994-1997) dos destacados líderes formaron parte de la Congreso: Antonio Hernández y Eudárico Hernández, quienes lograron que por primera vez en nuestra historia republicana se abriera el recinto legislativo a reuniones con indígenas, aquí me refiero al mes de abril de 1995 cuando se constituyó en el recinto de San Lázaro la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA). Y se discutió la primera versión de su propuesta de Autonomía Regional. Mientras que en la LVII legislatura (1997-2000), fue muy activa la participación de Marcelino Díaz de Jesús, líder náhuatl del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, que junto con otros legisladores, conocedores y comprometidos con la causa india lograron avances sustanciales en el debate de la problemática indígena, promovieron reformas legislativas, foros de discusión y dieron apoyo a distintas organizaciones, entre otros de los compromisos asumidos.

En la LVII Legislatura (1997-2000) destaca el hecho de que hubo tres mujeres indígenas, una senadora y dos diputadas, que se integraron a las comisiones de asuntos indígenas, de género y equidad, desarrollo sustentable, entre otras (Valladares, 2005). Las siguientes legislaturas (2000-2003, 2003-2006) también han contado con

una “bancada” indígena pero lastimosamente sin la fuerza suficiente para volver a colocar el tema indígena como una de las agendas prioritarias del Congreso.

Ahora bien, en el año 2000, en el marco de la alternancia en el poder federal el Congreso volvió a ser el escenario de pugnas partidarias cuando una mayoría de legisladores se opusieron a elevar a rango constitucional la iniciativa de la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) que el novel gobierno foxista le envió asumiéndola como propia. En esa ocasión y después de aprobar una ley alejada de los reclamos indios en abril de 2001, los diputados panistas y priístas se limitaron a señalar que se trataba de un gran adelanto legislativo, que legislaron “pensando en no violentar la integridad del la nación”, (o sea para no dar poder a los indios) y que la reforma “era perfectible”, habrá pues que esperar a que la correlación de fuerza vuelva a estar de lado de los indígenas para impulsar una nueva reforma a la reforma.

En síntesis, a lo largo de la última década han ocurrido un levantamiento armado, una ley de amnistía, una comisión legislativa de Concordia y Pacificación (COCOPA), una Comisión de Intermediación (CONAI), dos consultas populares, traslado de una tercera parte del ejército hacia Chiapas y tres movilizaciones sociales – en 1996, 1997 y 2001- que convocaron en conjunto a más de un millón de ciudadanos, que a pesar de los procesos de movilización y protesta no se logró legislar de acuerdo a lo signado en 1996 entre el Gobierno Federal y el EZLN en los llamados Acuerdos de San Andrés Larrainzar.[2]

Desafortunadamente falta mucho que hacer y por acceder a éste órgano legislativo, porque además habrá que recordar que los y las indígenas que han ocupado una curul no lo han hecho por su condición de indígenas sino por su militancia en algún partido político. Además ya instalados en funciones deben de navegar a contracorriente frente a una mayoría abrumadora de legisladores para quienes la problemática indígena se restringe a implementar políticas estatales asistenciales y no el reconocimiento de los pueblos indios como sujetos de derecho.

Las reformas en materia electoral

En materia electoral también se realizaron reformas importantes en el contexto de la Reforma del Estado. Antes de señalarlas me permitiré señalar que el tema de la participación en contiendas electorales en búsqueda de espacios para los indígenas ha sido uno de los temas de mayor fricción y de largo debate al interior del movimiento indígena, existen dos grandes tendencias, la sostenida por el Congreso Nacional Indígena (CNI), que acorde con los planteamientos zapatistas expresa su rechazo

abierto a participar en las contiendas electorales porque consideran que las estructuras estatales no representan una solución real a las demandas indígenas. Frente a la corriente encabezada por la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) quien ha argumentado que la lucha indígena es una lucha por el poder y que una estrategia para modificar las condiciones de los pueblos indios es ir conquistando espacios en la estructura de poder y desde allí apoyar los proyectos democráticos y autonómicos étnicos. Ésta polémica no surge con el zapatismo, ya que desde hace por lo menos 20 años, a finales de los ochenta y a lo largo de la década de los noventa una corriente del movimiento indígena venía luchando y proponiendo reformas legislativas que garantizaran espacios en las candidaturas al interior de los partidos políticos para garantizar su acceso a los Congresos, tanto al federal como a los locales, así como para acceder a cargos dentro de la estructura municipal. Por ejemplo, ya en el año de 1989 el Frente Independiente de Pueblos Indígenas (FIPI) discutía el vacío legislativo que sobre derechos indígenas existía en la constitución.[3] Un año después en 1990 un líder indígena y fundador de ésta organización Margarito Ruiz en su calidad de diputado federal,[4] inició con un grupo de líderes y académicos la elaboración de una propuesta de reformas constitucionales para el reconocimiento de los derechos indígenas.[5] También en esa legislatura se presentó una iniciativa de ley para incorporar una sexta circunscripción plurinominal electoral indígena, que garantizaría 50 curules para los indígenas, propuestos que no tuvieron prosperar entonces. Nuevamente en la pasada y la actual legislatura existe una iniciativa en el mismo sentido, pero lamentablemente las bancadas indígenas que las han propuesto carecido de la fuerza suficiente al interior del Congreso para lograr consenso, y desde fuera del recinto legislativo el movimiento político indígena se debate entre descalificaciones y en intentos de rearticulación, lo que reduce aún más la correlación de fuerzas para dialogar con los legisladores. A pesar de estos disensos es importante destacar que la arena de la contienda electoral es uno de los espacios de la disputa india en México.[6]

En este sentido, las reformas electorales emprendidas en 1994 significaron un avance no solamente para los partidos políticos sino también el movimiento indígena. Fue en el marco del levantamiento zapatista que se dio cause a los primeros consensos para la reforma electoral. Se logró que los partidos más importantes del país PRI, PAN y el Partido de la Revolución Democrática (PRD) acordaran tres aspectos fundamentales: incorporar al Instituto Federal Electoral un consejo de ciudadanos independientes, como garantía de la imparcialidad de los procesos electorales; definir procedimientos de observación de las elecciones; y abrir espacios en los medios de comunicación para dar cabida, de forma equitativa, a la pluralidad y la competencia política. (Pérez Ruiz, 2006).

Podemos entonces ubicar el año 1994 como una nueva etapa que concluyó con las reformas electorales de 1996 al ciudadanizarse el Instituto Federal Electoral (IFE) y al instituirse el Tribunal Electoral Federal (TRIFE). La nueva arquitectura electoral incrementó la credibilidad y fiabilidad de las elecciones en México, tradicionalmente caracterizadas por el fraude electoral y la intervención política.

En el marco de estas reformas, del levantamiento zapatista y las diputas partidarias y ciudadanas por el poder, y la movilización indígena nacional obligaron a todos los partidos políticos a responder incorporando en sus plataformas la cuestión indígena (Ruiz, 2000a y 2000b). A partir de entonces los partidos políticos han incorporado en sus listados de candidatos a algunos líderes indígenas, en un reducido número de casos se ha logrado arribar a un cargo. En otras ocasiones, como en el caso del PRD se logró establecer cuotas para los indígenas en las listas nominales, pero con resultados poco alentadores (Burguete, 2000). Es así que si bien todos los partidos incorporaron la temática indígena, ninguno se plantea incorporar las demandas indígenas de refundación del Estado o la pluralización de las esferas de poder, incluida las de los partidos.

Las demandas indígenas ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación

La Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) tiene como una sus funciones principales fungir como garante de la división horizontal de poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) y la división vertical, dirimiendo controversias entre los tres niveles de gobierno (federal, estatal y municipal) para fortalecer el federalismo. A la corte solamente le corresponde marcar los límites jurídicos a los que está sujeta la actuación de las autoridades públicas, en este contexto la legitimidad de las instituciones judiciales depende de su capacidad de actuar de manera apolítica y ejercer su poder apegadas estrictamente a derecho. El poder judicial se caracterizó durante gran parte del siglo pasado por una relativa debilidad institucional con respecto a los otros poderes, en particular del Ejecutivo. Históricamente se evitó que la Corte se involucrara en asuntos políticos, por lo que la defensa judicial se concentró en el juicio de amparo como la única garantía constitucional efectiva. Habrá que señalar que debido a que las disputas entre órganos y niveles de gobierno solían resolverse a través de mecanismos internos del régimen hegemónico, las controversias constitucionales tuvieron un uso muy escaso.[7] Fue en el año de 1994 cuando el entonces presidente de la república Ernesto Zedillo envió una iniciativa de reformas que reforzó el papel de la Suprema Corte como tribunal constitucional con la nueva redacción del artículo 105 que reglamentó con mayor precisión las controversias constitucionales e introdujo por primera vez las acciones de inconstitucionalidad.

Las controversias constitucionales si bien ya estaban contempladas en la Constitución, se limitaban a la pugna entre estados, entre sí o con la Federación. Con la reforma de 1994 se incluyó explícitamente a los municipios que carecían de un medio de defensa frente a los estados y la federación. (Berruecos 2002).

La envergadura de esta reforma se puede apreciar en dos ámbitos: por lado la SCJN es una instancia que permite hoy en día dirimir los conflictos que se han generado por la diversidad y la competencia política una de cuyas expresiones es la multiplicación de conflictos electorales a los que se debía dar una salida, por otro lado, la cada vez más frecuente demanda de hacer efectivo el pacto federal por parte de los municipios y los estados requería de su canalización en una instancia de gobierno que ha servido como catalizador y reforzador del proceso de judicialización de los conflictos políticos de las últimas décadas. Como testimonio de este proceso de judicialización de la política e incluso de las protestas y movimientos políticos podemos recurrir a los datos duros referidos a los casos atendidos por la SCJN. (Véase cuadro No. 1)

Como podemos ver, el impacto de las reformas ha sido importante, pues en 75 años solo se acudió en 50 ocasiones a dirimir un conflicto de competencias en este órgano judicial y después de la reforma el promedio anual estuvo en el orden de los 53 casos, es decir, es una cifra que superó lo atendido en tres cuartos de siglo. De acuerdo al análisis realizado por Berruecos, de las 144 controversias interpuestas entre 1995 y 1998, más del 80% fueron presentadas por los municipios contra el poder Ejecutivo e incluso en contra del Tribunal de Justicia de sus estados. Es así que en esta última década los temas en disputa por competencias en la federación se han multiplicado y van desde conflictos por la distribución de los recursos económicos destinados a los estados y municipios, hasta contra las acciones del Ejecutivo en temas como el FOBAPROA, en materia de energía eléctrica, la libre importación de fructuosa, pasando por la disputa de recursos hídricos en el norte del país, hasta por los conflictos electorales y las demandas de mayor autonomía para los municipios.

En este contexto de apertura el movimiento indígena acudió también a la SCJN a promover a través de 331 autoridades de igual número de municipios a interponer acciones de inconstitucionalidad contra la aprobación de la Ley Indígena en 2001. Lamentablemente la parcialidad política que debería regir a este órgano de gobierno y actuar apegados de derecho quedó solo en una promesa, pues todas las acciones interpuestas fueron rechazada una a una,[8] aún cuando incluso antes de la aprobación de la ley por la Cámara de Diputados federal, diversos Congresos locales la habían rechazado, tales fueron los casos de Chiapas, Oaxaca y Guerrero, en cuyos territorios habita más del 50% de la población indígena nacional.

Tenemos pues una continua persistencia de las organizaciones, líderes y autoridades indígenas por apelar a los tres niveles de gobierno de la federación para que se cumpla lo pactado en San Andrés en 1996 entre el EZLN y el gobierno federal, para lograr que la demanda de autonomía y apertura democrática arriben a tierras indias pero lamentablemente ninguna propuesta que vulnere la estructura de poder parece tener cabida en las actuales circunstancias.

Entre avances y dilemas sobre los derechos indígenas

Con el recuento que hemos realizado hasta aquí podemos afirmar que ha sido en los intersticios del mundo neoliberal contemporáneo en donde los pueblos indígenas han logrado el reconocimiento de sus derechos colectivos. Pues los modelos de multiculturalidad se han centrado en las fronteras de permisibilidad que el sistema mundo les puede conceder sin sufrir cambios sustanciales.

Esto a pesar de que el reconocimiento de la diversidad hoy en día se ha constituido en un *dilema*, es decir, en un asunto que no puede ignorarse o posponerse, es un fenómeno social que exige respuestas (Assies, et. al. 1999). Este modelo social que en términos discursivos busca reconocer y disminuir las desigualdades construidas por centurias de colonialismo y neocolonialismo pero no ha logrado derribar los muros del racismo que hoy en día criminaliza a los diferentes, a los sectores subalternos, a quienes se responsabiliza de los grandes males del mundo: la pobreza, la violencia, el narcotráfico y la saturación de las grandes urbes metropolitanas. Por lo que entre los grandes retos de las políticas multiculturales está el impactar, incorporar y proponer alternativas no centradas solamente en el ámbito legislativo y en las “políticas afirmativa” dirigidas a las minorías y a los pueblos indígenas, debemos construir un modelo que detenga y revierta la exclusión y la pauperización acelerada de millones de seres humanos en esta etapa del capitalismo salvaje. Requerimos construir un modelo donde la multiculturalidad sea acompañada de equidad y justicia social y donde la responsabilidad del Estado sea la de garantizar que tanto en el ámbito legislativo, como el institucional sean garantes del ejercicio de una convivencia multicultural con justicia social.

Debemos reconocer también que la movilización indígena nacional de la última década y sus demandas políticas fueron procesos políticos que obligaron al Estado mexicano a enfrentarlos de frente, a discutir sus reclamos en la escena pública, bajo el escrutinio internacional y las protestas y solidaridad de miles de ciudadanos del país y del extranjero.

Así las cosas, tenemos que a más de una década de iniciada la lucha autonómica en México que las dos organizaciones políticas nacionales más importantes del país –ANIPA y CNI- han intentado reconstituir sus espacios, sin éxito, sin embargo, algunos

de sus líderes han mantenido el esfuerzo de estar presentes en los foros internacionales como es por ejemplo en el Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas de la ONU, en la OEA, así como en los foros que los altermundistas han construido frente al neoliberalismo. Mantienen su interés por vincularse con luchas más amplias, a veces en acompañamiento o sumándose con Organizaciones no Gubernamentales, en otras representado a sus organizaciones en diferentes foros, han formado parte de las movilizaciones sociales por la equidad, la dignidad, contra la importación de semillas transgénicas, contra la explotación o prospección de los recursos naturales de sus territorios, se han manifestado contra proyectos como el Plan Puebla Panamá, contra la explotación y la violencia que sufren los migrantes, contra la desigualdad de género, entre otras muchas causas que han convertido a los indios mexicanos en luchadores de una cultura particular que para sobrevivir requiere de un Estado multicultural, se trata de luchadores sociales para quienes el futuro no se decide solamente en la comunidad y la cabecera municipal, sino en los foros internacionales y es en esa larga cadena que vincula lo local con global desde donde han decidido luchar.

La larga lucha de los pueblos indígenas en México ha sido compleja, en el camino se ha cosechado algunos triunfos que el movimiento indígena no reconoce como tales, pero que sin duda fueron actores que en coyunturas específicas han logrado que en México se instaure una suerte de política de la identidad y una política pública que dirige importantes recursos a las regiones indígenas, no son dádivas, es una obligación del Estado el garantizar el bienestar de todos los ciudadanos y redistribuir la riqueza que se genera en todo el territorio nacional.

Las organizaciones indígenas como el CNI están frente al reto de reconstituir lo creado y volver a fortalecerse frente a la nueva coyuntura que abrió el proceso electoral de julio de 2006 y replantear sus estrategias de lucha. En cuanto a la otra organización, la ANIPA el reto no es menor, pues el costo político en pérdida de legitimidad de muchos de sus líderes al haber decidido incorporarse en distintos cargos de la estructura pública federal en este gobierno de derecha será difícil de remontar. Sin duda una, las grandes interrogantes para todos los actores que participan en un movimiento social es si deben ser siempre opositores férreos a los gobiernos, si no se debe negociar, y ¿cuándo y con quién establecer alianzas para fortalecer sus frentes de lucha? si conquistar espacios de poder significa el fin de un movimiento, ¿deben siempre rechazar estas opciones?, si luchar dentro de una estructura que se desea cambiar es una traición a los principios del movimiento, hasta dónde y hasta cuándo se debe transigir, no debemos olvidar que se disputa en este escenario neoliberal, con las armas de la sociedad red, y en los márgenes que el modelo político y económico imponen.

Un aspecto que me parece importante rescatar es el hecho de que ante la negativa de legislar de acuerdo a lo demandado por el movimiento indígena organizado y se entra en una fase de reflujo, en la que el movimiento indígena no logró evaluar o rescatar sus

aportes a la construcción de la nueva democracia en México, por ejemplo, los avances registrados en materia electoral, en materia de educación, salud, entre otras muchas, responden en buena medida a la movilización india, sin embargo, estos logros no han sido reivindicados o asumidos como un triunfo de su movilización social, el pesimismo y la percepción de derrota total triunfó, frente a una postura que podría reivindicar los avances modestos que lograron en la última década. Me parece que el otro rubro que nos ayuda a entender esta fase de reflujo al interior del movimiento indígena, tiene que ver con el gran esfuerzo invertido en consolidar una postura que confluyera en lo que se ha llamado "la juridización de las demandas indias" e incluso la juridización del movimiento indígena. Sin embargo, el límite o el desencanto frente al intenso proceso de modificaciones constitucionales en materia india, tienen que ver con una realidad que muestra que no son suficientes las centenas de leyes modificadas mientras los cimientos de la inequidad sigan inamovibles y la crisis económica continúe expulsando a miles de mexicanos allende las fronteras, sometiendo a las mujeres que se quedan en los pueblos y comunidades a nuevos roles sociales y sobreviviendo con dobles o triples jornadas de trabajo en tierras arrasadas.

Finalmente podemos afirmar que a lo largo de la última década ha sido claro que el reconocimiento de los derechos indígenas ha quedado en buena medida supeditado a la resolución del conflicto del EZLN, pues la fase de reconocimientos está agotada y enfrentamos nuevas tensiones, tenemos una cosecha amarga para todos los mexicanos en términos de la construcción de una democracia: un Congreso en el que privan las pugnas partidarias y no el interés de la nación, partidos políticos que ofrecen espacios a los líderes indígenas siempre y cuando subordinen sus intereses a los del partido, una economía agropecuaria devastada, un país con un cuarto de su población viviendo y trabajando temporal o permanentemente en los Estados Unidos, lo que tal vez lleve a que se repita el ciclo de protestas y a la construcción de utopías libertarias en los espacios regionales y comunales, en donde cada cabildo ganado por la vía democrática, cada escuela, cada profesionista, cada defensor de los derechos humanos, cada espacio conquistado sea reivindicado como un aporte del movimiento indígena a la democracia de nuestro país.

Cuadro Número 1
Controversias Constitucionales y Acciones de Inconstitucionalidad Recibidas por la SCJN

Año	Número
1917-1992	50
1993-1994	5
Después de la Reforma	
1995-1998	144
2001	331 solo de municipios indígenas.

Fuente: Berruecos, 2002.

NOTAS

[*] Artículo publicado en: Fernando García (compilador) *Identidades, etnicidad y racismos en América Latina.* FLACSO Ecuador-Ministerio de Cultura, Ecuador, 2008, pp. 289-308.

1 Sobre la propuesta de ciclos de protesta véase el artículo de Alan Night "Continuidades históricas en los movimientos sociales" (1995). Sobre la vasta producción sobre la movilización indígena pueden verse los textos de Leticia Reina, *Rebeliones Indígenas en el Siglo XIX*, (1980); Sarmiento, Sergio y Consuelo Mejía *La lucha indígena un reto a la ortodoxia.* (1987).

[2] Para una crónica de los debates puede consultarse el diario La Jornada, entre otros el artículo de Pérez, Matilde "La promulgación, sin veredicto de las controversias", 16 agosto de 2001.

3Cf. Excélsior, 3 de octubre de 1989.

4Este cargo de representación federal lo ostentó en la LIV legislatura (1988-1991), por la vía del PRD. Así mismo fue miembro de la Dirección Ejecutiva de la Secretaría de Pueblos Indios del PRD en el periodo de 1998 a 1999.

5 En ese año en el marco del Primer Encuentro Nacional de Pueblos Indígenas del PRD, Margarito Ruiz presentó una propuesta elaborada con el apoyo de Héctor Díaz-Polanco, Guillermo López y Rivas, Arnoldo Martínez Verdugo, Pablo Gómez, Araceli

Burguete y Mario Zepeda. La propuesta preveía modificar el artículo 4°, 53 y 115 de la constitución de la república mexicana. Este grupo se aglutinó en el Comité de Apoyo y Defensa de los Derechos Indígenas AC, (CADDIAC) cuya promotora y fundadora fue Araceli Burguete Cal y Mayor.6 Esta propuesta tuvo impacto cuatro años más tarde cuando después de los compromisos asumidos por los candidatos presidenciales frente a la Convención Electoral Indígena, fue la LVI Legislatura (1994-1997) la que tuvo una mayor bancada indígena. Evidentemente esta apertura fue el resultado de los diversos procesos de lucha que se vivían en esos momentos, se habían realizado la Consulta sobre Derechos Indígenas organizada por la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso de la Unión. Ruiz, Margarito, "La Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía", (1999).

7 *La Controversia Constitucional* se da, básicamente, por las diferencias legales que se suscitan entre Instituciones representativas de Gobiernos (por ejemplo la Federación y un Estado o el Distrito Federal), o incluso en controversias surgidas entre el Poder Ejecutivo y el Poder Legislativo. *Las acciones de inconstitucionalidad* son aquellas que plantean una posible contradicción entre una norma de carácter general y la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. La acción de inconstitucionalidad da lugar a la invalidez de la disposición declarada inconstitucional. Esto no conlleva a su derogación, pues el texto de la disposición inconstitucional no es eliminado, sino que únicamente pierde su fuerza de aplicación.

[8] Un análisis puntual de los recursos interpuestos y las respuestas de los magistrados de la SCJN puede consultarse en el trabajo de Magdalena Gómez "La constitucionalidad pendiente: la hora indígena de la corte (2004).

BIBLIOGRAFÍA

Assies, Willem/Gemma van der Haar/André Hoekema (Editores), 1999, *El Reto de la Diversidad,* El Colegio de Michoacán, México.

Berruecos García Travesí, 2002, "La judicialización de la política y el aprendizaje de la SCJN. El boom de las controversias", Masiosare Número 222, Suplemento de La Jornada, 5 de mayo. México.

Burguete, Araceli, 2000, "Pueblos Indígenas y Partidos Políticos en América Latina. Desafíos de una Nueva Relación", en: Milka Castro *XII Congreso Internacional Derecho Consuetudinario y pluralismo legal: Desafíos en el Tercer Milenio.* Universidad de Chile-Universidad de Tarapacá, Chile, Tomo II, pp. 555-563.

Díaz-Polanco, Héctor, 1997, *La rebelión zapatista y la autonomía.* Siglo XXI, México.

Díaz-Polanco, Héctor, 2006, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia.* Siglo XXI, México.

Gómez, Magdalena, 2004, “La constitucionalidad pendiente: la hora indígena en la corte”, en: Hernández, Aída, Sarela Paz y Teresa Sierra (coord.) *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad.* Cámara de Diputados-CIESAS-Porrúa, México. pp. 175-205

Hale, Charles R, 2004, “Rethinking indigenous politics in the era of de “indio permitido”, september-october, vol. 38, núm. 2. NACLA Reporto on the Americas. EU.

Knight, Alan (1995) “Continuidades históricas en los movimientos sociales”, en: Lloyd, Jane-Dale y Laura Pérez Rosales (Coord.) *Paisajes Rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena.* Universidad Iberoamericana, México.

López Bárcenas, Francisco, et. al. (2001) *Los Derechos Indígenas y la Reforma Constitucional en México,* Serie Derechos Indígenas número 1. Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indios, México.

López Bárcenas, Francisco, 2004, “La lucha por la autonomía indígena en México: un reto al pluralismo” en Aída Hernández, Sarela Paz y Teresa Sierra (Coordinadoras) *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad.* Cámara de Diputados-CIESAS-Porrúa, México, pp. 207-231.

Pérez Ruiz, Maya Lorena, 2005, *¡Todos somos zapatistas!. Alianzas y Rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas en México,* INAH, México.

Pérez Ruiz, Maya Lorena, 2006, “El EZLN y el retorno a su propuesta radical”, en: *Cultura y Representaciones Sociales.* UNAM, México, Año 1, Número 1. Septiembre, pp. 33-68.

Reina, Leticia, (1980) *Rebeliones campesinas en México (1819-1906),* Siglo XXI, México.

Ruiz, Margarito, 1999,”La Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía”, en: Burguete, Araceli, (Coord.) *México. Experiencias de autonomía indígena,* Documento 28, IWGIA, Dinamarca.

Ruiz Mondragón, Laura, 2000, “El voto indio, nuevamente para el PRI” *Estudios y Análisis,* julio, México.

Ruiz Mondragón, Laura, 2000, “Plataformas de los partidos políticos en materia indígena”, *Ce-Acatl,* México.

Santos, Boaventura de Souza, 1998, *La Globalización del Derecho.* ILSA, Bogotá, Colombia.

Sarmiento, Sergio y Consuelo Mejía, (1987) *La lucha indígena un reto a la ortodoxia,* Siglo XXI, México.

Sarmiento, Sergio, (1998) *Voces indias y V Centenario,* INAH, México.

Sieder, Rachel, 2006, "El nuevo multiculturalismo en América Latina: ¿Relagulación o emancipación?, en: *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC. (CEAS),* septiembre, México.

Valladares, Laura, 2000, "Profetas del México Autonómico: Simbolismo y ritualidad en las protestas indias en la ciudad", *Alteridades,* Año 10, núm. 19, enero-junio. UAM-I, México, pp. 41-54.

Valladares, Laura, 2001, "El debate indio sobre la ciudadanía multicultural en México: La revuelta por la dignidad", Boletín Antropológico. Centro de Investigaciones Etnológicas-Museo Arqueológico. Universidad de los Andes. Número 53. Septiembre-diciembre. Mérida-Venezuela. Pp. 313-334.

Valladares, Laura, 2005, "Mujeres Ejemplares: Indígenas en espacios públicos" en *Alteridades,* UAM-Iztapalapa, México.

Yrigoyen, Raquel, 1999, "Vislumbrando un horizonte pluralista: Rupturas y retos epistemológicos y políticos", en: *América Indígena,* Vol. LVIII, números 1 y 2 correspondientes a 1998 "Pluralismo Jurídico y Derechos indígenas en América Latina", INI-III, México.

HACIA UNA CONCEPCIÓN MULTICULTURAL DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES: REFLEXIONES DESDE MÉXICO.

R. Aída Hernández Castillo*

El 25 de junio de 1993, representantes de los Estados miembros de la Organización de Naciones Unidas, reunidos en Viena en el marco de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos aceptaron considerar como una violación a los derechos humanos toda violación de los derechos específicos de las mujeres. La iniciativa y participación de las mujeres en esta Conferencia produjo un cambio trascendental en la teoría de los derechos humanos, pues se estableció que los derechos humanos pueden disfrutarse tanto en lo público como en lo privado y por lo tanto, pueden violarse en ambos ámbitos. Hasta ese momento el sistema estaba basado en violaciones cometidas por los Estados y referidas al espacio político y social. A partir de esta decisión histórica actos de particulares, ocurridos en el espacio privado, pueden originar responsabilidad estatal.

Esta decisión fue celebrada por las organizaciones feministas de todo el mundo, como un paso fundamental en la universalización de los derechos de las mujeres. En la ciudad de San Cristóbal de las Casas, en el corazón de la región indígena tsotsil de los Altos de Chiapas, en un pequeño Centro de Apoyo a Mujeres y Menores de la organización feminista a la que yo pertenecía en aquel entonces, celebramos también la buena nueva. Ese mismo año conseguimos una copia del video “Los Tribunales de Viena”, en el que mujeres de todo el mundo daban conmovedores testimonios sobre la violación a sus derechos. La diversidad de historias nos hablaban de violaciones al interior del núcleo familiar, de mutilaciones genitales, matrimonios forzados, violencia doméstica...la experiencia de dominación patriarcal y violencia unificaba a las mujeres de distintas regiones del mundo que reclamaban que sus derechos específicos fueran reconocidos como derechos humanos. Este video se convirtió en una herramienta fundamental en nuestros talleres de reflexión sobre los derechos de las mujeres.

A pesar de que las historias narradas por las mujeres en “Los Tribunales de Viena” me conmovieron hasta las lágrimas, había algo en el discurso homogeneizador de la narradora que en “voice en off” hablaba del patriarcado como el sistema universal que oprimía y excluía a todas las mujeres del mundo, que me hacía sentir un poco incómoda. Mi formación como antropóloga me decía que equiparar la violación sexual de una mujer en los Estados Unidos con el matrimonio concertado de una campesina africana, era un paralelismo que estaba dejando fuera demasiada historia y contexto.

Los Tribunales de Viena podrían fácilmente haber inspirado el clásico trabajo de Mary Daly Gyn (1978) en el que la autora nos lleva en un recorrido por las distintas regiones

del mundo mostrándonos prácticas tan diversas como el incesto y el sati, la ablación del clítoris o infibulación y la violación, tiene el mismo origen común: la dominación patriarcal de los hombres sobre las mujeres. Las críticas de Audre Lorde en "An Open Letter to Mary Daly" señalaban ya en 1984 la falta de contexto para analizar las prácticas culturales africanas, la reducción de las culturas a prácticas patriarcales y el silenciamiento en torno al racismo y el colonialismo.

Mis intuiciones e incomodidades en torno a los discursos generalizadores sobre los efectos de la dominación patriarcal en la vida de las mujeres, fueron tomando más forma, cuando escuché las reacciones de algunas amigas tsotsiles ante las denuncias que mis compañeras feministas hacían sobre la "venta de mujeres" en las comunidades indígenas, para referirse a los matrimonios concertados y al intercambio ritual de regalos entre la familias. Aunque varias de ellas estaban dando una lucha al interior de sus familias y sus comunidades por tener libertad de elegir pareja, el término "venta de mujeres" les parecía ofensivo y poco respetuoso hacia ellas y sus familias. A pesar de las buenas intenciones de nuestra práctica feminista, nuestros discursos universalizantes no siempre encontraban eco en las mujeres indígenas a quienes pretendíamos "salvar" de sus culturas patriarcales.

En este capítulo, siguiendo las propuestas teóricas de Boaventura de Sousa Santos (1997, 1998), quisiera reflexionar sobre la manera en que los discursos y prácticas en torno a los derechos de las mujeres, han jugado un papel de localismos globalizados, (es decir se trata de un conocimientos locales que han sido globalizados) al pretender imponer visiones sobre un individuo libre y racional, como sujeto del derecho, y conceptualizaciones de igualdad y libertad, que tienen sus raíces en un lugar específico del tiempo y el espacio: en la Ilustración europea y en este sentido, pueden ser consideradas como conocimientos locales que han sido exitosamente globalizados. Con el tiempo han adquirido el carácter de globalismos localizados, (es decir se han convertido en prácticas transnacionales que impactan las condiciones locales) al convertirse en imperativos de los organismos internacionales que con la intermediación de los Estados nacionales y las Organizaciones No Gubernamentales Feministas, han impuesto una concepción homogenizadora de la igualdad de género.

Quiero aprovechar también, para mostrar que a pesar del poder económico y político que subyace detrás de las definiciones liberales y universalizantes de los derechos de las mujeres, estos discursos y prácticas han sido contestados y resemantizados por mujeres indígenas organizadas que están luchando por relaciones más justas entre hombres y mujeres, desde definiciones de la persona que trascienden el individualismo occidental, desde concepciones de una vida digna que van más allá del derecho a la propiedad y desde conceptualizaciones de equidad que incluyen no sólo la complementariedad entre los géneros, sino entre los seres humanos y la naturaleza. Estas perspectivas alternativas de los derechos de las mujeres que reivindican la

cosmovisión indígena como un espacio de resistencia, están siendo también transnacionalizadas por un movimiento continental de mujeres indígenas que tiene su cara más visible en una instancia de coordinación internacional llamada Enlace Continental de Mujeres Indígenas. En este sentido podríamos hablar de una forma de cosmopolitismo (concepto que se refiere a la organización transnacional desde abajo) que está confrontando tanto los localismos globalizados, como los globalismos localizados.

Los derechos humanos como localismos globalizados

Al término de la Segunda Guerra Mundial, la causa de los derechos humanos volvió una preocupación mundial a raíz del drama del genocidio nazi y de la existencia en gran escala de presos políticos y exiliados. Es en este contexto que se aprueba en 1948, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que desde su nacimiento se convierte en un arma de muchos filos contra los sectores más desposeídos a quienes debía proteger. Su elaboración sin la participación de la mayoría de los países del mundo y su reconocimiento exclusivo de los derechos individuales pusieron en entre dicho desde sus orígenes su carácter emancipatorio.

El concepto de Derechos Humanos se globaliza a partir de esta declaración y substituye la conceptualización contenida en la propuesta original de una Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Un hecho poco divulgado es la presencia de cuatro mujeres que firmaron la declaración: la dominicana Minerva Bernardino, la brasilera Bertha Lutz, la estadounidense Virginia Gildersleeves y la china Wu Yi-Tang. Este célebre cuarteto luchó para que se reconociera a las mujeres en los contenidos de la Carta y por su inclusión en cargos políticos dentro de la ONU, y fue en parte responsable de que el concepto de Derechos Humanos substituyera al de Derechos del Hombre.

A pesar de las buenas intenciones que pudieran tener algunas de las promotoras de esta Carta, el contexto político en que fue elaborada determinó sus usos con duplicidad de criterios de acuerdo a los intereses de los Estados capitalistas hegemónicos. En plena guerra fría, la Declaración de Derechos Humanos se volvió en una herramienta para justificar la intervención de los Estados Unidos en los asuntos internos de aquellos países que se oponían a sus intereses, cómo fue el caso de la intervención directa del gobierno norteamericano en el derrocamiento del gobierno democrático de Jacobo Arbenz en Guatemala en 1954.

Adelantándose a los usos políticos que se podría hacer de los derechos humanos el Comité Ejecutivo de la American Anthropological Association (AAA) preparó un año antes de la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos un documento que cuestionaba el carácter colonialista de la misma. En este texto, que fue sometido a la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, se argumentaba

que la superioridad de los valores de occidente ya había sido utilizada como excusa para justificar el control y la dominación de millones de gentes en el mundo y se señalaba "¿Cómo la Declaración que proponen puede ser aplicable a todos los seres humanos y no ser una afirmación de derechos concebidos exclusivamente en términos de los valores prevalecientes en los países de Europa Occidental y América? (1947: 539).

Aunque algunas defensoras de los derechos humanos, como Karen Engle (2001: 542), se han referido a esta documento cómo una expresión de la tolerancia sin límites de los relativistas culturales y cómo una de las "vergüenzas históricas" de la antropología contemporánea. Trabajos recientes, como los de Jane Collier y Shannon Speed (2000) entre los indígenas mayas de Chiapas, y los de Sally Engle Marry sobre las concepciones culturales de los derechos humanos en los organismos internacionales, nos hacen pensar que los temores de los antropólogos de la AAA no estaban tan equivocados. Shannon Speed y Jane Collier nos han mostrado cómo los derechos humanos se han utilizado por parte del Estado mexicano como herramienta para limitar la autonomía de los pueblos indígenas en los Altos de Chiapas. Sally Engle Merry (2003), por su parte ha hecho etnografía de los espacios internacionales mostrándonos cómo a partir de una definición limitada y esencialista del concepto de cultura, como costumbres y tradiciones, se ha pretendido culturizar conflictos y desigualdades en países del llamado "Tercer Mundo," sin historizar el origen de dichas prácticas, ni contextualizarlas el marco de las relaciones de desigualdad económica y política que construyen y dan sentido a las exclusiones de género. Paralelamente a esta culturalización de las desigualdades de género, Sally Engle nos muestra cómo se "desculturizan" y universalizan las prácticas y concepciones de los organismos internacionales.

Estos mismos mecanismos de "culturización" y "desculturización" han estado presentes en los organismos internacionales y en las organizaciones feministas en lo que se refiere a los derechos humanos de las mujeres. Desde 1979 cuando la Asamblea de Naciones Unidas aprueba la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer, ha habido una tendencia a contraponer los derechos de las mujeres a prácticas culturales, desculturalizando los primeros y definiendo limitadamente las segundas.

En este proceso de culturización de las desigualdades de género y desculturización de los discursos de derechos de las mujeres, los Estados latinoamericanos han jugado un papel fundamental, con la complicidad de las organizaciones no gubernamentales feministas. El discurso desarrollista y modernizador, ha tendido a culpar a las "culturas indígenas" y a las "costumbres y tradiciones" de las exclusiones de las mujeres, presentando la panacea del desarrollo y los derechos de la mujeres cómo alternativas desculturizadas ante la exclusión.

Los derechos de las mujeres cómo “globalismos localizados” han sido promovidos por los Estados nacionales cómo parte de las iniciativas por incorporar a las mujeres en el desarrollo y cumplir con los compromisos internacionales de promover políticas públicas que busquen la “igualdad” entre los géneros. La lógica subyacente en muchos de los programas estatales dirigidos hacia las mujeres rurales e indígenas es que el proceso de desarrollo avanzaría mucho mejor si las mujeres estuvieran plenamente incorporadas a él (en lugar de dejar que pierdan su tiempo "improductivamente"). En el caso mexicano estas políticas se han centrado sobre todo en las mujeres aisladas, promoviendo medidas como el acceso al crédito y al empleo, como medios que permitirán a esa mujer integrarse mejor al proceso de desarrollo.

La United States Agency for International Development (USAID), ha sido un importante vehículo para globalizar una agenda de los derechos de las mujeres que parte del llamado enfoque de Mujer en el Desarrollo (MED), cuya lógica subyacente es que la mujer constituye un recurso no aprovechado susceptible de aportar económicamente al desarrollo (Kabeer 1998).

Bajo la influencia de estos discursos globales otorgar derechos a las mujeres es incorporarlas a un proceso de desarrollo que se ve como el horizonte civilizatorio de toda la humanidad en contraposición con las culturas locales, que “frenan el desarrollo y excluyen a las mujeres”.

Jerarquías de Género en los Derechos de las Mujeres: Complicidades y Desencantos

Durante mayo del 2004 tuve la vergüenza de ser parte de un “Tribunal” de esos que se repiten en distintas regiones del mundo, para que organismos internacionales u organizaciones no gubernamentales feministas, juzguen la pertinencia de las agendas de género de mujeres pobres del llamado Tercer Mundo y decidan si su trabajo a favor de los derechos de las mujeres amerita recibir apoyo de los organismos financieros. A diferencia de los citados “Tribunales de Viena”, estos juicios públicos, no son reconocidos cómo tales, por las “especialistas” que evaluamos las propuestas de las postulantes, y que terminamos jugando un rol de poder y de imposición de principios, similar al de un jurado. En esta ocasión el financiamiento internacional se canalizó a través de una prestigiosa ONG feminista mexicana, que ofrecía becas a mujeres indígenas para que trabajaran a favor de los derechos sexuales y reproductivos en sus regiones de origen.

Pensando, ingenuamente, que tal vez mi participación en estos espacios podría influir en las construcciones de definiciones más amplias y menos etnocéntricas de los derechos de las mujeres, acepté la invitación de la ONG que administraba las becas a ser parte del cuerpo de especialistas que evaluaron los proyectos de las solicitantes.

Las entrevistas y presentaciones de proyectos se llevaron a cabo en un lujoso hotel de Tepoztlán, Morelos. Las mujeres indígenas procedentes de distintas regiones del país tuvieron que viajar a ese lugar para hacer una defensa pública de sus proyectos. Las seis evaluadoras éramos feministas académicas y/o activistas, todas no indígenas, y la mayoría procedentes de la ciudad de México. Sentadas en un medio círculo, junto con el cuerpo directivo de la ONG y con la directora regional de la agencia internacional que daba los recursos para las becas, (una feminista muy reconocida a nivel latinoamericano), empezamos las entrevistas de las postulantes.

Una a una las mujeres indígenas fueron pasando frente al "jurado", algunas presentaban en perfecto español, otras en un español entrecortado, a veces mezclado con sus propios idiomas indígenas; unas exponían apoyadas con papelógrafos preparados con anticipación y otras manejaban de manera muy hábil la computadora y el power point y contestaban una a una las preguntas de las seis evaluadoras. Le tocó el turno a Amanda, una mujer nahuatl del sur de Veracruz, con 15 años de experiencia trabajando como promotora de salud. Mediante papelógrafos nos habló de la importancia de la medicina tradicional para la auto-atención de las mujeres indígenas, de las concepciones holísticas de la salud que daban sentido a la medicina indígena y de la importancia de recuperarlas en la atención a los problemas de las mujeres. La directora de la financiadora, un poco cansada por la falta de mención a los derechos reproductivos de las mujeres, y la interrumpió y preguntó de manera directa ¿cómo defines tú la salud reproductiva? ¿Qué tiene que ver tu propuesta con los derechos reproductivos de las mujeres? Un poco sorprendido por la interrupción, Amanda respondió repitiendo una definición estándar que aparecía en los folletos de promoción de las becas. La funcionaria atacó de nuevo de manera frontal ¿qué piensas del aborto? Amanda se quedó atónita ante la pregunta y guardó silencio, ¿piensas que las mujeres indígenas tienen derecho a decidir sobre su cuerpo? Continuó la entrevistadora. Amanda respondió con otra pregunta ¿decidir que cosas? La directiva empezaba a exasperarse por la falta de respuestas concretas de la postulante. Las demás observábamos con un silencio cómplice el evidente hostigamiento. ¿Qué sabes sobre el feminismo? Bueno, respondió Amanda de manera pausada, "creo que está bien que las mujeres tengamos derechos, pero no estoy de acuerdo con las feministas que se pelean con los hombres y quieren separar los mundos" ¿cuáles feministas son estas? Interpeló nuevamente la funcionaria, ¿puedes nombrar a alguna? Amanda estaba a punto de estallar en llanto, cuando indignada por el "performance" de poder que estábamos presenciando interrumpí a la representante de la agencia financiadora, respondiéndole "creo que te equivocas de lugar y de persona para hacer estas preguntas, si quieres yo te puedo dar una larga lista de feministas excluyentes e intolerantes". Amanda obtuvo la beca y para mi suerte yo nunca más he sido invitada a participar en estos "tribunales".

La experiencia de Amanda y de las becas para trabajar sobre derechos reproductivos, dan cuenta de la manera en que el financiamiento internacional esta impactando las agendas de género de las mujeres indígenas, legitimando una luchas y deslegitimando otras. Las organizaciones feministas nacionales han sido cómplices de estas imposiciones priorizando una agenda de género que tiene la salud reproductiva y de manera más específica el derecho al aborto y a la anticoncepción en el centro.

Sin negar la importancia que ha tenido el reconocimiento de la existencia de "derechos reproductivos" a partir de la Reunión Internacional sobre Mujeres y Salud en Ámsterdam en 1984, es necesario señalar que las definiciones más amplias de los mismos que incluían el derecho a todas las condiciones económicas y sociales que posibilitaran la salud de las mujeres, han sido substituidas por un discurso regulatorio que homologa el concepto de "derechos reproductivos" a control de la natalidad y derecho al aborto. Algunas feministas críticas del llamado "Tercer Mundo" como Sylvia Marcos y Shu-Mei Shi se refieren a las redes de poder que se mueven detrás del discurso salud reproductiva y a los silencios y limitaciones del mismo, señalando que "El movimiento mundial por la salud de las mujeres ha orientado mucha de su agenda a los derechos reproductivos, como si no existieran otros muchos temas importantes en lo que respecta a la salud de las mujeres. Las mujeres pobres se están muriendo de desnutrición, de enfermedades curables si tienes acceso a recursos médicos, y carecen de muchas otras cosas que son indispensables para el bienestar y la sobre vivencia" (Marcos 2005: 147) "La implicación negativa más extrema del control de la población mediante la retórica de los derechos reproductivos es que hace eco al viejo paradigma imperialista de la eugenesia. Mientras que los países desarrollados están promoviendo la reproducción debido al envejecimiento de su población y la baja en las tasas de natalidad, en los países en desarrollo o subdesarrollados hay un control de la reproducción en el nombre del "derecho a elegir" de las mujeres sobre sus cuerpos" (Shu-Mei 2005: 148).

Paralelamente, a la globalización de definiciones liberales de los derechos de las mujeres que son presentadas como universales, estos mismos discursos han sido utilizados para justificar la intervención militar de los Estados Unidos en aquellos países cuyas "culturas patriarcales y antidemocráticas" violan los derechos de las mujeres. Charles Hirschkind y Saba Mahmood (2002), han analizado la responsabilidad del gobierno norteamericano en el fortalecimiento y establecimiento del régimen Talibán en Afganistán y el posterior uso contrainsurgente que el propio gobierno de George Bush hizo de los derechos humanos de las mujeres como argumento para justificar la intervención militar en esa región.

En el caso mexicano argumentos similares han sido utilizados por el Estado y los grupos de poder para negar los derechos políticos de los pueblos indígenas. Ante un creciente movimiento indígena que reclama una reforma constitucional que reconozca

los derechos autonómicos de los pueblos, académicos y políticos que hasta ahora no habían dedicado ni una sola línea de sus escritos ó de sus discursos a las desigualdades de género que viven las mujeres indígenas, repentinamente se mostraron preocupados por la manera en que el reconocimiento de los sistemas normativos de los pueblos indígenas (calificados erróneamente como "usos y costumbres") pueden violar los derechos de las mujeres. Las mujeres indígenas organizadas han confrontado las representaciones estáticas de la tradición que se han utilizado para descalificar sus "usos y costumbres" planteando que los sistemas normativos indígenas están en un proceso de revisión en el que las mujeres indígenas están teniendo una participación fundamental. (Hernández Castillo 2002 y Sierra 2004).

Este importante movimiento de mujeres indígenas ha dado una doble lucha, planteando por un lado ante el Estado la necesidad de reconocer el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas, y por otro, luchando dentro de sus propias comunidades y organizaciones, por replantear críticamente sus propios sistemas normativos. Al respecto la líder nahuatl y médica tradicional María de Jesús Patricio señaló "Lo que puedo decir es que los pueblos indígenas reconocemos ahora que hay costumbres que debemos combatir y otras que debemos impulsar, y eso se nota en la participación más activa de las mujeres en las decisiones de nuestra comunidad. Ahora las mujeres ya participamos más en las decisiones de la asamblea, ya nos eligen para algún cargo y en general participamos más en la vida comunal" (La Jornada Abril 3, 2001 p.9)

En abril del 2001 los diputados y senadores mexicanos decidieron, sin embargo, enfrentar los "peligros de los usos y costumbres" y "defender los derechos de las mujeres" limitando la autonomía y los espacios propios de resolución de conflictos de los pueblos indígenas al aprobar una limitada reforma legislativa en torno al reconocimiento cultural. La llamada Ley de Derecho y Cultura Indígena deja fuera el derecho al control territorial por parte de los pueblos indígenas y establece un candado que señala la necesidad de validar las decisiones de las autoridades indígenas por parte de jueces y tribunales.[1]

Las mujeres indígenas nunca pidieron esta "protección" por parte del Estado que limita la autonomía de sus pueblos. Contrariamente reivindicaron el derecho a la autodeterminación y a la cultura propia, a la vez que han luchado al interior del movimiento indígena por redefinir los términos en que se entiende la tradición y la costumbre y por participar activamente en la construcción de los proyectos autonómicos.

A sido un nuevo movimiento indígena de mujeres, surgido bajo la influencia del levantamiento zapatista, el que se ha dado a la tarea de replantear las demandas de reconocimiento al carácter multicultural de la nación a partir de una definición más amplia de cultura que incluye no sólo las voces y representaciones hegemónicas de la

misma, sino la diversidad de voces y procesos contradictorios que dan sentido a la vida de un colectivo humano (Artía Rodríguez 2001; Hernández Castillo 1998).

Re-planteando los derechos humanos de las mujeres: la globalización desde abajo

En la última década hemos visto surgir a todo lo largo del continente americano procesos organizativos de mujeres indígenas, similares a los de México, en los que las mujeres están intentando combinar las demandas políticas y culturales de sus pueblos con sus propias demandas de género. Es en estos espacios que se están replanteando las conceptualizaciones sobre los derechos de las mujeres a partir de perspectivas más holísticas de las relaciones entre hombres y mujeres y entre los seres humanos y la naturaleza.[2]

En 1992 la conmemoración del V Centenario de la Invasión de América, creó el espacio para que mujeres de todo el continente se encontraran y compartieran experiencias en torno a sus exclusiones y luchas dentro de los movimientos indígenas de sus países. A partir 1995 muchas de estas mujeres han optado por construir sus propias instancias independientes de los espacios de los movimientos indígenas nacionales y de los movimientos feministas de sus países a partir de los Encuentros Continentales de Mujeres Indígenas, realizándose el primero en Quito Ecuador, el segundo en México (1997), el tercero en Panamá (2000) y la Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, realizada en el 2002 en Oaxaca México y el cuarto en Perú en el 2005, ampliándose la participación a mujeres de grupos indígenas de otros continentes. Es en este contexto que se forma el Enlace Continental de Mujeres Indígenas, en el que confluyen indígenas de América Latina, Estados Unidos y Canadá.

En el marco de este movimiento continental se han encontrado y se están complementado dos universos de sentido, por un lado las demandas planteadas en términos de derechos de las mujeres y por otro las plateadas en términos de la cosmovisión cómo una perspectiva más integradora de los sujetos sociales con su entorno. Al igual que los topos de dharma de la cultura hindú y de humma de la cultura islámica analizados por Boaventura de Sousa Santos (1997: 49-50) que establecen una relación entre la parte (el individuo) y el todo (el cosmos), las perspectivas de equidad y equilibro vinculadas a la justicia social para las mujeres que reivindica un sector del movimiento continental de mujeres indígenas nos hablan de una construcción local que está confrontando y otras veces complementando el discurso global de los derechos de las mujeres.

En muchas ocasiones estos discursos han sido calificados de esencialistas y deslegitimados por académicos y activistas no indígenas, sin explorar las posibilidades que pueden tener para pueblos cuyas culturas e identidades han sido negadas por los

procesos de colonización. Algunas académicas feministas han sido especialmente críticas ante este discurso por la manera en que algunos hombres de movimientos indígenas latinoamericanos se han valido del concepto de complementariedad para hacer una representación idealizada de sus culturas y sociedades negando las relaciones de poder entre los géneros. Sin embargo, desde otra perspectiva las mujeres indígenas están reivindicando el concepto de complementariedad para criticar y cuestionar la manera en que los hombres indígenas están reproduciendo las relaciones de poder del colonizador rompiendo con los principios de dualidad de las culturas mesoamericanas.

El etnocentrismo de la academia y del activismo feminista ha dificultado el diálogo con los sectores de las mujeres indígenas que reivindican la cosmovisión y, se ha explorado muy poco, el potencial emancipatorio que tiene para ellas la espiritualidad indígena, sin enfocarse en una manera tal vez diferente de entender los derechos de las mujeres en el marco de los derechos de sus pueblos.

A pesar de las resistencias y rechazos de los feminismos hegemónicos a estas perspectivas culturalmente situadas, sus propuestas empiezan a tener un lugar importante al interior del movimiento continental de mujeres indígenas. Por ejemplo estas nuevas voces jugaron un papel central en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, realizada en la ciudad de Oaxaca en el 2002. Desde los documentos preparatorios se perfiló el rechazo al concepto de feminismo y la reivindicación de los conceptos de complementariedad y dualidad como fundamentales para entender las relaciones entre los géneros:

“En este documento no se visualizará una inclinación feminista, ya que para el pueblo indígena la Cosmovisión valora a cada ser y la dualidad cobra una gran importancia. Hay que reconocer que la influencia de las culturas invasoras ha deteriorado parcialmente esta visión, en relación al papel de la mujer dentro de la sociedad, es por ello que este principio no se ve reflejado en nuestros días y se sufren grandes desequilibrios y desigualdades sociales. En un mundo tan cambiante con un modelo basado en culturas occidentales ha sido difícil mantener intacta la cultura de los pueblos indígenas.” (Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América 2003: 126).

Este deslinde explícito con el feminismo, parte de una perspectiva del mismo como radical y separatista, estereotipo que subyace muchas de las perspectivas que mujeres de movimientos populares tienen del mismo y que desafortunadamente muchas feministas se han encargado de reproducir. La cerrazón a entender la génesis de estas propuestas políticas y epistemológicas no occidentales y la imposición de una agenda feminista poco sensible a la diversidad cultural de América Latina, influye también en el rechazo que muchas mujeres indígenas tienen al concepto de feminismo.

A partir de esta concepción de cosmovisión y espiritualidad, algunas mujeres mayas proponen un concepto de género que implique: “una relación respetuosa, sincera, equitativa, de balance, de equilibrio –lo que en occidente sería de equidad-, de respeto y de armonía, en la que tanto el hombre como la mujer tienen la oportunidad, sin que suponga una carga más para la mujer, sino un elemento Facilitador. Solamente así se podrá estar bien espiritualmente, con el propio ser humano, con la tierra, el cielo y los elementos de la naturaleza que nos dan oxígeno. Por lo que para nosotras hablar de enfoque de género supone remitirse al concepto de Dualidad manejado desde la cosmovisión indígena según el cual todo en el universo se rige en términos de Dualidad, el cielo y la tierra, la felicidad y la tristeza, la noche y el día y se complementan: el uno no puede estar sin el otro. Si hubiera diez días con sólo sol moriríamos, no lograríamos soportarlo. Todo se rige en términos de Dualidad, indudablemente, el hombre y la mujer.”(Estela, mujer indígena de la Asociación Política de Mujeres Mayas, Moloj, Mayib´ Ixoquib´, Guatemala. Citado en Calixta Gabriel 2004).

Es evidente que desde estas perspectivas el concepto de complementariedad no es ya una excusa para evitar hablar del poder y la violencia en las relaciones de género, sino al contrario se convierte en una herramienta de crítica para cuestionar las actitudes colonizadoras de los hombres indígenas y plantear la necesidad de repensar la cultura desde la equidad de los géneros.

Cada uno de los principios y valores que reivindican las mujeres indígenas como parte de su Cosmovisión y cómo fundamentales para la construcción de una vida más justa para las mujeres, descentran discursos de poder que han querido legitimar tanto el neoliberalismo como las estructuras patriarcales de dominación.

Frente al individualismo feroz que promueve el capitalismo globalizador, las mujeres indígenas reivindican el valor de “Lo comunitario” entendiéndose este término como una vida en relación estrecha de las personas con su entorno, en una condición de respeto e igualdad, nadie es superior a nadie.” Frente a los efectos depredadores del desarrollismo neoliberal, reivindican “El equilibrio” que es velar por la vida y permanencia de todos los seres en el espacio y la naturaleza, entendiendo que la destrucción de alguna de las especies afecta a los demás seres y que el uso racional de los recursos materiales nos conducen al equilibrio y la rectitud en nuestra vida.”

Frente a la violencia y la dominación de los más fuertes sobre los más débiles, en los que se basa la concepción liberal de la sobrevivencia de los más aptos, ellas proponen “El respeto” que parte de la concepción indígena de que nuestros mayores, son de mayor respeto, actitud que se extiende a todos los demás seres de la naturaleza. La Tierra es vista como Madre y Maestra e identificada como mujer que concibe el sustento de todos los seres, es el trato igualitario con los otros seres en las mismas condiciones.” Ante la superioridad de lo masculino frente a lo femenino que reivindican

las ideologías patriarcales ellas proponen “La dualidad o dualismo” en el que lo femenino y lo masculino en una misma deidad, son dos fuerzas energéticas en uno mismo que permiten el equilibrio en la visión y la acción, es la integridad en todo lo que nos conduce a la complementariedad. Ver al Supremo como dual, padre y madre, es cuando podemos actuar con equidad de género, esta actitud es básica en la erradicación del machismo”.

Frente a la fragmentación del proceso productivo que promueve el desarrollo maquilador, ante la segmentación de la fuerza de trabajo, frente a la fragmentación de los imaginarios colectivos y la renuncia a análisis sistémicos que nos permitan ver los vínculos entre las distintas luchas ellas proponen “La cuatriedad” que es la totalidad, el equilibrio cósmico, lo completo representado en cuatro puntos cardinales, la unidad y la totalidad del universo. Ver hacia atrás y hacia delante, ver por los lados es cuando es posible luchar por la unidad, fuerza capaz de transformar las desigualdades que sufren nuestros pueblos por las políticas neoliberales y globalizante” (Citado en Calixta Gabriel 2004:132)

Recuperar sus teorizaciones y reconocer su potencial emancipatorio no debe implicar una idealización de las culturas indígenas contemporáneas, sus propuestas nos hablan de una cosmovisión que parte de valores importantes que hay que recuperar y operativizar y no intentan en ningún momento insinuar que esa es ya la cultura en las que se enmarcan sus vidas cotidianas. Por el contrario, ellas mismas reconocen que “En la actualidad existen grandes diferencias en la situación de la mujer con relación a la del hombre, pero esto no significa que siempre fue así. En este caso existe la posibilidad de retomar las raíces y recuperar el espacio que le corresponde a la mujer basado en la cosmovisión indígena”.

Descalificar estas propuestas porque no parten de nuestra perspectiva de igualdad o porque no retoman nuestra preocupación por los derechos sexuales y reproductivos, o no de la misma manera en que los pensamos en las regiones urbanas y mestizas, es reproducir los mecanismos de silenciamiento y exclusión de los movimientos políticos marcados por las perspectivas patriarcales.

El cuestionamiento a nuestros propios etnocentrismos y racismos es un primer paso para establecer diálogos interculturales sobre nuestras distintas concepciones de los derechos de las mujeres y construir alianzas políticas, a partir de lo que compartimos, pero reconociendo las diferencias y visiones del mundo.

NOTAS

* CIESAS-DF.

1. Estos cambios se encuentran contenidos en el artículo 2, inciso a, apartado II de la nueva ley. Ver: Perfil de La Jornada, abril 28, 2001.
2. Estas nuevas actoras sociales están empezando a hacer sus propias teorizaciones sobre los derechos de las mujeres, el género y el feminismo, conocer sus perspectivas y difundirlas es fundamental para la construcción de diálogos interculturales Ver: Sánchez, 2005; Álvarez, 2005.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ, Carmen (2005), "Cosmovisión maya y feminismo ¿Caminos que se unen?", en *Ponencia presentada en la Mesa "Mayanismos y Feminismos"* Congreso de Estudios Mayas, agosto Guatemala.

ARTÍA RODRÍGUEZ, Patricia (2001), "Desatar las Voces, Construir las Utopías: La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca", Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, México.

AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION (1947), "Statement on Human Rights", *American Anthropologist* 49, pp. 539-543.

CUMBRE DE MUJERES INDÍGENAS DE AMÉRICA (2003), Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América Fundación Rigoberta Menchú Tum, México.

ENGLE, Karen (2001), "From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association", *Human Rights Quarterly* 23, pp.536-560.

DALY, Mary (1978), *Gyn/Ecology*,The Metaethics of Radical Feminism Beacon Press, Nueva York.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura (1997), "Una concepción Multicultural de los derechos humanos", en *Revista Memoria*, julio 1997, pp. 41-53.

(1998), *La Globalización del Derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, ILSA-Universidad Nacional de Colombia, Bogota.

ENGLE MERRY, Sally (2003), “Human Rights Law and the Demonization of Culture (And Anthropology Along the Way)”, en *Polar: Political and Legal Anthropology Review*, vol. 26, num.1, pp. 55-77.

GABRIEL XIQUÍN, Calixta (2004), “Liderazgo de las Mujeres Mayas en las Leyendas y Mitologías según su Cosmovisión”, (ms), Guatemala.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (2001), “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las Mujeres Indígenas y sus demandas de género”, en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24 Octubre. pp. 206-230.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (2002), “Indigenous Law and Identity Politics in México: Indigenous Men´s and Women´s Perspective for a Multicultural Nation”, *Political and Legal Anthropology Review*, vol. 25, num.1, pp.90-110.

JUSTICIA DE GÉNERO, CIUDADANÍA Y DIFERENCIA EN AMÉRICA LATINA*

Maxine Molyneux**

Resumen

El artículo hace un recorrido por las prácticas feministas ciudadanas y los estudios sobre género, justicia, ciudadanía y derechos en la región con el propósito de evaluar sus contribuciones a los debates de la justicia de género. El feminismo en la región hace parte de los procesos de modernización y de búsqueda de libertad. Los aportes importantes de las mujeres a partir de la segunda oleada feminista es la constan te articulación de una agenda de reconocimiento y redistribución. Pese a ello, se observan mayo- res logros en los terrenos legales y políticos que en la distribución de recursos. En esta medida el recorrido revela una historia de libertades parciales y una serie de desafíos para la agenda de investigación.

Palabras claves: justicia de género, ciudadanía, diferencia, estudios de género, América Latina.

Introducción

Desde fines de los años 1970 se asiste a un considerable aumento de los trabajos teóricos y empíricos en los campos relacionado del género, la justicia, la ciudadanía y los derechos. Estos estudios avanzaron a la par de las iniciativas de los movimientos de mujeres en muchas partes del mundo orientadas a poner en marcha programas de reforma que garantizaran la igualdad de género en las esferas de la justicia, la política y los derechos sociales. Mientras este creciente corpus internacional presenta numerosas preocupaciones analíticas y temáticas comunes, también hay notables diferencias regionales de orientación teórica y enfoque empírico que reflejan las especificidades de cada región. Estas particularidades se deben a que el clima político y los programas de gobierno propios de la región o país de estudio dan forma hasta cierto punto a las prioridades de la investigación. En términos generales, sin embargo, tener en debida cuenta la naturaleza específica, situacional, de los procesos legales y políticos es una condición sine qua non para su análisis. Los estudios sobre género, ciudadanía y justicia se han nutrido también -además de encontrar desafíos en ellos- de los intensos debates resultados de la politización de los derechos de las mujeres. Esto regional izó aún más la política de los derechos femeninos, exigiendo un examen más cercano del contexto particular en el que se enmarca y se la lleva adelante[1].

El presente texto se ocupa de los modos en que América Latina contribuyó a los actuales debates sobre la justicia de género, tanto mediante estudios académicos como

con prácticas concretas. En las últimas décadas hubo en la región un notable avance en términos de derechos de ciudadanía femeninos, que sin embargo debe entenderse como resultado de un contexto particularmente oportuno: la redemocratización que, al mismo tiempo dio impulso al proceso de reforma, le impuso límites debido a su carácter parcial o incompleto.

Definiciones de la justicia de género

El término "justicia de género" implica un concepto de justicia que remite a las relaciones sociales y jurídicas que predominan entre los sexos. No es fácilmente definible, dado que carga con significados diferentes que han cambiado con el tiempo. La justicia de género puede comprender diversas concepciones de justicia, en un arco q-¡:j¡vi desde la simple igualdad a conceptos de igualdad diferenciada. Estos últimos con el sentido de respeto por la diferencia, aunque acompañados de dos importantes condiciones: que la igualdad siga siendo un principio fundamental de la justicia, y que tanto en la letra de la ley como en su aplicación se trate a todos como moralmente iguales. En lenguaje político moderno, la justicia de género implica ciudadanía completa para las mujeres[2], y así es como generalmente se entiende el término en el contexto latinoamericano.

Dentro del amplio espectro que implica el concepto de justicia de género los desarrollos teóricos son necesariamente diversos. Comprenden los trabajos pioneros sobre teoría política liberal (Phillips, 1991; Elshtain, 1981; Pateman, 1988), derecho y justicia (Smart, 1995; Fraser, 1989), estudios sobre ciudadanía (Phillips, 1993; Lister, 2003), y capability theory (teoría de las capacidades) elaborado por Amartya Sen y Marta Nussbaum (Nussbaum, 2002), para nombrar sólo unos pocos. La variedad de campos analizados es igualmente diversa e incluye, entre otros, estudios sobre legislación internacional (Charlesworth y Chinkin, 2000), política social, derechos de propiedad (Deere y León, 2001); Agarwal, 1994), pluralismo legal (Phillips, 2002; Yuval Davis, 1997), justicia criminal (Smart, 1995), y derechos reproductivos (Petchesky, 2000). En América Latina contamos con una bibliografía relativamente extensa, la mayor parte en español, sobre estos temas. Entre los más conocidos trabajos sobre ciudadanía y género figuran los escritos de Elizabeth Jelin, Virginia Vargas, Line Barreiro y Evelina Dagn~mientras que instituciones de investigación regionales como FLACSO y CEPAL han apoyado trabajos en este campo desde hace varios años[3].

En la medida en que es posible generalizar, estos estudios están enraizados en tres perspectivas a las que han contribuido las teorías feministas y que tienen que ver con sesgos masculinos en la formulación legal y en la aplicación de justicia. Desde los enunciados, se considera que, independientemente de su origen y localización, la mayoría de los códigos legales presentan una predisposición contra las mujeres en términos de derechos. Esta predisposición lesiva a las mujeres suele ser de dos tipos.

El primero surge de la desigualdad en el tratamiento entre los sexos, prevaleciendo los privilegios y derechos masculinos sobre los derechos de las mujeres (y los niños), a quienes se da un estatus legal inferior, en ocasiones llamado "ciudadanía de segunda clase". Una característica de este estatus secundario, que tiene fuerza de ley por la patria potestad, es que para ciertas categorías de personas -como mujeres y niños-los derechos se sustituyen por protección. En el derecho secular moderno, este tipo de sesgo puede explicarse en parte como efecto de presunciones y privilegios patriarcales permanentes y residuales, codificados en leyes heredadas de sistemas legales previos. Ejemplos de esta forma de discriminación serían los derechos de herencia diferencial que benefician a los hombres en detrimento de las mujeres y la presunción de derechos sexuales masculinos sobre los cuerpos de las mujeres. El último aspecto se ha asociado con la división entre asuntos legales públicos y privados, en donde la esfera "privada" de la familia se deja "fuera de la justicia" al tiempo de que quienes están en su órbita quedan sujetos a la prerrogativa masculina; o, como lo define Pateman (1988), a un "contrato sexual". Este dualismo es confirmado notablemente por el hecho de que hasta hace poco la violencia doméstica y la violación conyugal se hayan tratado en todos lados como un asunto privado, familiar, y que en América Latina, aun donde hubiera restricciones legales, sólo en escasas ocasiones hayan recibido atención de los tribunales. En los casos en que la violencia doméstica acababa por producir muertes y se llegaba a juicio, los procesos contra los maridos que habían matado a sus esposas adolecían con demasiada frecuencia de lenidad, recibiendo además el tratamiento de "crímenes pasionales".

El segundo tipo de sesgo es más sutil. Se da en condiciones donde hay igualdad legal formal entre los sexos pero los derechos de las mujeres se asimilan a lo que de hecho es una norma masculina. Se trata de una igualdad falsa porque borra las diferencias pertinentes (como el embarazo y el parto) y supone un "campo de juego parejo" para ambos sexos. Al tratar a las mujeres como hombres, la igualdad llana pasa por alto la desigualdad de circunstancias y oportunidades. De este modo, la igualdad legal formal puede tener el efecto perverso de reproducir la desigualdad mediante formas ocultas de discriminación. Pasar por alto las consecuencias de la división sexual del trabajo o la responsabilidad por la atención de los hijos coloca a las mujeres en el lugar de encargadas de esta tarea por principio, y por lo tanto en posición desventajosa en relación con determinadas formas o condiciones de empleo. Además, las mujeres que dejan el trabajo rentado para criar a sus hijos sufren una penalización económica acumulativa, un "impuesto reproductivo", en la forma de un pago inferior y perspectivas de ascenso y jubilaciones (si existen) también menores.

La tercera perspectiva crítica atañe a la impartición de justicia. Si las leyes en sí suelen basarse en presupuestos androcéntricos, se sostiene que lo mismo ocurrirá con los procesos judiciales. El testimonio de las mujeres suele valer menos que el de los

hombres, y se ha visto que los tribunales se inclinan contra las mujeres sobre todo en casos de conflicto domésticos y delitos sexuales. El ejemplo más elocuente al respecto es el tratamiento de los casos de violación, donde las víctimas femeninas están sujetas a diversos supuestos desfavorables que las colocan en connivencia con el victimario o bien de modo que se sugiere que son ellas quienes han "provocado" el ultraje (Smart, 1995).

Las campañas en pro de los derechos de las mujeres en América Latina y en otros lados apuntaron a lograr reformas en estas tres amplias áreas. Especialmente visibles han sido sus iniciativas para eliminar los privilegios masculinos y patriarcales de los códigos legales. Esto implicó por lo general la individuación de los derechos de las mujeres respecto a su estado familiar o matrimonial, así como la eliminación de las formas espurias de protección de los códigos civiles y el derecho de familia. En los últimos años también se avanzó en la ampliación de los derechos de propiedad de las mujeres, lo que resulta de primera importancia para aquellas que viven en países en desarrollo (Deere y León, 2001). Sin embargo, la política social y los derechos sociales siguen siendo en buena parte de América Latina un área donde el modelo predominante de justo título sigue correspondiendo al de "hombre proveedor", lo que codifica supuestos sobre la dependencia económica femenina y niega a las mujeres un justo título completo e individual.

Otro objetivo analítico fue desafiar la asimilación de las mujeres a la norma masculina donde esto fuera claramente incompatible con la justicia, lo que implica un sistema jurídico que respete las diferencias sin resignar el principio de igualdad. La demanda de lo que Lister (2003) llama "igualdad diferenciada" caracterizó la lucha histórica por los derechos de ciudadanía de las mujeres no sólo en los estados occidentales, sino también en gran parte del sur global y especialmente en la región latinoamericana. Esta demanda ha sido asociada con prerrogativas que se derivan del papel de las mujeres como gestadoras de niños y madres, como la licencia pagada por maternidad o la conservación del empleo para las mujeres embarazadas, así como con medidas de reparación destinadas a tomar en cuenta el hecho de que la igualdad de oportunidades no garantiza la igualdad de resultados si las condiciones entre los competidores son desiguales. La discriminación positiva, la creación de objetivos y los sistemas de cuota son medidas que concuerdan con esta posición. En el marco de esta concepción de derechos diferenciados, es posible concretar leyes que otorguen a las mujeres derechos reproductivos plenos en base al principio, según el cual los individuos tienen determinados derechos sobre sus propios cuerpos y sus funciones.

Los intentos de reforma también apuntaron a los procesos judiciales. La preocupación por el prejuicio contra las mujeres que suele exhibirse en los tribunales ha dado lugar a campañas para generar conciencia sobre su alcance y naturaleza y para exigir que en los procesos judiciales se trate a las mujeres como moralmente iguales. Las

organizaciones de mujeres de América Latina consiguieron ciertas reformas en los campos del derecho y la impartición de la justicia en casos de violencia doméstica y juicios por violación, y lograron dirigir la atención pública hacia la necesidad de capacitar a la policía y a los magistrados judiciales, así como de generar mayor sensibilidad para con la situación, a menudo perjudicial, de las mujeres en estos casos.

Con las cuatro conferencias de la mujer de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la última celebrada en Beijing en 1995, se transnacionalizarón las iniciativas de los movimientos de mujeres en toda la región destinadas a impulsar reformas del estatus legal de las mujeres de acuerdo con estos lineamientos. Junto con otras conferencias de la ONU, representaron un foro de discusión donde pudieron debatirse los principios de la justicia de género e incorporarse enmiendas al derecho humanitario internacional. Los dos instrumentos que específicamente codificaron los derechos de las mujeres, la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres (CEFDM) de 1979, y la Declaración y Plataforma para la Acción de Beijing (PFA) de 1995, influyeron la definición de las agendas regionales de reforma, especialmente allí donde se las incorporó en la legislación nacional. La CEFDM representa la legislación más comprensiva y de mayor alcance en relación con el género y las relaciones familiares y resultó importante para establecer el principio de regulación voluntaria de la fertilidad. Casi todos los países de América Latina suscribieron ambos marcos, que proveen una base tanto para el activismo como para la gestión de gobierno respecto de la igualdad de género, mediante medidas como cuotas para mujeres en el parlamento, el establecimiento de estructuras y espacios institucionales públicos para la mujer y la incorporación de la transversalidad de género en todas las áreas administrativas estatales[4]. Durante la ola de reformas constitucionales que acompañó la "redemocratización" en América Latina, muchos estados adoptaron parcial o totalmente los principios consagrados en ambos marcos, con lo que pusieron a disposición de los y las defensoras de las mujeres una base para exigir reformas políticas acordes con dichos principios (Chiarotti, 2000; Lycklama a Nijeholt et al., 1998).

La naturaleza situacional de la ciudadanía

Hasta aquí se ha mencionado que los derechos de las mujeres se han impulsado regionalmente y mediante marcos internacionales, pero también que el significado de la justicia de género y la ciudadanía son de naturaleza situacional, o dependiente del contexto, porque es el contexto cultural, político o institucional el que define prioridades estratégicas y pone límites a lo que puede hacerse para promover la justicia de género. La ciudadanía tiene sus orígenes en la filosofía política liberal occidental, pero es un concepto polivalente que además se ha pluralizado a medida que los movimientos sociales, los pluralistas legales y los teóricos democráticos han cuestionado y hasta cierto punto radicalizado su significado.

En la actualidad hay un creciente reconocimiento de las significativas variaciones que entraña la "ciudadanía existente de hecho"; es decir, la ciudadanía tal como es vivida por los y las ciudadanas, tanto en términos de los derechos que confiere a los ciudadanos como del significado que tiene para aquellos a quienes designa. Vista de este modo, la ciudadanía es simplemente el fundamento legal de la inscripción como miembro social. Dadas las variaciones de las leyes, las costumbres y, de manera decisiva, las formaciones de género, el significado de la ciudadanía así como los derechos que representa son hasta cierto punto variables. En América Latina, los derechos que puede reclamar una mujer pueden diferir según donde se encuentre en el país y según el grupo étnico al que pertenezca; los derechos sustantivos a los que puede acceder pueden estar limitados por estos factores tanto como por cuestiones de clase social.

Este carácter situacional define el sentido de la ciudadanía para las mujeres de tres modos fundamentales. Primero, los derechos y responsabilidades que entraña la ciudadanía se especifican dentro de una tradición legal particular y están garantizados por una forma de estado particular. El hecho de que las leyes del estado se definan en función de una doctrina religiosa o de acuerdo con variantes del liberalismo secular tendrá consecuencias de amplio alcance para las relaciones de género. Segundo, dado que la ciudadanía significa ser social y políticamente miembro de un estado-nación, supone prerrogativas en términos de lealtad e identidad dentro de un conjunto de sobreentendidos culturales específicos, en los que las ideas de feminidad muchas veces tienen una posición central. Tercero, en la práctica política, las luchas por los derechos de ciudadanía se despliegan en el contexto de discursos políticos y condiciones de oportunidad diversas, cuya variabilidad tiene consecuencias respecto de cómo se enmarcan los asuntos de género. Dichos contextos afectan de hecho el grado y los modos de participación de las mujeres -como en el caso de los derechos colectivos, que pueden poner límites a los derechos individuales de las mujeres. El hecho de que en zonas de América Latina predominen las leyes consuetudinarias complica aún más el posicionamiento de las mujeres en el marco del derecho, sea como ciudadanas de naciones o como miembros de una comunidad, implicando a veces derechos y responsabilidades diferentes e incluso contradictorios (Baitenmann et al., 2007; Sieder, 2002; 2004).

América Latina: género, ciudadanía y diversidad

Para entender los significados contemporáneos dados a la justicia de género en América Latina, hay que poner en primer plano cuestiones históricas y contextuales. En primer lugar, la región ha sufrido los efectos de tres siglos de colonialismo español y portugués, que dejó una impronta distintiva en la ciudadanía y los ciudadanos, al igual que en los sistemas del derecho, la religión, el lenguaje, la economía, y en las particularidades demográficas y las formas de exclusión racializada. Sin embargo, las

instituciones coloniales siempre existieron en una relación dual -en parte de coerción y en parte de transacción- con las sociedades indígenas. Los estados coloniales se fundaron sobre la tradición jurídica grecorromana y, si bien su jurisprudencia se fue modificando con los siglos, se transformó de modo decisivo en la época moderna con la adopción de los códigos napoleónicos, la Independencia y la influencia del liberalismo y el pensamiento de la Ilustración. Desde mediados del siglo XIX las elites latinoamericanas se embarcaron en los procesos de formación del estado moderno, con la inspiración de los principios liberales de gobierno y justicia, si bien adaptados e implantados de manera vacilante en las formaciones sobre las que presidían.

Si las leyes coloniales atribuían derechos diferentes a hombres y mujeres e imponían a las mujeres la obligación de servir y obedecer a los hombres, fue poco lo que cambió después de la Independencia. En el corazón del razonamiento jurídico liberal sobre el orden de género siguió habiendo elementos de sistemas jurídicos anteriores. Aunque quienes forjaron los estados post-coloniales trataron de desplazar los principios de la regulación legal de lo que se llamó "patriarcado colonial" hacia el contractualismo liberal, la autoridad y el privilegio masculinos siguieron predominando en las esferas pública y doméstica[5].

Es así como la modernidad latinoamericana, sea en sus momentos liberales, revolucionarios o corporativos, sumó a las mujeres de manera selectiva y lejos de lo que habría sido en igualdad de condiciones. En los códigos legales nacionales, durante buena parte del siglo XX los derechos de los ciudadanos descansaron sobre nociones de diferencia de género muy arraigadas, que coincidían con las posiciones socialmente asimétricas ocupadas por los sexos. Aunque durante el período liberal (aproximadamente entre 1880 y 1930) la influencia de la Iglesia Católica se atenuó por obra del secularismo estatal, en algunos países esta institución siguió manteniendo su poder e influencia, sobre todo en temas vinculados a los roles reproductivos y sexuales de las mujeres, como deja ver el hecho de que en América Latina todavía perduran algunas de las legislaciones más represivas del mundo sobre interrupción del embarazo (Ortiz Ortega, 2001).

Mientras tanto, en buena parte de la región el acceso de las mujeres a la justicia fue y sigue siendo desparejo y, en el caso de las mujeres rurales o indígenas, limitado. El privilegio patriarcal dentro de la familia o la sociedad en general mantuvo cierto poder en determinados grupos y clases sociales, a pesar de su transformación, debilitamiento y resignificación a lo largo del tiempo. Subsistió en forma de violencia doméstica y exclusión de las mujeres del poder y la autoridad, pero sus respaldos institucionales se fueron debilitando gradualmente como resultado de los esfuerzos de los movimientos de mujeres y de las transformaciones sociales asociadas a la modernidad capitalista.

Feminismo y justicia

Como muestra esta historia, en su lucha por la ciudadanía, los movimientos de mujeres tuvieron que involucrarse desde sus inicios en un campo complejo para ejercer su compromiso. La región tiene una larga historia de luchas por los derechos de ciudadanía de las mujeres, que se remonta al siglo XIX y aún más atrás, y que alcanza logros significativos durante el siglo XX[6]**.** Los reclamos de ciudadanía de las mujeres se enmarcaron en la variada historia de la región y en numerosos discursos: igualitarismo socialista, populismo militar, corporativismo, maternalismo conservador y liberalismo de diferentes cuños?

Aun cuando a partir de los años 1920 los movimientos de mujeres se diversificaron, se caracterizaron por el sostenido énfasis en los aspectos sociales, evidente en las organizaciones socialistas y en las vitales corrientes de lo que Skocpol (1992) llama "maternalismo cívico". El feminismo latinoamericano fue desde el principio tributario de diferentes corrientes: conservadoras y radicales, liberales y socialistas. Cuando se alió con el socialismo social democrático tendió a comprometerse con un proyecto más amplio de reforma social y hacer posibles en ese marco los derechos de las mujeres, en ocasiones con considerable éxito (Lavrin, 1995).

En todas sus variantes, el feminismo de América Latina ha sido desde la llamada "primera ola" esencialmente un movimiento modernista que ha vinculado las ideas de emancipación y libertad con una crítica dirigida hacia la naturaleza opresiva de la sociedad arcaica y las relaciones sociales. Basada en las concepciones liberales humanistas del derecho individual a la dignidad y la libertad, la idea de emancipación había entrado en el lenguaje político de la modernidad gracias al movimiento de abolición de la esclavitud en los siglos XVIII y XIX. Un estado que niega tales derechos a los ciudadanos les niega nada menos que su humanidad. Los liberales que seguían las ideas de John Stuart Mili y de los socialistas y feministas de diversas simpatías políticas, comparaban la situación de las mujeres en el matrimonio con la esclavitud. En contra de esta situación de sujeción estaba la idea de la ciudadanía libre y soberana, con las ideas subyacentes de autonomía y plena (i.e. igualitaria) personalidad jurídica.

Pero el feminismo no sólo apelaba a los principios esenciales del liberalismo; además, exigía que fueran aplicados de manera más consistente mediante la eliminación de los supuestos androcéntricos que entrañaba. Se trataba de una de tantas inconsistencias existentes dentro de la justicia liberal que las feministas presentaban desde sus primeros intentos por establecer una "ciudadanía diferenciada" (Lister, 2003). Las feministas abogaban por el reconocimiento de la diferencia pero no en detrimento de la igualdad. Dicho de modo simplificado, ello significaba que ni los roles sociales de las mujeres ni las funciones biológicas deberían ser causa de discriminación, tal como sucedía con el universalismo "ciego ante la diferencia" que gobernaba la ley y tomaba a

la norma masculina como único referente. Particularmente, estos argumentos se desarrollaron en América Latina con relación a la maternidad. Las feministas llamaban al fin de la discriminación hacia las madres y defendían el derecho a la maternidad y al amamantamiento durante la jornada laboral. Pero a pesar de esta sensibilidad hubo un área en donde puede decirse que el feminismo de la primera ola en América Latina se distinguió por haber sido él mismo también ciego ante las diferencias.

Las feministas fueron en gran parte modernistas. Concebían su sociedad como retrógrada y las relaciones sociales como necesitadas de transformación para que las mujeres pudieran emanciparse. Generalmente no aceptaban los argumentos que favorecían el status qua basado en la preeminencia de la cultura, la religión, la tradición y, en concordancia con las tendencias progresistas de su tiempo, eran decididamente seculares[8], situándose de este modo en los terrenos de la modernidad al lado de los nacionalistas inspirados en la Ilustración así como de los socialistas y los liberales. Para la mayoría de los progresistas de la época, las diferencias sociales y culturales o bien eran el signo del atraso o bien del exotismo; consideraban que no debían ser eliminadas sino modernizadas; es decir, puestas al día con los principios de la libertad e igualdad.

Tales ideas fascinaron a muchas mujeres urbanas inmigrantes, obreras y profesoras, pero su entusiasmo para 'lo moderno' estaba lejos de ser ampliamente compartida en las primeras décadas del siglo XX. Para muchas mujeres, la seguridad dentro de la tradición del matrimonio, del parentesco o la comunidad conservó su atractivo, especialmente debido a la ausencia de alternativas reales y a pesar de los considerables costos de quedar dentro de los lazos tradicionales. Para las poblaciones indígenas, que habían padecido tanto a las elites liberales como a la dominación colonial, aquellas ideas, si bien no enteramente extrañas, eran sin embargo poco confiables. Por su parte, las feministas tardaron en comprender que ellas mismas formaban parte de la elite mestiza postcolonial y que la modernidad que promovían era tratada con más ambivalencia por quienes permanecían en el afilado extremo de su disrupción. Para las poblaciones que habían sobrevivido a la esclavitud y a la sucesiva "falsa emancipación", y para quienes experimentaban la continuidad del colonialismo interno, el encuentro con la modernidad no correspondía con las visiones idealizadas de las elites (blancas) urbanas, fueran éstas conservadoras o reformistas.

Las disrupciones de la modernidad fragmentaron y polarizaron las comunidades indígenas, muchas veces a través de la violencia, tal como en la llamada "conquista del desierto" en Argentina; muchas otras, de modo más sutil a través de políticas orientadas a la promoción del cambio social y económico. La construcción de la nación implicó integración, homogeneidad y supresión de la diferencia expresado a menudo en una forma de racismo generalizado que marcó el encuentro con el "otro".

Hoy en día los daños del 'no reconocimiento' en dicho proceso son quizás mejor entendidos. Sin embargo, en aquel momento fueron ignorados o mal entendidos y los costes en el proceso de modernización y 'civilización' fueron considerados menores en comparación a los beneficios obtenidos. Incluso los radicales de la revolución mexicana quienes trabajaron con "los campesinos atrasados", se vincularon a la supresión de sus lenguas en nombre del Estado-Nación que se identificó con la libertad y la justicia para todos. La creciente escala de aquella agitación revolucionaria aceleró el ímpetu al cambio social, aunque también provocó miedo y oposición, a menudo organizado por y alrededor de la creenciá religiosa y los valores tradicionales. Mientras tanto, los socialistas seculares y las feministas liberales trabajaron entusiastamente para terminar con la opresión de las mujeres rurales mediante la educación y los programas de 'higiene social', alcanzando también cambios generales como la ampliación legal de los derechos de las mujeres con respecto de la ciudadanía.

La mayoría de las mujeres indígenas no se benefició en una manera directa de estas reformas legales y los que sí aprovecharon, vivieron la tensa existencia entre las nuevas leyes y las propias costumbres indígenas. Aún cuando para las feministas las reformas legales hubiera beneficiado a cualquier mujer fuera quien fuera, para las mujeres indígenas esta modernidad impuesta, no necesariamente ofreció una salida de la pobreza que las invadía. Además, al alcanzar los nuevos derechos arriesgaron el minado matrimonio y la familia y los sistemas colectivos de solidaridad que sobrevivieron[9].

Si la historia moderna del derecho y el género en América Latina es la de la formación y la re-formación del estado, es también una historia de discontinuidades nacionales y locales y, en algunos países, de una compleja articulación entre estado y modos consuetudinarios de regulación social. Así, a pesar de la instancia aparentemente unificadora que encarna el derecho en las instituciones y códigos del estado, no hay una única versión de las relaciones entre "derecho y género" o "género y ciudadanía"; aún hoy en países como México, Bolivia y Ecuador, se encuentra regiones en que la regulación legal se conduce a través de una multiplicidad de sistemas paralelos, superpuestos o sincréticos (Hernández Castillo, 2002; Sieder, 2002; Van Cott, 2000). El aumento de los reclamos de identidad indígena a partir de mediados de los años 1980, estimulado por la dinámica de la redemocratización, y por marcar 1492, vio a muchos países embarcarse en un proceso de reconceptualización de sus historias nacionales. Esto tuvo impacto en las disposiciones legales y constitucionales; países como México o Bolivia confirmaron explícitamente en sus constituciones los derechos y aspiraciones territoriales indígenas, muchas veces -aunque no siempre- interpretados de modos que confirmaron la autoridad y los derechos de los hombres sobre las mujeres.

Los derechos ciudadanos de las mujeres no se desarrollaron de manera equitativa a lo largo del siglo XX, sin embargo, los términos de ciudadanía se ampliaron hasta incluir a

las mujeres en la vida económica y política otorgándoles mayor autonomía de la familia. Estos avances no estuvieron siempre asegurados por las feministas. Los derechos de las mujeres fueron una causa tomada por los populistas nacionales como Eva Perón, y los socialistas de estado como Fidel Castro, quienes aun siendo hostiles al feminismo, tomaron y reconfiguraron algunas demandas del movimiento de tal manera que atrajeran a las nuevas clases trabajadores urbanas.

El feminismo por si mismo se diversificó tanto como movimiento como sistema de ideas, y en las últimas décadas de siglo XX ganó más apoyo por algunas de las ideas de las mujeres de clases populares. Sin embargo fue lenta la aceptación del principio de respeto por la diferencia –respeto para 'los otros otros'- en las políticas feministas. En el marco que vemos cambios de conciencia, fueron en parte el resultado del surgimiento de movimientos identitarios y en parte resultaron de la experiencia de veinte años de los encuentros internacionales del 'proceso de Beijing"o. Ambos apuntaron el crecimiento de la voz y la presencia de nuevos actores dentro de las políticas transnacionales y movimientos feministas.

El proceso de Beijing, especialmente en sus primeras reuniones fue el lugar de agrios encuentros entre el Norte y el Sur y entre diferentes corrientes de movimientos internacionales de mujeres, diferencias de teoría y prioridades prácticas dentro del feminismo. Estos acontecimientos convergieron con el surgimiento de una política especial indígena que para la mayor parte devino en una gran sospecha hacia el feminismo. Los encuentros con "los otros otros", aunque algunas veces difíciles para los participantes porque pluralizaron y fracturaron el feminismo mediante los desafíos de la diversidad, fueron, al mismo tiempo, revitalizantes y energetizantes. Los más productivos intercambios podían llegar a colaboraciones y alianzas, y si esto no pasó, los procesos de deliberación hicieron que el respeto y reconocimiento a la otredad, y de 'otros feminismos' tenían que ser parte de cualquier proceso de negociación política dentro del movimiento.

Transiciones democráticas

Fue durante la transición que marcó el fin de las dictaduras latinoamericanas de fines de los años 1970 cuando se avanzó en términos de derechos de las mujeres. El amplio consenso político y el compromiso compartido con el liberalismo político y económico, junto con la vigencia del estado de derecho, fueron elementos clave que favorecieron los reclamos de las mujeres. En términos más generales, este consenso fue un estímulo vital para el desarrollo de campañas de derechos humanos, y posibilitó tanto el funcionamiento y la eficacia de nuevas organizaciones con intereses múltiples, como la colaboración entre partidos y el tendido de redes más amplias a partir de las agendas de la democracia y los derechos humanos. En respuesta a los reclamos de la sociedad civil reprimidos durante dos décadas, los gobiernos electos se comprometieron a

profundizar el desarrollo de la sociedad civil, la democracia y la reforma jurídica. Ya en los años 1980, cuando las dictaduras entraron en su fase terminal, se había superado en gran medida la división tradicional entre la izquierda revolucionaria, empeñada en derrocar al estado por las armas, y una sociedad civil más moderada. Hubo oposición ocasional a las duras políticas de ajuste estructural y en general al neoliberalismo que, sin embargo, se aplacaron a principios de los años 1990 cuando las economías empezaron a despertar después de la "década perdida". Una izquierda ya reconfigurada se concentró en la cuestión de cómo hacer frente a las oportunidades que la coyuntura democrática ponía a su disposición, y trató de radicalizar la agenda liberal y proteger los derechos sociales. Al mismo tiempo, a las preocupaciones políticas y sociales tradicionales se agregaron los temas emergentes de los derechos indígenas y afrolatinos y el medio ambiente.

Aunque las brutales dictaduras de la guerra sucia y en general los regímenes militares no llegaron a devastar íntegramente la región, el impacto del autoritarismo se hizo sentir. Sirvió para reforzar el respaldo transregional a los derechos humanos, y muchos de quienes habían sufrido en persona las consecuencias de los gobiernos militares se volvieron los más activos defensores de los derechos humanos de las mujeres, tanto en sus países como en el extranjero, en la esfera global. En general, feministas de toda la región consiguieron una presencia, menor en número pero aun así significativa, en la política local, nacional e internacional, ya sea en las legislaciones nacionales y consejos municipales o en los procesos consultivos de la ONU y la Organización de Estados Americanos (OEA).

Durante las décadas de 1980 y 1990, los movimientos de mujeres pusieron su energía en mejorar el estatus político y legal de las mujeres mediante una combinación de presión de base y trabajo desde el estado. En un proceso paralelo, los movimientos de mujeres experimentaron lo que Sonia Álvarez (1998) llamó "ONGeización" y numerosas activistas aprovecharon la nueva estrategia de donaciones de los organismos internacionales para financiar sus propias organizaciones. Muchas de ellas se involucraron en campañas en favor de reformas legales y participación ciudadana y trabajaron en el fortalecimiento de redes regionales y transnacionales efectivas. Las ONG de mujeres de América Latina se destacaron en los años 1990 por su activa participación en las cuatro conferencias de fin de milenio de la ONU y en otras actividades relacionadas. El tendido de redes transnacionales se estaba produciendo también a partir de la labor de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEALC), la OEA, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y los encuentros regionales organizados para impulsar la agenda de la CEFDM sobre derechos de las mujeres, como el celebrado en Belém do Pará.

Si en occidente hacia los años 1980 el activismo feminista se había desdibujado (aun cuando seguía visible en los programas de gobierno y de los partidos políticos), en

América Latina y en otras partes del hemisferio sur mantuvo una dinámica activista hasta bien entrada la década de los noventa del siglo pasado. Fue capaz también de movilizar un sector considerable de la población y de extender su alcance mucho más allá del grupo inicial, integrado por profesionales educadas de piel blanca. Notable fue el crecimiento del feminismo popular entre activistas mujeres de asentamientos de bajos ingresos, en los movimientos de trabajadores e incluso en algunas comunidades indígenas. En algunos casos plenamente identificados con las aspiraciones feministas, en otros desconformes con la etiqueta de "feminismo", en todo caso estas activistas integraron en su discurso y estrategia las ideas y los reclamos feministas. Esto resultó evidente en algunos de los grupos de madres y esposas de América Central, en el movimiento Zapatista en México y en el Movimiento de los Sin Tierra (MST) de Brasil. Activistas feministas de líneas diversas, por ejemplo quienes trabajan en derechos reproductivos" y en violencia contra las mujeres, se dieron de modo infatigable a tareas de organización en comunidades de bajos ingresos. Aunque hubo tensiones entre los movimientos de mujeres "populares" y las activistas feministas, en su mayoría de clase media, caben pocas dudas sobre los niveles de interacción entre las diversas corrientes del activismo femenino que tuvieron lugar, tanto en niveles de base como en encuentros estratégicos nacionales y transregionales[12]. En el renovado clima internacional y nacional que siguió esta dinámica sin dudas se desaceleró, pero los nuevos actores sociales y las fuerzas políticas en países como Ecuador, Bolivia y Venezuela dieron nueva expresión al creciente descontento por el declive del crecimiento y las políticas económicas neoliberales.

Reconfiguración de la ciudadanía como praxis

Como se mencionó más arriba, el significado de la justicia de género en América Latina se dio en las últimas décadas en el contexto de la democracia restaurada y consolidada y un contexto político internacional que dio impulso a las campañas de base de derechos humanos. Si bien en este esfuerzo hay diversas áreas que necesariamente se superponen, pueden distinguirse tres clases de iniciativas que resultan clave para entender los modos distintivos en que evolucionaron las campañas por la ciudadanía de las mujeres en América Latina.

El primer elemento conceptual-y el más importante- fue la adhesion de los reclamos de justicia de género a campañas con objetivos más amplios, que abogaban por los derechos humanos y la restauración de la democracia, cuestiones que adquirieron gran intensidad en países que sufrieron gobiernos autoritarios'3. Los movimientos ciudadanos lucharon en estos contextos por el "derecho a tener derechos", haciendo suya la elocuente y concisa frase de Hannah Arendt (1977). En sitios donde las garantías liberales y los derechos humanos habían sido violados por décadas de dictadura, los movimientos de mujeres dieron especial valor al estado de derecho y a los derechos de ciudadanía. Al mismo tiempo, el vocabulario de los derechos y la

ciudadanía se articuló no sólo para restituir o mejorar los derechos legales, sino también con la finalidad de profundizar el proceso democrático. El lenguaje de los derechos no sólo tuvo el objetivo de generar conciencia entre los pobres y marginados sociales respecto de sus derechos legales sociales, sino también el de interrogar su falta de derechos sustantivos. Es así como el discurso sobre los derechos se volvió un modo de reclamar justicia social y reconocimiento en un idioma que enmarcaba los reclamos "como un derecho básico de ciudadanía" (Dagnino, 1998; Hershberg y Jelin, 1996).

En América Latina, más allá del respaldo que en general dieron a los derechos, los movimientos de mujeres adoptaron lemas del movimiento feminista chileno, que enlazaban conceptualmente la democracia y los derechos a contenidos específicos de género. Esto se expresó en la formula "democracia en el gobierno: democracia en la familia" y "no hay democracia sin democracia en la familia". De este modo el concepto de justicia de género se vinculó al de democracia y, al mismo tiempo, se redefinió la democracia como un dominio de gobierno que excede al estado y abarca el ámbito íntimo de la familia y la sexualidad. Esta idea, presente desde hace tiempo en la discusión política que el feminismo mantiene con el liberalismo a partir de la revolución francesa, marcó las iniciativas de reforma en los ámbitos de la familia y la sexualidad, e influyó en los modos en que se hicieron las campañas contra la violencia de género. La campaña contra la violencia de género fue significativa por su uso de lo que Nancy Fraser (1989) y otros llamaron "política de reconocimiento", que reclama el derecho de las mujeres a la dignidad y a la liberación de la violencia como parte del derecho a defender su integridad corporal. En términos de teoría de la ciudadanía, fue un reto directo a la separación público-privado, central para el liberalismo clásico, y puso énfasis en que la familia no está excluida de la esfera de la justicia o la democracia.

En ese marco también se sostuvo que la ciudadanía debía ser defendida en el contexto de lo que los teóricos latinoamericanos llamaron "el cotidiano"[14], porque sólo de ese modo podía determinarse y apreciarse el valor de las mujeres -y sólo así podía expresarse su subjetividad política distintiva-.

En ese sentido, la democracia se entendió no sólo como práctica de la política formal institucional, sino como una práctica que afecta la vida diaria y permea la familia y al conjunto de la sociedad Oelin, 1996). Esto implicó redefinir el significado de democracia, así como cuestionar la práctica política asociada a su consolidación. A fines de los años 1980, los movimientos de mujeres encararon cuestiones de identidad de género y sexualidad junto con preocupaciones más antiguas sobre derechos reproductivos, generando así nuevos campos de investigación, identificando diferencias de género y poder, y desafiando las normas sexuales culturales al igual que las representaciones de la feminidad y la masculinidad.

La segunda característica de los trabajos académicos y de la práctica activista en este período de la historia latinoamericana fue la revisión de las ideas de ciudadanía mediante la adopción de un concepto de "ciudadanía activa". Es decir, la ciudadanía se concibe de modo que excede la pura relación legal por la que se confieren derechos a sujetos pasivos ya que, por el contrario, implica de modo inherente la participación y la agencia. En este punto, los teóricos y activistas feministas latinoamericanos se unieron a los teóricos de izquierda en su crítica a la concepción de ciudadanía liberal utilitaria. Cuestionaron el principio que coloca los derechos individuales por sobre la responsabilidad social, oponiéndose a la versión de ciudadanía que propone una interpretación estrecha de los derechos y la concepción limitada de pertenencia social y política que entrañan esas definiciones de ciudadanía. Por el contrario, abogaron por una versión más sustantiva de la ciudadanía, que fuera tanto más participativa como más responsable socialmente. Dichas manifestaciones de activismo social eran consideradas como un contrapeso a la política corrupta y alienada del estado y como virtuosas por propio derecho. Se las vio también como una contribución a la construcción de la sociedad civil y por lo tanto, de bases más firmes para la democracia. Los analistas feministas centraron su atención en hacer que la participación de las mujeres fuera visible y se valorara, mientras discutían los rasgos de género en las mismas formas de movilización y reclamo que acompañaban la acción.

Estas dos líneas incidieron en el desarrollo de una tercera característica de las prácticas de los movimientos de mujeres en toda la región: la comprensión de la ciudadanía como un proceso que implicaba superar la exclusión social, término que a su vez se entendió en sentido multidimensional, de modo que incluyera formas tanto políticas como económicas y sociales de marginalización. Los marginados en general tienen acceso limitado a los bienes públicos, la asistencia o los beneficios sociales, padecen la inseguridad de sus vínculos con la economía y son incapaces de participar en la vida política o de influir en ella. Esta dimensión política de la exclusión social se asocia con una "ciudadanía de baja intensidad" (O'Donnell, 1993), especialmente en el caso de ciertos grupos como los pobres sin tierra, las minorías étnicas, las mujeres de bajos ingresos y los hogares de trabajadores. La exclusión social y el debilitamiento de los mecanismos de cohesión social se vieron como sintomáticos de una carencia de participación efectiva en las nuevas democracias, lo que suponía consecuencias para la capacidad de construir y mantener la estabilidad política.

La literatura sobre política social latinoamericana se hace eco de estas preocupaciones al mencionar la idea de Marshall, según la cual la democracia exige la concreción de los derechos sociales, incluida la puesta a disposición de medios suficientes para que todos se comprometan en una participación social completa (Marshall, 1950). Estos medios se han entendido tradicionalmente de modo tal que incluyan, como mínimo, el acceso a la educación, la salud, la vivienda y el empleo. Este interés en la justicia económica es

un rasgo distintivo de América Latina y El Caribe, donde los movimientos de mujeres, de acuerdo con los conceptos de Fraser, combinaron las luchas por el reconocimiento con las luchas por la redistribución.

Con estos antecedentes, las organizaciones de mujeres aprovecharon la oportunidad que ofrecía la agenda de desarrollo de los años 1990, con su acento en los derechos, la participación y el empoderamiento, para trabajar con las comunidades marginadas y de bajos ingresos en diversos proyectos de ciudadanía. La ciudadanía se trató de modo que implicara tanto transformaciones subjetivas como un conocimiento más extenso de los derechos, redefiniendo el vocabulario del empoderamiento en términos de capacidad de actuar en el mundo y de cambiarlo. En América Latina, las políticas de buen gobierno y el respaldo internacional a los derechos humanos encontraron muchos partidarios en el sector voluntario y en los movimientos sociales (Molyneux y Lazar, 2003). Muchas ONG estaban dispuestas a respaldar las iniciativas relacionadas con los derechos, habiendo surgido ellas mismas de movimientos sociales opositores y partidarios de la democracia. De mediados de la década de 1980 en adelante, las ideas de ciudadanía se desarrollaron y aplicaron en un amplio arco de campañas orientadas a promover la conciencia sobre los derechos y el compromiso cívico, ya lograr reformas en el sistema de justicia.

En suma, estas variadas formas de compromiso con la ciudadanía de las mujeres acompañaron y fueron parte integral de las iniciativas para ampliar los derechos en los nuevos contextos democráticos. Los ejemplos incluyen el papel de las organizaciones civiles en los procesos electorales (como en México y Perú); los múltiples proyectos de alfabetización jurídica destinados a que los grupos de bajos ingresos entendieran y exigieran el cumplimiento de sus derechos; proyectos de capacitación de mujeres en habilidades de liderazgo, de modo que pudieran acceder a la maquinaria política; procesos de paz y de resolución de conflictos (especialmente en América Central); las múltiples formas de proyectos de base tendientes a "dar poder" o a empoderar a los grupos de bajos ingresos, y trabajo con mujeres, pueblos indígenas y niños, en los que los discursos sobre los derechos sirven de orientación para la acción.

Por debajo de estas múltiples luchas por la ciudadanía, la cuestión para muchas feministas latinoamericanas continúa siendo cómo desarrollar una política que pudiera promover un proyecto general de justicia social. Un proyecto de este tipo dependía de una reelaboración radical del estado, haciendo de él un ente más responsable social y democráticamente, asegurando que a las organizaciones que expresaban demandas de justicia social y de igualdad se les garantizara canales institucionalizados para influir en la ley y en las políticas públicas. En este punto, el feminismo latinoamericano enfrentó los límites, retos y oportunidades que ofrece la democracia liberal en su intento de reformular las políticas de participación y de la propia ciudadanía. Esto, pues, nos devuelve a la cuestión de la práctica feminista y de su relación con la corporación

política y sus agencias representativas, cuestión que llegó a dominar los debates feministas en los años 1990.

Los esfuerzos que se han hecho en las últimas décadas para impugnar los términos de los derechos de ciudadanía de las mujeres han fructificado hasta ahora en cambios significativos en los terrenos legal y político. Pero aunque se ha tenido que luchar por ellos y aunque carezcan de una seguridad plena, la democracia liberal muchas veces ha estado más dispuesta a conceder igualdad ante la ley y derechos políticos que derechos económicos y sociales. La realidad paradójica de las transiciones postautoritarias que los movimientos de mujeres tuvieron que enfrentar al final del milenio consistía en mayores oportunidades para la participación en el ámbito político formal, pero en un contexto de reforma estructural y de desigualdad social cada vez más profunda. El viraje internacional del estado social al estado contraído del neoliberalismo produjo un contexto en el que tuvo lugar una disminución importante de derechos sociales, condición para la plena realización de la igualdad política. La ciudadanía consagra ideas de libertad política, imparcialidad e igualdad ante la ley, pero como muchos teóricos liberales lo han reconocido, esos ideales estaban amenazados en un sistema basado en grandes desigualdades de riqueza e ingreso. La tensión entre los principios de mercado y las reivindicaciones de la ciudadanía sólo se podía reducir mediante intervenciones políticas deliberadas para asegurar la igualdad social, algo a lo que Marshall (1950) se refirió como la subordinación del mercado a la justicia social. Si los movimientos latinoamericanos de mujeres quieren hacer realidad todo el potencial de los derechos conferidos por la ciudadanía, un punto de partida útil podría ser una lectura de género de esta apreciación fundamental.

Investigación académica sobre género, ciudadanía y derecho

La investigación nueva y ya en curso en las áreas de género y ciudadanía señaló numerosas prioridades de estudio, además de desarrollar campos ya existentes o abrir nuevos a la futura investigación en nichos que habían sido inexplorados, o poco explorados hasta entonces en la región. El primero de ellos es lo que en ocasiones se ha llamado la "globalización jurídica", un campo abierto entre otros por Keck y Sikkink (1998) y estudiado en América Latina en relación con los derechos indígenas por Alisan Brysk (2000), Rachel Sieder y colegas de CIESAS en México (2002 y 2005), así como por Fiona Macaulay (2002 y 2005) respecto a los derechos de las mujeres. Mientras que el papel desempeñado por la legislación internacional sobre derechos humanos en la reforma del corpus jurídico que afecta los derechos de las mujeres goza de amplio reconocimiento, es poco en cambio lo que se ha investigado sobre el proceso por el que los movimientos sociales y los ciudadanos se sirven de estos instrumentos para legitimar y estructurar sus reclamos, tanto en el nivel nacional como local.

Hasta qué punto esto indica, como lo han sostenido algunos analistas, que la ciudadanía no puede pensarse sólo en relación con el estadonación, es una cuestión que se ha de considerar a la luz de la experiencia latinoamericana. No obstante, aun cuando esos ámbitos globalizados han adquirido un papel importante en la política y las políticas, es el estadonación el que rige, legisla y ejecuta las políticas. En cuestiones de políticas, legalidad y justicia social, el estado-nación sigue siendo un lugar crítico de intervención.

Mientras los derechos se incorporaron al discurso sobre el desarrollo para volverse parte del trabajo de las ONG, hay pocos análisis de cómo se entienden los derechos y se exige su cumplimiento "desde abajo", es decir, por parte de quienes se apropian del lenguaje de los derechos y de los discursos de justicia para luchar por sus reclamos, impulsar sus demandas o defenderlas. Las mujeres están posicionadas de modos complejos en relación con estos reclamos. Las investigaciones que exploran el significado localizado que tienen los derechos para poblaciones particulares -como las mujeres indígenas- están empezando a complementar los inventarios generales de los marcos legales internacionales y de sus impactos (por ejemplo Hernández Castillo, 2002). Aquí la investigación se beneficiaría de las comparaciones, por un lado, entre diferentes regiones de América Latina, y por otro entre América Latina y otras partes del mundo con sus pertinentes sistemas jurídicos diferentes.

Una segunda área en desarrollo de investigación sobre derecho y ciudadanía trata las dificultades que encuentran los ciudadanos para exigir el cumplimiento de sus derechos, es decir, para acceder a la justicia. Muchos autores observan que en buena parte de América Latina la complejidad y a menudo la ineficiencia de los sistemas jurídicos y las políticas activas representan serios límites para el significado y la práctica de la ciudadanía; la opacidad, distancia y costo del sistema legal limitan las posibilidades de acceder a él (Macaulay, 2002; Sieder, 2005). Los activistas que llevan adelante campañas legales consideran que contar con un sistema legal eficiente, abierto y accesible resulta clave para profundizar el proceso democrático. Las agendas de reformas incluyen la participación de profesionales de los niveles más altos del sistema de justicia en programas de recapacitación. Estas agendas también incluyen la participación de organizaciones de base en programas de alfabetización jurídica y la capacitación de asistentes para-legales que habrán de trabajar con aquellos a quienes las deficiencias del sistema colocan en situación especialmente desventajosa, entre ellos las mujeres indígenas y de bajos ingresos.

El trabajo en esta área es necesario tanto para entender los modos en que funciona la exclusión de la justicia respecto del género, como para identificar la manera más adecuada de mejorar la impartición de justicia. El acceso a la justicia involucra sin dudas organismos muy diferentes, incluidos la policía y los tribunales, junto con los movimientos sociales. Entendido en sentido amplio, el acceso incluye también el modo

en que las comunidades se relacionan con estos organismos, cuánta confianza depositan en las instituciones y qué noción tienen de justicia. Un área en donde se está investigando atañe a cómo los tribunales civiles locales se posicionan para tratar cuestiones de género, y en particular, a si realmente mejoran el acceso a la justicia de las mujeres. Los tribunales de controversias menores cobran cada vez más importancia para la resolución de litigios familiares y casos de violencia doméstica. Sin embargo, las organizaciones de mujeres tienen opiniones divididas respecto a si lo anterior representa una evolución positiva o negativa; por ejemplo, hay quien considera que los nuevos procesos legales que conducen a juicios por violencia doméstica adolecen de lenidad, y exigen penas más rotundas. Otros temen dar más poder al estado para penalizar. La vigilancia y la seguridad pública también han sido una cuestión importante para las mujeres en América Latina, y existen investigaciones sobre el trabajo de las estaciones de policía para mujeres. En Brasil, algunos municipios han hecho ensayos con guardias municipales, un sistema que estipula una cuota de 30 por ciento de admisión de mujeres (MacDowell dos Santos, 1999; Nelson, 1996). Comprobar cuán efectivos son estos mecanismos para contribuir a que las mujeres vean satisfecho su reclamo de vivir en un ambiente más seguro, al tiempo que se provee a la policía con un servicio más digno de confianza, representa un importante campo de estudio.

Una tercera área fértil de investigación es la de los procesos de gobernabilidad. En la mayoría de los estudios sobre instituciones estatales no se han explorado a fondo las complejidades de la gobernabilidad entendida como proceso político. Se necesitan más trabajos sobre los modos en que funcionan las instituciones en relación con el género, sobre cómo se diseñan las políticas y sobre cómo las cuestiones de género están incorporadas en la planificación nacional, si es que lo están. En particular, hay poca investigación comparativa sobre el trabajo de las secretarías de la mujer e instituciones como las defensorías del pueblo en relación con los procesos legales, y sobre cómo éstas modifican las leyes o se oponen a los proyectos que se impulsan en el congreso. Además, profundizar el estudio sobre el proceso de redacción y sanción de las leyes no sólo tiene valor académico para los estudios de ciudadanía, sino también un uso práctico para quienes abogan por una reforma legal. En los campos de la sociología y la antropología política se han desarrollado enfoques potencialmente interesantes, que apuntan a producir registros etnográficos de estos procesos. Desde esta perspectiva, el avance y retroceso de los derechos de las mujeres en los últimos años, por ejemplo en relación con los derechos reproductivos, constituiría un rico campo de investigación. Las culturas burocráticas, el efecto de las coaliciones conservadoras, la corrupción y las formas de exclusión marcadas por el género merecen especial atención en esta área.

Una cuarta área de investigación, que además es materia de controversias, es la de las implicaciones del pluralismo jurídico en términos de género. Durante los años 1990, las reformas constitucionales en la mayoría de los países latinoamericanos dieron cierto

reconocimiento a los derechos indígenas. Donna Lee Van Cott sostuvo que este proceso constituye "un modelo regional emergente de 'constitucionalismo multicultural'" (Van Cott, 2000: 17), cuya primera ola de reformas estatales multiculturales tuvo lugar en Bolivia en 1994, Colombia en 1991, Ecuador en 1998, México en 1992, Nicaragua en 1986, Paraguay en 1992, Perú en 1993 y Venezuela en 1999. Estas reformas recibieron la influencia combinada de la creciente movilización política indígena por un lado, y por otro del desarrollo de una jurisprudencia internacional que reconoce los derechos indígenas como derechos humanos, y cuyo instrumento más importante es la 1690 convención de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Esta convención, una vez ratificada, tiene en los estados firmantes el peso de ley nacional. En 2000, la mayoría de los países latinoamericanos la había firmado; entre ellos, todos los que tienen poblaciones indígenas importantes. La convención reconoce diversos derechos importantes, en particular el derecho de los pueblos indígenas a participar en la elaboración de las políticas que los afectan, y aunque en general suele no cumplírselo, la creciente conciencia sobre este derecho estuvo acompañada en algunos países de protestas por su violación. Los derechos sobre la tierra de los indígenas se han reconocido en diversos modos mediante el establecimiento de reservas en Bolivia, Brasil, Ecuador, Colombia, Panamá y Venezuela, mientras en otras zonas de la región hay también reservas cuya aprobación está pendiente. Las cuotas de representación parlamentaria para población indígena están ya en vigor en varios países y en Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Colombia se hicieron reformas constitucionales y legales por las que se reconocen los derechos indígenas. Esto representa progresos significativos en el reconocimiento de la diferencia, pero ¿en qué medida se incluyó a las mujeres como iguales en estos procesos de reconocimiento y que cambios estamos viendo en el activismo femenino? Se necesitan más estudios sobre estos temas para sacar conclusiones, y hay mucho por hacer en esta importante y controvertida área de la política y la legislación contemporánea.

El ejercicio de los derechos de ciudadanía depende últimamente de la voluntad del estado a cumplir con su deber de satisfacer las necesidades humanas. La historia de los derechos sociales en América Latina desde la perspectiva de género mostró profundas desigualdades en el acceso a estos derechos en salud y educación, mientras que las economistas feministas expusieron los costos que el déficit en el sistema de seguro social traía para las mujeres durante el periodo de ajuste y recesión.

El estudio de la política social en América Latina se ha revitalizado en los últimos años nutrido en parte por un creciente debate sobre los efectos sociales de las reformas neoliberales. Entre otros temas los estudios de género han examinado las desigualdades en pensiones, por ejemplo en los trabajos de Birgin y Pautassi (2001), Huber y Stevens (2000), y Arenas de Mesa y Montecinos (1999). En la CEPAL también vemos la promoción de un rico debate sobre género y políticas sociales. Este tema no

sólo ha empezado a atraer investigadores de una gama más amplia de disciplinas, sino que el enfoque también se amplió incluyendo cuestiones antes marginalizados como los desigualdades racializadas y de género. Este esfuerzo se ha sido complementado por el trabajo pionero en políticas sociales del sur en perspectiva comparativa y de género (Hassim y Razavi, 2006)[15].

Entender la política social en términos de derechos de ciudadanía y titularidad de derechos y de construcciones de demanda abre un vasto campo de estudio. En teoría política, el debate sobre la relación entre pobreza y democracia ha vuelto a adquirir pertinencia como resultado de la Cumbre de El Cairo de 1994 y los Objetivos del Milenio, que comprometen a los países signatarios a erradicar la extrema pobreza para el año 2015. Hay una amplia aceptación de que niveles altos de pobreza perjudican la calidad de la democracia, y de hecho se los asocia también con diversas formas de gobierno 'iliberal' y déficit democráticos. Las cuestiones clave en la investigación sobre derechos se refieren a cómo pueden conseguir una voz en los programas y procesos políticos quienes están marginados social y políticamente por la pobreza, y a cómo pueden garantizarse sus derechos políticos[16].

A partir de que en los años 1990 el acento en política social se orientó al alivio de la pobreza, hubo enfoques participativos que pasaron del nivel de proyecto al de las políticas y se incorporaron así a los programas de gobierno. Sin embargo, los análisis de estos cambios institucionales son insuficientes para determinar si permitieron que las mujeres tuvieran un papel más activo en las decisiones que afectan sus vidas. Esta investigación resulta clave para avanzar en la comprensión de los modos en que las poblaciones de bajos ingresos, y los sectores más marginados en ellas, hacen oír sus demandas mediante formas nuevas de deliberación, consulta y movilización, destinadas a informar y a influir en instituciones mayores y en programas políticos. Algunos gobiernos de la región implementaron una serie de "mesas de concertación" (mesas redondas de cooperación), instituciones donde se reúne a las partes interesadas para discutir temas de desarrollo nacional e iniciativas de bienestar social. Estas innovaciones, por muy corta vida que puedan tener, merecen ser objeto de studios serios por su posible contribución a la comprensión de la democracia y accountability o la rendición de cuentas por parte de gobiernos hacia sus ciudadanos, cuestiones clave de nuestro tiempo.

En último lugar, lo que no la hace menos importante, se ubica la descentralización: durante las últimas décadas, las iniciativas de reforma que apuntaron a descentralizar y a desconcentrar tuvieron como resultado cierto aumento en los niveles de autonomía de regiones y municipios. Esto a su vez se acompañó de iniciativas para desarrollar mecanismos participativos que ampliaran la cooperación de los gobiernos locales con la sociedad civil en cuestiones de bienestar social, representación, rendición de cuentas y asignación de recursos. Si bien los beneficios de estas políticas en términos de

eficiencia y los criterios democráticos que las animan son disparejos, sin dudas pueden encontrarse ejemplos positivos en América Latina. Y aunque las lecciones de estos procesos recién están empezando a entenderse, la variedad de resultados de la región es índice del alto grado de contingencia política involucrada. Allí donde los partidos gobernantes dan pleno apoyo a estos desarrollos y ponen a disposición los recursos necesarios, donde los gobiernos municipales gozan de un grado importante de autonomía y de control adecuado sobre ingresos y recursos, y donde están en vigor medidas democráticas y de rendición de cuentas efectivas, estas iniciativas pueden servir como mecanismos de redistribución efectiva que den mejores respuestas a las necesidades locales. Al mismo tiempo, en muchos casos la descentralización no cumple con estos requisitos, los beneficios de la participación pueden ser sobreestimados y funcionar como sustituto de políticas coordinadas, mientras que los intereses privados y estatales controlan las políticas de gobierno municipales y la sociedad civil. Los gobiernos que crearon instituciones participativas no siempre consiguieron que éstas trabajaran con eficiencia o efectividad.

Las mujeres han empezado a comprometerse con las instituciones que acompañaron los procesos de descentralización en América Latina, tanto a título personal como en su rol de funcionarias de los nuevos y fortalecidos gobiernos municipales, o bien en las organizaciones de la sociedad civil y ONG que trabajan con ellos. En esta área se necesitan aún estudios comparativos (tanto regionales como internacionales) para examinar las implicaciones de esta delegación del poder y de las unidades de políticas desde una perspectiva de género.

Conclusión

Temas de emergente interés académico, algunos de los cuales se consignan más arriba, han comenzado a atraer un serio interés y sin dudas redundarán en nuevas perspectivas sobre cómo los sistemas legales son moldeados por las relaciones de género y a la vez les dan forma, y sobre cómo posibilitan y al mismo tiempo condicionan el cambio positivo. Como surge del análisis, el tema de ciudadanía en América Latina ha tenido una larga y compleja historia y sigue siendo un campo fértil para la investigación y la práctica política presente y futura.

La transformación del sistema legal y las relaciones sociales con la finalidad de alcanzar la igualdad y la justicia, impone una difícil tarea que aún debe completarse y que depende no sólo de reformas legales, sino de procesos multidimensionales de cambio social. Los derechos que las mujeres ganaron en los últimos dos siglos son signiflcativos, pero lo que reflejan no es tanto un avance constante hacia determinadas metas de emancipación total, sino que son el resultado de conflictos con estados y sociedades en cuya órbita se han ganados libertades parciales, precarias ya veces no deseadas, y donde los objetivos de los movimientos sociales se adaptan y reformulan

con el tiempo lo que necesariamente seguirá siendo el caso. Es en este contexto -internacional, político, social- más amplio y en cambio constante que las mujeres en América Latina definirán sus objetivos estratégicos, lucharán por ellos, y construirán alianzas que harán progresar sus derechos de ciudadanía y la justicia de género.

Agradecimientos

El trabajo original en el que se basa este artículo fue realizado para el Centro Internacional de Investigación para el Desarrollo (IRDC) como parte de un ejercicio de consultoría de investigación. Una versión revisada del informe ha sido publicado como "Refiguring Citizenship: Research Perspectives on Gender Justice in the Latin American and Caribbean Region", en Maitrayee Mukhopadhyay y Navsharan Singh, eds. (2007), Cender Justice, Citizenship and Development, Zuban.

NOTAS

* Molyneux, Maxine (2008), “Justicia de género, ciudadanía y diferencia en América Latina”, en: Prieto, Mercedes (editora) *Mujeres y escenarios ciudadanos,* FLACSO-Ecuador- Ministerio de Cultura, Quito, Ecuador, pp 21-56.

****** Profesora catedrática en Sociología y directora del Instituto para el Estudio de las Américas, de la Escuela de Estudios Avanzados de la Universidad de Londres (Institute jor the Study o/ the Americas, School o/ Advanced Study, University o/ London).

1. Véase por ejemplo, en la edición especial del Third World Quarterly, Vol 27 (7): 1175-1191, 2006, "The Politics of Women's Rights: Dilemmas for Feminist Praxis", compilación e introducción de Andrea Cornwall y la autora. En otoño del 2008 se publicó como libro, con el mismo título, con la editorial Routledge.
2. En función de los derechos indivisibles: sociales, económicos, políticos y civiles.
3. Conviene hacer un par de observaciones respecto de lo que se presenta en este artículo. Dado que los países de América Latina son veinte, no es posible reseñar y citar la totalidad de los trabajos que se han hecho en el área examinada. Las menciones están por lo tanto necesariamente limitadas, debe considerárselas como meramente indicativas de la calidad del trabajo en el área y suponerse ante ellas un *inter afia*. Además, el cometido original de este trabajo era concentrarse en los textos escritos en inglés para un público que no conocía el idioma español, y en los que pudieran obtenerse con facilidad. Las citas, por lo tanto se restringen a sólo una parte del trabajo publicado y de fácil disponibilidad en el área, con disculpas para todos aquellos a quienes no se cite. Una rese!'ia y la bibliografía completa en lenguas que no sean el inglés sigue siendo una tarea pendiente, aunque algunos de los textos mencionados aquí contienen Útiles bibliografías sobre los temas discutidos.
4. Existe una extensa bibliografía sobre el proceso Beijing. Véase entre otros Vargas (2000); Stienstra et al., (2003); Molyneux y Razavi (2003).
5. Existe una excelente bibliografía sobre género, estado y leyes en América Latina. Entre Otros, se puede ver Stoner (1988); Stern (1995); Lau Jaiven y Ramos Escandón (1993); Besse (1996); Lavrin (1995); Rodríguez (1997), así como los artículos reunidos en Dore y Molyneux (2000)
6. Véanse por ejemplo Stoner (1988); Rodríguez (1997); Miller (1991); Lavrin (1995).
7. Trato este punto en detalle en (Molyneux 2000b y 2003).
8. En el sentido preciso que favorecían la separación de religión del estado. Esto no implicaba que fueron ateas.
9. El Comercio del 20 de Mayo de 2001 en Ecuador comentaba que "(sin) duda, muchas (comunidades indígenas) tienen demasiadas cosas en común, como el

trabajo comunitario (la minga ancestral) para lograr su desarrollo…" (citado en Pequeóo, 2007: 39).

10. Ver el acceso interesante de Radcliffe y Laurie (2006) con respecto a este cambio.
11. Véase Htun (2003), sobre la lucha por los derechos reproductivos en condiciones dictatoriales.
12. Peggy Antrobus (2003) establece lo que fueron las prioridades del trabajo de los movimientos de mujeres a nivel de las bases en El Caribe y esto es también válido para América Latina.
13. Véanse por ejemplo los escritos de la activista feminista Virginia Vargas (1990), y para mirar cómo la contienda política absorbió el discurso, las publicaciones de FLACSO. La unidad de género de Chile sintetiza la perspectiva según la cual la transformación de las relaciones de género depende de una profundización del proceso democrático en la región. Destaca la igualdad social entre los sexos y la ampliación de la ciudadanía, entendida como el derecho a tener derechos y el respeto por la diversidad.
14. [En castellano en el original, N. de T.]
15. Entre los estudios que tratan temas similares cuentan el excelente volumen Gender Paradoxes de Arny Lind (2005), así como la colección editado por Hassim y Razavi (2006).
16. Para otros ejemplos de estudios sobre políticas sociales desde una perspectiva de género véase, Chant (2008); Luccisano (2006); Molyneux (2007 y 2006), Martínez Franzoni (2006).

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, S. (1998). "Latin American Feminisms Go Global: Trends of the 1990s and Challenges for the New Millenium". En Cultures o/ Politics/Politics o/Cultures, ed. Sonia Alvarez, E. Dagnino y A. Escobar, 293-324. Boulder: Westview Press.

Antrobus, P. (2003). Feminist Activism: the CARICOM Experience. No publicado.

Arenas de Mesa, A. y V. Montecinos (1999). The Privatization of Social Security and Women's Welfare: Gender Effects of the Chilean Reform. Latin American Research Review, 34(3): 7-38.

Arendt, H. (1977). Between Past and Future. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

Baitenmann, H. v., A. Chenaut y A. Varley, eds. (2007). Decoding Gender: Law and Practice in Contemporary Mexico. New Brunswick- Londres: Rutgers University Press.

Barreiro, L. y C. Soto, eds. (1997). Ciudadanas: Una memoria inconstante, Caracas: Centro de Documentación y Estudios, CDE Editorial, Nueva Sociedad.

Besse, S. K. (1996). Restructuring Patriarchy: The Modernization of Gender lnequality in Brazil1914-1940. Chapell Hill- Londres: University of North Carolina Press.

Birgin, H. y L. C. Pautassi (2001). ¿Género en la reforma o reforma sin género? Desprotección social en las leyesprovisionales de América Latina. Santiago de Chile: CEPAL/ECLAC.

Brysk, A. (2000). From Tribal Village to Global Village: lndian Rights and lnternational Relations in Latin America. Stanford: Stanford University Press.

Chant, S. (2008). 'The feminisation of poverty' and the 'feminisation of anti-poverty' programmes: Room for revision? journal of Development Studies, 44 (2): 165-197.

Charlesworth, H. y C. Chinkin (2000). The Boundaries of lnternational Law: a Feminist Analysis. Manchester-Nueva York: University Press- Juris, Manchester.

Chiarotti, S. (2000). "La situación jurídico-social de las mujeres a cinco años de Beijing: el panorama regional". Octava Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe. Lima, Perú: CEPAL/ECLAC.

Dagnino, E. (1998). "Culture, Citizenship and Democracy: Changing Discourses and Practices of the Latin American Left". En Cultures of Politics-Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements, ed. S. Alvarez, E. Dagnino y A. Escobar, 33-63. Boulder: Westview Press.

Deere, C. D. y M. León, M. (2001). Empowering women: Land and Property Rights in Latin America. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Dore, E. y M. Molyneux, eds. (2000). The Hidden Histories of Gender and the State in Latin America. Londres: Duke University Press.

Elshtain, J. B. (1981). Public Man, Priva te Woman, Princeton. NJ: Princeton University Press.

Fraser, N. (1989). Unruly Practices. Oxford: Polity Press.

Gutiérrez Castañeda, G. (2002). Feminismo en México: Revisión históricocrítica del siglo que termina, México: Universidad Nacional Autónoma.

Hassim, S. y S. Razavi (2006). Gender and Social Policy in a Global Contexto Londres: Palgrave.

Hernández Castillo, R. A. (2002). "National Law and Indigenous Customary Law: the Struggle for Justice of Indigenous Women in Chiapas, Mexico". En Gender justice,

Development and Rights, ed. M. Molyneux y S. Razavi, 384- 481. Oxford: Oxford University Press.

Hershberg, E. y E. Jelin (1996) Constructing Democracy in Latin America. Boulder: Westview.

Htun, M. (2003). Sex and the State: Abortion, Divorce and the Family under Latin American Dictatorships and Democracies. Cambridge: Cambridge University Press.

Huber, E. y J. Stephens (2000). The Political Economy of Pension Reform. Occasional Paper 7. Ginebra: UNRISD.

Jelin, E. et al. eds. (1996). Vida cotidiana y control institucional en la Argentina de los '90, Buenos Aires: Nuevohacer.

Keck, M. y K. Sikkink (1998). Activists Beyond Borders.· Advocacy Networks in lnternational Politics. Ithaca: Cornell University Press.

Lau Jaiven, A. y R. Ramos Escandón (1993). Mujeres y revolución, 1900-1917. Ciudad de México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.

Lavrin, A. (1995). Women, Feminism, and Social Change in Argentina, Chile, and Uruguay, 1890- 1940. Lincoln: University of Nebraska Press.

Lister, R. (2003). Citizenship: Feminist Perspectives. Nueva York- Basingstoke: Nueva York: University Press- Palgrave Macmillan.

Lind, Amy (2005). Gendered Paradoxes: Womens Movements, State Restructuring and Global Development in Ecuador. Pennsylvania: Penn State University Press.

Luccisano, L. (2006). The Mexican Oportunidades Program: Questioning the Linking of Securiry to Conditional social investments for Mothers and Children. Canadian Journal o/ Latin American and Caribbean Studies 31 (62): 53-86.

Lycklama a Nijeholt, G., Vargas V y S. Wieringa, eds. (1998). Womens movements and public policy in Europe, Latin America, and the Caribbean. Nueva York- Londres: Garland Publishing.

Macaulay, F. (2002). "Taking the Law in their Own Hands: Women, Legal Reform and Legal Lireracy in Brazil". En Gender and the Politics o/ Rights and Democracy in Latin America, ed. N. Craske y M. Molyneux.

New York: Palgrave. (2005). Gender Politics in Brazil and Chile: The Role o/ Political Parties in Local and National Policy-Making. Londres: Palgrave- St Amony's.

MacDowell dos Santos, M. C. (1999). The Sta te, Peminism and Gendered Citizenship: Constructing Rights in Womens Police Stations in Sao Paulo. Berkeley: University of California.

Marshall, T. H. (1950). Citizenship and Social Class and Other Essays. Cambridge: Cambridge University Press.

Martínez Franzoni, J. (2006). Regímenes de bienestar en América Latina: ¿Cuáles son y cómo son? Costa Rica: Instituto de Investigaciones Sociales/Fundación Carolina.

Miller, F. (1991). Latin American Women and the Search for Social Justice. Hanover: Universiry Press of New England.

Molyneux, M. (2007). Change and Continuity in Social Protection in Latin America. Mothers at the Service o/ the State? Ginebra: UNRISD.

Gender and Development Research Paper l. (2006). Mothers at the Service of the New Poverty Agenda: Progresa-Oportunidades, Mexico's Condicional Cash Transfer Programme. Journal o/Social Policy and Administration 40 (4): 425-449.

Molyneux, M. y S. Razavi (2005). Beijing Plus Ten: An Ambivalent Record of Progress. Development and Change 36 (6): 983-1010.

Molyneux, M. y S. Lazar, S. (2003). Doing the Rights Thing: Rights-Based Development and Latin American NGOs. Londres: Intermediate Technology Publications Group.

Molyneux, M. y S. Razavi, eds. (2003). Gender Justice, Rights and Development. Oxford: University Press.

Molyneux, M. (2003). Movimientos de mujeres en América Latina: Estudio comparativo y teórico. Madrid: Ediciones Cátedra.

Molyneux, M. (2000b). Womens Movements in International Perspective. Londres Houndsmills: ILAS Macmillan.

Nelson, S. (1996). Constructing and Negotiating Gender in Women's Police Stations in Brazil. LatinAmerican Perspectives 23(1): 131-148.

Nussbaum, M. (2002). "Women's Capabilities and Social Justice". En Gender Justice, Development, and Rights, ed. M. Molyneux y S. Razavi, 45-77. Oxford: Oxford Universiry Press.

O'Donnell, G. (1993). On the State, Democratization and Some Conceptual Problems: A Latin American View with Glances at Some Postcommunist Countries. World Development 21(8): 1355-1369.

Ortiz Ortega, A. (2001). Si los hombres se embarazaran, ¿el aborto sería legal? Ciudad de México: Edamex- Population Council.

Pateman, C. (1988). The Sexual Contracto Cambridge: Poliry Press.

Pequeño, A. (2007). Imágenes en disputa: representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas. Quito: FLACSO-Ecuador.

Petchesky, R. P. (2000). Human righrs, reproductive health and economic justice: why they are indivisible. Reproductive Health Matters 8 (15): 12-17.

Phillips, A. (1991). Engendering Democracy. Cambridge: Polity Press. (1993). Democracy and Diffirence. Cambridge: Polity Press. (2002). "Multiculturalism, Universalism and the Claims of Democracy". En Gender Justice, Development, and Rights, ed. M. Molyneux y S. Razavi, 115-139. Oxford: Oxford Universiry Press.

Radcliff, Sarah y N. Laurie (2006). Culture and Development: taking Culture seriously in Development for Andean Indigenous People. Environment and Planning: Society and Space Vol. 24: 231-248.

Rodríguez, E. ed. (1997). Entre silencios y voces: género e historia en América Central (1750-1990). San José: Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia.

Sieder, R. ed. (2002). Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy, Basingstoke: Palgrave Macmillan. (2005). The judicialization o/ Politics in Latin America. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Sierra, M. S. ed. (2004). Haciendo justicia. lnterlegalidad, derecho y género en regiones indígenas. Ciudad de México: CIESAS- Cámara de Diputados- Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Skocpol, T. (1992). Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins o/ Social Policy in the United States. Cambridge-Londres: Harvard University Press.

Smart, C. (1995). Law, Crime and Sexuality: Essays in Feminism. London: Sage.

Stern, S. (1995). The Secret History o/Gender. Women, Men and Power in Late Colonial Mexico. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.

Stienstra, D., C. Sjolander y H. Smith, eds. (2003). Gendered Discourses, Gendered Practices: Canadian Foreign Policy. Oxford: Oxford University Press.

Stoner, L. (1988). From the House to the Streets. The Cuban Womens Movement flr Legal Reform. Durham: Duke University Press.

Van Cott, D. L. (2000). The Friendiy Liquidation o/ the Past: the Politics o/ Diversity in Latin America. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Vargas, V (1990). The Womens Movement in Peru: Rebellion into Action. The Hague: Institute of Social Studies. (2000). Democratic Institutionality and Feminist Strategies

during the Nineties. About Womens Powers and Vision. Montevideo: DAWN-REPEN. Yuval-Davis, N. (1997). Gender and Nation, Londres: Sage.

EL MULTICULTURALISMO EN DISPUTA: DERECHOS HUMANOS, GÉNERO Y DIVERSIDAD CULTURAL*

María Teresa Sierra**

El reconocimiento de la diversidad cultural constituye uno de los retos centrales que confrontan hoy en día los estados nacionales y el orden internacional para garantizar la convivencia social y la paz mundial. La interacción de sistemas culturales y legales en contextos multiétnicos producto de procesos históricos y económicos trae consigo nuevas formas de relación y de conflicto cultural, hecho que está en juego no solamente en las sociedades poscoloniales sino en el mismo mundo metropolitano. La multiculturalidad se ha convertido efectivamente en el rasgo principal de las sociedades contemporáneas obligando a los estados nacionales a redefinir sus pactos nacionales. Tal proceso no se ha dado sin problemas y observamos que el conflicto cultural se encuentra en el centro de las nuevas tensiones producidas por la globalización y el renacimiento de las reivindicaciones étnicas y nacionalistas en el mundo entero (Díaz Polanco, 2000). Detrás de dichos conflictos, que algunos autores han llamado "choque de civilizaciones"[1] y otros "fundamentalismos culturales"[2], se encuentran poderosos intereses que incentivan las diferencias para justificar la exclusión. Un hecho evidente es que el conflicto de las identidades se ha acompañado de un aumento de la desigualdad y de una falta de acceso a la justicia social que afecta sobre todo a los grupos etnoculturales o minorías étnicas dentro de los estados nacionales. En el caso de los países latinoamericanos tal situación se ha agravado por las políticas de reestructuración económica y ajuste estructural que han implementado los gobiernos nacionales bajo la presión internacional. Estos procesos han significado un aumento de la pobreza, una mayor presencia de organizaciones multilaterales en la definición de las políticas estatales, pero también el incremento de la violencia y de las tensiones sociales. Dichos marcos estructurales son referentes centrales al analizar las políticas estatales de reconocimiento y sus alcances, y claves para comprender el debate sobre el multiculturalismo en los diferentes países latinoamericanos como es el caso de México.[3]

El debate que se gestó en torno a la llamada ley indígena en México[4] reveló de manera clara que las políticas de reconocimiento en el caso mexicano se enmarcaron en una visión minimalista y etnocéntrica, y en una retórica que dice reconocer derechos que finalmente limita e impide ejercer. Fue especialmente notorio el temor manifiesto de los ideólogos del régimen para quienes el reconocimiento de las autonomías indígenas y la diferencia cultural traerían

consigo una vuelta en la historia al permitir la vigencia de prácticas e instituciones atávicas y "salvajes" como parte de costumbres indígenas. De esta manera se abriría la puerta a la violación de los derechos humanos y de manera especial a la legitimación de la subordinación y violencia contra las mujeres, con lo cual se pretendió descalificar de entrada a las sociedades indígenas para no discutir el reto que impone la diversidad cultural. Se trata efectivamente del discurso liberal clásico para el cual el universalismo de la igualdad occidental es el único rasero para valorar a las sociedades sin importar sus historias y sus contextos, produciendo lo que Said (1979) ha denominado el *orientalismo*, es decir, la construcción del "Otro", en este caso las comunidades indígenas, como entes fuera de la historia con prácticas anacrónicas suspendidas en el tiempo.

Frente a estas posiciones surgen, sin embargo, voces opuestas que en aras de defender la diversidad cultural y los derechos de los pueblos elaboran discursos identitarios y ahistóricos que terminan construyendo visiones holistas y primordialistas de las culturas indígenas, justificando con ello el discurso de las identidades inconmesurables y contrapuestas. Tales visiones, impulsadas muchas veces por voces indígenas, suelen ser una respuesta desde una posición dominada para confrontar el colonialismo discursivo a través del cual se ha impuesto una visión hegemónica del mundo que inferioriza a las sociedades indí- genas[5]. Sin embargo, llevadas a su extremo dichas posiciones no permiten pensar a las sociedades indígenas en su contemporaneidad, en su participación en la historia y en los juegos del poder. Desde estas visiones los derechos humanos suelen verse como imposiciones de Occidente y los derechos de las mujeres como discursos externos que provienen de un feminismo urbano que nada tiene que ver con las culturas indígenas. Se impide de esta manera repensar la cultura y avanzar en propuestas abiertas que alimenten nuevas perspectivas para generar diálogos interculturales y enriquecer las demandas de los pueblos indígenas.

En torno a tales planteamientos surgen una serie de interrogantes que buscan rebasar la polarización de posiciones, universalistas o particularistas, para discutir la política de las identidades en el contexto de la lucha por los derechos indígenas y de una democracia plural: ¿Cómo reconocer la diversidad cultural sin reproducir discursos esencialistas de la cultura y la tradición?; ¿cómo discutir con las posiciones que defienden los valores hegemónicos universalistas sin caer en posiciones que reivindican los particularismos culturales?. Es decir, ¿cómo contribuir a la construcción de posiciones que apunten a un multiculturalismo crítico que sea capaz de construir puentes y abrir opciones a las pluralidad de voces existentes en las distintas culturas?; ¿cómo desarrollar planteamientos democráticos incluyentes que al mismo tiempo que reivindiquen la tolerancia y el

respeto avancen en la redefinición de las tradiciones y en una apuesta crítica en contra los autoritarismos culturales?

Varios autores han buscado dar respuesta a dichas interrogantes rebasando los dualismos cultura- les, para comprender el aspecto dinámico, de cambio y mutua constitución de las identidades culturales y sociales, y el papel del Estado en su construcción y negociación (Parekh, 2000; Young, 2001). Enfatizan en este sentido en la porosidad de las culturas y en su capacidad creativa para reinterpretar e incorporar nuevos significados que redefinen las identidades y los mundos de vida dentro de ciertos marcos de posibilidad histórica y estructural. Otros autores, siguiendo una dirección similar, insisten en que la política de la diferencia debe necesariamente vincularse con una política de la redistribución económica como metas estratégicas en la búsqueda de justicia social. En este sentido, Díaz Polanco (en prensa) considera que la igualdad y la diferencia son referentes centrales del proyecto autonómico que demandan los pueblos indígenas. Es efectivamente desde esta perspectiva crítica de las identidades y de la economía política que deben pensarse alternativas para definir políticas multiculturales emancipatorias. Un elemento central para avanzar en estas reflexiones es el tema de los derechos humanos y de los derechos de las mujeres como referentes principales en el debate en torno al pluralismo democrático y la diversidad cultural. Se trata de conceptos ligados al humanismo occidental que han adquirido una gran legitimidad en el escenario político por su potencial contestatario, especialmente cuando son utilizados para cuestionar la opresión y la injusticia social. Reflejan en este sentido las contradicciones inherentes al discurso liberal decimonónico y las luchas dadas por los grupos excluidos por la ampliación de su significado (Collier, Maurer y Suárez-Navaz, 1995). Así como los derechos humanos y los derechos de las mujeres han sido usados para cuestionar las políticas de reconocimiento a la diversidad –como se ha visto en el caso de México– se han convertido también en referentes claves de un discurso contrahegemónico para pensar las reivindicaciones identitarias de los pueblos indígenas. El lenguaje de los derechos tiene efectivamente un gran poder retórico y movilizador ya que recuerda a “la gente que tiene reclamos justificados y urgentes; que los derechos confieren agencia” (Molyneux y Razavi, 2002: 13), pero también porque permite imaginar nuevos horizontes jurídicos para reivindicar los derechos colectivos de los pueblos.

Me interesa retomar ambos discursos sobre los derechos, los derechos humanos y los derechos de las mujeres, dado que dan la posibilidad de observar y discutir la manera en que las políticas de identidad están siendo redefinidas desde un punto de vista indígena así como las contradicciones que involucran, ofreciendo una alternativa ante las posiciones universalistas que niegan la diversidad y las primordialistas que apuestan a un atrincheramiento de las identidades. Considero

que ambos categorías de derecho re- velan condiciones estructurales similares respecto a su impacto en las políticas del reconocimiento y en el debate de las identidades, ya que permiten cuestionar visiones homogéneas de la cultura y la necesidad de contextualizar el análisis de las sociedades y de las prácticas culturales. De manera especial, las demandas de las mujeres indígenas han venido a enriquecer sensiblemente el debate de los derechos indígenas, si bien aún falta mucho para que estas demandas arraiguen en las sociedades y organizaciones indígenas. En esto intervienen sensiblemente las condiciones socioeconómicas y las dinámicas de cambio social que marcan actualmente a las regiones indígenas, y que dificultan la consolidación de proyectos alternativos y la sobrevivencia misma de las comunidades indígenas.[6]

Las reflexiones que presento a continuación recogen mi experiencia de investigación en el tema de la justicia y los derechos en regiones indígenas de México, especialmente estudios recientes realizados en la región nahua de la Sierra Norte de Puebla durante trabajos de colaboración con organizaciones de derechos humanos y de mujeres. Se nutren, asimismo, de mi participación en diferentes foros y escenarios en distintas regiones del país en donde he podido conocer otras experiencias de reivindicación de derechos humanos y de derechos indígenas, así como en torno a los derechos de las mujeres indígenas.

¿Hacia concepciones multiculturales de los derechos humanos?

En un texto muy sugerente, Boaventura de Souza Santos (1998) se pregunta por la posibilidad de construir propuestas multiculturales para pensar los derechos humanos, vistos éstos en su potencial emancipatorio para las distintas sociedades y en su fuerza contrahegemónica. No se trata, efectivamente, de negar la importancia que ha tenido la doctrina y el discurso de los derechos humanos en el desarrollo de Occidente y sus aportes a la humanidad en su conjunto, se busca más bien avanzar en reflexiones que vayan más allá del debate entre universalismo y relativismo, que permitan discutir alternativas para reconocer y defender los postulados básicos de la dignidad humana, sin dejar de lado los contextos culturales que la han definido de acuerdo a las distintas sociedades, como ha insistido Taylor (1994).

Surge así el interés de avanzar en planteamientos que al mismo tiempo que recogen el discurso de los derechos humanos, y por tanto, reivindican un cierto margen de universalidad, se abran a discutir los conceptos de dignidad que se dan en las distintas sociedades, sin que esto signifique aceptar posiciones radicales de un relativismo cultural. El discurso de los derechos humanos resulta en consecuencia central para discutir los límites de las políticas de reconocimiento.[7]

El debate de las identidades invita a pensar los derechos humanos en el marco de sociedades multiculturales, sean estas sociedades de inmigración o sociedades que han vivido la colonización. En ambos casos tenemos que los miembros de las minorías étnicas o de los pueblos indígenas ven violados sus derechos humanos cuando no se reconocen sus derechos colectivos, lo que provoca que muchas veces sus prácticas culturales sean penalizadas. El problema no es solamente si como individuos los miembros de grupos socioculturales subordinados ven afectados sus derechos de ciudadanía, al no reconocerles sus derechos culturales, como analiza W. Kymlicka para el caso canadiense (Kymlicka, 2003), sino que el reconocimiento de los derechos colectivos resulta ser una condición indispensable para su existencia como entes políticos, como es el caso de los pueblos indígenas. Se entiende por eso que las demandas de jurisdicción, autonomía y territorio resulten claves para ellos y no puedan reducirse a un asunto de ciudadanías multiculturales. A nivel internacional se han dado avances centrales para reconocer la diversidad cultural y el derecho de autonomía de los pueblos indígenas, como puede verse en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, y en los espacios abiertos en la ONU para discutir las demandas indígenas, si bien tales acciones sean aún insuficientes.[8] También se observa que en los últimos quince años los Estados en América Latina han hecho importantes cambios en sus constituciones para abrirse al reconocimiento de los derechos colectivos y la diversidad cultural.[9] Las experiencias nacionales son, sin embargo, diferentes y sus alcances también. El caso mexicano es un ejemplo de cómo un texto constitucional reformado, que se abre declarativamente a reconocer la condición pluricultural de la nación, el carácter originario de los pueblos indígenas y su derecho a la autonomía, impone una serie de candados jurídicos que impiden el ejercicio de los derechos que dice reconocer (Gómez, en prensa).

Es indudable que la declaración universal de los derechos humanos constituye una conquista de la humanidad y su planteamiento se ha ido enriqueciendo históricamente para incluir los derechos eco- nómicos, sociales, políticos y culturales, incluidos los derechos de las minorías y de los pueblos indígenas (*cfr*. Stavenhagen, 2000), y de esto se ha beneficiado el ser humano en su conjunto. El problema surge cuando se busca aplicar la doctrina de los derechos humanos haciendo tabla rasa de los contextos culturales. El campo de la justicia, tal como se aplica en regiones indígenas constituye un ámbito privilegiado para dar cuenta de los alcances y límites de la práctica de los derechos humanos y las contradicciones culturales que conlleva. En este sentido, destaco a continuación tres aspectos centrales para la discusión:

La importancia de los derechos humanos para defender los derechos de los pueblos indígenas.

Los usos políticos que el Estado hace del discurso de los derechos humanos para descalificar prácticas autonómicas.

La apropiación que las organizaciones indígenas están haciendo del concepto de derechos humanos para enriquecer su propia defensa cultural y política.

La práctica de los derechos humanos para la defensa judicial. Garantía de acceso a la justicia

El discurso de los derechos humanos se ha convertido en un arma eficaz para reivindicar derechos en el marco de la legalidad estatal e internacional. El campo de la justicia resulta efectivamente ser revelador de los alcances y límites del discurso de los derechos humanos cuando es usado por organizaciones indígenas y organizaciones no gubernamentales. La proliferación de ONG de derechos humanos a nivel nacional y regional da cuenta de este proceso y su impacto para confrontar injusticias y acceder al estado de derecho. El hecho mismo de que los indígenas, como todo ciudadano, puedan defenderse de torturas, discriminación, abusos físicos y exigir un debido proceso con el apoyo de abogados, defensores o gestores capacitados en derechos humanos, revela en sí la importancia que ha tenido ese discurso en las regiones indígenas del país. El seguimiento de casos ante autoridades judiciales apoyadas por abogados o defensores de derechos humanos, como hemos podido documentar en Zacapoaxtla y Cuetzalan, Puebla, pero también en otras zonas indígenas del país revela el hecho evidente de que es diferente enfrentarse a la justicia exigiendo la aplicación de la ley, que confrontarse a ella legalmente desprotegidos (Morales, 2004; Sierra, en prensa). También es cierto que una mayoría de indígenas que acuden a la justicia quedan fue- ra de estos beneficios, y el hecho documentado de que la falta de reconocimiento de la diferencia cultural es un elemento más que contribuye a que muchos indígenas, por no manejar la lengua ni conocer el discurso legal, les sean violados sus derechos humanos (Stavenhagen, 1988). A pesar de sus alcances limitados, la práctica de los derechos humanos para exigir que se aplique la ley ante casos que involucran a indígenas resulta en sí misma significativa, y es sin duda una de las prácticas que han conseguido extenderse en las diferentes regiones del país; lo cual, por cierto, ha sido propiciado por el Estado y las mismas agencias financieras multilaterales.[10] Por lo mismo, abogar por los

derechos colectivos, no significa desdeñar la importancia de los derechos individuales sino situarlos en otra dimensión, como bien lo saben los pueblos indígenas. Sin duda, la violación de los derechos humanos está acompañada de situaciones de pobreza, exclusión y violencia, característica generalmente de las regiones indígenas, por lo cual la lucha por los derechos humanos implica también la lucha por mejores condiciones de vida y contra la desigualdad.

Los usos políticos de los derechos humanos

Como lo demuestran situaciones recientes a nivel internacional, el discurso de los derechos humanos ha sido usado por los poderosos para descalificar al "Otro" por sus atributos culturales, el cual es considerado "terrorista", "no civilizado", etc., justificando con ello la intervención y la guerra misma contra un pueblo. El caso de Irak es una muestra de hasta dónde el discurso de los derechos humanos puede tener un efecto perverso y ser usado políticamente para encubrir otros fines, generalmente fines colonialistas, sin que se aplique el mismo rasero de los derechos humanos para mirar a la propia sociedad[11]. Pero esta práctica de usar los derechos humanos para fines del poder no es solamente un asunto de los poderosos del mundo, sino también una práctica recurrente en otros contextos, lo que obliga a mirar de manera crítica el recurso a dicho discurso. Tal es lo que ha sucedido cuando las autoridades estatales en regiones indígenas de México recurren al discurso de los derechos humanos para descalificar las prácticas autonómicas y de jurisdicción de las comunidades indígenas. Experiencias en este sentido han sido documentadas en Chiapas por Shannon Speed y Jane Collier (2001), refiriéndose a los ayuntamientos autónomos zapatistas que fueron desmantelados por el gobierno estatal ante la acusación de violar derechos humanos individuales y cometer abuso de autoridad por hacer justicia y aplicar su derecho, cuando en otros casos prácticas similares propias del derecho consuetudinario indígena no parecen ser problemáticas. Es obvio que lo que produce la respuesta del Estado no es la preocupación por los derechos humanos sino el hecho de que dichas prácticas de gobierno indígena son impulsadas por organizaciones indígenas que lo confrontan. Un caso similar es la presión que sufre actualmente la policía comunitaria de Guerrero por ejercer prácticas de seguridad pública y de justicia para atender a la situación de violencia, impunidad y "falta de estado de derecho" que privó por muchos años en la región de la Montaña y costa de Guerrero. Con sus prácticas de vigilancia y justicia, la policía ha realizado lo que nunca antes se había conseguido en la región, que se reduzca la criminalidad, los asaltos, las violaciones y los robos en 90%, permitiendo que la gente de las comunidades viva con tranquilidad y sin temor de ser la próxima víctima. Estos enormes esfuerzos realizados por los vecinos y autoridades organizados de más de cinco municipios durante ya nueve años, no han sido

suficientes para que la policía sea respetada y reconocida por el Estado. Al contrario, son sujetos de continuas presiones y amenazas por parte del gobierno estatal y de los militares, bajo el argumento de que cuestionan el orden jurídico instituido y atentan contra los derechos humanos.[12]

Si bien habría que contextualizar cada caso en su especificidad, lo que no es posible realizar en este espacio, lo cierto es que tales ejemplos revelan una constante: una mayor vigilancia y una continua amenaza dirigida a las autoridades indígenas, especialmente a aquellas que confrontan la hegemonía del estado y resultan peligrosas al ejercer sus formas de jurisdicción y autonomía. Esta misma vigilancia no se aplica de la misma manera a otros casos en donde la violación a los derechos humanos resulta ser recurrente, como ha sucedido con caciques vinculados al poder local y regional, llegando incluso a recurrir a los paramilitares o a guardias blancas, como ha sido documentado ampliamente para el caso de Chiapas.[13] Por eso también, personajes como Mary Robinson, quien fuera Alta Comisionada de los Derechos Humanos en la ONU, advirtieron en varios foros sobre las implicaciones de los usos colonialistas de los derechos humanos a nivel mundial, especialmente por parte de los poderosos, quienes se abrogan el derecho de definir el sentido de las violaciones.[14]

Los derechos humanos como prácticas interculturales. Hacia concepciones dialógicas de los derechos humanos

El discurso de los derechos humanos no solamente resulta ser un instrumento eficaz de defensa ante el Estado o ha sido utilizado como arma para someter o controlar a los opositores, ha generado asimismo procesos de cambio al interior mismo de las comunidades y organizaciones indígenas. Es posible distinguir dos impactos en esta dirección:

> Una reacción adversa por parte de autoridades indígenas que en ocasiones se sienten vigiladas “por los derechos humanos”, cuando defensores de derechos humanos aplican mecánicamente las garantías individuales para descalificar las decisiones que toman las autoridades sin considerar el contexto ni el sentido de tales decisiones.
>
> El hecho de que el discurso de los derechos humanos abre opciones para discutir prácticas autoritarias al interior de las comunidades

indígenas así como el silenciamiento y la exclusión de ciertos grupos o individuos.

Ambos aspectos revelan el dilema de utilizar el discurso de los derechos humanos sin que medie una reflexión crítica que contemple el sentido cultural de ciertas prácticas y modos de ejercer la autoridad.

Así como no se pueden imponer los lentes de las garantías individuales para comprender el sentido de prácticas colectivas que implican obligaciones y compromisos, tampoco se justifica que determinadas costumbres dañen la dignidad de las personas, como suelen señalar las mujeres indígenas y otras voces dentro de las comunidades. Ha sido esta contradicción la que ha provocado que las mismas organizaciones de derechos humanos, muchas de ellas indígenas, se interroguen sobre su quehacer para buscar alternativas que permitan pensar su práctica de defensa en el espacio mismo de las comunidades, contemplando el sentido de la diferencia cultural. Se observan así ejemplos novedosos en diferentes regiones del país por parte de organizaciones que están impulsando planteamientos alternativos para discutir desde los derechos humanos ciertos límites al ejercicio de la autoridad, especialmente en lo que respecta al tipo de sanciones que tradicionalmente han sido justificadas con base en las costumbres. Tal es, por ejemplo, la experiencia que ha tenido la Comisión de Derechos Humanos Takachihualis en Cuetzalan, Puebla, integrada en su mayoría por defensores y gestores indígenas, al involucrar a las autoridades indígenas pasadas, para discutir y reflexionar sobre los sistemas normativos y sobre las prácticas de justicia tradicionales. El estudio permitió reflexionar críticamente sobre aquellas prácticas que a los ojos de los derechos humanos habría que cambiar, como es el caso de los castigos físicos o las detenciones en la cárcel por más tiempo de lo previsto, o los abusos y violencia hacia las mujeres (Rivadeneira, 2000). De esta manera, Takachihualis y las autoridades de San Miguel Tzinacapan, en Cuetzalan, han discutido sus tradiciones al mismo tiempo que las renuevan y las actualizan. Los procesos obviamente tienen sus propias contradicciones y no ha sido fácil que las propuestas arraiguen y sean aceptadas por todas las autoridades y miembros de las comunidades. El trabajo efectivamente es resultado de un proceso y como tal debe valorarse. No obstante, tales experiencias han repercutido de manera creativa en el recién instalado Juzgado Indígena municipal en Cuetzalan, instancia que ha abierto nuevas opciones para una práctica de justicia indígena sensible a respetar los derechos humanos en lo cual sin duda han sido claves las organizaciones indígenas de derechos humanos y de mujeres presentes en la Sierra Norte de Puebla.

Pero también observamos que son las mismas autoridades indígenas las que buscan adecuar sus prácticas de gobierno recurriendo al apoyo de organizaciones de derechos humanos establecidas en diferentes regiones con el fin de introducir una vigilancia más estricta y específica en su práctica de justicia alternativa, para garantizar el ejercicio y respeto de los derechos humanos. Tal ha sido la solicitud hecha por autoridades de la policía comunitaria de Guerrero a la Comisión de Derechos Humanos Tlachinollan, localizada en Tlapa, Guerrero, con el fin de evitar abusos de autoridad hacia los detenidos por parte de los propia policía. De esta manera las autoridades y miembros de la policía comunitaria intentan construir una justicia "más justa", que no repita los vicios y estilos de la justicia estatal, a la que descalifican por ser corrupta, impune y proclive a violar los derechos humanos[15]. Habría que analizar cuál ha sido el impacto de tal intervención y en qué medida las prácticas de la justicia comunitaria autónoma están efectivamente respetando los derechos humanos, más allá del hecho de que para el Estado la policía comunitaria, al no tener un reconocimiento legal, está usurpando funciones judiciales y, por lo tanto, comete abuso de autoridad y viola los derechos humanos. La experiencia de los defensores populares en Chiapas, asociación integrada por indígenas de diferentes comunidades de regiones autónomas, es otro ejemplo más que revela que el discurso y la práctica de los derechos humanos no es algo ajeno a las comunidades y que, por el contrario se observa un fuerte compromiso por avanzar en prácticas de justicia y de defensa legal que respeten los derechos humanos individuales y colectivos (Speed y Reyes, 2002). En este sentido, los derechos humanos pueden convertirse en una verdadera arma para confrontar las injusticias, recuperando su sentido emancipador.

De esta manera, podemos constatar que más que oponerse a la práctica de los derechos humanos, las mismas comunidades y organizaciones indígenas están buscando alternativas para discutir y pensar los derechos humanos con el fin de adaptarlos a sus propias realidades y para enriquecer el ejercicio de su autoridad, lo que sin duda significa también cuestionar ciertas prácticas y tradiciones arraigadas que justifican la violación de los derechos. Desde esta perspectiva, no se trata, como han temido algunos dirigentes indígenas, de que el discurso de los derechos humanos al imponerse como referente de valoración de las prácticas tradicionales cuestione en su conjunto al derecho indígena y sea una amenaza para el ejercicio de la autonomía de los pueblos. La amenaza para la autonomía no está en el discurso de los derechos humanos, sino en la manera selectiva con la cual suele ser usado por el Estado, sobre todo cuando se impone como restricción a las prácticas autonómicas. Lo que se ha visto es que la apropiación del discurso de los derechos humanos por parte de las organizaciones y comunidades indígenas y

su discusión abre nuevas opciones para enriquecer las prácticas jurídicas locales en el ámbito mismo de las comunidades indígenas, al permitir que los sectores subordinados o disidentes se expresen, como es el caso de las mujeres. Al mismo tiempo, el discurso de los derechos humanos sigue siendo un arma eficaz para confrontar los abusos cometidos por parte del Estado.

En suma, considero que las experiencias que se están construyendo en diferentes regiones indígenas de México, como sucede en otras partes del mundo, están contribuyendo a pensar en alternativas dialógicas e interculturales para avanzar en la definición de los derechos humanos. Tales apuestas llevan a imaginar nuevas maneras para definir los derechos humanos tomando en consideración los contextos culturales de su producción y las relaciones de poder que atraviesan a las comunidades, lo que implica criticar la visión universalista liberal de los derechos humanos como único referente de su legitimidad. Todas las sociedades definen sentidos de dignidad humana y respeto, y es a partir de ellos que deben construirse diálogos interculturales para cuestionar y transformar aquellos sentidos que resultan opresivos, lo cual debe realizarse con la participación de los mismos involucrados, hombres y mujeres. De esta manera, los derechos humanos, como apunta de Souza Santos (*op. cit*.) servirán para fines de emancipación y no de opresión.

La disputa de las tradiciones: género y derechos de las mujeres indígenas

El tema de las mujeres indígenas y de su papel en la construcción de una propuesta indígena que contemple la especificidad de sus demandas constituye uno de los referentes más novedosos para pensar de manera crítica la multiculturalidad y los derechos humanos. El cuestionamiento a una visión homogénea y esencialista del derecho indígena y los intentos por transformar aquellas costumbres que afectan la dignidad de las mujeres para construir relaciones de mayor respeto y equidad, han enriquecido el debate sobre los derechos indígenas al propiciar que se discutan desde adentro, desde las propias organizaciones, ciertas prácticas consideradas como inamovibles y que además las mujeres elaboren propuestas propias para definir los sentidos de su participación en la disputa por los derechos de sus pueblos. Pero, la visión crítica elaborada por las mujeres se confronta con dos principales problemas: por un lado, las demandas de las mujeres suelen ser vistas como discursos impuestos desde el exterior, por feministas urbanas, y descalificadas como discursos que cuestionan la legitimidad de las costumbres indígenas e incluso debilitan la demanda de autonomía; por otro lado, esas mismas demandas han sido utilizadas por los detractores de los derechos indígenas para descalificar las demandas indígenas, al considerar que el

dar cabida al re- conocimiento del derecho indígena sería legitimar la violencia hacia las mujeres.

Tales retos dan cuenta de las posiciones extremas en las que se ha situado el debate: por un lado, posiciones que desde un relativismo cultural han tendido a construir a las comunidades indígenas como entes armónicos e inmunes a los cambios externos. Por otra parte, en oposición a esto, se encuentran quienes, defendiendo posiciones liberales universalistas, consideran que el reconocimiento de la diferencia afecta a las mujeres. Ambas posiciones, si bien desde polos opuestos, tienden, sin embargo, a coincidir en un punto: el hecho de construir visiones homogéneas y ahistóricas de las sociedades y de la cultura indígena, negando con ello su posibilidad de transformación y renovación; y es esto, justamente, lo que plantean las mujeres indígenas al defender el cambio de tradiciones y costumbres que las afectan, sin por ello negar su involucramiento en la lucha de sus pueblos y la defensa de su autonomía.[16]

Los retos que confrontan las mujeres indígenas revelan una discusión más general para comprender las políticas de reconocimiento en sociedades multiculturales y el papel en ellas de los derechos de las mujeres, como expresión de los derechos humanos. Para caracterizar la particularidad de las de- mandas de género y sus efectos políticos es necesario considerar dos aspectos: a) la construcción cultural y social del género y b) los reclamos de las mujeres indígenas.

La construcción cultural y social del género y las críticas al universalismo

Los estudios feministas han mostrado que el género es una categoría analítica de gran potencial crítico para cuestionar postulados arraigados en las sociedades sobre la relación entre los sexos y para develar las estructuras de la desigualdad que sustentan dicha relación (Stolcke, 1993; Collier y Yanagisako, 1987). Dichos estudios cuestionan que la diferencia entre lo masculino y lo femenino sea un hecho natural y consideran que lo que hay que investigar son los procesos culturales y sociales que hacen que los hombres y las mujeres se construyan de manera diferente en las distintas sociedades[17]. De esta manera, deben documentarse los significados culturales que las distintas sociedades atribuyen a la diferencia sexual y a la relación entre los sexos. Se ha señalado, asimismo, que los roles de género se construyen sobre relaciones de poder inscritas en la misma base material de las diferencias sexuales. De forma distintiva, en las sociedades de clase la estructura de la desigualdad que ha marcado las relaciones de género ha tendido a ser considerada como un hecho biológico, natural (Stolcke, *op. cit*.), lo cual ha justificado la subordinación de las mujeres y su confinación al espacio doméstico,

familiar. Tal desigualdad y su justificación ideológica han estado en el foco de la discusión sobre el lugar que se le atribuye a la mujer en las distintas sociedades y el papel en ello de sistemas e ideologías sexogenéricas.

Algunos estudios, realizados desde el feminismo hegemónico que defiende la visión liberal universalista sobre el género, han enfatizado en el papel subordinado y de victimización de la mujer como la característica recurrente que marca las relaciones de género, sin considerar los contextos culturales e históricos que construyen dicha subordinación (Moller Okin, 1999). Se tiende así a extrapolar modelos sexogenéricos homogéneos a las distintas sociedades, pasando por alto las maneras particulares en que se vive el ser hombre y el ser mujer y las formas que adquiere la desigualdad de género de acuerdo a la condición étnica y de clase. Tales apreciaciones no sólo significan la imposición de visiones del mundo desde una posición homogénea y universalista, sino que pueden tener efectos desmovilizadores en las propias mujeres. Mujeres pertenecientes a minorías raciales en Estados Unidos pusieron en la mesa de discusión el papel del racismo y la pertenencia cultural en la definición y las vivencias de género, lo cual significó cuestionar al feminismo hegemónico blanco su definición del ser mujer. Así, feministas negras y latinas desempeñaron un papel central a fines de la década de 1980 al pluralizar el feminismo y luchar por la visibilidad de sus demandas como mujeres pertenecientes a grupos etnoraciales subordinados (Anzaldúa, 1990; Hooks, 1993). Debates similares alimentan las demandas identitarias de las mujeres indígenas en México y América Latina y obligan a discutir la categoría de género en el marco de las propias sociedades indígenas[18]. Al igual que las mujeres de color en Estados Unidos, las mujeres indígenas viven el racismo de la sociedad dominante, la dominación de la sociedad de clase, y el sexismo en la relación con sus hombres. Comprender la manera particular en que las relaciones sociales construyen el género en las sociedades indígenas es, por tanto, tarea de investigación y no hecho predeterminado.

Muy mecánicamente se ha tendido a identificar género con violencia o a reducir a esto la relación hombre-mujer, construyendo la imagen de que los hombres son por definición agresivos y las mujeres las víctimas, lo cual suele generar la reacción inmediata de los hombres a estas conceptualizaciones. Tales planteamientos no consideran la agencia social de las mujeres ni tampoco las condiciones estructurales, sociales y raciales que propician la desigualdad de género y la misma dominación. Por esta razón, resulta fundamental documentar cómo las sociedades han construido esta relación, cuáles son las ideologías sexogenéricas y las concepciones culturales que las sustentan y el peso concreto que en un momento dado conlleva el ejercicio del poder y la autoridad, especialmente en contextos inter e intra étnicos (Sierra, 2004). Pero sin duda, también resulta

importante comprender cuál ha sido el contexto estructural de la desigualdad social en el que se ha dado esta relación para dar cuenta de las posibilidades y límites que enmarcan las relaciones sexogenéricas y que agravan las situaciones mismas de la opresión, permitiendo o limitando su transformación.

En suma, lo importante es enfatizar que el género es una dimensión central de las relaciones sociales, que da cuenta de la manera en que las distintas sociedades han construido la diferencia y la subordinación entre los sexos. Dichas relaciones son históricas y dinámicas, lo que significa que se han ido transformando, por lo cual no podemos pensar que la relación de género siempre ha sido la misma. Este aspecto dinámico de la categoría de género cuestiona las concepciones que naturalizan la subordinación de las mujeres, concebida como algo dado, que va de sí y no puede cambiarse, cuando justamente la historia nos muestra lo contrario.

Los debates en torno al género y la multiculturalidad han proliferado en los últimos tiempos en diferentes contextos. Son particularmente interesantes para pensar la situación de las mujeres indígenas aquellos producidos por mujeres provenientes de sociedades poscoloniales, especialmente de mujeres de la India y mujeres del oriente y del sudeste africano. Dichos estudios muestran la importancia de mi- rar las experiencias concretas en sus contextos históricos y culturales específicos para entender cómo las mujeres al mismo tiempo que usan el lenguaje de los derechos y disputan por la democracia están construyendo sus propios caminos para pensar sus demandas como mujeres desde sus referentes culturales[19]. Se apuesta así a cambiar la cultura desde adentro, siempre que esos cambios se sitúen en el marco de contextos estructurales, políticos y económicos de las sociedades particulares y consideren las relaciones de poder en juego (cfr. Mollineaux y Razavi, 2002). En todos estos casos, al igual que sucede con las mujeres indígenas, el sentido del debate está en pensar cómo construir relaciones en donde los roles de género no justifiquen la opresión y afecten la dignidad de las mujeres. Lo más importante es que de las mismas sociedades provienen las voces críticas de mujeres que apuntan en esta dirección, con lo cual han impactado el discurso global de los derechos de las mujeres y de los derechos humanos. Algunas autoras, en otros contextos culturales, han mostrado que detrás de la defensa de algunas tradiciones consideradas como imposibles de cambiar se encuentran poderosos intereses que benefician a algunos miembros sobre otros. Por ello, “aquellos que defienden prácticas dañinas para las mujeres en nombre de la preservación de identidades culturales, religiosas o étnicas buscan a menudo proteger determina- dos intereses económico y políticos”, señala Aili Mary Tripp al analizar ciertas tradiciones y rituales en torno a la sexualidad y el género en Uganda (2002). Trabajos como estos destacan los contextos históricos y culturales

en los cuales se han construido determinadas prácticas, por lo cual no es posible calificarlas únicamente desde miradas externas, generalmente occidentales, para comprender su significación. Son las propias mujeres quienes buscan discutir aquellas prácticas y rituales que dañan su dignidad como personas con el fin transformarlas desde sus propios horizontes culturales.[20]

De la misma manera, podemos decir que las "costumbres", o lo que suele ser visto como rasgos distintivos de la "cultura" en el caso de las comunidades indígenas, condensan relaciones de poder que muchas veces se fundan sobre la subordinación de la mujer. En este sentido, el dilema no está en aceptar dichas prácticas culturales como intocables, sino en poder discutirlas con el fin de revisarlas y, en su caso, transformarlas. La mayor parte de las propuestas elaboradas por las mujeres indígenas insisten en construir una mirada crítica dentro de la propia cultura para cambiar y discutir lo que consideran "malas costumbres" y, en ese sentido, se oponen a aquellas voces que buscan copiar las demandas del feminismo urbano occidental. Confluyen en esta dirección las voces de 400 mujeres indígenas provenientes de diferentes partes de América Latina que participaron en la Cumbre Internacional de Mujeres Indígenas que se llevó a cabo en la ciudad de Oaxaca, México (octubre de 2002). Las mujeres dejaron claro en los documentos preparatorios y en la declaración final de la Cumbre que buscan efectivamente participar en la lucha de sus pueblos y, a la par, avanzar en la redefinición de las relaciones de género al interior de sus comunidades y organizaciones. En esta medida, las mujeres indígenas están ante el reto de construir propuestas alternativas para enriquecer las reivindicaciones indígenas que las contemple en su especificidad como mujeres, al mismo tiempo que están generando estrategias cotidianas para cambiar sus relaciones de subordinación y opresión en los ámbitos doméstico y comunitario. Es esto lo que observamos en la experiencia de diferentes organizaciones de mujeres indígenas en distintas regiones del país.

Participación política de las mujeres: crítica de las costumbres y la defensa de sus derechos

En los últimos años, desde la década de 1990 asistimos en México a un incremento en el número de organizaciones de mujeres indígenas trabajando a niveles local, regional y nacional, e incluso internacional. Muchas de estas organizaciones emergieron de una participación en las luchas de sus pueblos por la tierra y sus recursos, otras surgieron de procesos promovidos por las políticas estatales generalmente dirigidas a actividades productivas y de comercialización, para posteriormente convertirse en asociaciones independientes que plantean

demandas específicas como mujeres indígenas. Tal es el caso de organizaciones como la *Maseualsiuamej Monseyolchicauanij*, integrada por más de 200 mujeres nahuas artesanas del municipio de Cuetzalan, en Puebla, que de ser una cooperativa artesanal se ha convertido en la más importante organización de mujeres a nivel regional, impulsando proyectos ecológicos de autosustento y privilegiando un trabajo de capacitación sobre derechos de las mujeres (cfr. Mejía, Villa y De Oyarzábal, 2003). Estas mujeres han apoyado el surgimiento de otras organizaciones de mujeres en la Sierra Norte de Puebla y han construido una red de organizaciones cuyo impacto se deja ver en campos como la justicia, la política, la salud y el desarrollo municipal.[21] Como ellas, muchas otras organizaciones en diferentes regiones del país, han podido avanzar en propuestas novedosas que contemplan su especificidad como mujeres indígenas (cfr. Bonfil y Martínez, 2003). Pero, sin duda, fue el zapatismo y específicamente la voz de las comandantes zapatistas (a partir de la aparición de la Ley Revolucionaria de las Mujeres en enero de 1994) la que en buena medida legitimó las demandas de las mujeres indígenas ante las propias organizaciones y sus comunidades, al mismo tiempo que motivó el surgimiento de nuevas organizaciones en Chiapas y en otras regiones del país (Millán, 1996).[22] Llama en especial la atención los intentos por construir coordinadoras nacionales y estatales de mujeres indígenas, como la Coordinadora Estatal de Mujeres Indígenas de Oaxaca o la Coordinadora Estatal de Mujeres Indígenas de Guerrero, que se han integrado a su vez a redes internacionales, como es el Enlace Continental de Mujeres Indígenas, una de cuyas últimas reuniones se realizó recientemente en Lima, Perú (marzo 2004).[23]

A pesar de los obstáculos que han debido confrontar, las mujeres indígenas han conseguido lo- gros importantes que hacen que hoy en día sean referentes centrales en el debate sobre los derechos indígenas a nivel nacional. Todas ellas tienden a coincidir en un punto fundamental: la defensa de los derechos de las mujeres y la búsqueda de nuevos lenguajes para pensar el papel de las mujeres indígenas dentro de sus sociedades, como parte de la lucha de sus pueblos. No pretendo en este espacio referirme a este proceso organizativo para lo cual remito al lector a otros trabajos,[24] me interesa sobre todo enfatizar la significación de este proceso para las propias mujeres y para el conjunto del movimiento indígena.

Confrontando obstáculos

La participación de las mujeres indígenas en espacios que tradicionalmente no les estaban asignados no se ha dado sin tropiezos, y más bien observamos que siguen existiendo bastantes resistencias de parte de las mismas comunidades y de las

propias familias para aceptar este nuevo papel que las mujeres están asumiendo, sobre todo en lo que respecta a la dimensión política de la participación, como lo revelan testimonios de mujeres indígenas en distintos escenarios.[25] Los diferentes intentos organizativos a nivel local, regional y nacional han implicado grandes retos y obstáculos para las mujeres. La participación en reuniones, asambleas, comisiones ha significado para muchas de ellas fuertes críticas por parte de sus esposos, vecinos y familiares, incluyendo situaciones de violencia doméstica; algunas han abandonado el camino de la organización, pero otras más han seguido, se han fortalecido y han conseguido participar en otros espacios. Tal es el caso de mujeres que han accedido a ámbitos de poder local, participando como regidoras en los municipios, al frente de mayordomías religiosas e incluso como presidentas municipales.[26] Si bien en algunos casos la participación de la mujer en papeles no tradicionales para su género se ha debido al impacto mismo de la migración, al hecho de que no hay hombres suficientes para asumir los cargos, en otras ocasiones las mujeres han asumido el cargo con la decisión firme de participar, teniendo que afrontar varios obstáculos, como lo documenta Cristina Velásquez (2003) para el caso de las mujeres regidoras en municipios indígenas oaxaqueños.

La participación de las mujeres, sin embargo, no garantiza el cambio inmediato de las ideologías de género y de ciertas prácticas y costumbres que violentan su dignidad, lo que necesariamente es parte de un trabajo a largo plazo.[27] Lo que sí es evidente es que las mujeres tienen claro por dónde desean transformar sus relaciones, como puede comprobarse en los innumerables encuentros, seminarios y talleres en los que participan.[28]

Las mujeres dan a entender a sus compañeros su deseo de participar en las decisiones de sus comunidades y organizaciones, reclaman el acceso a la tierra y a la herencia, se oponen a los matrimonios concertados y están en contra especialmente de costumbres que justifican la violencia contra ellas y que las excluyen de las decisiones. Se entiende, entonces, que las mujeres indígenas desarrollen críticas a costumbres que las oprimen y busquen transformarlas, tal como lo expresa el siguiente testimonio.[29]

> Pues yo creo que en cuanto a los y usos y costumbres de cada cultura pues cada uno de los grupos tiene derecho de decidir hasta donde ese uso y esa costumbre la puede uno seguir. A partir de ora que yo he visto que muchas compañeras están en puestos de decisión pues mi participación en eso va a tener mucha importancia en cuanto a decidir sus reglamentos municipales o como le llamen

> en su comunidad para nombrar esas costumbres que ya no se deben tener [...] Y qué bueno también que las que estamos aquí han sido rebeldes en cuanto ya no seguir con las prácticas y costumbres que se tienen y muchas veces que somos criticadas por no seguir nuestra tradición y que estamos en contra de nuestra propia cultura y más cuando estamos queriendo equilibrar las fuerzas o las oportunidades que tenemos como mujeres dentro de nuestra propia comunidad (palabras de una regidora de hacienda en un municipio indígena de Oaxaca).

Pero las mujeres no solamente tienen un discurso crítico, sino que están proponiendo alternativas para construir nuevas relaciones con sus hombres, y para esto apelan al discurso comunitario de la "complementariedad" entre los sexos, con el fin de darle un nuevo sentido a la relación entre ellos.[30] Sobre todo, las mujeres también están luchando por las demandas principales de los pueblos indígenas ante la sociedad nacional. Las palabras de una dirigente indígena pronunciadas en el Congreso Nacional Indígena en Nurío, Michoacán, durante la Caravana Zapatista, en marzo de 2001, dan cuenta de esta situación:

> Nosotros como pueblos indígenas necesitamos garantizar el respeto a la integridad y dignidad de las mujeres. Dado que el principio de dualidad y complementariedad caracteriza a nuestra cultura, es totalmente justo y necesario que las mujeres participen en todas las decisiones de la comunidad, en el nivel local y regional. Demandamos la participación total de las mujeres, es la única manera para que nuestras comunidades crezcan en justicia y equidad [...] por esto apoyamos la implementación del Convenio 169 de la OIT. Basado en esta Convención, las mujeres indígenas están analizando algunas tradiciones comunitarias, principalmente aquellas que segregan a las mujeres y limitan su participación en la esfera pública, dentro y fuera de las comunidades. Por- que la Iniciativa de la COCOPA enfatiza en el respeto a la dignidad e integridad de las mujeres indígenas, apoyamos totalmente dicha iniciativa legal. Finalmente el reconocimiento que buscamos debe impactar no sólo dentro de nuestras comunidades sino también fuera de ellas donde se han dado violaciones a los derechos humanos (palabras de una mujer purépecha).

Discursos de este tipo muestran el sentido crítico y constructivo hacia el que apuntan las demandas de las mujeres indígenas organizadas. La claridad de sus reivindicaciones, sin embargo, no ha sido suficiente para que sus compañeros asuman en los hechos sus demandas, lo cual parece ser uno de los mayores retos que confrontan las mujeres indígenas en el ámbito de sus organizaciones y comunidades. Tal situación se ha hecho explícita en diferentes foros y encuentros de organizaciones indígenas, en donde las mujeres han debido pelear por espacios propios ante la oposición de muchos de sus compañeros. Lo mismo se ha visto en el momento de definir los reclamos legales; las demandas de las mujeres suelen quedar subordinadas ante el temor que tales demandas afecten la reivindicación indígena de autonomía. El siguiente testimonio da cuenta de esta preocupación:

> En el Congreso de Pueblos Indígenas [Congreso de Nurio, Michoacán, febrero de 2001] las mujeres indígenas pudimos defender nuestro espacio porque vimos que era necesario tener una mesa de mujeres no sólo para hablar de mujeres [...] sino para analizar los temas del Congreso que eran: territorio, reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas de México y los compañeros no nos creían. Tenían la resistencia porque pensaban que no éramos capaces de abordar esos temas en la mesa de mujeres, nosotros argumentábamos que queríamos la mesa de mujeres porque teníamos otro proceso, más lento, eran muchos años de silencio de las mujeres [...] Se logró la mesa de mujeres, se puede decir que las mujeres estábamos insertadas en esas luchas, de nuestros derechos como pueblos pero también en momentos especiales tenemos el derecho y espacio donde hablamos de nuestra situación como mujer (mujer indígena de Oaxaca, agosto de 2002, tomado del Documento Preparatorio de la Cumbre Internacional de Mujeres Indígenas [31]

A pesar de las dificultades y de que los cambios suelen verse más a nivel de los discursos que en la práctica es un hecho que los reclamos de las mujeres indígenas están abriendo importantes cauces para re- pensar las demandas indígenas desde una perspectiva crítica que apunte al reconocimiento de derechos colectivos al mismo tiempo que reclame la diferencia al interior mismo de las comunidades y de la cultura indígena. Por ello, resultó una sorpresa que haya sido una mujer indígena maya, la comandante Esther, quien dio el discurso político principal del EZLN ante el Congreso de la Unión y que haya sido

justamente el famoso discurso de apertura el que logró legitimar con más fuerza que otros las demandas del movimiento indígena ante la sociedad nacional. Con sus palabras claras y pausadas, la comandante Esther consiguió legitimar las demandas de las mujeres indígenas como demandas de género ante sus propias comunidades y ante el Estado, y vincularlas al discurso por la autonomía y el derecho de los pueblos indios a defender y a decidir cómo cambiar y vivir su cultura.[32]

De esta manera, en las palabras de Esther quedaron sentadas las bases para pensar en alternativas críticas y liberadoras sobre los derechos de las mujeres y los derechos indígenas. La voz de la coman- dante zapatista ha alcanzado una gran resonancia en muchas mujeres indígenas que vieron traducidas sus demandas y esperanzas en un discurso político de impacto nacional, pero también en quienes como académicas buscamos alternativas críticas que promuevan el reconocimiento de una diversidad plural, no opresiva ni racista que alimente los debates sobre la democracia, el multiculturalismo y el propio feminismo.

Diferencia cultura, derechos humanos y género en sociedades multiculturales

La discusión en torno a las identidades y al multiculturalismo se ha convertido en uno de los ejes centra- les del debate sobre las políticas de reconocimiento con relación a los pueblos indígenas y las minorías etnoculturales en México como en América Latina. En los últimos tiempos estamos viendo cómo el discurso de la multiculturalidad ha sido retomado y apropiado por el Estado como referente de una política de estado que tiende a vaciar de contenido crítico la demanda indígena de la diferencia. Afortunadamente, de manera paralela, se observa también la apropiación práctica del multiculturalismo que organizaciones indígenas están haciendo, rebasando en mucho los límites legales impuestos por el Estado. Mi interés en este escrito ha sido el de aportar a dicho debate una reflexión a partir de la mirada crítica de los derechos humanos y de los derechos de las mujeres, destacando opciones creativas que se vislumbran en las dinámicas mismas de las organizaciones y comunidades indígenas. Ambos referentes permiten discutir planteamientos arraigados en torno a las sociedades indígenas y las culturas, y obligan a pensar en alternativas para construir sociedades multiculturales en donde los pueblos indígenas, como parte de estas últimas beneficien del reconocimiento de sus derechos y de sus identidades.

En el caso mexicano, ambos discursos, los derechos humanos y los derechos de las mujeres, han sido claves durante el pasado debate legislativo para reconocer

los derechos indígenas y han funcionado, desde la perspectiva del Estado, para marcar los límites del reconocimiento. Hemos visto así cómo, en aras de defender los derechos humanos, se pretendió descalificar y minimizar las demandas de autonomía de los pueblos indígenas, bajo el argumento de que el reconocimiento del derecho indígena abriría la puerta a la violación de los derechos individuales, especialmente, de las mujeres. Pero también desde posiciones opuestas, desde la perspectiva de las organizaciones y comunidades indígenas, dichos discursos han generado otro tipo de reacciones. Se ha argumentado que tanto el discurso de los derechos humanos como el referido a los derechos de las mujeres son discursos ajenos a las tradiciones y culturas indígenas y, por tanto, no deben reivindicarse para pensar el mundo indígena. En ese mismo sentido las demandas de las mujeres han sido silenciadas. Puede entenderse efectivamente que el interés de construir un discurso indígena propio, afirmativo, lleve a algunos a rechazar los planteamientos que se considera provienen de Occidente y no responden a los sentidos de la historia y la cultura de los pueblos. Sin embargo, este tipo de planteamientos corre el riesgo de construir interpretaciones autocontenidas y ahistóricas que no permiten comprender la realidad contemporánea de los pueblos indígenas y sus propias exigencias.

Estamos efectivamente ante posiciones opuestas, afincadas en el universalismo y el relativismo cultural, que sin embargo coinciden en un punto importante. Desde ambas perspectivas se termina construyendo a las sociedades indígenas como sociedades homogéneas, suspendidas en el tiempo, sin posibilidad de cambiar y en ese sentido se vuelven contenedoras de identidades (primitivas, desde la perspectiva universalista; tradicional o incluso prehispánicas, desde algunas visiones indígenas). Es decir, ambos discursos parten de una visión estática, homogénea e integradora de la cultura, que impide ver su sentido dinámico, heterogéneo y transformador. Concepciones contemporáneas de la cultura permiten comprender de una manera más adecuada los flujos que se dan entre las culturas y su porosidad, e ir más allá del dilema entre el universalismo y el particularismo de los derechos (Parekh, 2000), sin olvidar el con- texto estructural que enmarca y limita las posibilidades del reconocimiento.

Según hemos visto, la práctica misma de las organizaciones indígenas e interpretaciones más adecuadas sobre la diversidad cultural están apuntando a reconocer que los derechos humanos y los derechos de las mujeres son lenguajes que pueden ser apropiados y resignificados desde los propios contextos culturales de los pueblos indígenas para responder a sus propias exigencias. Desde la posición que me interesa defender, considero que ambos discursos deben ser vistos como referentes para pensar las políticas de identidad y de reconocimiento desde visiones emancipatorias que, sin descartar la diferencia cultural, permitan

discutir las tradiciones en el marco de sociedades interconectadas. Así cómo es posible abrir espacios para discutir los sentidos de dignidad humana en las sociedades indígenas con el fin de limitar o modificar prácticas que la agreden, también es posible transformar tradiciones que afectan la integridad de las mujeres e impiden construir relaciones más sanas y justas. Pero esto no significa simplemente introducir desde fuera el sentido de las definiciones sobre el deber ser ni someterse a las calificaciones desde el poder, sino que deben ser elaboradas a través del diálogo con los mismos involucrados, hombres y mujeres, considerando las historias y marcos culturales desde donde se construyen las significaciones culturales.

De esta manera, como bien apunta Aída Hernández (2001), ni los esencialismos étnicos, que privilegian posiciones absolutistas, primordialistas de la identidad y la cultura, ni los universalismos homogenizantes son adecuados para pensar en alternativas liberadoras que enriquezcan a las sociedades indígenas y a la sociedad en su conjunto. El respeto a la diversidad cultural no debe implicar la sumisión del otro, sino la generación de mecanismos que permitan la negociación. Sin duda, tales expectativas no se dan en el aire, sino que están insertas en relaciones de poder y dominación que marcan los horizontes posibles del diálogo. Lo relevante es que estos procesos ya están en curso, y en muchas organizaciones y comunidades indígenas se observan experiencias novedosas que dan cuenta de alternativas para repensar y apropiarse de los derechos humanos enriqueciendo el sentido de dichos discursos. Pero también tenemos el ejemplo de las mujeres indígenas que activamente se encuentran no sólo discutiendo sus tradiciones, sino contribuyendo de manera sensible a la construcción de proyectos indígenas innovadores, e incluso al frente mismo de sus gobiernos sin que esto implique atentar contra su cultura.

Considero entonces que los procesos que observamos en las organizaciones indígenas constituyen insumos fundamentales para repensar la diversidad cultural desde los distintos contextos históricos que la definen, apuntando a construir alternativas dialógicas, interculturales y críticas en donde el reconocimiento del Otro no implique su negación o su subordinación. Se trata, en efecto, de construir “un mundo donde quepan todos los mundos”, como dicen los zapatistas, en donde los puentes culturales y las interconecciones sean la base de una nueva relación y de un proyecto de nación incluyente pero diverso.

NOTAS

*Artículo publicado en la Revista *Desacatos*, número 15-16. CIESAS, México, 2004, pp. 126-147.

**Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

[1] Para Huntington (1996) la dimensión más peligrosa de la política global se debe al "choque de civilizaciones" ya que involucra una férrea lucha por las identidades y las culturas. Tal tesis ha sido recientemente retomada por el autor para referirse a "la amenaza" hispana en Estados Unidos, principalmente vinculada a los mexicanos viviendo en ese país como factor que atenta contra la civilización y la cultura anglosajona protestante en Estados Unidos (Huntington 2004).

[2] Verena Stolcke (1995) utiliza el término de "fundamentalismo cultural" para referirse a las justificaciones ideo- lógicas que enfatizan en la imposibilidad de relación entre grupos sociales cuyas culturas son radicalmente opues- tas. Destaca la emergencia de una nueva retórica de la exclusión en los países europeos, desde la década de 1960, que enfatiza en las distinciones de la identidad cultural, las tradiciones y las herencias culturales como aspectos que llevan a la cerrazón de las culturas y a la imposibilidad de una comunicación entre ellas. Tal retórica se encuentra en la base del sentimiento antinmigrante de las sociedades europeas y contribuye a reforzar el nacionalismo y la intolerancia hacia el Otro, especialmente el musulmán, lo cual es aprovechado particularmente por los sectores conservadores.

[3] Algunos autores han destacado con atinada claridad lo que pareciera ser una paradoja, el que las políticas de identidad desarrolladas en diferentes estados latinoamericanos han sido una contraparte de las políticas de ajuste estructural, de descentralización y de participación popular (Assies, 1999; Iturralde, 2000; Sieder, 2002).

[4] El bajo alcance de la reforma en materia indígena aprobada por el Congreso en agosto de 2001, muestra que la clase política mexicana no está dispuesta a ceder espacios de poder que vulneren los intereses económicos de los grandes capitales ni a impulsar un nuevo proyecto de nación diverso e incluyente.

[5] Retomo el término de colonialismo discursivo de Chandra Mohanty quien lo utiliza para referirse a la manera en que la producción académica de Occidente ha

normado y homogenizado las historias y culturas de los *otros*, generalmente hombres y mujeres del “Tercer Mundo”. Mohanty desarrolla el concepto para referirse especial- mente a las estrategias textuales utilizadas por las feministas de Occidente acerca de las mujeres del Tercer Mundo, como una expresión del universalismo etnocéntrico (Mohanty, 1988).

[6] No desarrollo en este texto los aspectos estructurales e históricos que han marcado la reivindicación indígena de los derechos humanos y los derechos de las mujeres, lo que sigue siendo un reto de investigación.

[7] Debates muy importantes en torno a estos temas se encuentran en Kymlicka (2003) y Taylor (1994), quienes desde posiciones opuestas discuten los retos de las políticas de reconocimiento para las minorías nacionales y los grupos étnicos. Planteamientos más avanzados, desde mi perspectiva, son los que defienden Parekh (2000) y Young (2001), quienes insisten en pensar la multiculturalidad desde la perspectiva de la diversidad y de su transversalidad en la sociedad en su conjunto para lo cual resulta central fomentar diálogos interculturales que permitan la expresión interna y externa de la diferencia.

[8] El reconocimiento internacional de los derechos indígenas ha dado lugar a una serie de convenios y declaraciones que constituyen un cuerpo legislativo importante para legitimar los derechos colectivos de los pueblos indígenas y otras minorías etnoculturales (cfr. Stavenhagen, 2000)

[9] Para una revisión de las reformas constitucionales en América Latina véase González (1999).

[9] Tal es, por ejemplo, el caso de los convenios de justicia que apoya la CDI (antes Instituto Nacional Indigenista, INI) desde hace varios años, con el fin de que organizaciones de derechos humanos se ocupen de la defensa judi- cial de indígenas, ante el hecho que el mismo CDI dejó de realizar las labores de defensa. Hay que apuntar, sin embargo, que cada vez se han reducido más los apoyos a estas organizaciones, acortando el financiamiento y los periodos temporales en que se reciben, lo que ha afectado sensiblemente a dichos programas y especialmente a sus destinatarios, dejando a muchos indígenas indefensos. Por lo mismo, agencias financiadoras internacionales que impulsan los derechos humanos se han convertido en un referente importante para la sobrevivencia de las ONG de derechos humanos en las regiones indígenas.

[10] Tal como ha sucedido recientemente con las políticas desarrolladas por el gobierno estadounidense, la llamada Acta Patriótica para controlar la protesta interna contra sus políticas de guerra, ellas mismas terroristas, o las recientes prácticas de tortura contra prisioneros de guerra que han evidenciado la absoluta violación a los

derechos humanos de los prisioneros de guerra iraquíes por parte del ejército del país más poderoso del mundo.

[11]En el momento actual, junio de 2004, la policía comunitaria ha recibido nuevas advertencias de parte del gobierno de Guerrero con el fin último de desarticular dicha experiencia. Con base en un discurso de aparente defensa de la legalidad, funcionarios gubernamentales proponen legalizar a la policía insertándola en la estructura municipal, con lo cual se quebraría la propuesta de justicia y vigilancia comunitaria y regional que se ha conseguido construir a lo largo de los nueve años transcurridos desde la creación de la organización. La estructura municipal resulta insuficiente para responder a las necesidades de coordinación que lleva a cabo la Coordinadora de Autoridades en conjunto con los policías para controlar la delincuencia e impartir justicia. Tal propuesta pasa por alto el legítimo derecho de los pueblos indígenas de impulsar sus formas de gobierno de acuerdo a sus propios sistemas normativos, como la misma ley reformada del artículo segundo lo establece y como lo señala también el artículo 169 de la OIT, firmado por México desde 1991. (cfr. carta "Sobre el emplazamiento que el gobierno guerrerense ha hecho nuevamente al sistema comunitario de seguridad e impartición de justicia para su legalización", del 2 de julio de 2004).

[12]Ver informes producidos por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

[13]Mary Robinson, quien fuera la Alta Comisionada de los Derechos humanos de la ONU, elabora esta posición durante una Conferencia Magistral en el Congreso de Antropólogos Americanos de nov. del 2002, elabora esta posición (cfr. Newsletter AAA, vol. 44, feb. 2002).

[14]La falta de estado de derecho en el estado de Guerrero provocó, en gran medida, el aumento exponencial de la violencia y el descrédito en las instituciones judiciales. De ahí que sean significativas experiencias como la de la policía comunitaria de Guerrero que en su corto tiempo de existencia ha conseguido erigirse como una real alternativa para hacer frente a la violencia y mantener un orden social, con gran legitimidad de parte de los veci- nos de los municipios y comunidades donde actúa, evitando al mismo tiempo que proliferen las prácticas de justicia a mano propia.

[15]Véase en este sentido los planteamientos de mujeres indígenas desarrollados en diferentes foros y encuentros recogidos por M. Gutiérrez y N. Palomo (1999), así como los documentos preparatorios de la Primera Cumbre de las Mujeres Indígenas de las Américas, realizada en la ciudad de Oaxaca, en el año 2002, entre otros documentos.

[16]"Aunque no negamos las diferencias biológicas entre hombres y mujeres [...] nuestra estrategia analítica es cuestionar que tales diferencias sean bases

universales para las categorías de hombre y mujer." (Collier y Yanagi- sako (*op. cit.*: 15).

[17]Un desarrollo crítico sobre cómo repensar las políticas de reconocimiento desde una perspectiva de género se encuentra en R. Aída Hernández, quien ha sido de las precursoras en retomar en México el debate de los feminismos elaborados por las mujeres del "Tercer Mundo" para discutir con el feminismo liberal hegemónico (Hernández, 2001 y 2003).

[18]Así llaman la atención casos de mujeres musulmanas en Irán para quienes el velo en algunos momentos se convirtió en un símbolo de resistencia (Honig, 1999), o el que mujeres musulmanas se den a la tarea de releer el Corán para buscar interpretaciones menos opresivas en torno a la relación entre los sexos (Mir-Hosseini, 1999), o bien mujeres africanas en Uganda que han hecho un importante esfuerzo para transformar los rituales de la adolescencia y evitar que éstos se basen en la clitorización (Tripp, 2002).

[19]Mohanty, en un artículo reciente, reflexiona sobre los importantes debates que se están dando en diferentes contextos por mujeres de distintas latitudes que están discutiendo alternativas liberadoras para las mujeres en el marco de sus culturas, construyendo con esto un feminismo plural que cuestiona las visiones universalistas de un feminismo hegemónico occidental (Mohanty, 2004).

[20]En los últimos años el trabajo de la "Maseual", como ellas se llaman, ha dado sus frutos. Aprovechando programas gubernamentales como la construcción de Casas de Salud en regiones indígenas, promovidas por el CDI, la operación de centros de apoyo a la violencia doméstica, con el apoyo del CADEM (ONG que asesora la organización de las mujeres), así como la reciente instalación del juzgado municipal indígena, las mujeres organizadas están incidiendo de manera significativa en las políticas públicas que se implementan en la región, promoviendo los derechos de las mujeres y la equidad de género.

[21]Recientemente, el 4 de junio de 2004, la publicación del libro ¡Viva nuestra historia! ha sacado a la luz pública el trabajo que las mujeres zapatistas están haciendo en el ámbito de los "Caracoles zapatistas", especialmente en el Caracol "Torbellino de la Esperanza", más allá del hecho de que por mucho tiempo la voz particular de las mujeres zapatistas no se había escuchado (cfr. La Jornada, 4 de junio de 2004).

[22]Dichas coordinadoras surgen en determinadas coyunturas, si bien no siempre ha sido posible mantenerlas activas; de ahí que haya momentos en que parecieran tener un perfil muy bajo. Son, sin embargo, referentes que aglutinan a mujeres organizadas y que en determinadas circunstancias suelen activarse.

[23] Rosalva Aída Hernández (2001, 2003); Consuelo Sánchez (2002); Rosa Rojas (1999); Patricia Artía 2001).

[24]Tales fueron los testimonios dados en el "Taller para mujeres indígenas líderes" realizado en el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir (ILSB), pero también los relatos vertidos por mujeres indígenas nahuas de Cuetzalan en diferentes foros y talleres.

[25]El video “Adelina presidenta” elaborado por Margarita Dalton da cuenta de los conflictos confrontados por una de las pocas presidentas municipales que consiguió cumplir con su cargo en el Istmo de Tehuantepec (cfr. Dalton, 2004).

[26]Un estudio realizado en la región de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla, revela la alta conflictividad existente en las relaciones entre hombres y mujeres nahuas, así como las ideologías sexogenéricas que justifican el papel predominante del hombre sobre la mujer. Estas mismas ideologías son las que se ponen en juego en el momento de dirimir las disputas, lo que lleva a que las conciliaciones o juicios tiendan a regañar al hombre por su mal com- portamiento sin cuestionar sus prerrogativas de corregir a su mujer (cfr. Sierra, en prensa; Vallejo, en prensa).

[27]Tal es, por ejemplo, lo que sucedió durante los talleres para mujeres indígenas dirigentas provenientes de 14 estados de la República Mexicana, que realizamos en el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir (ILSB) en colaboración con el CIESAS y el CRIM-UNAM, en noviembre y diciembre del 2003.

[28]Dicha intervención se realizó en el marco del "Taller de regidoras indígenas", organizado por el ILSB, en febrero de 2004.

[29]Elaboraciones en torno al discurso de la “complementariedad” entre los sexos, que tienden a apelar a una ideología mítica sobre la relación entre los hombres y las mujeres basada en la metáfora de la naturaleza, como el sol y la luna, han sido retomados por las organizaciones de mujeres indígenas para redefinir críticamente el sentido mismo de la complementariedad, tal como se ve en los documentos preparatorios del Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, en la ciudad de Oaxaca (nov. 2002).

[30]Llama la atención el sentido del discurso pronunciado por una mujer inuit durante la Tercera Cumbre Internacional de Mujeres Indígenas en Lima, Perú (*op. cit*.), que sintetiza el dilema vivido por muchas mujeres indígenas: “Hay hombres que piensan que nuestra organización trata de quitarles sus derechos, yo sólo puedo decir que la equidad no disminuye a nadie. Nosotras no buscamos el poder sobre

el hombre, sino equidad con el hombre, respeto, justicia y apertura. Nosotras sólo queremos que nuestras hijas crezcan sabiendo que son miembros importantes de nuestras familias y comunidades."

[31]"Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista y eso tampoco importa. Soy mujer y soy indígena y eso es lo único que importa ahora [...] Nosotras sabemos cuáles son buenos y cuáles malos los usos y costumbres. Malas son pegar y golpear a la mujer, de venta y compra, de casar a la fuerza sin que ella quiere, de que no puede participar en asamblea, de que no puede salir en su casa [...] Por eso queremos que se apruebe la Ley de Derechos y Cultura Indígena, es muy importante para nosotras las mujeres indígenas de todo México. Va a servir para que seamos reconocidas y respetadas como mujer e indígenas que somos […] Eso quiere decir que queremos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar, de rezar, de curar, nuestra forma de trabajar en colectivos, de respetar la tierra y entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella [...] En esta ley están incluidos nuestros derechos como mujer que ya nadie puede impedir nuestra participación, nuestra dignidad e integridad de cualquier trabajo, igual que los hombres." (Discurso pronunciado ante el Congreso de la Unión, ciudad de México, 2 de abril de 2001).

BIBLIOGRAFÍA

Anzaldúa, Gloria, 1990. Borderlands/La Frontera: The New Mestiza, Spiters-Aunt Lute, San Francisco.

Artía, Patricia, 2001. *Desatar las voces, construir las utopías: La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de Oaxaca*, tesis de maestría en antropología social, CIESAS, México.

Assies, Willem, 1999. "Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina", en Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema (eds.), *El reto de la diversidad*, El Colegio de Michoacán.

Díaz Polanco, Héctor, 2000. "El conflicto cultural", *Memoria*, núm. ,CEMOS, México.

Díaz Polanco, Héctor, en prensa. "Reconocimiento y redistribución", en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (eds.), *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN: Indigenismo, legalidad e identidad,* CIESAS-Porrúa.

Bonfil, Paloma y Elvia Rosa Martínez (coords.), 2003. *Diagnóstico de*

discriminación hacia las mujeres indígenas, Co- misión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Collier, Jane, Bill Maurer y Liliana Suárez-Navaz, 1995. "Sanctioned Identities: Social Constructions of Modern Personhood", *Identities*, vol. 2, núm. 1-2.

Collier Jane y Silvia Yanagisako, 1987. *Gender and Kinship. Essays Towards a Unified Analysis*, Stanford University Press, California.

Dalton, Margarita, 2004. *Adelina presidenta,* video, CIESAS, México.

Gómez, Magdalena, en prensa, "La constitucionalidad pendiente: la hora indígena de la Corte", en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra.(eds.), *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN: Indige- nismo, legalidad e identidad,* CIESAS-Porrúa.

González, Gisela (comp.), 1999. *Derechos de los pueblos indígenas. Legislación en América Latina*, CNDH, México. Gutiérrez, Margarita y Nellys Palomo, 1999. Autonomía con mirada de mujer" en Araceli Burguete (coord..), *Experiencias de autonomía indígena*, IWGIA, Copenhagen.

Hernández, Rosalva Aída, 2001. "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indíge- nas y sus demandas de género", *Debate Feminista*, año 12, vol. 24.

Hernández, Rosalva Aída, 2003. "Re-pensar el multiculturalismo desde el género", *Revista de Estudios de Género La Ventana*, Universidad de Guadalajara-Instituto Jaliciense de las Mujeres.

Hernández, Rosalva Aída, Sarela Paz y María Teresa Sierra (eds.), en prensa. *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN: Indigenismo, legalidad e identidad,* CIESAS-Porrúa.

Honig, Bonnie, 1999. "My Culture Made Me Do It", en Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?,* Princeton University Press, Princeton.

Hooks, Bell, 1993. *Sisters of the Yam. Black Women and Self-Recovery*, South End Press, Boston. Huntington, Samuel, 1996. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, México.

Huntington, Samuel, 2004. "El reto hispano", *FRIDE,* http:www.fp-es.org/abr_may_2004/story

Iturralde, Diego, 2000. “Las reformas constitucionales como una caja de Pandora”, en *Memorias del XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos del Tercer Milenio.*

Kymlicka, Will, 2003. *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, México.

Mejía, Susana, Rufina Villa y Cecilia de Oyarzábal, 2002. “Violencia y justicia hacia la mujer nahua de Cuetza- lan”. En Paloma Bonfil y Elvia Ros Martínez (coords.), *Diagnóstico de discriminación hacia las mujeres indí- genas,* Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Millán, Márgara, 1996. "Mujeres indígenas y zapatismo: nuevos horizontes de visibilidad”, *Cuadernos Agrarios*, núm. 13, enero-junio.

Mir-Hosseini, Ziba, 1999. *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran,* Princeton University Press, Princeton.

Mohanty, Chandra Talpade, 1988. “Under Western Eyes. Feminist Academy and Colonial Discourse”, *Feminist Review*, núm.30.

Mohanty, Chandra Talpade, 2004. “Feminism from Elsewheres: Seeing Polyversal Humanity” en Einsensstein Zillah (ed.), *Against Empire*, Za Press.

Moller Okin, Susan, 1999. *Is Multiculturalism Bad for Women?,* Princeton University Press, Princeton. Molyneux, Maxine y Shahra Razavi, 2002. “Introduction”, en Gender *Justice, Development and Rights*, Oxford University Press, Oxford.

Morales, Heber, 2004. *Defensoría, derecho indígena entre los nahuas del oriente de la Sierra Norte de Puebla*, tesis de licenciatura en antropología social, ENAH.

Parekh, Bhikhu, 2000. *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Mc Millan Press, Londres. *Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas*, 2002. Documentos referenciales, Oaxaca, México, diciembre. Rojas, Rosa, 1999. *Chiapas. ¿Y las mujeres qué*?, Ediciones Correa Feminista, México.

Rivadeneira, Ignacio, 2000. “Investigación de la impartición de justicia tradicional. Una experiencia de San Mi- guel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla”, en *Actas del XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal,* Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Said, Edward, 1979. *Orientalism*, Vintage, Nueva York.

Sánchez, Consuelo, 2002. “Identidad, género y autonomía. Las mujeres indígenas en el debate”. En *Boletín de Antropología Americana*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, núm. 36.

Sieder, Rachel (ed.), 2002. *Multiculturalism in Latin America,* Institute of Latin American Studies, Londres. Sierra, María Teresa, 1994. “De costumbres, poderes y derechos: género, etnicidad y justicia en regiones indí-
Genas”, ponencia presentada en el seminario “Law and Gender in Contemporary Mexico”, Institute of
Latin American Studies, University of London School of Advanced Sudies, 19-20 de febrero de 2004 (en prensa).

Sierra, María Teresa (ed.), en prensa. *“Haciendo justicia”. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas”,* CIESAS y Porrúa, México.

Souza Santos, Boaventura de, 1998. *Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*, UNAM, México. Speed, Shannon y Alvaro Reyes, 2002. “'In Our Own Defence'. Rigths and Resistence in Chiapas”, *POLAR,* vol.25, núm. 1.

32

Speed, Shannon y Jane Collier, 2001. “El discurso de los derechos humanos y el Estado: dos casos en Chiapas”,
Memoria, vol. 139, núm. 5.

Stavenhagen, Rodolfo, 1988. *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina,* El Colegio de México-IIDH, México.

Stavenhagen, Rodolfo, 2000. *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, CNDH, México.

Stolcke, Verena, 1993. “Is Sex to Gender as Race is to Ethnicity”. En Teresa del Valle (ed.), *Gendered Anthropology*, European Association of Social Anthropologist 1993, Routledge, pp.17-37.

Stolcke, Verena, 1995. “Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe”, *Current Anthropology*.

Taylor, Charles, 1994*. Multiculturalism*, Princeton: Princeton University Press.

Tripp, Aili Mary, 2002. “The politics of Women’s Rigths and Cultural Diversity in Uganda”. En Molyneux, Maxine y Shahra Razavi (eds.), *Gender Justice, Development and Rights*, Oxford University Press, Oxford.

Vallejo, Ivette, en prensa. “Relaciones de género y usos de la legalidad en Cuetzalan, Puebla”, en María Teresa Sierra (ed.), *“Haciendo justicia”. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas”,* CIESAS y Porrúa,

México.

Velásquez, Cristina, 2003. "¿Mujeres indígenas gobernando en municipios de Oaxaca?", *México Indígena*, vol. 2, núm. 5.

Young, Irion Marion, 2001. “Thoughts on Multicultural Dialog”, *Ethnicities*, vol. 1, núm. 1.

TRANSGREDIR Y CONSTRUIR UNA VIDA DIGNA: EL ENCUENTRO DE LOS DERECHOS HUMANOS Y LOS DERECHOS DE GÉNERO DE LAS JÓVENES INDÍGENAS*

Laura R. Valladares de la Cruz

Introducción

En este trabajo presentamos algunas reflexiones sobre los cambios que se están generando entre las mujeres jóvenes en los pueblos indígenas como resultado de su incorporación cada vez mayor a actividades económicas y políticas que hasta hace unos años eran poco accesibles a este sector. Entre los procesos de cambio que nos interesan resaltar son aquellos vinculados específicamente con la promoción y difusión de una cultura de los derechos humanos al interior de las comunidades indígenas. Partiremos de la experiencia de un proyecto de formación de mujeres indígenas como promotoras y defensoras de los derechos de las mujeres indígenas.

A lo largo de ésta experiencia pudimos trabajar en 29 comunidades y municipios indígenas de los estados de Veracruz, Oaxaca, Puebla, Guerrero, Michoacán, Estado de México, Hidalgo y Guanajuato en los cuales se realizaron 50 talleres comunitarios de difusión de los derechos humanos y logramos dar voz a más de 1,800 indígenas sobre la situación que guardan los derechos humanos en general, así como la situación de los derechos de las mujeres en sus culturas tradicionales, en particular.[9] Deseo así mismo dejar testimonio del trabajo de las 25 mujeres quienes fueron las responsables de organizar e impartir los talleres comunitarios, pues su trabajo es como el de las hormigas pesado, cotidiano y poco visible, sin embargo, realizan una tarea muy importante tanto para ellas, como para sus comunidades de origen, como intentaremos mostrar, su compromiso con la promoción y defensa de los derechos humanos está generado cambios relevantes en diferentes niveles, por ejemplo, en términos personales las mujeres han logrado elevar su autoestima, en su entorno familiar promueven relaciones más equitativas entre todos los miembros de la unidad doméstica y proponen cambios a aquellas tradiciones culturales que las mantienen en condiciones de subordinación. No menos importante ha sido la promoción de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en sus comunidades y municipios en tanto que estos nuevos “saberes" les permitirán defenderse en mejores condiciones de las constantes violaciones a sus derechos humanos, así como de las arbitrariedades que cometen autoridades y caciques.

Finalmente esta experiencia nos permitirá mostrar cuáles son las problemáticas específicas a que se enfrentan las mujeres jóvenes y cuáles son sus intereses y aspiraciones fundamentales.

Jóvenes indígenas y procesos de cambio

En los últimos años se ha venido discutiendo sobre la importancia de realizar estudios que aborden de manera específica la situación, las condiciones de vida, las demandas y aspiraciones de los jóvenes pertenecientes a los pueblos indígenas. Esta propuesta es sin duda innovadora e importante y responde por un lado, a la realidad fáctica que nos demuestra que los jóvenes indígenas son un actor social demográficamente relevante, con problemáticas específicas, de educación, empleo, de representación política, entre otras muchas, y por otro lado, también la realidad nos ha mostrado que en muchas de las organizaciones indígenas su presencia es importante, que de los jóvenes profesionistas proceden muchos de los y las líderes del movimiento indio contemporáneo.[10] Hemos sido testigos de la existencia al interior de las filas de los zapatistas de cientos de jóvenes, ya como milicianos o como bases de apoyos, rostros de mujeres y hombres que proponen nuevos rumbos a la tradición indígena y a la forma de ejercer el poder en sus regiones y en el país en su conjunto.[11]

Uno de los grandes aportes de la aparición pública de las mujeres zapatistas fue generar un amplio debate sobre la situación que guardan las mujeres al interior de muchas comunidades indígenas y exigir la instauración de modelos sociales, que sin romper con la tradición, respeten sus derechos fundamentales. Me parece así mismo, que la discusión nacional sobre la importancia de los derechos humanos y las demandas de muchas mujeres indígenas que participan en organizaciones no tradicionales han tenido un papel fundamental para visualizar las condiciones en que viven gran parte de las mujeres indígenas y conocer sus propuestas de cambio a su situación social.

De manera paralela otros miles de jóvenes indígenas enfrentan nuevas condiciones de vida como resultado de su trabajo como campesinos emigrantes a lo largo de la república y en el vecino país del norte, en algunos casos recreando sus tradiciones, como son el continuar manteniendo matrimonios dentro del mismo grupo étnico y respetando sus formas de concertación, manteniendo su lengua, entre otros rasgos identitarios, pero también otros muchos jóvenes están luchando por incorporarse a las ciudades en condiciones menos desventajosas, y algunos reivindican su derecho a vivir una juventud como la que tienen otros jóvenes citadinos, es decir, solteros, estudiando,

sin responsabilidades de adulto, con el deseo de asistir a fiestas, de tener el novio, de elegir el cómo vestirse, entre otros.[12] A estos cambios cualitativos que están siendo pertinentemente investigados, tenemos adicionalmente la importancia numérica del sector juvenil. En términos de demografía los jóvenes son el sector mayoritario de la población nacional, en un trabajo recientemente publicado (Pérez Ruiz) se señala que éste sector de la población se duplicó entre 1970 y 1990, al pasar de 12.3 a 23 millones y para el año 2000 la cifra se elevó a 27.2 millones. Esta situación es semejante entre la población indígena pues son también el sector generacional mayoritario, ya que por cada cien hablantes de lenguas indígenas (HLI), 29 son jóvenes de entre quince y veintinueve años de edad. Por otro lado los niños (de entre 5 y 14 años) son 24 entre cada 100 personas; los mayores, entre treinta y cuarenta, son 21, los de cuarenta y cinco a cincuenta y nueve son 14, y los de sesenta años y más son apenas 12 por cada cien personas HLI. Esto significa que en México existen poco más de un millón setecientos mil jóvenes indígenas (1 752 905) HLI mayores de cinco años. De estos alrededor de un millón (28.1% de 3.6 millones) viven en áreas rurales, y poco más de setecientos mil (29.8% de 2.4 millones) viven en zonas urbanas, es decir, en localidades mayores de dos mil quinientos habitantes.[13]

El conocimiento de la nueva composición de la pirámide poblacional representa distintos retos, en el ámbito gubernamental está, por ejemplo, la necesidad de instaurar políticas públicas que respondan a las necesidades de los jóvenes, se requiere impulsar sendos programas y políticas económicas que respondan al gran déficit de empleos, pues de acuerdo a cifras recientes el nivel de desocupación se acentúa en este sector, corren en paralelo problemas asociados al mundo globalizado: ojos llenos de imágenes y bolsillos vacíos,[14] niveles de violencia que no tienen parangón, altos grados de migración, alcoholismo y drogadicción.[15] Es frente a éste complejo fenómeno social, en el que incluso es todavía inasible un concepto que pueda englobar la diversidad de situaciones, rasgos culturales y problemáticas que viven los jóvenes, que nos proponemos documentar los cambios que se están registrando en las comunidades indígenas desde la óptica y la actividad de muchas mujeres jóvenes indígenas.[16]

Creo que el trabajar con mujeres jóvenes nos permitió mirar nítidamente algunos de los cambios que se están dando día tras día al interior de las comunidades indígenas. Unos tienen que ver con el impacto del modelo económico nacional, o más concretamente con los procesos de pauperización que se registran en el campo mexicano y otros están

más relacionados con los cambios inherentes a las dinámicas de las propias comunidades indígenas. Y señalo que será a través del lente femenino indígena a través del cual podemos mirar los cambios que se están registrado a partir del involucramiento de algunas mujeres con organizaciones defensoras de los derechos humanos, en tanto que hasta hace pocos años diferentes estudios señalaban con contundencia cuál era el rol social históricamente jugado por las mujeres en sus culturas.

Entre una de las certezas estaba el que no existía una etapa que pudiéramos llamar de adolescencia o juventud, pues desde pequeños (tanto a niñas y niños) les eran asignadas responsabilidades de adulto, como son el trabajo en la milpa, las niñas cuidando a sus hermanos más pequeños, echando tortillas y sobre todo por contraer matrimonio muy tempranamente, a partir de los catorce años, o incluso antes, las mujeres entraban al mundo de los adultos, destinadas a procrear hijos y trabajar para el mantenimiento de su nueva familia, presento enseguida algunos testimonios de diversos investigadores en que sustento éstas afirmaciones

Robert Zinng, uno de los pioneros de la investigación entre los huicholes, afirma [ba] en los años treinta: “El individuo deja de ser niño y asume el papel de adulto en el trabajo en el rancho y en las ceremonias”. Por otro lado, hace notar que los huicholes, que cuentan con una gran cantidad de ceremonias, no tienen ningún rito de pubertad o de paso a la adultez específico. Narra que tuvo noticia de niñas que a los doce años se unían en matrimonio. Por su parte Alfonso Fabila, consigna que en 1959 el varón se casaba entre los quince y los veinte años de edad, incluso, hasta los veinticinco. Las mujeres, en cambio, de los trece a los dieciocho años.[17]

Desde una perspectiva nacional Margarita Nolasco afirmaba que la mujer india vive y se desarrolla dentro de la familia y que su posición está determinada por la cultura del grupo y la posición social de la familia o del jefe de la misma, determinando así el estatus, el rol, el prestigio y el estereotipo de la mujer. Dentro de la familia, el hombre detenta el poder y el prestigio, por su parte, la madre controla el afecto. En este contexto, las mujeres desde los tres o cuatro años es cuando ya empiezan a colaborar en las tareas domésticas, con frecuencia entre los siete u ocho años es ya la madre sustituta de sus hermanos más pequeños y antes de los 10 años ya conoce sus obligaciones que consisten en acarrear agua, recolectar leña, hierbas comestibles y empieza a ayudar en las tareas artesanales. Cuando cumple 12 o 13 años ya tiene obligaciones de una adulta, debe atender la casa, cultivar el huerto, cuidar a los animales domésticos, ir al mercado, ayudar en la milpa, hacer artesanías, siempre bajo el cuidado materno, y si hay posibilidades asistirá a la escuela. Al llegar a los 15 o 16

años o incluso antes, la tradición supone que está lista para el matrimonio. De los 16 a los 18 o 19 años empieza su vida de casada y un interminable periodo de procrear hijos cada año; hijos que nacen y mueren con rapidez, podría calcularse que a lo largo de su vida, una mujer india necesita tener 12 o 15 embarazos para que le vivan unos cuatro o cinco hijos. Su maternidad inicia tempranamente, pero también termina pronto, pues a los 40 años la mujer ha dejado de ser fértil y aparenta tener entre 15 o 20 años más.[18]

A pesar de este panorama general, Nolasco anota algunos de los cambios que se estaban registrando en algunas regiones indígenas, especialmente entre aquellas mujeres que habían podido acceder a niveles de educación más altos, generalmente técnicos, que les permitían ingresar a mejores trabajos, como sería el caso de las promotoras culturales bilingües, afanadoras, auxiliares de enfermería o maestras dentro del magisterio.[19] Concluye el artículo de afirmando que:

> La mujer india tiene dos funciones, por un lado es la reproductora y la conservadora de la fuerza de trabajo, y por el otro, ella misma es fuerza de trabajo. Ambas funciones se realizan desde el seno familiar y es ahí donde ella tiene que armonizarlas, para lograr que se realicen sin conflictos. Ella es mujer, madre, ama de casa, hija, pero a la vez es trabajadora en la milpa o ayudante en el jornal del hombre. No solo agrega valor al trabajo del hombre, sino que ella misma produce valor con su propio trabajo, por eso, la participación de la mujer india, en México, significa también ser parte del desarrollo del campo mexicano.[20]

A casi treinta años de este trabajo hemos sido testigos de la gran cantidad de cambios que se han registrado en nuestras sociedades y que tienen diferentes niveles de impacto en las comunidades indígenas, entre los más importantes están los de carácter económico, al instaurarse sendos programas de ajuste estructural. En la era de la globalización, las promesas de acceder a mejores niveles de vida, solo han quedado en eso: en una promesa, más bien hemos sido testigos, cuando no afectados directos, de una globalización que excluye a amplios sectores sociales. También las últimas décadas han estado dibujadas por la aparición de nuevos localismos que contradicen la homogeneidad promovida por la globalización, de amplios procesos de organización contra ésta etapa de capitalismo salvaje. Entre cambios en las economías a escala mundial que han tenido impactos negativos en el ámbito nacional y comunal, está el llamado fin del “Estado Benefactor”, que ha significado, entre otras cosas, el retiro de los programas estatales de apoyo a la producción campesina, con el consecuente aumento de la pobreza y de las corrientes migratorias hacia el norte del país.

Otra de las consecuencias sociales del empobrecimiento es el llamado “ajuste invisible”, o también la “feminización de la pobreza” que ha obligado a las mujeres a incorporarse al trabajo remunerado para poder cubrir las necesidades básicas de sus familias, de forma tal que cientos de mujeres han tenido que sumar a su ardua tarea en el hogar, el trabajo asalariado, es en ellas en quien ha recaído una doble o triple jornada de trabajo.[21]

En otro nivel de explicación de los procesos de cambio en la vida de las mujeres tenemos el impulso de políticas afirmativas de género, enmarcadas éstas en el ámbito de los derechos humanos, en donde los derechos de las mujeres han sido reconocidos como una de las asignaturas pendientes de las democracias liberales.

A estos macro procesos debemos sumar los procesos de organización y movilización que las propias mujeres indígenas y campesinas han encabezado para luchar por una mejor condición de vida, por su derecho a participar en la esfera económica y porque su condición de subordinación sea desterrada.[22] En este rubro el acompañamiento, capacitación y apoyo de organizaciones no gubernamentales, organizaciones defensoras de los derechos humanos y de los derechos de género han sido fundamentales. Creo que ha habido un encuentro complejo, no exento de dificultades, pero pareciera existir una promesa para que en el futuro la equidad de género en las comunidades indígenas sea posible.

Otros de los fenómenos recientes que empieza a tener impactos, todavía incipientes, en las mujeres indígenas, ha sido la instauración de proyectos productivos, de capacitación y de apoyo a las mujeres en todo el mundo contemporáneo, la ratificación de legislaciones que reconocen derechos a las mujeres, la realización de cinco conferencias mundiales y cinco en el ámbito latinoamericano, que abordan la situación que viven las mujeres y que han logrado comprometer a los Estados a impulsar programas y políticas a favor del 50% de la población mundial.[23] En México por ejemplo, se han instaurado programas destinados a atender las problemáticas de las mujeres, tal es el caso del Instituto Nacional de la Mujer, y sus pares estatales, aunque lamentablemente estas políticas de equidad de género todavía son una promesa incumplida para todas las mujeres en general y con mayor énfasis para las mujeres indígenas, lo mismo a ocurrido en rubros tales como la instauración de cuotas de participación femenina en el Congreso de la Unión, en los partidos políticos y en algunas estructuras estatales.

Este es el contexto en el que podemos comprender los procesos reivindicativos y organizativos de las mujeres indígenas en el México contemporáneo, son mujeres que se han constituido como actoras políticas que demandan y se organizan en diversos campos, uno de ellos es el referido a la defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas y como parte de estos de los derechos de las mujeres, sin duda existen en nuestro país grandes retos para que la cultura de los derechos humanos sean una realidad, de aquí que sea importante señalar algunas características del estado que guardan los derechos humanos de los pueblos indígenas y los retos de las mujeres indígenas enfrentan a partir de su compromiso con la promoción y defensa de los derechos humanos que como mujeres les corresponden.

Los derechos humanos de los pueblos indígenas

A pesar de los avances que se han realizado a lo largo de la república por difundir y crear una vida institucional y social donde prevalezca una cultura de respeto a los derechos humanos de todos los mexicanos, todavía es mucho lo que falta por hacer. Ahora bien, si nos remitimos a los datos más recientes sobre la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas, nos podemos dar cuenta de los retos que enfrentan todos los actores sociales involucrados en promover un modelo donde la democracia sea acompañada y garante de mayor justicia y equidad social. En el informe presentado el pasado mes de junio, por el relator de derechos humanos de los indígenas de la ONU, Rodolfo Stavenhagen, se da cuenta de la situación que guarda el 12% de la población de nuestra nación:[24]

> La vulnerabilidad de los derechos humanos de los pueblos indígenas presenta varias aristas. Se observan violaciones de los derechos humanos en el marco de numerosos conflictos agrarios y políticos en las regiones indígenas, y principalmente en el contexto de sistema de procuración y administración de justicia. La discriminación contra los indígenas se manifiesta en los bajos índices de desarrollo humano y social, la extrema pobreza, la insuficiencia de servicios sociales, la manera en la cual las inversiones y proyectos productivos son puestos en práctica, y la gran desigualdad en la distribución de la riqueza y los ingresos entre los indígenas y no indígenas.
>
> La reforma constitucional de 2001 en materia indígena no satisface las aspiraciones y demandas del movimiento indígena organizado, con lo que se reduce su alcance en cuanto a la reanudación del diálogo para lograr la paz

en el Estado de Chiapas.[25]

Si bien la defensa de los derechos humanos y los derechos colectivos reconocidos en el mundo forman ya un cuerpo legislativo que permite a los pueblos indios reivindicar una nueva relación con el Estado, existen por lo menos dos niveles de análisis que se refieren a la compleja realidad sobre el uso político de los derechos humanos que ocurre en México. En cuanto a la población indígena, inicialmente señalaremos que existe un gran desconocimiento sobre los derechos ciudadanos y los derechos colectivos que les asisten como miembros de un pueblo indígena, ésta situación los coloca en una situación de vulnerabilidad, por lo que inicialmente es importante difundir y promover una cultura de los derechos humanos que permita poner alto a las arbitrariedades que cometen diferentes funcionarios o representantes del poder político y judicial en nuestro país.

En cuanto al primer nivel al que aludimos sobre el uso político de los derechos humanos se ha documentado que algunas autoridades, apelando a la existencia de violaciones a los derechos humanos al interior de los pueblos indígenas, o por parte de las autoridades indias, se ha detenido a autoridades indígenas o líderes de movimientos o comunidades sin mediar un proceso jurídico y violando los derechos que la propia ley nacional e internacional otorgan a estos pueblos, existen detenciones con claros objetivos políticos, pues se han detenido líderes que cuestionan las estructuras locales caciquiles o que se oponen al modelo político nacional, es el caso, por ejemplo, del desmantelamiento de algunos municipios autónomos zapatistas, en el estado de Chiapas. En este rubro el informe del relator de derechos de los pueblos indígenas de las Naciones Unidas es contundente y recomendó al gobierno mexicano que:

> 88. El sistema nacional de ombudsman (Comisión Nacional y Comisiones Estatales de Derechos Humanos) debe fortalecer sus áreas de atención a los derechos humanos indígenas, con particular énfasis en el sistema judicial.
> 89. Deber ser procesado y sancionado penalmente todo policía de cualquier corporación, militar o autoridad civil culpable de practicar torturas físicas o psicológicas a detenidos indígenas o no indígenas, y el delito de tortura debe ser incorporado a los códigos penales de los estados.
> 91. El poder federal y estatal y el sistema nacional de ombudsman deben velar porque la legislación y la justicia no sean utilizadas por intereses caciquiles y autoridades locales para criminalizar y penalizar la legítima protesta o disidencia social.

Un segundo rubro relacionado con el uso político de los derechos humanos tiene que

.

ver con la oposición de una mayoría de los miembros del Congreso de la Unión, como de diversos actores políticos nacionales, a reconocer o elevar a rango constitucional los "usos y costumbres" de los pueblos indígenas, porque son atentatorios de los derechos de las mujeres, así la mayoría de los legisladores han argumentado que no tienen intención de perpetuar esa discriminación, este rubro ha generado mucha polémica en virtud de la difusión de casos sobre la venta de mujeres, la existencia de violencia intrafamiliar y la ausencia en la toma de decisión de las mujeres al interior de sus pueblos, estas problemáticas se han catalogado por algunos como parte de los "usos y costumbres", sin duda éstos casos existen, pero si algo han dejado claro las mujeres indígenas, es la importancia de reconocer la autonomía de sus pueblos y erradicar las prácticas que vulneran sus derechos. De forma tal que es necesario que los derechos humanos sean la plataforma y el marco general que garantice el respeto de los derechos a los pueblos indígenas y erradicar la manipulación de que los mismos se realiza actualmente en nuestro país.

Si bien no podemos hacer un balance positivo sobre la situación de los derechos humanos en México, es justo reconocer que hay avances, modestos pero significativos, por ejemplo, al interior de las comunidades indígenas la promoción de los derechos humanos a llevado al cuestionamiento de algunas prácticas que amparadas en la tradición excluyen importantes sectores como son los jóvenes y las mujeres. En otra arena pero también vinculada con el impacto de la promoción de los derechos humanos, se puede observar en las organizaciones indígenas, pues casi en todas sus reuniones uno de los puntos fundamentales a discusión es la situación de los derechos humanos de sus pueblos, incluso existe una clara influencia sobre los líderes indígenas, en tanto que muchos de ellos se formaron o fortalecieron sus liderazgos y plataformas reivindicativas por su acercamiento con organizaciones dedicadas a la defensa y promoción de los derechos humanos, como son los vínculos con el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, la Academia Mexicana de Derechos Humanos, entre otras muchas, que han abonado el camino para que los derechos colectivos sean un arma más con la que los pueblos indígenas puedan sustentar jurídicamente sus demandas.[26]

Y justamente en el vínculo con instituciones y organizaciones promotoras de los derechos humanos, junto con la movilización de cientos de mujeres indígenas en el país es donde más claramente podemos ver el impacto de la cultura los derechos humanos en la reflexión sobre la situación que guardan los derechos humanos de las mujeres indígenas y cómo a partir de encuentros con diversas organizaciones, feministas, académicas y el movimiento zapatista se viene exigiendo el fin de aquellas prácticas tradicionales que mantienen en condiciones de subordinación a las mujeres, sobre este

proceso nos referiremos en las siguientes páginas.

Derechos humanos, género y los "usos y costumbres"

La emergencia de las mujeres indígenas como actoras políticas que demandan autonomía para sus pueblos y que reclaman derechos propiamente de género ha sido uno de los procesos más ricos y significativos en la última década, su militancia en organizaciones sociales, ONG., en las filas del EZLN, más la experiencia de algunas pocas que han conquistando cargos de gobierno en el ámbito municipal les ha dado una visibilidad enorme.[27] Se trata de mujeres que a partir de la defensa de su pertenencia étnica reclaman también nuevas relaciones al interior de sus pueblos.

La expresión más conocida de la lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios es sin duda, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Es también en este marco donde la existencia de una demanda por el respeto y el ejercicio pleno de los derechos de las mujeres indígenas también se hizo patente:

> En este surgimiento de los pueblos indios, las mujeres zapatistas integrantes del EZLN con su ley Revolucionaria de Mujeres, abrieron cauces y legitimaron en sus comunidades la urgente participación de las mujeres. Los derechos que se nos han negado por tantos años se hicieron 'pensamiento' y 'acción' en las 'Leyes de las Mujeres'. Y entonces dijimos: 'No queremos que nos obliguen a casarnos con el que no queremos; queremos tener los hijos que nosotras queramos y podamos cuidar; queremos tener derechos a cargo en la comunidad; queremos tener derecho a decir nuestra palabra'[28]

En una de las posiciones más avanzadas en materia de derechos de las mujeres indígenas, la defensa se asume en tres planos: desde el cuerpo o ámbito personal, en el plano comunitario y en el nivel organizativo, atravesados por un reconocimiento decidido de la pertenencia étnica y la identidad genérica.

La falta de audiencia para las demandas diferenciadas expresadas por las mujeres indígenas, se finca en el hecho de que en la lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas, el movimiento indígena ha fundamentado sus reclamos en dos ejes ideológicos: por un lado, la superación de la condición de subordinación y de la exclusión a las que la nación ha condenado a los pueblos indios; y por otro, la demanda de respeto y de garantías para la reproducción social y cultural de los grupos indígenas

en el marco del ejercicio de sus derechos y de respeto a sus propios sistemas de autoridad, representación y gestión. En esta demanda doble, la defensa de una comunidad idealizada ha jugado un papel definitivo. Dentro de estas movilizaciones, los pueblos indígenas sostienen que las formas tradicionales de organización colectiva, de decisión, de control sobre los recursos y de representación, agrupadas gruesamente bajo la 'comunidad', constituyen formaciones sociales horizontales, armónicas, representativas e incluyentes.

En este contexto, la demanda de un espacio de participación por parte de las mujeres indígenas organizadas en ámbitos no tradicionales y con plataformas de género representa, un cuestionamiento a todo el andamiaje social que sostiene a las comunidades y sus estructuras de autoridad y representación, y determina la necesidad de incorporar estas nuevas realidades y demandas en la discusión del concepto de 'pueblo' indígena como sujeto político.[29]

En este sentido, las demandas indígenas actuales incluyen reivindicaciones específicamente femeninas que acentúan su particularidad. Aparece entonces, un entrecruzamiento de difícil resolución que muchas veces se toma por enfrentamiento, entre las demandas y movilizaciones específicas de las mujeres indígenas y los ejes rectores o las demandas fundamentales de los pueblos indios.

Muy especialmente, las banderas indígenas de la "comunalidad" y la defensa de la indianidad desde una perspectiva de militancia cultural, han planteado a las organizaciones de mujeres indígenas, serios, si bien no necesariamente reales, problemas de lealtades y pertenencias pues se arguye que la herencia indígena tiene una tradición de complementariedad, en la que las demandas de género se consideran como una desviación occidental, ajena, divisoria e impuesta.

Pese a lo anterior, un análisis de las propuestas y demandas concretas de los pueblos indios y sus mujeres permite establecer que los intereses y planteamientos que las indígenas tienen para sí y para el conjunto de la sociedad, no se oponen a la lucha de sus pueblos y sí representan, en cambio, una posibilidad de conformar estructuras sociales más incluyentes. En este sentido, la construcción de una ciudadanía para las mujeres en el marco de la "comunalidad", constituye el principal dilema para las organizaciones y demandas de las indígenas.

Las demandas de las mujeres indígenas, expresadas a través de sus organizaciones no tradicionales, fundamentan y defienden la importancia de la comunidad en la vida

femenina indígena, así como la existencia de agendas de género profundamente cuestionadoras del control del poder en el ámbito familiar, comunitario y étnico. La movilización de las mujeres indígenas por las causas de sus pueblos y en defensa de sus propios derechos, ha generado una experiencia poco conocida y menos reconocida, así como una nueva interlocución social con un sector que exige respuestas particulares del gobierno, de la sociedad nacional y de las propias comunidades y organizaciones indígenas.

La década de los noventa mostró la existencia de una movilización indígena femenina que, por un lado, recupera la estructura tradicional de autoridad y participación en las comunidades, al reactivarla y hacerla vigente en la era de la globalización, la modernidad y la individualidad; mientras al mismo tiempo, se apropia de los elementos, banderas y fuerza de otros movimientos sociales por la equidad y la justicia.

La experiencia acumulada permite sustentar que la participación pública de las mujeres indígenas conserva el carácter colectivo tradicional de las movilizaciones indias y que si bien hay líderes identificables, remite siempre al sujeto colectivo expresado en la comunidad, el grupo, el pueblo o la etnia. El trayecto recorrido por las mujeres indígenas a través de sus líderes y organizaciones permite ya identificar una serie de demandas que no han sido atendidas y que remiten a la manera en que se establecen la autoridad y las decisiones en los ámbitos comunitarios y, en última instancia, a la forma en que se ejerce el derecho indígena y las repercusiones que ello tiene en el posicionamiento de las mujeres ante de la familia, la comunidad, el mercado y el Estado como puede observarse en este breve análisis de contexto, existen una serie de planteamientos explícitos por parte de las mujeres indígenas, relativos a su ubicación de género dentro de los marcos normativos tradicionales y en el ejercicio del derecho indígena, que convocan a una reorientación de las prácticas comunitarias. En este sentido el proyecto “Voces Diferentes y Voces Discordantes”, se planteó documentar las diferentes voces femeninas indígenas con relación a la situación que guardan los derechos humanos en sus culturas y dar a conocer sus principales demandas, de esta experiencia enfatizaremos las voces de las mujeres jóvenes indígenas porque son el sector en donde más nítidamente podemos ver los dilemas a que se enfrentan, pues a pesar de que sus roles sociales y su participación económica se han modificado ampliamente, en muchas ocasiones no ha operado con la misma velocidad un cambio en las representaciones sociales sobre ellas, todavía tienen que enfrentar discriminación, violencia, la falta de reconocimiento de su labor económica y social. Se constituyen como un sector que sin romper con sus identidades primordiales, cuestionan la costumbre, transgreden la tradición, no solamente con sus demandas

concretas sino con una praxis social que apunta lentamente a constituir relaciones sociales que contemplen la equidad de género.

Inicialmente presentaré a grandes rasgos la dinámica del seminario de formación de promotoras y defensoras indígenas en derechos humanos y apuntaré los grandes rubros vinculados con la situación que guardan los derechos humanos en dos diferentes niveles, uno referido a la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas en el contexto regional y el segundo referido a la situación de los derechos humanos de las mujeres en sus culturas étnicas. Finalmente haré referencia a las principales preocupaciones fueron expresadas por las propias participantes a lo largo de los talleres comunitarios que realizamos.

Mujeres indígenas como promotoras de derechos humanos

El proyecto "Voces Diferentes y Voces Discordantes" Perspectivas y Propuestas de las mujeres indígenas en los marcos normativos tradicionales. Género, "usos y costumbres", tuvo el objetivo de capacitar a un grupo interétnico de mujeres líderes en la temática de los derechos humanos, los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres indígenas. Se trató de una experiencia académica y de praxis comprometida profundamente enriquecedora y me parece que se sembraron semillas de equidad que esperemos puedan difundirse y en el futuro podamos cosechar una mayor armonía entre hombres y mujeres al interior de los pueblos indígenas.[30]

Igualmente resultó importante la difusión de los derechos humanos en las diferentes comunidades y municipios en donde se realizaron 50 talleres comunitarios, en el sentido de que muchas de las violaciones que sufren las comunidades en su conjunto provienen de autoridades, instituciones, representantes del sistema de justicia, militares o caciques, de tal forma que el acercamiento a los derechos que como ciudadanos mexicanos y como indígenas les asisten les permitirán defenderse en mejores condiciones.

La mayoría de las indígenas que participaron en este proyecto piloto proceden de diferentes organizaciones y/o se caracterizan por tener algún tipo de liderazgo. Todas ellas son mujeres ejemplares, pues tienen una trayectoria de participación en sus comunidades, ya en diferentes organizaciones, sean de productivas o políticas, mientras que otras militan en organizaciones expresamente de mujeres indígenas. El promedio de edad estaba en los cuarenta años, solamente dos eran de 26 años, por lo que todas ellas, a excepción de dos solteras, están o estuvieron casadas (dos viudas y

dos divorciadas), y en virtud de haberse casado sumamente jóvenes tienen hijos jóvenes y adolescentes.

Así, como resultado de los talleres comunitarios pudimos obtener un diagnóstico general sobre la situación de los derechos humanos de las mujeres indígenas mixtecas, nahuas, purépechas, mazahuas y otomíes en los ocho estados de la república, los datos nos permiten afirmar que es muy complicado poder hablar de “usos y costumbres” por etnia, porque la situación de los derechos de las mujeres es compartida en todas las comunidades, solamente con pequeñas variaciones, no significativas, por ejemplo en unas se intercambia o vende a las mujeres con mayores cosas que en otra, por ejemplo, en las rancherías de Chicontepec encontramos casos tales como intercambiar a una niña por una botella de aguardiente, en otras por caballos, hasta un caso de promesa de boda por el hecho de que un hombre pagó buena parte de los gastos de la fiesta de quince años.

Sobre el mismo caso de los matrimonios concertados, pudimos documentar que existen limitaciones para elegir pareja no solamente para las mujeres sino también para los jóvenes, por ejemplo en el estado de Puebla, en el municipio de Tlaola nos reportaron casos de padres que piden una dote tan grande al novio, para aceptar el matrimonio con su hija, que resulta casi imposible reunir el dinero o los bienes que le solicitan, lo que ocasiona ciertamente problemas para los hombres jóvenes. Pues en la mayoría de los casos documentados de matrimonios concertados o la venta de hijas se trata de hombres que tienen muchos años más que las mujeres.

Otra de las prácticas tradicionales compartida se refiere al pago que se hace a una partera cuando trae un niño al mundo, esto también varía de una comunidad a otras, pero la constante es que siempre se pagará más cuando nace un hombre, que cuando nace una mujer, lo mismo en las fiestas en honor del nuevo miembro de la familia, más jubilosas y costosas para hombres.

Encontramos también casos terribles de abandono o regalo de bebés niñas, la casi total ausencia de acceso a la herencia de la tierra y casos extremos de una familia que prefirió adoptar un hombre, para tener un heredero de la tierra y no cederla a una mujer, esto en Guerrero.

Lo que sin duda alguna marca el nivel de respeto o la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas, es el contexto económico-político y regional en donde está asentada la etnia, por ejemplo las situaciones de mayor pobreza-violencia-militarización, se corresponden con los municipios de la montaña de Guerrero, en donde se concentran los mayores índices de pobreza del país, (Tlacochistlahuaca, Metlatónoc) que es una zona de tráfico de enervantes y existe la presencia de grupos

armados, contra-estatales o revolucionarios, como es el caso del Ejército Popular Revolucionario (EPR). Así como también la existencia de cacicazgos que han dibujado la historia de esas empobrecidas regiones.[31]

Tenemos pues una diversidad de situaciones y maneras de emprender la vida cotidiana, por doquier hay esfuerzos de hombres y mujeres por intentar mejorar sus condiciones de vida, por lo que el trabajo que cotidianamente hacen estás mujeres promotoras de los derechos humanos es muy importante, comprometido y con muchas limitaciones, a veces señalan la falta de recursos para continuar con su labor, en otras se sienten agobiadas ante tantas solicitudes de ayuda, pero sin duda el nuevo saber que poseen y el reconocimiento de sus comunidades es un aliciente, es un proceso que han construido y que las ha llevado ha revalorarse como personas y como miembros de su comunidad.

Diagnóstico de la situación de derechos humanos

Con mucho entusiasmo, angustias y dudas las veinticinco mujeres capacitadas como promotoras y defensoras de los derechos de las mujeres indígenas, emprendieron la organización, difusión e impartición de dos talleres comunitarios cada una. De esta forma logramos informar e intercambiar opiniones con más de 1,800 mujeres indígenas y unos pocos hombres, (Cuadro Núm. 1) pudimos también dar voz a cientos de mujeres, por lo pronto podemos hacer una balance positivo de la experiencia, pero nos quedan muy claros los retos que faltan por enfrentar, como son la necesidad de dar seguimiento y continuidad a esta tarea de difusión, así como el continuar apoyando a este grupo de mujeres para que su compromiso y esfuerzo no quede solamente en una experiencia piloto, para lo cual se requieren recursos y voluntad de las participantes, de sus organizaciones y de las instituciones.

Presento a continuación de manera sintética los rubros que sobre la situación de los derechos humanos de las mujeres indígenas y lo que podríamos catalogar propiamente de situación de los derechos de las mujeres en sus culturas o los “usos y costumbres”. (Véase cuadro Núm. 2).

Si bien recopilamos bastos testimonios que nos permiten hablar en términos generales sobre las condiciones que comparten todas la etnias con las que trabajamos con relación a la situación que guardan sus derechos humanos, es necesario señalar que cada región y cada comunidad tienen sus particularidades que responden al nivel de fortaleza y vigencia de las tradiciones indígenas y a la forma en que se encuentran insertas en la problemática regional-nacional, de tal forma que es imprescindible

incorporar de manera puntual el contexto regional y nacional en cada etnia y comunidad para poder dar cuenta tanto de la situación que guardan los derechos en cada etnoregión, como para conocer el papel de las mujeres en las comunidades, y de esta forma podremos entender y dar seguimiento a los grandes cambios que se están registrando en tierras indias y que aquí solamente enunciamos.

Ensanchando la brecha: la debacle agrícola y sus efectos en las comunidades indígenas.

Tengo la impresión de que en las comunidades indígenas la difusión y defensa de los derechos humanos de las mujeres han tenido dos impactos centrales, uno referido a la adquisición de nuevos conocimientos y una conciencia de los derechos que les asisten como ciudadanas e indígenas y estos saberes les permiten negociar y exigir ciertas reivindicaciones con carácter de género. Por otro lado, el arribo de la cultura de los derechos humanos se traduce como un elemento que permite matizar o amortiguar los grandes cambios que se están viviendo en las comunidades como resultado de los efectos de la debacle agrícola que vive el país.

Mucho se ha discutido sobre el efecto de “feminización de la pobreza”, que ha significado para muchas mujeres el tener que incorporarse a actividades remuneradas, o tener que asumir la responsabilidad de sus familias en virtud de los alarmantes índices de migración que vive el campo mexicano, estudios recientes señalan que en los últimos 10 años han salido alrededor de 400 mil indígenas del país con rumbo a los Estado Unidos, cifra a la debemos incorporar las migraciones internas que son mucho más elevadas. Por estas circunstancias existen hoy en día una gran cantidad de hogares encabezados por mujeres, fenómeno que se ha denominado como la generación de familias "matrifocales", pues muchos de los núcleos indígenas están controlados por mujeres ante la ausencia del marido y la posterior partida de los hijos jóvenes, siendo ellas quienes se encargan de realizar el pago de servicios comunitarios que le corresponderían al jefe de familia y en otros casos hacerse cargo de la manutención de su núcleo familiar. En estas condiciones se trata de cambios generados por los procesos macrosociales que están impactando toda la estructura de los pueblos indígenas. Es decir, tenemos una multicausalidad en los cambios en las comunidades y en sus mujeres. En algunos casos las propias mujeres demandan su derecho a incorporarse a nuevos roles sociales y a ejercer mayores libertades, en otros las mujeres no tienen más opciones que participar en actividades remuneradas para sostener a su familia y/o acceder a cargos dentro de la estructura tradicional, en ambos casos la cultura de los derechos humanos apoya las nuevas demandas y provoca una reflexión sobre los derechos que les asisten a las mujeres en las nuevas condiciones sociales y en la tradición.

Hemos señalado ya que otro de los grandes cambios registrados a lo largo de la república, que han sido documentados en diferentes trabajos, es la emergencia de un grupo de mujeres, que participan en organizaciones no tradicionales, como son las organizaciones políticas, desde donde reivindican la modificación de aquellos usos y costumbres que las mantienen en condiciones de subordinación. (Palomo, et.al. 1999; Hernández, 1998, 2000; Sánchez, 2003; Valladares,2004). Si bien tenemos ya un panorama general de cuáles son los rubros que las mujeres reivindican y cuáles las costumbres que rechazan por atentar contra sus derechos humanos fundamentales, nos hace falta estudiar y analizar los cambios que se registran el interior de las comunidades, el impacto que tienen la capacitación, la politización, la participación económica de las mujeres al interior de sus unidades familiares y de sus comunidades, también debemos acercarnos con mayor profundidad a conocer los impactos que la migración y la pauperización están teniendo en la organización tradicional en las comunidades indias. En este sentido quiero referirme a dos procesos que me parecen relevantes, uno que podría llamar una “brecha generacional”, y otro se refiere a las modificaciones que en las últimas décadas ha tenido el sistema matrimonial y que hemos podido documentar en las comunidades indígenas en las que trabajamos.

Inicialmente podemos hablar de la existencia de rupturas y continuidades en los roles genéricos al interior de la comunidad y de grandes diferencias entre las tres últimas generaciones. Me parece que tanto las dinámicas macro-sociales como las micro sociales se están traduciendo en reacomodos significativos en los sistemas de matrimonio, que son uno de los articuladores fundamentales de las culturas indígenas, aunque sin duda estos cambios acelerados no significan por si mismo el fin de las identidades y el sentido de pertenencia entre los miembros de los pueblos indígenas, pero si están modificando algunas de las bases de organización social de las comunidades.

Las nuevas formas de establecer matrimonios en muchos pueblos indígenas, se explica por una causalidad diversa, como son: la presión sobre los recursos de las comunidades, especialmente sobre la tierra, la falta de oportunidades de empleo en las comunidades, los altos índices de migración, el acceso a otras formas de vida y consumo, el acceso a la información de masas, el acceso al sistema educativo en muchas comunidades, entre otros, y todos estos factores están incidiendo con diferentes impactos en la modificación de los sistemas de parentesco y matrimonio, sin embargo, este último asunto, aunque relevante me parece que es el menos explorado hasta la fecha y a ello destinaremos algunos comentarios.

Con relación al cambio generacional podemos señalar que se registra en diferentes espacios sociales y niveles, uno relevante es la aparición de un “sector de adolescentes” cada vez más grande, con las actitudes y cuestionamientos propios de

esta etapa de la vida, más adelante argumentaremos el significado de este proceso. Existe un sector significativo en términos cualitativos de jóvenes cuyos padres tuvieron la oportunidad de estudiar ya sea una carrera técnica o profesional o que su situación económica les permitió brindar la oportunidad de estudiar a sus hijas e hijos lo que generado la existencia de un grupo importante de jóvenes con nuevos horizontes, en el caso de las mujeres algunas se han vinculado y comprometido con sus pueblos indios, esto nos habla de cambios positivos para las mujeres, aunque todavía se trata de un sector minoritario.

Una nueva diversidad: adolescentes, solteras, transgresoras, luchadoras sociales y cabezas de familia.

Adolescentes indígenas: nuevos derechos y problemáticas

Uno de los rasgos que me parecieron importantes en las historias de vida de las mujeres que participaron en el proyecto de formación de promotoras, es que los hijos de todas han tenido oportunidad de estudiar, en el nivel medio y superior, y para las indígenas que tienen hijas jóvenes, todas han tenido la oportunidad y el apoyo para decidir qué estudiar y, o no se han casado o bien las casadas no lo hicieron de forma concertada. Otra característica relevante es que estas jóvenes han acompañado a sus madres desde que eran niñas a las asambleas, a las tareas de promoción y en los programas comunitarios, lo que las llevó casi de manera casi natural a comprometerse o interesarse con la temática del desarrollo, los proyectos productivos, los derechos humanos, los derechos de las mujeres y en ocasiones a la militancia política. A diferencia de sus madres crecieron en un ambiente mucho más sensible a los derechos de las mujeres y cuentan con el apoyo de sus familias. Sin embargo, ni para las líderes ni para sus hijas jóvenes el camino ha sido sencillo, ambas han tenido que pasar por un proceso que va de la crítica y la estigmatización al reconocimiento y finalmente al respeto por su actividad a favor de sus pueblos y de las mujeres. Dejemos esta afirmación en palabras de Lucy una de las integrantes del seminario:

> Yo tuve la experiencia con mi hija mayor, le enseñé desde muy chiquita, porque he pasado por todas las instituciones comunitarias apoyando, me la llevaba a las faenas del pueblo, no nada más a mi hija sino a mis vecinitas, a todos los niños que encontraba y empezamos a limpiar la clínica o a limpiar las calles, a lo que sea, pero esa niña se siguió, después yo fui alfabetizadora, ella empezó como alfabetizadora a los 12 años, después fui promotora de salud, también ella, fue siguiendo mis pasos, después cada quien a lo suyo, ella cuando cumplió quince años nos estábamos capacitando, estábamos en un salón, ella no tuvo fiesta, bueno ella fue una niña diferente a las otras niñas del pueblo, pero claro que ella después fue

> siendo muchacha, tuvo novio y se iba con él por allá a andar, o se iba de una comunidad a otra, decía pues voy a estar en una comunidad a apoyar una reunión o una capacitación, agarraba el caballo y se iba solita o invitaba a alguno de sus compañeros, se conseguían dos caballos y se iban, esto en la comunidad se vio como que mi hija era una muchacha loca y luego se acercaban mis amistades del pueblo y me decían: mira Lucy te vamos a decir una cosa, nos da pena pero te queremos, les digo díganme con confianza, pues que vimos a tu hija con un muchacho en tal lugar y te prevenimos porque puede salir mal.[32]

Rubí es el nombre de esta activa joven indígena nahua del municipio de Tlaola, su trayectoria la llevo a que en el año de 2000 le fuera otorgado el premio nacional de la Juventud Indígena de lo que está muy orgullosa, a los 20 años decidió casarse, tiene una pequeña hija, su esposo es un joven de la misma comunidad que la continúa apoyando en las múltiples actividades que emprende, entre ellas, es la representante de un Fondo Regional para mujeres, que tienen un proyecto de cría y engorda de cerdos, asiste a diversos encuentros de mujeres y recientemente el gobierno del estado de Puebla la ha invitado a participar en los programas dirigidos a la población indígena.[33] Hoy en día se ha ganado el respeto de su comunidad y la consultan a menudo y respetan sus actividades.

Por otro lado, para las pocas jóvenes indígenas para quienes estudiar ha sido un derecho que les otorgaron sus padres, tampoco es fácil la convivencia con la tradición, en ocasiones se sienten contentas y orgullosas de tener una carrera, de compartir el discurso de reivindicación étnica, pero son mujeres distintas al resto de sus vecinas y hermanas de etnia, por ejemplo Yamel es una joven de 24 años, cuya madre Ubali, también del grupo de promotoras de los derechos humanos y miembro de la organización Mujeres Indígenas en Lucha A.C. (MILAC), cuenta con una larga participación social y política. Yamel ha vivido lo que significa tener una madre diferente, involucrada en diversos procesos de lucha y organización. En reiteradas ocasiones le ha preguntado a su madre porqué no es como las demás, porqué nunca iba a la escuela, nunca le mandaba comida para el recreo, nunca fue a recoger sus calificaciones y que incluso cuando ingresó a la secundaria, sola tuvo que informarse cuál camión debía tomar porque la secundaria estaba retirada de su pueblo y su madre no estaba.[34] Yamel es una joven con muchos amigos, acaba de concluir una carrera profesional, tiene el proyecto de emprender con algunos de sus compañeros una consultoría para introducir proyectos agrícolas sustentables en la región de Huitzuco,

Guerrero. Sin embargo, ahora que está ante la posibilidad de continuar sus estudios e ingresar a una maestría, está angustiada de no haberse casado aún, se siente "quedada" con sus 24 años, pues gran parte de las jóvenes de su edad ya se casaron.

Me gustaría enfatizar enfatizar este fenómeno que podríamos denominar una brecha generacional, pues las hijas de estas mujeres líderes acceden ya a mayores libertades, conocimientos e importantes compromisos con las organizaciones de sus madres y en la discusión sobre los derechos de los pueblos indígenas y de las mujeres. Lo mismo pudimos observar para otras jóvenes que si bien sus madres no forman parte del grupo de mujeres líderes, si tienen acceso a la educación, a la computación, tiene una gran influencia de los medios de información de masas y es claro el deseo de no mantener las tradiciones que las excluyen, pues las que más participaban en los talleres eran ellas, y fueron quienes más cuestionaron su exclusión, su deseo de no casarse aún siendo niñas, con hombres que ellas no eligen, y su interés por continuar estudiando alguna carrera, y muchas más con deseos de salir de sus comunidades para alcanzar un mejor un nivel de vida.

Entre las demandas más sentidas de las jóvenes indígenas estaba el deseo de contar con escuelas en sus comunidades, de contar con médicos, de espacios que puedan brindarles trabajo para no tener que salir de sus comunidades. Ante el panorama poco alentador para las jóvenes también fue recurrente su deseo de salir de sus comunidades y su curiosidad por acceder a tantas cosas que no existen en sus lugares de origen.

En este nuevo contexto de adolescentes en tierras indias encontramos en algunas comunidades de Michoacán, Querétaro y Oaxaca problemas asociados a este sector, en varios sentidos, primeramente muchos niños que están esperando cumplir los 16 años para emprender el viaje al norte de México, con el objetivo de intentar construirse una vida mejor, pocas oportunidades hay para estos jóvenes en sus pueblos porque o no les heredarán tierra, o no existen recursos económicos para trabajarla. Otro problema que está afectando especialmente a los hombres jóvenes son las adicciones, tanto de alcohol como de distintas drogas, existe una preocupación generalizada en los padres y las autoridades porque empiezan a volverse constantes. En los talleres se habló de casos de jóvenes que en las orillas de sus comunidades inhalan algún solvente, fuman marihuana o consumen cocaína y asociados a estos nuevos consumos explican el aumento de la violencia, ya que en muchas ocasiones después de ingerir grandes cantidades de alcohol se termina en una riña callejera.[35]

También pudimos documentar una tendencia creciente de jovencitas madres solteras,

sin duda algunas mujeres han conquistado el derecho a no casarse siendo niñas o de forma concertada, tienen más posibilidades de entablar relaciones con otros chicos en la escuela, salen con mayor libertad y ejercen el derecho sobre su cuerpo. Sin embargo, estos nuevos espacios conquistados no han estado acompañados con la necesaria información para evitar embarazos, o para enfrentar con responsabilidad el nuevo poder que les otorgan estas libertades.

Otra de las constantes en la situación de los derechos de las jóvenes y de todas las mujeres indígenas en general es que el negarles una gran cantidad de derechos que les asisten, y esto tiene que ver con la percepción que los hombres tienen sobre las mujeres, compartida por hermanos, padres, abuelos y lo que es más grave por las autoridades, y es la posibilidad de que las mujeres sean infieles a los hombres, o invertir en algo de lo que no serán beneficiarios directos, por ejemplo no les permiten a las niñas y jóvenes asistir a la escuela porque piensan que van a tener un comportamiento poco decoroso, en términos de ellas mismas “piensan que solo vamos a loquear”, para qué les pagan la escuela si se van a casar y se van a ir a la casa del marido. Fue realmente impactante el nivel de descalificación y estigmatización de las mujeres, ese constante pensar que si salen de sus casas serán infieles, esta situación determina en buena medida toda posibilidad de acceso de las mujeres al ámbito público.

En rubros tan importantes y que parecieran tan elementales como el derecho a la salud, la situación de las mujeres no es mejor, tal es el caso del derecho al control de la natalidad, es un tabú, se reiteró que aquellas mujeres que desean no tener más hijos y que consultaban a sus esposos sobre las posibilidades de iniciar un control anticonceptivo, casi todos los hombres se negaban con el argumento que seguramente lo quieren sus esposas es andar con otro hombre.

Ni hablar de las mujeres que han incursionado en actividades no tradicionales, los calificativos siempre serán los mismos “chismosas”, “locas”, “marimachas” y un largo etcétera. En este panorama es imperiosos difundir los derechos humanos no solamente entre las mujeres, sino entre los niños y niñas, hombres y autoridades de las comunidades indígenas, no se trata de una revolución de género, se trata como desean las mujeres indígenas, vivir sin tanta tristeza, de vivir con dignidad, de vivir sin miedo y sin violencia.

También deseo señalar que la preocupación más importante en todas las regiones es la existencia de altísimos grados de alcoholismo, que están estrechamente asociados con la violencia que cotidianamente sufren casi todas las mujeres indígenas. Me parece que el alcoholismo debería ser reconocido como un problema de salud pública y por lo tanto crear de inmediato estrategias que ayuden a mitigar este flagelo en las comunidades indígenas.

Los sistemas de matrimonio en el campo devastado

La concertación del matrimonio por parte de los padres de los futuros esposos ha sido uno de los rasgos característicos del sistema de parentesco en los pueblos indígenas en México, con algunas variaciones de acuerdo a la etnia y a la región, pero en general se trata de un rasgo cultural compartido y se le conoce con diferentes nombres de acuerdo a la comunidad y por la persona que elige quién será su próximo yerno o nuera. Por ejemplo en el municipio de Toliman, entre los otomíes del Estado de Querétaro se llama "elección de ojo", porque los padres del joven eligen entre las mujeres de la comunidad cuál es la que les parece adecuada para incorporarse a su núcleo familias.

En otros lugares el matrimonio "concertado", se realiza solo entre los padres o a través de algún intermediario, que puede ser el padrino del joven, por ejemplo entre los nahuas de Tlaola, estado de Puebla. En algunas comunidades de Chicontepec, región nahua de la huasteca Veracruzana y en la montaña de Guerrero, entre mixtecos, el patrón es que los padres den en matrimonio a sus hijas desde niñas, a partir de los doce años, en este tipo de concertación encontramos a hombres que les pueden triplicar la edad a su futura esposa, en algunos casos el acuerdo de entregar en matrimonio a una hija tiene que ver con haber recibido algún préstamo o ayuda de un hombre de la comunidad, o ante la incapacidad de la familia de seguir manteniendo a su familia.

Otra práctica muy difundida era el robo de las mujeres, esta práctica de formar una nueva familia ha tenido dos expresiones diferentes, una, a la que la gran mayoría de las mujeres con las que hablamos se oponen abiertamente, pues es un robo sin consentimiento de la mujer, encontramos casos recientes en el municipio mazahua de Donato Guerra, en el Estado de México y en San Andrés Tziróndaro, Michoacán y entre nahuas de la comunidad de Chachahuantla, municipio de Naupa, estado de Puebla. Cientos de mujeres nos dieron testimonio de su desacuerdo ante esta costumbre y expresaron el deseo de que sus hijas deberían tener el derecho de elegir marido. Si pudiéramos generalizar podríamos decir que las mujeres que están en los cuarenta años a mayores, son pocas las que tuvieron la oportunidad de conocer previamente a su esposo y no se les brindó la posibilidad de elección.

En todos los casos de robo violento o no acordado las mujeres hablan con gran tristeza de su vida. La otra variante de matrimonio también se le conoce como robo, pero en realidad es la huida concertada por dos jóvenes que rompen con la serie de rituales que acompaña un pedimento de esposa o en franco rechazo a asumir un matrimonio concertado. Encontramos una gran tendencia a que esta práctica quede en desuso. En algunos casos encontramos a algunas mujeres deciden irse con otro joven y eludir el

acuerdo, o migrar a las ciudades con el mismo objetivo. Estas mujeres se constituyen como transgresoras a la costumbre y en ocasiones el costo es la estigmatización y la ruptura de lazos familiares.

Sintéticamente podemos afirmar que el acceso de las mujeres a la educación, capacitación e información, su acercamiento con la doctrina de los derechos humanos, su participación en organizaciones de diferente cuño, así como la salida de muchas jóvenes de las comunidades ya sea para estudiar o trabajar, unido con las condiciones de diáspora que impone la pobreza a estas comunidades, están teniendo un gran impacto en los sistemas de matrimonio y parentesco. No encontramos a ninguna joven soltera que deseara casarse a los catorce años y de manera concertada, sin embargo, mentiría si afirmo que las mujeres han dejado atrás la tradición que norma el casarse a muy corta edad y comenzar a tener hijos inmediatamente después del casamiento, pero si hay un cuestionamiento con relación a que ellas deben ser parte de cualquier acuerdo matrimonial.

Efectivamente la tendencia continúa siendo a casarse muy jóvenes, las mujeres a los 15 años y los hombres a los 18, algunos jóvenes solo esperan cumplir esa edad para casarse y enseguida migrar, lo que ha significado cientos de mujeres jóvenes y adultas se queden solas, a veces por varios años, sin tener noticias de su esposo, y en el mejor de los casos, cuando ya han podido “establecerse en EU” y pagar el costo del viaje, empezaran a viajar una vez al año para reunirse con su familia y dejar a su mujer esperando un nuevo hijo.
Con relación a la oposición a los matrimonios concertados podemos afirmar que existen dos expresiones diferentes, una sería de aquellas mujeres que participan en alguna organización de mujeres u organización política que tienen expresamente una serie de demandas de género, como serían las mujeres zapatistas y neozapatistas y las que participan en lo que podríamos llamar en términos amplios el movimiento de mujeres indígenas que proceden de diferentes partes de la república. Por otro lado este rechazo a los matrimonios concertados y a los robos sin consentimiento se expresa incluso en pueblos indígenas muy tradicionales como es el caso de los Huicholes de Nayarit, una investigación reciente ha dejado testimonio de la celebración de asambleas de mujeres en dos comunidades que acordaron expresar su rechazo a los matrimonios poligínios (que son alrededor del 15% de las uniones) y castigar al hombre y a la mujer que incurran en dicha práctica. (Manzanares, 2003).

También de manera paralela encontramos mujeres que se han ganado el respeto y reconocimiento de sus comunidades ya sea por su aporte económico, por su participación en los procesos políticos de sus comunidades, por su papel como defensoras de los derechos humanos de sus pueblos, o como gestoras ante las instituciones gubernamentales. Sin duda todas ellas responden a los grandes retos que

significa construir una vida comunitaria con respeto los derechos de todos los integrantes de los pueblos indígenas y son mujeres que cumpliendo una doble o triple jornada luchan por construir una vida digna, enfrentando los embates de un sector agrícola devastado y sin visos a corto plazo de mejorar sus condiciones de vida.

Por otro lado, me gustaría comentar que además de la rica información que pudimos recopilar en el campo, también el proceso de capacitación de las mujeres indígenas en la ciudad de México, tuvo un impacto significativo en las propias participantes, a lo largo del seminario de formación de promotoras y defensoras se hicieron reflexiones profundas sobre las costumbres matrimoniales y la situación de subordinación que viven con aceptación, resignación y no poca tristeza. Para la mayoría de las participantes al seminario quienes a pesar de tener una militancia en organizaciones, en ocasiones de años y de trabajar en proyectos y organizaciones productivas específicamente de mujeres, no conocían sus derechos, muchas expresaron una suerte de sorpresa al conocer la cantidad de legislaciones que las protegen. Para ilustrar esta situación me voy a permitir comentar brevemente uno de los casos que me parecen puede dar cuenta de esto, se trata de la Sra. Delfina, Mixteca que vive en la montaña de Guerrero en el municipio de Igualapa, si bien ella tiene un tiempo trabajando como promotora de salud y ha asistido a algunas de las reuniones de una de las organizaciones indígenas de carácter político más importantes del país, la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), tenía un desconocimiento casi total de sus derechos, y era por cierto la primera vez que salía de su comunidad por tantos días y asumía el compromiso de ser promotora de los derechos humanos. Delfina es viuda madre de 5 hijos y una hija de 14 años que cursa la secundaria, en una de las reflexiones sobre las legislaciones y los derechos de las mujeres ella expresó:

> Ya iba a dar a mi hija para casamiento porque ya no podía seguir gastando, pero ahora que sé que tiene derechos la voy a apoyar para que siga estudiando y que conozca los derechos que tenemos las mujeres indígenas.

Este testimonio es tan conmovedor como terrible porque nos brinda una idea sobre el papel que tienen las mujeres en muchas comunidades indígenas, se les ve como una carga y cuando ya no se puede seguir llevándola, es mejor cederla, casarla o pedir una dote por ella para aligerar el peso de la familia. En este caso particular, Delfina debe sacar adelante ella sola a su familia, pues es viuda, no es una labor sencilla, en este contexto dos de sus hijos estudian actualmente una carrera profesional y tienen trabajos modestos que les permiten mantenerse en la cabecera municipal, Ometepec, que es el lugar en donde existen universidades. En cuanto a su comunidad el panorama no es alentador pues no hay posibilidades de empleo y las tierras con que cuentan son muy pobres, por lo que responsabilidad para Delfina es grande y pesada, sin embargo, ahora piensa que su hija tiene el derecho a que se le brinde la misma oportunidad de

estudiar que se les da a sus hijos varones. Si en cada comunidad pudiéramos tener este impacto, por lo menos el replantearse esa práctica cultural, que encubierta de estrategia de sobrevivencia violenta los derechos de las mujeres, creo que estamos avanzando mucho.

Uno de los puntos que se convirtió en una constante en todos los talleres, fue la invitación a impartir más talleres, darle seguimiento a la difusión de los derechos colectivos, y reiteradamente se nos insistió que estos "cursos" deben de darse a los hombres y a las autoridades, porque no cambia mucho la vida si las mujeres conocen sus derechos, pero en su hogar es difícil desterrar la violencia, el alcoholismo y la cultura que la coloca como objetos, pues hasta ahora la gran mayoría no tiene posibilidad de tomar ninguna decisión, ni siquiera sobre su propio cuerpo.

Para muchas mujeres asistir a talleres se convierte en un espacio de esparcimiento, de descanso, de intercambio de opiniones y de la formación de grupos de apoyo, así como de un espacio para expresar agravios y tristezas, tal vez el tema más reiterado fue el problema del alcoholismo, y su vínculo con la violencia, entre las exigencias expresadas siempre estuvo que les gustaría que se prohibiera la venta de alcohol de sus comunidades.

También tuvimos que ser testigos impotentes ante muchas solicitudes de ayuda, frente a círculos que parecieran ser de acero, de mujeres que no desean soportar más violencia física y no pueden dejar a sus esposos porque no hay quien las apoye, ni sus familias, ni las autoridades, no hay empleos que les permitan independizarse y por tanto no pueden mantener a sus hijos y deben quedarse a soportar más violencia, pues no existe en esas apartadas regiones programas o instituciones que apoyen a estas mujeres.

Otros de los fenómenos recientes que empieza a tener impactos, todavía incipientes, en las mujeres indígenas, ha sido la instauración de proyectos productivos, de capacitación y de apoyo a las mujeres en todo el mundo contemporáneo, la ratificación de legislaciones que reconocen derechos a las mujeres, la realización de cinco conferencias mundiales y cinco en el ámbito latinoamericano, que abordan la situación que viven las mujeres han logrado comprometer a los Estados a impulsar programas y políticas a favor del 50% de la población mundial. (Valladares, 2004). En México por ejemplo, se han instaurado programas destinados a atender las problemáticas de las mujeres, tal es el caso del Instituto Nacional de la Mujer, y sus pares estatales, aunque lamentablemente estas políticas de equidad de género todavía son una promesa incumplida para todas las mujeres en general y con mayor énfasis para las mujeres indígenas.

Violencia intrafamiliar y violencia institucional hacia las mujeres

La violencia intrafamiliar es una lamentable constante en todas las comunidades indígenas, violencia en todas sus dimensiones física, psicológica y económica, generalmente sufrida por las mujeres en manos de los jefes de familia. Las mujeres también ejercen violencia contra sus hijos para corregir alguna falta o para obligarlos a ayudar en las tareas familiares. Otro de los puntos neurálgicos de la violencia es la que ejercen las suegras sobre sus nueras, cuyo destino es en la mayoría de los casos la residencia patrilocal, sobre este tema se reflexionó en muchos talleres sobre la forma en que podría romperse este círculo que se perpetúa por generaciones.

Constantemente las mujeres refieren al deseo de que la vida de sus hijas sea mejor que la que ellas han vivido, esperemos que sean estas jóvenes capacitadas en derechos humanos y las que tienen la posibilidad de ingresar a escuela primaria, secundaria y/o a preparatorias, o el derecho de trabajar ya dentro o fuera de su comunidad promuevan y ejerzan una nueva vida para ellas y para sus hijas y para todas las mujeres en general, frecuentemente nos señalaban las mujeres del seminario y las asistentes a los talleres comunitarios que las costumbres han cambiado mucho, que por ejemplo, los matrimonios concertados se realizaban hace muchos años, en tiempos de sus abuelas, que ellas ya pueden elegir con quien casarse y tener novio, sin duda pudimos constar que muchas chicas, generalmente las que asisten a la escuela secundaria y preparatoria y cuyos padres tienen la posibilidad y el interés de enviarlos a la escuela, les brindan mayores libertades y oportunidades de vida, ya pueden tener amigos de ambos sexos y tener novios, sin embargo, en contraste al hablar de la vida de cada una en particular las historias son verdaderamente desgarradoras.

Me preocupa enormemente el escuchar reiteradamente que los cambios de vida siempre se dejen o se vean como una posibilidad para el futuro, para sus hijos e hijas, estas mujeres con quienes trabajamos, recordemos que su promedio de edad es de cuarenta años, algunas de ellas fueron casadas de manera concertada y en dos casos encontramos mujeres que fueron literalmente raptadas, violadas y obligadas a vivir con los agresores, *historia cercana*, y no se trata de tradiciones que las mujeres avalen o asuman de manera positiva, en ocasiones no pueden defenderse de un acto de violencia o rechazar el acuerdo de sus padres por cederla a cierto hombre, hay resignación, impotencia y enojo porque no tienen quien las apoye para rechazar estas vejaciones y en ocasiones ni siquiera se cuestiona la legitimidad de estas tradiciones. Cuando se habló con algunos padres de familia su opinión sobre la violencia que vivían sus hijas señalan que “ni modo” se deben aguantar, “así es el esposo que le toco a mi hija”, o las madres expresan “te tienes que aguantar, yo sufrí lo mismo y me aguanté, tu

debes hacer lo mismo”. Es complejo enfrentar éstas tradiciones se requiere valor, apoyo o fortaleza, discusión, reflexión, exigir, luchar, en algunos casos abrirse camino solas, ya que el costo de transgredir una costumbre es enorme, se debe romper con la familia o irse lejos de su comunidad, tal vez a una ciudad cercana a buscar trabajo en el servicio doméstico o en el comercio, dejemos en voz de una de las becarias la descripción amarga de su experiencia personal

> Pero una de las cosas que a mí me hace sufrir mucho es que, yo no la conocía [la discriminación], pero la experimente en mi, a pesar de que yo me había puesto una meta de que yo me casaría a una edad tal, porque yo no quería vivir lo que vivían las demás mujeres en mi comunidad, me puse una meta de llegar a los 20 años; me sentía orgullosa, porque era una muchacha, cuando a los 20 años todas en mi comunidad estaban casadas, luego dije quiero llegar a los 25 años soltera, pues si llegué y a la meta última a los 30, entonces tengo que decidir si me caso o no me caso, si tengo hijos o no tengo. Pero desafortunadamente los muchachos me seguían y como me acosaban y todo, uno de ellos me robó, porque no me fui, a pesar de que yo tenía un novio con el que planeábamos cosas que hacer. Con él experimente lo que es la violencia, me gritaba de cosas, me violó y tuve relaciones sexuales sin querer, hasta las formas que yo no estoy de acuerdo y no estuve de acuerdo, para mi vivir un mes con ese hombre fue un infierno, cuando yo me decidí separarme de él, lo decido porque veo que mis papás me iban a apoyar, estaban de acuerdo. Me separé, con tantas amenazas que ya conocemos las mujeres y que fui de boca en boca en la comunidad, de todos los hombres y mujeres y que producto de convivir con ese hombre tengo un hijo que no lo quiero, tengo un hijo de 12 años, que lo digo aquí abiertamente, porque sé que no lo conocen, no lo quiero, pero a él no se lo digo, porque yo no quería tener un hijo; yo planeaba tener una familia en condiciones diferentes, cuando hubiera un padre. Ahora tengo un hijo que le hace falta un padre, un hijo que le hacen falta tantas cosas y que yo le puedo dar, eso es lo que a mí me pesa...

Este testimonio narra muchas de las situaciones que deben vivir las mujeres que son robadas por un hombre, y que no tienen la posibilidad de regresar a su casa porque ya no pertenecen allí, le pertenecen al hombre raptor, y aunque sufran, los padres no las recibirán de vuelta, porque quedan marcadas y son muy pocas las posibilidades de volver a encontrar una nueva pareja, el caso de esta joven es poco común, porque sus papás sí la apoyaron, cuando tuvo el valor, después de un mes de vejaciones, de regresar a su casa. Es una mujer fuerte, es líder en su comunidad, fue representante de bienes comunales y actualmente participa en una organización defensora de los

derechos de las mujeres indígenas, pero tiene el estigma de ser una mujer con un hijo y de tener un carácter muy fuerte que rompe con el patrón tradicional de mujer indígena[36].

Un caso más sobre el rapto de mujeres, parecerá reiterado, pero me parece necesario volver a colocar aquí el testimonio de una mujer mazahua que fue víctima del robo, lo deseo hacer porque en muchas etnografías antropológicas leímos que el rapto era una forma de concertar los matrimonios, que en ocasiones esta forma de elegir pareja se debía a las penurias económicas, con relación a que muchas parejas no tenían recursos para realizar todo el ceremonial y el intercambio de regalos que implica la formalización o pedida de mano, y en virtud de estos problemas o las oposiciones de los padres el hombre mejor raptaba a la mujer, siempre con su consentimiento, sin duda estos casos existen y continuaran, sin embargo, existen casos en los que las mujeres no conocían a hombre que la rapta, no digamos ya, que lo concertaron ambos, María Félix, con un manejo rudimentario del español nos devela una parte de su vida:

> El costumbre de los muchachos allá, me seguían, como dicen las otras compañeras, ellos me querían robar, pero tuve miedo y ya no fui, no termine mi primaria. El costumbre que ellos tienen allá, [se refiere a su comunidad San Antonio de la Laguna, municipio de Donato Guerra, en el Estado de México] agarran las muchachas y se las roban a fuerza, ahí no hay modo, los hombres que me seguían yo no quería, también ellos iban en la escuela, si ellos van a salir primero me van a esperar, ya cuando me salgo corro, pero se me salgo primero y ya llegaba a mi casa. Tuve miedo y ya no pude ir a cumplir mi primaria. No teníamos recursos me daban cinco centavos, diez centavos para la escuela, pero gracias a dios, yo si [se] me mando a la escuela aunque sea poquito. A los 15 años un muchacho me llevó, estuvimos 8 meses y se murió, no viví mucho tiempo ahí, estaba yo así en mi casa, me vine a mi casa, estuve como 5 años de viuda, entonces se vino otro hombre, el ya era soltero también, su mamá no me quiso, me embarazó y me dejó, la niña que tengo ahorita. Yo no quiero que sufra mi hija, yo sigo adelante, hay que apoyarla, yo estoy trabajando a vender las artesanías, hago artesanías. Le voy a dar su estudio a mi hija, aunque no tengo mucho dinero, pero si, más adelante, ya llegando a la preparatoria. Mi hija tiene 14 años y está en segundo de secundaria.

Pocas cosas podemos abundar sobre este testimonio, esperemos que la hija de María Félix pueda continuar sus estudios y elija libremente su fututo, tiene el apoyo de su madre, esperemos que la tradición o un joven no trunque su futuro.

En el rubro de acceso a la educación pareciera que los cambios positivos que hemos anunciado ya, son bastante recientes, así lo muestran nuestros datos muchas de las jóvenes entrevistadas solo tienen oportunidad de concluir la primaria, en menor grado la secundaria y un reducido número accede a la preparatoria, con relación al segundo grupo de becarias con las que trabajamos, tenemos que de quince 3 tienen primaria incompleta (cursaron primero y segundo año), 4 primaria completa, 4 secundaria completa y 4 preparatoria. Por diversos motivos no pudieron seguir estudiando, ya por cuestiones económicas, o porque debían ayudar en las tareas del campo y de su hogar, o por casamiento. En otros casos parece más injusto e irracional la oposición a que las jóvenes estudien, tal es el caso de Ángela, joven purépecha quien ya cursaba la preparatoria pero la sacaron de la escuela porque una prima suya que estudiaba también la preparatoria salió embarazada, lo que ocasionó que golpearan a Ángela y ya no le permitieran continuar con sus estudios.

A Marcelina, mazahua de 42 años, no le fue mejor, ella relata que:

> "Mi vida de niña fue muy triste, no me dejaban ir a la escuela, solo los lunes porque tenía que cuidar [los animales] los demás días, no me dejaban salir a ningún lado, me decían que no servía para nada, solo para cuidar todos los días, por eso fue que me case muy joven, a los catorce años y para los quince ya tuve mi primer hijo".

Esta pareciera ser la vida típica de una joven indígena, para quienes sus hijos son lo más importante y realizan grandes esfuerzos para brindarles educación, es en estos pequeños y jóvenes en donde pudimos localizar algunos cambios al interior de las familias, en este caso particular, todos los hijos de Marcelina han podido acceder a la escuela. Marcelina tuvo 8 hijos, la mayor tiene 26 años, no se ha casado y el resto de sus hijos la estimulan para que siga estudiando, y aunque ella dice, que "ya para qué, si tengo 40 años", ahora está muy contenta de haber tenido la oportunidad de acercarse a esta experiencia de defensa y promoción de los derechos humanos y sus hijos la apoyan, y se ha planteado continuar estudiando, aunque a su esposo no le agrada que salga de su comunidad, fue la primera vez en la vida de Marcelina que salió sola, siempre salía con su esposo, aunque a otros lugares, ella nunca se había comprado un boleto de camión, pero ya aprendió y ya no le da miedo y continuará con su capacitación como promotora.

Tenemos pues, realidades complejas, es aventurado generalizar o hacer afirmaciones contundentes sobre la situación que viven las mujeres indígenas en sus culturas, porque priva la diversidad, incluso el interior de una misma etnia y un mismo Estado, encontramos sí, vastas zonas donde la agricultura está devastada, no hay agua, ni tierras fértiles, ni trabajo, parece que los niños y jóvenes solo esperan tener la edad

adecuada para migrar, en un cuestionario levantado entre los jóvenes preparatorianos de la Isla de Janitzio en Michoacán sobre sus expectativas de futuro, ninguno pudo expresar que esperaba o deseaba ser en el futuro, en esa pequeña porción insular donde el único trabajo posible se vincula con el comercio para los turistas, muchos prefirieron no hablar del futuro y sólo preocuparse por terminar la preparatoria y dejar para después el pensar que desean para el futuro. Pero es en este contexto de pauperización acelerada que la tradición indígena debe mantenerse y modificarse de acuerdo a las circunstancias socioeconómicas y de acuerdo a los intereses y expectativas de sus miembros.

Reflexiones finales

He querido señalar que para construir un modelo social donde la equidad de género pueda convivir de forma armónica y respetuosa, no basta legislar reconociendo derechos colectivos, sino que es necesario acompañar este proceso con uno que brinde mayor democracia y equidad social desde el exterior y en el interior de los pueblos indios.

La experiencia en este proyecto sobre los derechos de las mujeres en los usos y costumbres, nos brindó además de la posibilidad de documentar y dar voz a las cientos de mujeres que buscan cambiar las prácticas que las mantienen sin voz y sin poder de decisión, significó en muchas comunidades y municipios un primer acercamiento a sus derechos. Esta experiencia no hubiera sido posible sin el compromiso de las 25 mujeres que participaron como becarias. Mujeres indígenas que cotidianamente enfrentar varias jornadas de trabajo, en el hogar, en sus organizaciones y ahora como promotoras de los derechos humanos, es un trabajo arduo y difícil porque van acumulando y escuchando agravios a los que no es sencillo encontrar una solución. Además en los talleres de reflexión siempre emergen situaciones fuertes, y para las mujeres que asisten a los talleres tampoco es fácil expresar lo que sufren en carne propia y cuando si lo pueden hacer, se deben buscar estrategias de apoyo, formar grupos de acompañamiento y crear redes de solidaridad entre ellas, para que la defensa de los derechos vaya convirtiéndose en una realidad.

Otra de las certezas que nos dejó este proyecto es que indudablemente la presencia institucional debe dirigirse a estas zonas, que son las más pobres, las más alejadas, las más desconocedoras de sus derechos y son hasta ahora las menos atendidas. Adicionalmente tenemos que hasta hoy día es muy complicado que una mujer que denuncia una violación a sus derechos encuentre sensibilidad y apoyo de sus propias autoridades y salir fuera de su comunidad ya sea a la cabecera municipal o a la capital del estado en busca de apoyo sigue siendo una posibilidad remota, primero por las restricciones de circulación, por ignorancia de los organismos que pudieran apoyarla y

por la falta de recursos económicos que significa en nuestro país intentar acceder a la justicia del Estado.

De ninguna manera quiero afirmar contundentemente que existe una ausencia de las instituciones gubernamentales que tienen como una de sus tareas básicas el llevar programas y apoyos a las regiones indígenas, este proyecto es un buen ejemplo de esta presencia, sin embargo, hasta hoy son pocos y sus alcances reducidos, pero sí quisiera señalar que varios de los proyectos gubernamentales que existen están generando algunos cambios, por ejemplo el programa federal conocido como "Oportunidades", continúa redistribuyendo recursos económicos a familias en extrema pobreza; en las regiones que estuvimos encontramos datos interesantes, por ejemplo el programa de becas escolares, que por acuerdo federal da prioridad a becar a niñas para reducir la brecha entre ellas y los niños, ha estimulado a que muchos padres las manden a la escuela, si no por convicción, si por el cheque, y seguramente generará cambios positivos para las mujeres. Aunque en otras regiones como Guanajuato encontramos que este programa se ha implantado de manera vertical, autoritaria y corrupta y está sometiendo a las mujeres a nuevas formas de explotación, pero estos procesos deben ser objeto de nuevas investigaciones.
Otro de los rubros que está teniendo impacto en la vida de las mujeres indígenas es el hecho de que cuando se participa de alguno de los programas estatales, las beneficiarias deben comprometerse a cumplir con ciertas actividades el mismo día y en el lugar en que se les entrega el dinero, como son por ejemplo, asistir a una consulta médica, a pláticas de planificación familiar, sobre SIDA, hábitos de limpieza, entre otros. Lo mismo ocurre para aquellas mujeres que están siendo beneficiadas con los programas de apoyo para proyectos productivos, como son los llamados Fondos Regionales, buena parte de los cuales están dirigidos a mujeres, y como parte de los compromisos asumidos, ellas deben de asistir a diferentes cursos y talleres de capacitación, que van desde temas de producción, administración, hasta talleres de derechos humanos y derechos de las mujeres, esta práctica sin duda está cambiando a las mujeres, nosotros encontramos una gran diferencia entre las mujeres que participan en alguno de estos proyectos, pues tenían una mayor apertura, mayor participación, incluso mayor desenvolvimiento oral en las sesiones y un mayor conocimiento de sus derechos, esto ocurre por ejemplo en Chicontepec, Veracruz o en Tlaola, Puebla. Nuevamente existe una distinción de acuerdo al municipio, los más pobres, alejados y sin recursos, son los que menos presencia tienen de estos programas gubernamentales, de organizaciones o fundaciones, paradójico y lamentable.

Finalmente me gustaría terminar señalando que una sociedad respetuosa de la multiculturalidad y los derechos humanos debe construirse desde el Estado, con una sociedad civil informada de la diversidad que le es connatural, con la construcción de una cultura del respeto de los derechos humanos y apoyando de manera decidida los

esfuerzos que desde los microespacios y desde la vida cotidiana realizan mujeres ejemplares como las de esta experiencia.

Cuadro Núm. 1
Población Indígena participante en los talleres sobre Derechos Humanos entre diciembre de 2003 y febrero de 2005.

Etnia	Estado	Asistentes
Nahuatl	Veracruz Puebla	504
Mixteca	Oaxaca Puebla Guerrero	411
Purhépechas	Michoacán	344
Otomíes	Querétaro, Guanajuato, Hidalgo y Estado de México	242
Mazahuas	Estado de México	334
Total		1,832

Cuadro Núm. 2
Principales violaciones a los derechos humanos y Situación de los derechos de las mujeres indígenas en sus comunidades.

Violaciones de los derechos humanos **En comunidades indígenas por parte del sistema de impartición de justicia e instituciones gubernamentales**	**Situación de los derechos de las mujeres** **En las comunidades indígenas**
Discriminación por parte de las autoridades Servicios de salud y educación ineficientes o inexistentes. Manipulación con fines políticos de programas estatales. Detenciones arbitrarias. Militarización y violencia en diferentes zonas, especialmente Guerrero y Oaxaca. Casi nulo acceso al sistema de justicia. Esterilizaciones forzadas. Persecución de líderes.	Desconocimiento de sus derechos fundamentales Desconocimiento de sus derechos como mujeres Desconocimiento de sus derechos como mujeres indígenas. Casamientos forzados, venta de mujeres. Reducido acceso a educación. Violaciones. Casi nulo acceso a la tierra. Casi nulo acceso a los cargos de representación popular.

	Jornadas de trabajo largas de 12 hrs. en promedio. Limitada libertad de circulación. Desconocimiento de sus derechos reproductivos. Violencia asociada al alcoholismo. Estigmatización de las mujeres que transgreden los roles tradicionales.

Notas

***** Valladares, Laura (2007), "Transgredir y construir una vida digna: El encuentro de la doctrina de los derechos humanos entre las mujeres indígenas en México", en: Eugenia Olavarría (Coordinadora) *Simbolismo y poder,* UAM-Porrúa, México.

[1] Véase el trabajo de Margarito, Ruiz, "La Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA). Proceso de construcción legislativa autonómica nacional". En: Araceli Burguete, (coord.) *México: Experiencias de Autonomía Indígena,* Documento IWGIA Núm. 28, Copenhague, Dinamarca, 1999, pp 21-53; Natividad González, *Mitos nacionalitarios e identidades étnicas.* UNAM, 2001 y Citlali Quecha, *El papel del intelectual indígena en el movimiento indio contemporáneo.* Tesis de Licenciatura, ENAH, México, 2004.

[2] Sobre la importancia de los jóvenes zapatistas y los dilemas que enfrenta su proyecto político frente a las estructuras tradicionales indígenas, así como a la cultura "machista", véase el trabajo de Olivera Mercedes, "Los dilemas del mandar obedeciendo", INAH, México, 2004, pp. 355-385.

[3] El proyecto titulado "Voces Diferentes y Voces Discordantes" Perspectivas y propuestas de las mujeres indígenas en los marcos normativos tradicionales. Fue propuesto y financiado por la Dirección de Fortalecimiento de Capacidades Indígenas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), y fue realizado durante los años, 2003, 2004 y 2005 a lo largo de los cuales hemos podido formar dos generaciones de mujeres indígenas como promotoras y defensoras de los derechos humanos.

[4] Con relación a los jóvenes migrantes indígenas en la ciudad de Guadalajara un interesante trabajo da cuenta de los retos a que se enfrentan las jóvenes indígenas entre la tradición y los deseos de vivir una adolescencia y una juventud diferente a lo que marcan los cánones étnicos, véase el trabajo de Regina Martínez, "La invención de la adolescencia: las otomíes urbanas en Guadalajara". *Diario de Campo,* INAH, México, 2002, pp. 23-35.

[5] Véase Pérez Ruiz, Maya "Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades" *Diario de Campo,* INAH, México, 2002b, Pág. 8.

[6] Cf. Castells *La Era de la Información de Masas.* Vol. II *El poder de la identidad.* (1999)

[7] Sobre los retos que enfrenta el país en el sector de los jóvenes y sobre la importancia de construir investigaciones que los tengan como centro de análisis véase el trabajo de Maya Lorena Pérez Ruiz, "Los jóvenes indígenas ¿Un nuevo campo de investigación?, *Diario de Campo,* número 43, INAH, México, mayo de 2002a, pp.44-48.

[8] Existe un cierto consenso en señalar que el ser joven involucra a toda aquella población que está en un rango de edad de entre los 15 y 29 años de edad, cuya condición central es la transicionalidad, en tanto alude a una etapa de vida de los individuos en la que se construye la madurez hacia la vida adulta, en la que deben consolidarse los valores de la sociedad, y en la que se supondrían resueltas la estabilidad en el empleo, en la vida social y familiar, y por lo tanto en la ubicación en un determinado nicho social. Cf. Maya Lorena Pérez, ob.cit. 2002a, pp. 44-45.

[9] Citado por Marina Anguiano, "Jóvenes huicholes migrantes de Nayarit, en: *Diario de Campo,* número 23, INAH, México, diciembre de 2002, pp. 37-49.

[10] Cf. Margarita Nolasco, "La mujer indígena", *México indígena,* INI, México, 1987, pp. 3-7.

[11] Ibid. Pág. 5.

[12] Ibid. Pág. 7.

[13] Sobre la noción de feminización de la pobreza véase el trabajo de Robles, Rosario, "El ajuste invisible", en: Josefina Aranda, Carlota Botey y Rosario Robles, 2000, *Tiempo de crisis, tiempo de mujeres,* UABJO-Centro de Estudios de la Cuestión Agraria Mexicana, A.C., México, pp. 23-50; y

[14] Para acercarnos a los procesos organizativos de las mujeres en el ámbito de la producción, la comercialización y la construcción de una plataforma reivindicativa véase el trabajo de Beatriz Canaval Cristiani, "Mujeres en el movimiento campesino", en: Dalia Barrera Bassols (comp.) 2002, *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México,* GIMTRAP, México, pp. 39-66.

[15] Véase Laura Valladares (2004) "Mujeres Ejemplares: Indígenas en espacios públicos", *Alteridades*, en prensa, México.

[16] En la resolución 2001/57 de las Naciones Unidas se estableció el mandato de Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas. El Informe sobre México fue presentado públicamente el 11 de junio de 2004 en la ciudad de México.

[17] Cf. Este informe en la página Web de las Naciones Unidas.

[18] Sobre la relación derechos humanos y movilización indígena véase los trabajo de Ruiz, Margarito, "La Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía, 1999, pp. 21-53; Iturralde, Diego, "Los usos de la Ley y los usos de la Costumbre", Abya Yala,

Quito, Ecuador, 1993; Stavenhagen, Rodolfo, *Derechos Humanos y Derechos Indígenas en América Latina,* COLMEX-IIDH, 1998.

[19] Valladares, Laura, "Cambiando la tradición. Desafíos y conquistas de las Mujeres indígenas en México", Revista FES-Cuautitlán-UNAM, México, 2002, pp 35-48; Valladares, Laura "Mujeres Ejemplares: indígenas en los espacios públicos", *Alteridades*, en prensa; Barrera, Dalia, *Participación política de las mujeres y gobierno locales en México,* GIMTRA, México, 2002; Velásquez, Cristina, "Discriminación por género y participación en los sistemas de gobierno indígena: contrastes y paradojas", CDI, México, 2003, pp. 151-171; Dalton, Margarita, "Las presidentas municipales en Oaxaca y los Usos y Costumbres", GIMTRAP-PNUD_INM, México, 2003, pp. 237-280; Hernández, Aída, "Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena", México, 1999.

[20] Entre las publicaciones relevantes que han recopilado la voz de las mujeres indígenas a largo de foros, reuniones, seminarios y encuentros está el texto de Margarita Gutiérrez y Nellys Palomo, 1999, "Autonomía con mirada de mujer".

[21] Bonfil, Paloma, 2003, "¿Obedecer callando o mandar obedeciendo? *México Indígena,* CDI, México, pp. 6-14.

[22] El primer equipo de promotoras quedó integrado por cinco mujeres nahuas y cinco mixtecas de los estados de Puebla, Veracruz, Guerrero y Oaxaca, con ellas trabajamos durante un el año 2003 y principios de 2004. Mientras que el segundo grupo quedó integrado por 5 mujeres purhépechas, 5 otomíes y 5 mazahuas, con este grupo los trabajos iniciaron en 2004 y concluyeron a mediados de 2005.

[23] Véase los trabajos de Jaime Torres, 2000, *Las luchas indias por el espacio municipal.* Tesis CIESAS, Irma Aguirre, 2003, "Participación política y social de las mujeres indígenas: El caso de una lideresa tradicional" *Cuicuilco,* ENAH, México; Miguel Ángel Gutiérrez, 2001, *Déspotas y Caciques,* U. Guerrero

24 Testimonio de Lucy en el Seminario "Voces Diferentes y Voces Discordantes", véase Relatorías del Seminario, febrero de 2004.

[25] Entrevista con Rubí en el municipio de Tlaola, durante la celebración de uno de los talleres comunitarios sobre derechos de las mujeres.

[26] Entrevistas con Ubali Guerrero y su hija Yamel en Huitzuco Guerrero durante la celebración de los talleres comunitarios de Papalutla y Tulimán, en el estado de Guerrero.

[27] La información que presentamos en este apartado y los siguientes puede ser consultada en las relatarías de los seminarios de capacitación, así como en los informes y relatarías de los talleres comunitarios que se encuentran en la Dirección de Fortalecimiento de Capacidades de los Indígenas de la CDI.

[28] Decidí omitir el nombre y la etnia de este testimonio porque es desgarrador y se trata de una líder destacada.

Bibliografía

Aguirre Irma

2003 “Participación política y social de mujeres indígenas: el caso de una lideresa tradicional”, en: *Cuicuilco.* Nueva Época volumen 10, No. 27, enero-abril, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). México.

Anguiano, Marina

2002 “Los jóvenes migrantes en Nayarit”, en: *Diario de Campo,* número 23, INAH, México, diciembre, pp. 37-49.

Aranda, Josefina

2000 “Políticas públicas y mujeres campesinas”, en: Aranda, Josefina, Carlota Botey y Rosario Robles, *Tiempo de Crisis, Tiempo de Mujeres,* UABJO – Centro de Estudios de la Cuestión Agraria en México, A.C., México, pp. 51-94.

Barrera, Dalia (comp.)

2002 *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México.* GIMTRAP, México.

Bonfil, Paloma

2003 ¿Obedecer callando o mandar obedeciendo? en: *México Indígena,* Vol. 2, septiembre. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). México.

Canaval Cristiani, Beatriz

2002 “Mujeres en el movimiento campesino”, en: Barrera Bassols (comp.) *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México,* GIMTRAP, México, pp. 39-66.

Castells, Manuel

2001 *La era de la información. El poder de la identidad.* Volumen II, Siglo XXI Editores, Tercera edición, México.

Chancoso, Blanca

1997 Segundo Encuentro Continental de mujeres indígenas. México. (fotocopias)

Dalton, Margarita

2002 "Las presidentas municipales en Oaxaca y los Usos y Costumbres", en: Barrera, Dalia y Alejandra Massolo (comp.), *El municipio un reto para la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres*, GIMTRAP-PNUD-INM. México. pp. 237-280.

Gómez, Magdalena

2001 "La constitucionalidad pendiente: análisis del proceso mexicano de reformas en materia indígena", ponencia presentada en el Seminario *Tratados y otros acuerdos constructivos entre Estados y pueblos indígenas.* Sevilla, España.

Gutiérrez, Margarita y Nellys Palomo

1998 "Autonomía con mirada de mujer", en: Burguete, Aracely (Coordinadora) *México: Experiencias de Autonomía Indígena* .Documento IWGIA No. 28, Copenhague, Dinamarca, pp. 54-86.

Gutiérrez, Miguel Ángel

2001 *Déspotas y caciques. Una antropología política de los amuzgos de Guerrero.* Textos de Investigación. Universidad Autónoma de Guerrero, México.

Gutiérrez Chong, Natividad

2001 *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano,* CNCyA-FONCA-PyV-IIS-UNAM, México.

Hernández, Aída

2000 "Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?", en: *Memoria.* No. 132. México.

2003 INFORME del Relator Especial sobre la Situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen. 2003, ONU, Consejo Económico y Social. Comisión de Derechos Humanos. 60° periodo de sesiones. Tema 15 del programa provisional. Adición Misión México.

Iturralde, Diego

1993 "Usos de la Ley y usos de la costumbre: La reivindicación del derecho indígena y la modernización del Estado", en: Wray Alberto, et. al. *Derecho, pueblos indígenas y reforma del Estado.* Biblioteca Abya-Yala, Quito, Ecuador.

Martínez, Regina

2003 “La invención de la adolescencia: las otomíes urbanas en Guadalajara”, en: *Diario de Campo,* INAH, número 23, diciembre, México, pp. 23-36.

Nolasco, Margarita

1987 “La mujer indígena”, en: *México Indígena,* INI, México, pp. 3-7.

Olivera, Mercedes

2004 “Sobre las profundidades del mandar obedeciendo”, en: Pérez Ruiz, Maya (Coord) *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas.* Col. Científica Núm. 464. INAH, México, pp. 355-385.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

2003a “Los jóvenes indígenas: ¿Un nuevo campo de investigación?, en: *Diario de Campo,* INAH, número 43, mayo, México, pp. 44-48.

2003b “Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades”, en *Diario de Campo,* número 23 diciembre, México, pp. 2-22.

Robles Berlanga, Rosario

2000 “El Ajuste Invisible”, en: Aranda, Josefina, Carlota Botey y Rosario Robles, *Tiempo de Crisis, Tiempo de Mujeres,* UABJO – Centro de Estudios de la Cuestión Agraria en México, A.C., México, pp. 21-50.

Quecha Reyna, Citlali

2003 *El papel del intelectual indígena en el movimiento indio contemporáneo. El caso de Santa María Tlahuitoltepec, Mixe, Oaxaca,* Tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México, 2003.

Ruiz, Margarito

1999 “La Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA). Proceso de construcción de una propuesta legislativa autonómica nacional”, en: Burguete Araceli (Coordinadora) *México: Experiencias de Autonomía Indígena .*Documento IWGIA No. 28, Copenhague, Dinamarca, pp. 21-53.

Sánchez, Consuelo

Stavenhagen, Rodolfo

1988 *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina.* COLMEX-Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH), México.

Torres, Jaime

2000 *Las luchas indias por el poder local: los casos de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla y Rancho Nuevo de la Democracia, Guerrero.* Tesis de Maestría CIESAS, México.

Valladares, Laura

2002 "Cambiando la tradición: Desafíos y conquistas de las mujeres indígenas en México", en: *Revista de Divulgación Científica Multidisciplinaria,* Año 3, enero-marzo. FES-Cuautitlán-UNAM. México, pp. 35-48.

Valladares, Laura

2004 "Mujeres Ejemplares: Indígenas en espacios públicos" en *Alteridades,* UAM-Iztapalapa, en prensa.

Velásquez, Cristina

2003 "Discriminación por género y participación en los sistemas de gobierno indígena: contrastes y paradojas". en: Bonfil, Paloma y Elvia Martínez, *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas.* Colección Mujeres Indígenas, CDI, México.

LAS PRÁCTICAS DE JUSTICIA INDÍGENA BAJO EL RECONOCIMIENTO DEL ESTADO. EL CASO POBLANO DESDE LA EXPERIENCIA ORGANIZATIVA DE CUETZALAN*

Claudia Chávez y Adriana Terven**

Introducción

Este capítulo aborda el proceso de oficialización de la justicia indígena en el estado de Puebla, para lo cual nos basarnos en un largo trabajo de campo que ambas autoras hemos realizado en el municipio de Cuetzalan del Progreso, en la Sierra Norte de Puebla.[1] Nos hemos acercado al tema desde diferentes perspectivas: Claudia Chávez ha estudiado el campo judicial de Cuetzalan y los sentidos en que éste ha sido reconfigurado a partir de las reformas legales locales en materia de justicia indígena; en especial, las relaciones entre los integrantes del nuevo Juzgado Indígena, los jueces de paz comunitarios, las autoridades mestizas de la cabecera municipal y las mujeres que forman parte de organizaciones enfocadas en el ámbito de la justicia. Adriana Terven se ha enfocado en el análisis del papel que desempeñan ciertos procesos organizativos locales en la construcción de una justicia propia con perspectiva de género, dentro de los espacios abiertos por las políticas multiculturales. Resultados importantes de ambas investigaciones son la base para el desarrollo del presente texto.

El capítulo lo hemos dividido en cuatro partes (las dos primeras, a cargo de Chávez; las dos últimas, a cargo de Terven), con el objetivo de proporcionar una mirada más amplia y conjunta de los procesos y transformaciones en el campo judicial del municipio de Cuetzalan, a partir de la implementación de ciertas políticas de multiculturalismo neoliberal dirigidas al ámbito judicial. El contexto general del capítulo se sitúa en las reformas sobre materia indígena realizadas en el estado de Puebla, México, específicamente en el reconocimiento de la justicia indígena y la apertura del primer Juzgado Indígena poblano en la cabecera municipal de Cuetzalan. Además del análisis de esas reformas, también examinamos la apertura de espacios de prestación de servicios, como la Casa de la Mujer Indígena (CAMI), cuya importancia se centra en haber sobrepasado el ámbito de la salud -para el cual fue originalmente creada-y en haber extendido su cobertura a otras esferas, como la legal, en un esfuerzo para integrar una perspectiva de género en los distintos espacios de justicia con los que colabora.

Hemos articulado el capítulo a partir de dos ejes teóricos que perfilan nuestras distintas perspectivas y reflexiones. De esta forma, construimos la experiencia del can1po judicial de Cuetzalan desde la diversidad de diálogos, discusiones y, en algunos

casos, de proyectos conjuntos que desarrollamos con distintos actores del campo judicial, especialmente, con los miembros del Juzgado Indígena y con algunos jueces de paz de la región. Desde el primer eje teórico exploramos cómo la legislatura poblana, lejos de reconocer la jurisdicción indígena, su lógica fue garantizar el acceso de los indígenas a la jurisdicción del Estado. De este modo, el capítulo advierte sobre cómo las políticas multiculturales, a pesar de abrir espacios y conceder recursos, representan una nueva tecnología de gobierno que sobrepone a las autoridades indígenas nuevas instituciones "indígenas" inventadas por el imaginario esencialista de la élite política. El Juzgado Indígena fue creado, así, en torno a los requerimientos y lógicas del Estado, lo que ha generado nuevas subjetividades, bajo la figura de los nuevos jueces indígenas, a los cuales se les ha dotado de un reconocimiento oficial y de recursos del Estado, pero que, originalmente, se encuentran desvinculados de las lógicas culturales indígenas. En este mismo sentido, la agenda nacional e internacional sobre salud pública ha guiado la creación de espacios para la prestación de este tipo de servicios, como la CAMI, en vez de que hayan sido las necesidades locales de salud de las mujeres las que determinaran el proyecto.

En el segundo eje analizamos cómo la reforma poblana en materia indígena representa una herramienta que ha permitido la conformación de un proyecto de justicia indígena propio, con perspectiva de género, y, a la vez, ha implicado una limitante en la consolidación de una jurisdicción indígena con cierto grado de autonomía. Esta reforma ha provocado, en un primer momento, la legibilidad como producto de la "traducción" folclorizante de las prácticas de justicia indígena al momento de regularlas, tornándolas visibles y, de esta forma, gobernables. No obstante, la desvinculación del proyecto estatal de justicia con las prácticas vigentes de organización comunitaria y de justicia indígena ha propiciado cierta

Ilegibilidad a la hora de su implementación. La ilegibilidad ha permitido que integrantes de organizaciones locales inicien procesos de apropiación con respecto al Juzgado Indígena, desde donde han buscado atender sus propias preocupaciones y demandas en el ámbito de la justicia , incluyendo la perspectiva de género, como parte integral de ese proceso. La búsqueda de mejores alternativas de justicia para las mujeres ha generado que la CAMI, principalmente, y ciertos impulsos desde el Juzgado Indígena, fortalezcan las relaciones interlegales en las distintas instancias de justicia, propiciando un ámbito de negociación normativa que privilegia la equidad de género.

El que los integrantes del Juzgado Indígena y de la CAMI tuvieran la posibilidad de redefinir esos programas estatales, nos hace ubicar a Cuetzalan como una región marginal, de acuerdo con Das y Poole (2004), lo que refiere no a un simple modelo espacial de centro y periferia, o a zonas donde la organización política del Estado se vuelve débil o menos articulada. Se trata más bien de sitios que sustentan particulares formas de organización social, política, económica y jurídica, donde las tecnologías de

poder buscan controlar y transformar esa población en efectivos sujetos de Estado. Sin embargo, lejos de someterse pasivamente a esos imperativos, los márgenes son espacios de creatividad, donde el derecho y otras prácticas estatales se reconfiguran mediante diferentes formas de regulación extraoficial, capaces de dar respuesta a las necesidades de sobrevivencia política y económica de la población (Das y Poole, 2004: 8).

En términos generales, en este capítulo reflexionamos sobre cómo la construcción de hegemonía responde a procesos entrelazados entre grupos dominantes y subordinados, sin perder de vista que ambos están compuestos por identidades múltiples, a partir de las cuales formulan sus políticas internas. En esta dirección, la batalla por las definiciones, en este caso de justicia y de prestación de servicios, por un lado, busca resignificar y disputar el poder, generando modos alternativos a los instituidos; y, por otro lado, muestra las tensiones entre los distintos actores sociales, principalmente ante el reto de trabajar utilizando una perspectiva de género.

Las políticas de reconocimiento de la diversidad cultural y su impacto en la reconfiguración de la justicia indígena

En mayo de 2002, abrió sus puertas el primer Juzgado Indígena creado por el estado de Puebla. La cabecera municipal de Cuetzalan del Progreso fue el lugar elegido para echar a andar este proyecto gubernamental que da cabida a la justicia indígena dentro del marco oficial estatal. La reforma a la Constitución Federal en materia indígena de 2001 había generado la obligación de reformar y adaptar la legislación local al nuevo discurso multiculturalista del Estado. No obstante, la primera acción tomada en el estado de Puebla no fue en el ámbito legislativo, sino en el judicial, creando, mediante un decreto del Pleno del Tribunal Superior de Justicia del estado (TSJ), los Juzgados Indígenas.[2] Se trataría de un nuevo tipo de juzgados que sería inserto en un aparato judicial, dentro del cual no tendría referente normativo alguno: ¿cuáles serían sus competencias?, ¿qué tipo de procedimientos conocerían?, ¿bajo qué criterios se elegirían a los jueces que encabezarían estos juzgados?

Como en ese momento no había una legislación que proporcionara certeza sobre estas cuestiones, el decreto de creación de los Juzgados Indígenas los equiparó con la figura mestiza de los Juzgados Menores de lo Civil y de Defensa Social. En lugar de que implicaran la apertura de un espacio en el orden jurídico nacional para la práctica de la justicia indígena previamente existente, ésta se la había apropiado discursivamente un orden nacional mestizo, y había sido vaciada del contenido propio. Lo que permitiría caracterizar de indígenas a estos nuevos juzgados, desde el punto de vista del Estado, sería el componente poblacional al cual atenderían, mas no las lógicas culturales que informarían los procesos o las normas que en ellos se aplicarían; mucho menos, la pertenencia étnica de las autoridades que resolverían los casos que a este tipo de

juzgado llevaran las personas indígenas. Será en un segundo momento cuando se realice un esfuerzo para incorporar algunas de las lógicas culturales indígenas en el manejo e infraestructura del Juzgado Indígena de Cuetzalan. Esto, como discutiremos más adelante, se explica por los impulsos de tres organizaciones locales, formadas por mujeres y hombres, indígenas y mestizos, quienes han llegado a encabezar este Juzgado Indígena y a trasladar lógicas comunitarias a ese nuevo espacio, aun cuando el mismo seguía bajo el control de las autoridades municipales y estatales (Terven, 2005, 2009; Chávez, 2008).

Los Juzgados Indígenas poblanos[3] fueron creados como instituciones mestizas con las que el gobierno estatal se jactó, contradictoriamente , de haber garantizado el derecho a la autonomía de los pueblos y las comunidades indígenas para "aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos", reconocido en la fracción II, apartado A del Artículo 2° de la Constitución Federal (2001) (UNAM-IIJ, 2012), Sin embargo, lejos de significar un reconocimiento a la jurisdicción indígena, estos juzgados , en realidad, se habían diseñado institucionalmente para garantizar el derecho de acceso de los indígenas a la jurisdicción del Estado, al que se refiere la fracción VIII del mismo Artículo 2° constitucional. El que el Estado haya optado por reconocer lo segundo y no lo primero, habla de una tecnología de poder basada en la simulación: el Estado dijo reconocer la justicia indígena, cuando en realidad lo que hizo fue crear otra puerta de acceso a sus instituciones. Asimismo, no es que se haya procurado dar carácter oficial a las autoridades indígenas ya existentes, sino que, más bien, se colocó, por encima de ellas a las instituciones inventadas por el Estado en tiempos de multiculturalismo oficial.

Lo anterior se desprende del Acuerdo del Pleno del TSJ, por el cual se decretó la creación de esos juzgados "que conocen de asuntos en los que se ven afectados intereses de personas que pertenecen a grupos indígenas en nuestro Estado”.[4] Según el discurso oficial del Pleno, la creación de los juzgados (que después tomarían el nombre de Juzgados Indígenas) respondió a la necesidad de que los grupos indígenas tuvieran órganos jurisdiccionales de fácil acceso, a través de los cuales fuera posible obtener la justicia que garantiza la Constitución federal como derecho de todo individuo, en su Artículo 17.Por lo tanto, la reforma del aparato judicial poblano, con la creación de los Juzgados Indígenas, no acarreaba derechos jurisdiccionales basados en una pertenencia étnica, sino que reiteraba el derecho de los indígenas, como el de cualquier otro ciudadano, de tener acceso al sistema de justicia del Estado (Chávez, 2008).

A través del diseño institucional, la jurisdicción indígena, sus normas y sus autoridades tradicionales dejarían de ser exclusivamente propias de los pueblos y de las comunidades, y serían parte integral del Estado mexicano. El derecho a una jurisdicción propia y autónoma había sido convertido, paradójicamente, en un asunto a cargo de los miembros mestizos de las élites gubernamentales. Los Juzgados Indígena s

dependerían del TSJ, el cual expediría el nombramiento de sus titulares y vigilaría sus labores. No obstante los esfuerzos de apropiarse discursivamente de la justicia indígena, su regulación estaría plagada de lagunas legales, lo que abriría oportunidades a las organizaciones locales, que, en el caso del Juzgado Indígena de Cuetzalan, encontrarían en ese nuevo espacio de justicia, abierto en los márgenes del Estado, la ocasión de concretar sus demandas y avanzar hacia su proyecto de justicia. Lo lograrían aprovechando la coyuntura dada por la apertura del primero de esos juzgados en la cabecera municipal de Cuetzalan, dirigido por un juez de origen mestizo pero con el título de "juez indígena". Esta contradicción hizo posible que tres organizaciones locales (la Comisión de Derechos Humanos Takachiualis, la Sociedad de Solidaridad Social Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij[5] y el Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres, CADEM) entraran en negociaciones con el presidente municipal, con la finalidad de dar al Juzgado Indígena un auténtico carácter indígena, que fue definido desde el interior de esas organizaciones .Empero, las lagunas legales que crearon esa oportunidad para ciertas organizaciones locales, también acarrearían una limitante: igualmente generarían la ocasión de que el Ayuntamiento municipal, así como el Centro Estatal de Mediación, e incluso la Comisión de Derechos Humanos del Estado de Puebla encontraran formas de incidir en el control de la configuración y el desarrollo del nuevo proyecto de justicia.

La apropiación discursiva de la justicia indígena, disfrazada de reconocimiento, revela sus peligros al contrastarse con el silencio de la reforma legal en cuanto al carácter indígena de los jueces de paz comunitarios; ellos son autoridades indígenas que han estado tradicionalmente encargadas de impartir la justicia indígena en las comunidades. Tal silencio legal ha significado que el Estado ha excluido a los jueces de paz comunitarios de su propio ámbito jurisdiccional -el indígena -, orillándolos a desempeñar sus funciones como si se tratasen de autoridades mestizas: apegándose a la jurisdicción ordinaria, conociendo asuntos de menor cuantía en materia civil y penal, y resolviéndolos dentro de los marcos de la normatividad estatal. Lo anterior significa que los jueces de paz comunitarios están obligados a conocer el derecho positivo, aun cuando el mismo es, en muchos sentidos, ajeno a su realidad cotidiana, e incluso cuando el Estado no se ha ocupado de proporcionarles la instrucción necesaria para estar en posibilidad de utilizarlo sin ponerse a sí mismos en riesgo de incurrir en el delito de abuso de autoridad. Tales omisiones por parte del Estado también son parte de esa forma de gobierno dirigida a las poblaciones indígenas que, como argumentamos en este capítulo, está caracterizada por la simulación, la ambigüedad y la ambivalencia. Los jueces de paz rurales son una de aquellas instituciones que han estado presentes por largo tiempo en las normas locales; pero, en la práctica, las autoridades poblanas han soslayado su existencia, al grado de omitir dotar a los jueces de paz de los elementos más indispensables para realizar su trabajo: papelería, equipo,

un local dónde atender; ni siquiera reciben remuneración para realizar las labores que el Estado exige de ellos en forma gravosa.

Por varias generaciones, los jueces de paz comunitarios se han encargado de activar la justicia indígena en sus localidades, recurriendo a procesos de diálogo y conciliación en lengua náhuat[6] y a través de articulaciones ambiguas con el orden jurídico del Estado y con discursos globales sobre los derechos humanos, los derechos de las mujeres y los derechos indígenas (Sierra, 1995, 2004; Chenaut, 2004; Vallejo, 2000). Al fungir como una de las principales autoridades del sistema comunitario de cargos, y, a la vez, encarnar el cargo oficial-estatal de jueces de paz, estas autoridades de identidad híbrida han quedado al margen del proceso de las reformas locales en materia indígena. La denominación "Justicia de Paz" ha servido al Estado para encubrir la identidad indígena de esos funcionarios ubicados en ámbitos rurales, eludiendo, así, su obligación de proporcionarles el reconocimiento y los recursos que les corresponden por tratarse de autoridades indígenas (Chávez, 2008). Si tomamos en cuenta que la exclusión de los jueces de paz ha sido el resultado de un proceso de reformas normativas, tendientes a garantizar el derecho a la jurisdicción indígena, esta exclusión se manifiesta contradictoria; especialmente, en un contexto donde los representantes del gobierno poblano se han dedicado a ensalzar el proceso de reformas locales (y su punto inicial, marcado por la apertura de los Juzgados Indígenas) como modelos ejemplares de inclusión multicultural y, por lo tanto, del carácter moderno del estado de Puebla. En el plano discursivo, la exclusión de los jueces de paz es muestra de que el interés de las autoridades gubernamentales no ha sido reconocer las instituciones, los procedimientos y las autoridades de justicia indígena previamente existentes, sino producir lo que Hale (2004) denomina "indios permitidos "y, en el caso concreto, jurisdicciones indígenas que carezcan de autonomía y que resulten inocuas frente a los valores, nociones de justicia y relaciones de poder protegidas por las leyes del Estado.

El proceso de reformas locales ha comprendido la expedición de una nueva Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Puebla (LOPJP) (PJEP, 2003), que entró en vigor a partir de 2003; una reforma a la Constitución local, en vigor a partir de 2004[7] y la expedición de un nuevo Código de Procedimientos Civiles (CPC),[8] vigente desde 2005. La nueva LOPJP mencionaría por vez primera la existencia de los "Juzgados Indígenas" como órganos del Poder Judicial poblano, omitiendo fijar su ámbito de competencias y generan- do una gran incertidumbre que sería aprovechada por los actores con diferentes intereses en estos espacios. A través de la reforma a la Constitución de Puebla de 2004, se reconoció la existencia de siete pueblos indígenas en ese estado, así como el derecho a la autoadscripción, y la referencia a "derechos sociales" -no colectivos -propios de los pueblos y comunidades indígenas. Igualmente, los legisladores poblanos reconocieron el derecho a la jurisdicción indígena en los mismos términos de la Constitución federal (después de la reforma en materia indígena

de 2001), dejando sin resolver ciertas cuestiones, cuya regulación, según la Constitución federal, había sido designada a las legislaturas locales. Ejemplo de ello es que en la reforma a la Constitución poblana no se desarrolló legislativamente cuál sería la naturaleza jurídica de los pueblos y de las comunidades indígenas, lo que ha impedido la plena realización de los derechos reconocidos, entre otras cosas, debido a que no ha quedado claro si los sujetos de esos derechos constituyen o no entidades con un ámbito territorial.

El nuevo CPC es el ordenamiento poblano que ha incluido un mayor número de disposición es locales en materia de justicia indígena. En él se definió en qué consistiría el "procedimiento de validación " de las resoluciones de las autoridades indígenas, previsto en la Constitución federal. Asimismo, se reconocieron diversos "medios alternativos a la administración de justicia': definiéndolos como "mecanismos informales a través de los cuales, puede resolverse un conflicto de intereses en forma extraprocesal, coadyuvando así, a la justicia ordinaria" (art. 832). Entre dichos medios "alternativos", se reconocieron "las prácticas, usos, costumbres, tradiciones y valores culturales de los pueblos y las comunidades indígenas", junto con la mediación, la conciliación y el arbitraje (art. 833). Como señala Poole (2004) para el caso de Perú, los nuevos proyectos de reforma siguen la tendencia de excluir a los pobres de la jurisdicción ordinaria, relegándolos a una red de instancias informales de resolución de conflictos, caracterizadas por sus imprecisos nexos con el aparato judicial del Estado y su orden jurídico. En el caso de la justicia indígena en Puebla, los imprecisos nexos que la vincularían con el aparato judicial local quedarían trazados de forma contradictoria e ilegible, al ser regulados en el CPC. Así, el nuevo código procesal civil incluyó, de forma inédita, un capítulo entero dedicado a los "procedimientos de justicia indígena': en el cual, la justicia indígena se definió como:

> Artículo 848.- La Justicia indígena es el medio alternativo de la jurisdicción ordinaria a través del cual el Estado garantiza a los integrantes de los pueblos y comunidades indígenas el acceso a la jurisdicción, basado en el reconocimiento de los sistemas que para ese fin se han practicado dentro de cada etnia, conforme a usos, costumbres, tradiciones y valores culturales, observados y aceptados ancestralmente.

Este artículo puede interpretarse como una norma con la que se "estatalizó" la justicia indígena, ya que, como en él se menciona, el Estado se sirve de aquella para garantizar el acceso de los indígenas "a la jurisdicción ", aunque no se precisa de qué jurisdicción se trata: si de la jurisdicción mestiza-estatal o de la jurisdicción indígena. Como hemos venido señalando, se trata de dos cosas distintas; sin embargo, los legisladores locales

asumieron la existencia de una monojurisdicción estatal, como ha sido la tendencia oficial en el nivel nacional. La indefinición con respecto a cuál jurisdicción se refiere el texto, da sustento a dicha interpretación, la que, a su vez, se fortalece por lo dispuesto en el artículo subsiguiente del CPC:

> Artículo 849.-El Estado reconoce que la administración de justicia en los pueblos y comunidades indígenas ha sido a cargo de los órganos que, para ese efecto, existen ancestralmente dentro de cada etnia, sin perjuicio de la creación de juzgados especializados en la materia.

Si partimos del texto anterior, no ha quedado claro si los Juzgados Indígenas, como juzgados especializados en la materia, son las instancias actualmente reconocidas como exclusivas para la práctica de la justicia indígena; o, por el contrario, si los Juzgados indígenas coexisten con "los órganos que para ese efecto existen ancestralmente dentro de cada etnia" que, en el caso de Cuetzalan, se podría argumentar que son los jueces de paz. La distinción es relevante para saber si los jueces de paz están o no oficialmente facultados para llevar a cabo los llamados "procedimiento s de justicia indígena" y, en todo caso, para inda- gar y discutir qué beneficios y perjuicios les podría traer su oficialización y, de esta forma, poder orientar sus estrategias a futuro, en sus relaciones con las autoridades estatales.

En otro plano del análisis, interpretar que solamente los Juzgados Indígenas tienen la facultad para practicar la justicia indígena constituye un ejemplo paradigmático de las actuales tecnologías de poder desplegadas por el Estado mexicano hacia las jurisdicciones indígenas. Son tecnologías consistentes en crear nuevas instituciones indígenas en vez de reconocer a las previamente existentes; en generar diferentes calidades de autoridades indígenas (unas con carácter oficial y otras no reconocidas, pero cuya autoridad es de facto), que lejos de crear especialización de funciones, tienden a provocar fragmentaciones entre tales autoridades, lo que, a su vez, hace posible ponerlas en una mejor posición para gobernarlas. Esas tecnologías también tienden a romper el tejido comunitario, pues des- continúan el derecho de sus miembro s a nombrar sus propias autoridades, a vigilarlas y a pedirle s que rindan cuentas, transfiriendo los roles de las comunidades a las cabeceras municipales, donde las autoridades judiciales sustituyen a los vecinos de las comunidades en la realización de esas actividades. Independientemente de que tales efectos fueran o no producto deliberado de las élites gobernantes, lo cierto es que son consecuencia directa del carácter ilegible de las leyes del Estado (Das y Poole, 2004) y de las divergentes interpretaciones y aplicaciones a las que ha dado pie, tanto entre los funcionarios del Estado como entre las poblaciones indígenas a las que se han dirigido.

La posibilidad de que los jueces de paz puedan compartir con los Juzgados Indígenas la facultad de administrar la justicia indígena es una interpretación que no ha sido comúnmente aceptada por los juristas. Que se considere a los jueces indígenas como los exclusivamente facultado s para hacerlo, también nos da indicios de cómo las políticas del multiculturalismo neoliberal (Hale, 2002) tienden a crear nuevos sujetos, distinguidos con ciertos "privilegios " (reconocimiento oficial y recursos del Estado, por ejemplo)[9] en ellos se han cultivado nuevas subjetividades indígenas construidas en torno a los requerimientos, lógicas y ritmos del Estado, dando lugar a una nueva definición de lo que significa actualmente ser autoridad indígena ante los ojos del Estado.

El campo judicial en el municipio de Cuetzalan y la instrumentación de la justicia indígena oficial

En previas investigaciones hemos calculado que en Puebla existen más de dos mil jueces de paz; sólo en el municipio de Cuetzalan existen 51 de ellos, ubicados fuera de la cabecera municipal, en las junta s auxiliares ; en 2008, sólo cuatro mujeres encabezaban este cargo como titulares; y siete, como suplentes (Chávez, 2008). Se trata de las instituciones que conforman el peldaño de menor jerarquía del aparato judicial poblano y que, por lo mismo, constituyen el primer nivel público de atención a los casos de los vecinos de las comunidades nahuas donde están localizados.[10] De los 51 jueces de paz de Cuetzalan, sólo ocho trabajan directamente en la cabecera de cada una de las ocho junta s auxiliares en que se subdivide el municipio. Popularmente se les conoce como "jueces de paz auxiliares". Ellos fungen, en la práctica, como los superiores jerárquicos del resto de los jueces de paz ubicados en las comunidades. Laboran dos días en los palacios auxiliares, y el resto de la semana generalmente trabajan en el campo como agricultores; algunos otros son albañiles, pequeños comerciantes, gestores de proyectos en sus comunidades de origen, o músicos. Fuera de las horas de trabajo en el palacio auxiliar, los vecinos suelen acudir a las casas de estos jueces de paz, o los buscan donde quiera que estén laborando para pedir su intervención en algún conflicto.

La elección de los ocho jueces de paz auxiliares se hace a través de una terna preparada por el presidente auxiliar y su cabildo, ratificad a por el presidente municipal y enviada al TSJ. En cambio, los jueces de paz de las comunidades se eligen generalmente por la vía del plebiscito. Los nombramientos de los jueces de paz provienen del TSJ y, en Cuetzalan, se los entregan en el palacio municipal , junto con un sello en el que figura el escudo nacional y, debajo de éste, el título "Juez de Paz': El sello desempeña un papel preponderante para marcar la legitimidad de sus actos y para hacer visible su pertenencia al Estado mexicano; ambas cuestiones resultan sumamente necesarias para que esos jueces puedan hacer cumplir sus resoluciones, tomando en cuenta que muchos de ellos carecen de juzgados, del apoyo de la policía

municipal o de otros símbolos de coerción, así como de toda la parafernalia que caracteriza y legitima a una autoridad judicial.

En el palacio auxiliar, los jueces de paz auxiliares comparten su labor de administración de justicia con el presidente auxiliar y con los agentes subalternos del Ministerio Público (existe uno en cada cabecera auxiliar, con excepción de San Andrés Tzicuilan). A diferencia de las claras distribuciones de competencias entre las diversas autoridades que están trazadas en las leyes orgánicas, en la práctica, la justicia se lleva a cabo de forma sumamente versátil en cada Junta Auxiliar, tanto en las formas como en los contenidos; de tal manera que es posible afirmar que cada juez tiene un estilo judicial distinto (Chávez, 2008). Ejemplo de ello es cómo don Ismael Vásquez, entonces juez de paz auxiliar de San Miguel Tzinacapan, explica los casos que a él le corresponde conocer, a diferencia de los que son competencia del agente subalterno con el que él colabora:

Problemas cuando hay conflictos personales, pero [que] todavía no entran en amenazas, este, no entran en más graves problemas: lo que no llegue todavía a lo más extremo, a lo más fuerte, por decir. Bueno, si pasa a amenazas, pero no es mucho muy avanzado, esto todavía puede uno pasarlo ahí como juez de paz y solamente que ya esté algo más rebasado, ya entonces ahí tiene que siempre estar interviniendo el agente. Sí, porque ésos son adonde lo marca la ley, y que son ya casos fuertes. Artículo 290 lo marca.

[...]

Todavía aquí hacemos los usos y costumbres, de acuerdo como también el quejante se preste. Si él no considera o no presta atención o no habla en forma imparcial, "pus'; ahí siempre tiene uno que ir explicando y diciendo qué partes, qué delitos, qué artículos es la que le marca o está marcando donde él ya está hablando. Pero, primero, hablar de forma pacífica. [...] Como juez de paz, hasta el nombramiento lo expresa: juez de paz es pacificar a la gente. (Entrevista a don Ismael Yásquez, juez de paz auxiliar de San Miguel Tzinacapan, y a don Raymundo Méndez, agente subalterno del Ministerio Público de Tzinacapan , 19 de abril de 2007 (Chávez, 2008).

El testin1onio de don Ismael es muestra de cómo la interlegalidad también es característica de los espacios de justicia comunitarios, a pesar de que no sea tan evidente y mar- cada como lo es en otros ámbitos del campo judicial, por ejemplo, en el Juzgado Indígena (Sierra, 1995, 2004; Vallejo, 2000; Chávez, 2008).Por lo mismo, resulta pertinente afirmar la existencia de diferentes tipos de interlegalidad, que son producto de circunstancias históricas y geográficas del espacio de justicia del que se trate: del influjo que han tenido en él los discursos del derecho positivo, de los derechos humanos, de las mujeres y de los indígenas, y de las posibilidades de que el Estado

ejerza un control efectivo para hacer cumplir el derecho positivo en un determinado espacio. Dependiendo de la configuración que surja de la síntesis práctica que haga el juez con las legalidades en traslape, existirá una mayor predominancia de uno u otro derecho y, como resultado, un tipo diferente de interlegalidad.

La interlegalidad, así concebida, constituye un abanico de posibilidades de combinación entre las distintas fuentes de referencias normativas, y no sólo una polaridad entre el derecho positivo y el indígena (Chávez, 2008).

Como lo refieren las palabras de don Ismael Vásquez, el Artículo 290 del Código de Defensa Social del Estado de Puebla tipifica el delito de amenazas. Aunque el artículo per se no delimita los ámbitos de competencia entre jueces de paz y agentes subalternos. Lo interesante es que en un caso donde había surgido controversia con respecto a quién de los dos debía conocer un asunto de amenazas, la salida había sido consultar el Código que pertenecía al agente.[11] El Código no hace distinción entre amenazas fuertes o leves, sin embargo, el juez de paz había acogido el texto legal y lo había adaptado a su propio habitus para repartir entre él y el agente la carga laboral.

Lo anterior habla de la gran capacidad adaptativa de la justicia indígena. En ésta, un mismo tipo de casos (los robos, por ejemplo) suelen atenderse de maneras distintas, no sólo dependen de un particular estilo judicial , sino según lo requieran las características del caso específico: las circunstancias que dieron origen al conflicto, las partes involucradas de las que se trate, su edad, su sexo, su estatus social, sus antecedentes, etcétera. Que sea posible esta diversidad, también es muestra de cómo la normatividad del Estado no logra permear del todo en el ámbito de la justicia comunal, ni condicionar rígidamente el quehacer de sus autoridades. Así, las comunidades constituyen lo que Moore (1973) denomina "campos le- gales semiautónomos ", en los que el orden jurídico hegemónico (el derecho positivo) deja sin cubrir diversos ámbitos en los que el orden jurídico subordinado (el derecho indígena) llega a operar con un cierto margen de autonomía, incluso al punto de llegar a invertir los roles de dominante y subordinado en diversas circunstancias.

En las comunidades, el derecho positivo no se ajusta a muchas de las realidades que intenta normar porque carece de utilidad y, muchas veces, de sentido para los vecinos. A pesar de eso, es común escuchar reiteradas referencias a nociones del derecho positivo dentro y fuera de los Juzgados de Paz. Mujeres y hombres se reapropian de tales nociones a partir de la realidad específica de las comunidades en las que viven, y las reformulan según sus necesidades (Das y Poole, 2004). Esto sucede en conjunción con otros referentes normativos del derecho comunitario y de ciertos discursos sobre los derechos humanos, dando lugar al fenómeno de la interlegalidad (Santos, 1995; Sierra, 1995), que caracteriza el lenguaje legal de esos espacios. Como se puede apreciar en el testimonio del juez de paz, esgrimir nociones de derecho positivo en esos

juzgados es una forma de hacer valer la pertenencia al Estado mexicano y de volver visibles los nexos de ciudadanía en los espacios marginales; también es una forma de investirse de cierta legitimidad oficial, no importando si el sentido de tales conceptos sea distinto al atribuido por los abogados mestizos.[12]

Las dinámicas interlegales son de gran relevancia en el campo judicial de Cuetzalan. El que se pueda transitar de un lenguaje normativo a otro, a la hora de disputar, ha facilitado que los habitantes de las comunidades decidan llevar sus conflictos a la arena pública y que tengan opción de hacerlo en alguno de los muchos espacios donde se practica la justicia indígena en Cuetzalan. Este conjunto de espacios, al cual nos referimos como "jurisdicción indígena", está conformado no sólo por los jueces de paz (con un carácter semioficial) y por el Juzgado Indígena (con un carácter oficial), sino también por espacios no oficiales, como la CAMI. Como explicaremos más adelante, la CAMI es producto del impulso organizativo de un grupo de mujeres nahuas, pertenecientes a cuatro diferentes organizaciones. Ellas han creado este dinámico espacio que brinda atención a las mujeres indígenas víctimas de violencia o de cualquier violación a sus derechos. Para ello, han instrumentado el apoyo de carácter integral y gratuito, en el que el área de defensa legal constituye sólo una de sus tres fases de atención, junto a las áreas de apoyo emocional y de salud.

En la CAMI, así como en todos los espacios de justicia que existen en Cuetzalan, los conflictos se resuelven a través de la práctica de mediaciones, que adquieren diferentes modalidades, según la persona que las dirija. Los acuerdos concertados entre las partes, con la intervención del mediador, quedan escritos en español y firmados, a modo de compromisos, en documentos denominados "actas de acuerdo". Significa que, incluso en el Juzgado Menor de lo Civil y de lo Penal y en la entonces Agencia Subalterna del Ministerio Público (instituciones oficiales-mestizas en la ciudad de Cuetzalan), no se siguen los procedimientos de justicia ordinaria establecidos en los códigos procesales, ni tampoco se dictan sentencias. En lugar del juicio ordinario, el juez menor practica mediaciones en las que presiona a las partes para dirimir sus diferencias, haciendo uso de ciertas amenazas, como la de remitir su asunto a la cabecera del distrito judicial en el municipio vecino de Zacapoaxtla, donde los procedimientos no son interlegales, sino delineados por el derecho positivo y, por lo tanto, más rígidos, además de ser más tardados y onerosos (Sierra, 2004; Morales, 2005; Chávez, 2008).

Algo similar ocurre en otros espacios semioficiales de justicia en la cabecera municipal de Cuetzalan. Nos referimos a los espacios de mediación, a cargo de los mestizos, que han surgido en el seno de las instituciones oficiales, como el Sistema Estatal del Desarrollo Integral de la Familia (SEDIF), la Delegación de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de Puebla y la Delegación de la Procuraduría del Ciudadano. Curiosamente, las últimas dos tienen sede en la misma edificación donde se encuentra

el Juzgado Indígena, lo cual es un ejemplo del gran abanico de sitios por los que los vecinos pueden optar para resolver sus conflictos: sectores oficiales, semioficiales o extraoficiales, de carácter predominantemente indígena o mestizo, encabezados por mujeres o por hombres, en el territorio de la cabecera municipal o en el de las juntas auxiliares. Empero, su ubicación en la misma edificación es también un símbolo de cómo el Estado ha buscado hacerse presente en un área destinada a la justicia indígena oficial. Es ante este contexto que surge la pregunta: si todos los espacios de justicia de Cuetzalan practican mediaciones, aun-que con diferentes modalidades, ¿para qué fue creada la institución del Juzgado Indígena? ¿Cuál fue el objetivo de abrir un nuevo juzgado que se traslapara a las funciones de los juzgados previamente existentes?

Conscientes de la situación, los miembros de las organizaciones civiles que negociaron tener el control sobre el Juzgado Indígena de Cuetzalan, han tratado de dar sentido a la existencia de ese organismo, ideando un proyecto muy distinto del que fue inicialmente planeado por el Estado al crear ese juzgado. Para ello, en el seno del Juzgado Indígena, los miembros de tales organizaciones constituyeron un Consejo formado por mujeres y hombres, mayoritariamente indígenas, que vigila el desempeño de los jueces y los asesora en los casos difíciles, definiendo, en sus reuniones mensuales, los criterios que se deben seguir en casos futuros que resulten similares a los previamente discutidos. Si bien el Juzgado Indígena ha trasladado a su seno la forma de hacer justicia propia de los jueces de paz comunitarios, a través de la acción del Consejo se ha intentado actualizar la costumbre indígena a lo que ellos perciben que son las nuevas necesidades, valores y sensibilidades de la población nahua, con especial énfasis en la promoción de la equidad de género. La actualización de la costumbre también ha sido efecto del imperativo que recae sobre el juez indígena -como autoridad "indígena-oficial "-de ajustar sus prácticas a la normatividad estatal. El juez indígena, trabajando con paciencia y cuidado, ha aprendido la manera de evitar las llamadas de atención por parte de otras autoridades mestizas, producto de su constante vigilancia e intromisión en los asuntos que se atienden en el juzgado .A través de esta marcada forma de interlegalidad (y de la negociación entre referentes y significados que ella requiere), los consejeros han buscado que el Juzgado Indígena proporcione una mejor resolución a los asuntos de la población indígena.

En sus reuniones mensuales, los consejeros discuten, asimismo, el futuro de su proyecto de justicia, especialmente ante los constantes cortes de presupuesto por parte de la Presidencia Municipal y del TSJ; saben que la existencia del Juzgado depende, en gran medida, de la voluntad política del presidente del TSJ. Por esa razón, algunos consejeros han visto la necesidad de ampliar los alcances de su proyecto y de hacer que la población nahua identifique el Juzgado Indígena como su juzgado y lo defienda ante cualquier eventualidad. El primer paso para lograr ese objetivo ha sido buscar la

creación de puentes con los jueces de paz, a fin de solidificar su presencia en las comunidades. Están conscientes de que el Juzgado Indígena está todavía en proceso de legitimarse ante la población indígena, especialmente ante los jueces de paz, que no fueron reconocidos como autoridades indígenas en las reformas. Hay personas del Consejo que piensan que sólo mediante la vinculación y una mayor comunicación con los jueces de paz, la justicia indígena podrá fortalecerse y dejar de ser utilizada a conveniencia de los actores más poderosos: aquellos que cuentan con recursos o los que se benefician con las ideologías de género predominantes. Instituyendo nuevos canales de comunicación y división de trabajo entre el Juzgado Indígena y los jueces de paz, sería posible crear una jurisdicción indígena autónoma, capaz de aprovechar el reconocimiento estatal otorgado al primero, y de superar las inconsistencias de tal reconocimiento, al pactar un trabajo colectivo con los segundos, rezagados por las reformas. Las resoluciones de ambos tipos de jueces (los jueces indígenas y los jueces de paz) serían observadas y respetadas entre ellos mismos, además de que sería más fácil recabar y compartir información de las partes para llegar a acuerdos más justos y duraderos; a su vez, la implementación de los acuerdos se llevaría a cabo por ambos tipos de jueces, igualmente existiría la posibilidad de difundir entre los jueces de paz la perspectiva de género en la impartición de justicia.

A diferencia de los jueces de paz, los miembros del Juzgado Indígena están más familiarizados con los discursos sobre los derechos de las mujeres, precisamente porque dos de las organizaciones que lo conforman se enfocan en estos temas. Por eso, desde un inicio existe la intención de trabajar cercanamente con la CAMI, especialmente tomando en cuenta que dos de las consejeras del Juzgado también forman parte de esa organización. De hecho, a diferencia del resto de los juzgados existentes en Cuetzalan, el proyecto de las tres organizaciones del Juzgado Indígena se ha caracterizado, desde sus orígenes, por tener una perspectiva de género. Para las consejeras, avanzar en su agenda de equidad para las mujeres en la esfera judicial ha sido una de sus prioridades. Sin embargo, ellas participan muy raras veces en las mediaciones dirigidas por los dos jueces que encabezan este espacio, dado que ellas no laboran ahí de planta. Por lo tanto, su posibilidad de incidir directamente en la forma de resolución de los conflictos es muy limitada, y queda en manos de los jueces poner en práctica las nociones aprendidas en los diversos talleres sobre género en los que han participado. El resultado no siempre proporciona la igual y justa representación de la voz de las mujeres durante las mediaciones; generalmente sus versiones de los hechos continúan subordinadas a las que articulan los hombres. El cambio ocurre cuando las mujeres del Consejos enteran de alguna solución polémica e injusta para las mujeres. Intervienen en esos casos, enuncian su parecer y hacen valer su punto de vista frente a sus compañeros hombres.

El hecho de que en la cabecera municipal haya instituciones de justicia encabezadas por mujeres (de carácter oficial, como la entonces Agencia Subalterna del Ministerio Público de Cuetzalan; de carácter no oficial, como la CAMI y el área jurídica del Albergue para Mujeres Griselda Tirado; o de carácter semioficial, como el área jurídica del DIF) ha dado la posibilidad de que las mujeres opten con mayor frecuencia por acudir a esos organismos de justicia -aunque se encuentren a mayor distancia que los Juzgados de Paz de su localidad-, con el fin de que su voz sea escuchada por otras mujeres que fungen como mediadoras. De este modo se ha logrado incidir en la forma en que se reconstruyen los hechos y se define la verdad durante las mediaciones, dado que las usuarias se sienten en mayor confianza de contar sus problemas a otras mujeres, aludiendo mayormente a los detalles que tienen que ver con sus cuerpos, con sus sensibilidades y con sus emociones. Esta situación ha sido especialmente relevante en el caso de la CAMI, en la que las mujeres indígenas proporcionan atención, asesoría y representación legal a otras mujeres indígenas, víctimas de violencia. Haciendo uso de la lengua náhuat, en un ambiente cordial y seguro, las mujeres pueden compartir sus experiencias y adquirir conciencia sobre la necesidad de rechazar dinámicas de violencia y de buscar, alternativamente, una conciliación en su seno, o bien, que las conductas delictivas sean reprimidas por las autoridades, pero con el acompañamiento de la CAMI. Al empoderar a las mujeres para poner fin a las situaciones de violencia intrafamiliar en las que muchas de ellas viven, la CAMI aspira a fomentar, pareja por pareja , la cultura sobre la equidad de género. Aunque su objetivo sigue lejos de alcanzarse debido al fuerte arraigo de las ideologías de género, no debemos soslayar la importancia de que en la actualidad las mujeres indígenas pueden contar con asesoría de la CAMI ante cualquier organismo de justicia en Cuetzalan y, consecuentemente, con mejores oportunidades de llegar a soluciones en su favor y de contar con actas de acuerdo que las respalden.

En las juntas auxiliares son pocos los Juzgados de Paz encabezados por mujeres. Ante la inequidad que suelen sufrir las mujeres en estos sitios, la CAMI ha implementado un programa de acompañamientos; la idea consiste en que las mujeres que piensan acudir ante el juez de paz de su comunidad, puedan hacerlo acompañadas y asesoradas por alguna de las promotoras de la CAMI avecindadas en la misma comunidad. Las promotoras dan a conocer al juez de paz los servicios de la CAMI, sugiriéndole que permita su intervención en los casos de violencia intrafamiliar. Ante esas situaciones, los jueces expresan su lealtad al Estado y no hacia las organizaciones que aparecen y desaparecen constantemente en el municipio. Los jueces no reconocen ninguna legitimidad en las promotoras y generalmente solicitan que sean sólo los involucrados los que estén presentes durante las mediaciones.

Es posible encontrar jueces de paz que cumplen sus funciones impartiendo justicia por sí mismos. En el extremo opuesto existen otros jueces que prefieren remitir a sus

superiores jerárquicos, en la cabecera municipal, casi todos los casos que les llegan, debido, en gran medida, al control que ejercen sobre ellos los defensores de los derechos huma- nos (oficiales y no oficiales, casi siempre hombres, mestizos, de clase media y con profesión de abogados) que operan en la región y que ejercen una estricta vigilancia sobre los jueces de paz, esperando que sigan la ley al pie de la letra. Sin embargo, las leyes en las que el cargo de juez de paz está regulado, no son, paradójicamente, de su dominio. Esto los coloca en una situación de subordinación frente a los actores que sí tienen un conocimiento del sistema normativo dominante (aunque sus interpretaciones sean divergentes de la norma), con lo que esos actores se invisten de hegemonía. El derecho se convierte, así, en un ámbito de conocimiento que permite reforzar la dominación racial sobre las personas indígenas.

Esos abogados mestizos, como el resto de los actores en el campo judicial, hacen un uso estratégico de los diferentes referentes normativos a su disposición, con el fin de con- seguir sus objetivos específicos. La ilegibilidad de la ley les permite usarla para su mejor conveniencia, atribuyendo diferentes significados a las normas. La forma en que logran inmiscuirse en los asuntos resueltos por los jueces de paz es prueba de ello. Usualmente, cuando un asunto de las comunidades llega a manos de abogados mestizos (sean los defensores de la Comisión Estatal de Derechos Humanos, el juez menor o la Agencia Subalterna del Ministerio Público en la cabecera municipal), se debe a que hubo una mediación previa en el ámbito comunitario, realizada por un juez de paz, en la que una de las partes no quedó del todo satisfecha con el acuerdo ante él firmado. Al llegar el caso al juez menor, por ejemplo, no dará valor alguno al acta de acuerdo previamente expedida por un juez de paz. Diferentes nociones de justicia se ponen en juego durante las interacciones entre abogados mestizos y los jueces de paz, en las que también se despliega el privilegio racial de los primeros, y las estrategias de resistencia no confrontativa de los segundos. Para evitar ese tipo de problemas, el juez de paz de San Miguel Tzinacapan pide a las partes que acuden a él no usar a conveniencia esa instancia de justicia porque causaría el detrimento del amplio margen de autonomía bajo el cual opera. De esta forma, antes de iniciar una mediación, el juez de paz, don Ismael Vásquez, les dijo una vez a las partes:

> Primero yo les quiero pedir, porque me faltó decirles, ¿traen esa voluntad para poder platicar y ponerse de acuerdo? ¿Están conscientes de que se van a poner de acuerdo aquí con- migo para que después veamos cómo procedemos? ¿Todos traen esa conciencia tranquila? Yo aclaro este asunto, mira, yo aclaro este asunto ante el agente, que quede bien claro. Si aquí, este, vienen a su ... de buena voluntad, ¿estarían conformes con cumplir el acuerdo al que lleguen ustedes? Ya no tarde o temprano vayan a proceder con otros o vayan a decir: "Pues aquí me atacó el señor juez y la autoridad de San Miguel ", y luego digan que "nos quitaron nuestros derechos humanos

".Pues no. Si quieren actuar así, mejor primero les vamos a dar un oficio y no después digan : "Pues es que nos obligaron", porque esto ya nos sucedió, y yo no quiero caer en ese punto. Por eso bien saben que yo siempre les pregunto. Nunca digo que aquí se va a hacer lo que nosotros digamos. Por eso yo bien claro les anticipo si ustedes están dispuestos a lo que lleguen en el acuerdo, si es que llegan, y si no llegan, no hay problema. Aquí se puede proceder de otra forma. Tampoco los vamos a obligar para que aquí se termine el caso. Nada más, este, yo, antes de que iniciemos este diálogo, yo les pregunto, si así lo requieren. (Transcripción de un fragmento de una mediación llevada a cabo en San Miguel Tzinacapan, ell2 de abril de 2007.La traducción del náhuat al español estuvo a cargo del profesor Hermelindo Salazar (Chávez, 2008).

Como ilustra don Ismael, una forma de evitar la confrontación con los abogados mestizos es no resolver los asuntos y turnarlos directamente a las autoridades mestizas, como acostumbraba hacerlo, invariablemente, el entonces juez de paz de la Junta Auxiliar de Xiloxochico. Otra forma es a través de mediaciones en las que todas las partes queden satisfechas, con el fin de que ninguna de ellas acuda a otra instancia de justicia para obtener una nueva solución a su conflicto y evitar una situación de incertidumbre jurídica. Don Ismael practicaba este último estilo judicial, que requería pasar largas horas dialogando con las partes, dándoles consejos y ofreciéndoles diferentes alternativas para superar sus diferencias. Aun cuando el juez recalcaba constantemente la necesidad de respetar los derechos de las mujeres, él mismo solía refrendar y reproducir los roles de género que asumen la sumisión y obediencia de la mujer con respecto a las órdenes del hombre. Por lo tanto, en muchas ocasiones, no lograba promover soluciones que pudieran ser favorables a las mujeres para salvaguardar sus derechos. De ahí la importancia que han tenido las ideas del Consejo del Juzgado Indígena, con el fin de trabajar conjuntamente con los jueces de paz y con la CAMI, de crear mejores alternativas de justicia para las mujeres.

El trabajo del juez de paz de Tzinacapan nos deja ver cómo, sin un reconocimiento oficial, es posible practicar la justicia indígena con más amplios márgenes de autonomía, en comparación con la gran vigilancia estatal a la que se encuentra sometido el Juzgado Indígena, por ser producto del reconocimiento y constituir un espacio abierto por el estado para fungir dentro de sus marcos. Fueron varios los casos atendidos por el Juzgado Indígena en los que pudimos observar cómo el ávido interés de sus jueces por hacer uso constante del lenguaje del derecho positivo llegaba a tener consecuencias problemáticas, en detrimento de los usuarios y del propio proyecto del Juzgado Indígena. De ello se desprende el sentimiento de una obligación a sus personas (por ser autoridades indígenas - oficiales) de hacer uso de ciertos conceptos

legales como parte de esa nueva subjetividad creada en ellos por las políticas de multiculturalismo neoliberal. Si bien en los Juzgados de Paz también se hace uso de algunos conceptos legales (como ya hemos analizado), es posible pensar que los objetivos y los sentidos son distintos: tales conceptos legales se esgrimen más como símbolos de legitimidad y de coerción que como representación del cumplimiento de una expectativa del Estado.

La hegemonía del derecho positivo se desdibuja conforme los juzgados se encuentran más alejados del centro de poder municipal. Aun siendo los bastiones del Estado entre las comunidades, los jueces de paz poseen, en la práctica, un amplio ámbito de discrecionalidad para interpretar y aplicar los referentes del derecho positivo con los que trabajan. Precisamente, por estar localizados en las Juntas Auxiliares, por ejercer su posición a modo de un cargo de servicio comunitario, por no estar indoctrinados en el derecho positivo y por tener un gran sentido de responsabilidad hacia los vecinos de su comunidad, que muchas veces son quienes los eligen, los jueces de paz comunitarios se convierten en particulares receptores e intérpretes de ciertos referentes del derecho positivo y de los derechos humanos, originalmente ideados a partir de la perspectiva del individuo. Tales referentes llegan a ellos de forma difusa, mediante los cursos de capacitación que esporádicamente imparte el Estado o, en su suplencia, las organizaciones no gubernamentales (ONG) que operan en la región. Algunos jueces de paz han participado directamente en procesos organizativos, y ahí han aprendido la utilidad de los derechos humanos como herramientas frente a los abusos de las autoridades, así como la importancia de conocer y respetar los derechos de las mujeres (aun cuando siguen ocurriendo numerosos atropellos durante las mediaciones). Otros jueces llegaron a trabajar con sus antecesores, familiarizándose desde entonces con los discursos normativos. En sí, la experiencia propia ante las diversas instituciones de justicia o las vivencias de sus familiares y vecinos como usuarios de las instituciones han preparado a los jueces de paz para interpretar y aplicar los discursos normativos no indígenas con su propia lógica.

A pesar de que se pueda llegar a argumentar una mayor autonomía en el caso de los jueces de paz, es indispensable problematizar el hecho de que el Estado poblano no haya reconocido la justicia indígena vigente ni sus instituciones. No haber reconocido a los jueces de paz y sus procedimientos de justicia ,y haber creado, en su lugar, Juzgados Indígenas, y regulado en el Código de Procedimientos Civiles los "procedimientos de justicia indígena': puede interpretarse como una labor de autentificación, por parte del Estado, del derecho indígena. A través de una visión folclorizante de las prácticas de justicia indígena, los legisladores imaginaron y recrearon lo que debían ser, para poder tornarse visibles, legibles y, por lo tanto, gobernables y dignas de reconocimiento estatal. De esta forma, no todos los aspectos de la justicia indígena fueron reconocidos, sino sólo aquéllos que no representa- ron un

peligro para los valores liberales de la Constitución y de los derechos humanos, así como aquellos aspectos que resultaran congruentes con el proyecto neoliberal del Estado, y sus aspiraciones de agilizar, especializar, descentralizar, transparentar y de hacer eficiente la administración de justicia.

Producto de una deficiente técnica jurídica, la justicia indígena no logró tornarse legible después de ser "traducida" a conceptos legales occidentales. La reforma se convirtió en un laberinto de significados en el que las autoridades indígenas y mestizas, los juristas, defensores de los derechos humanos, los antropólogos y otros investigadores sociales no logramos ponernos de acuerdo en una misma interpretación de la ley. La ley y sus conceptos de contornos resbalosos (Poole, 2004) hablan a cada actor en el campo judicial cuetzalteco de forma distinta.

Parte de los objetivos del multiculturalismo neoliberal (Hale, 2002), en el ámbito judicial, ha sido hacer de la justicia indígena un ámbito más gobernable, facilitando la intervención estatal en su funcionamiento por un lado; y, por el otro, liberar los sobrecargados juzgados ordinarios de aquellos asuntos de "menor cuantía" y de aquellos en los que inter- vengan personas indígenas. Tal como si la justicia indígena no existiera o estuviera extinta previamente a las políticas de multiculturalismo neoliberal, las autoridades poblanas asumieron la tarea de crearla, a través de la apertura de los Juzgados Indígenas. Y, de cierta forma, el Estado ha logrado desempeñar un rol generativo con respecto a la justicia indígena, al fijar nuevos significados de lo que en la actualidad se debe entender en los constructos jurídicos por "autoridades tradicionales" y "usos y costumbres".

En la práctica, el hecho de que exista un Juzgado Indígena con reconocimiento y que actúe con financiamiento del Estado ha creado una situación de conflicto para los jueces de paz, quienes carecen de beneficios: la legitimidad de los jueces de paz se ha visto mermada ante una población con creciente conciencia legal, que empieza a utilizar el Juzgado Indígena (en la cabecera municipal) para obtener una nueva resolución sobre un caso previamente resuelto por algún juez de paz, cuando dicha resolución es contraria a los intereses de alguna de las partes . Esa parte, al no estar conforme, decide acudir al juez indígena, quien emite una nueva resolución sobre el mismo asunto, generalmente sin recabar información sobre los antecedentes del caso con el juez de paz correspondiente. El resultado es una compleja situación de incertidumbre jurídica que atenta directamente contra la autoridad de los jueces de paz y, potencialmente, contra la propia legitimidad del Juzgado Indígena, especialmente en aquellos casos en los que las partes deciden acudir ante las autoridades mestizas, haciendo evidentes las contradicciones y la falta de coordinación entre las autoridades indígenas. Esta situación proporciona más indicios sobre las tecnologías de poder que caracterizan al multiculturalismo neoliberal en México, en el que el Estado ha recurrido al reconocimiento de la diferencia, pero dividiéndola.

Los jueces de paz suelen desconocer los procesos que se tramitan ante el Juzgado Indígena y, al mismo tiempo, el juez indígena y las partes pasan por alto la autoridad del juez paz, aun cuando los jueces de paz son la primera autoridad de la localidad de donde pro- vienen las partes. Los jueces de paz tienen el conocimiento previo de los litigantes y sus antecedentes, lo que permite realizar mediaciones informadas que contribuyen, en gran medida, a que la justicia indígena sea eficaz y viable. El juez indígena carece, en la mayoría de los casos, del conocimiento previo de los litigantes, además de que no procura ponerse en contacto con las autoridades de la localidad de origen de aquellos, para obtener mayor información sobre el conflicto y sus antecedentes. Éste es uno de los nuevos problemas que enfrenta la justicia indígena en la forma en que está elaborándose y repensándose en el Juzgado Indígena. Como hemos mencionado, esta situación apunta a la necesidad de idear un proyecto de jurisdicción indígena compartida entre los jueces de paz, la CAMI y el Juzgado Indígena. El Juzgado Indígena ha comenzado el diálogo con los jueces de paz en los foros anuales que organiza para dar a conocer su proyecto y adaptarlo a las dinámicas específicas del campo judicial cuetzalteco. La realización de este proyecto implica una serie de retos que retomaremos en la parte final del capítulo.

Hacia la conformación de un proyecto propio y colectivo de justicia

En los apartados anteriores, abordamos el impacto que ha tenido el reconocimiento de la justicia indígena en el campo jurídico de Cuetzalan. A continuación analizaremos cómo los integrantes de las organizaciones locales Takachiualis, Maseualsiuamej y el CADEM, involucrados en el Juzgado Indígena y en la CAMI, han incidido en la transformación de la justicia indígena.

Los procesos organizativos de Cuetzalan, enfocados en la demanda de derechos culturales, específicamente en el campo de la justicia, iniciaron a finales de la década de 1980, y tuvieron como punto referencial la plataforma nacional e internacional de derechos humanos. Los trabajos de Sierra (2004) y Morales (2005), anteriores al reconocimiento de la justicia indígena en Puebla, permiten conocer el papel que han desempeñado organizaciones como Takachiualis o el Frente Regional de Abogados Democráticos (FRAD), con- formadas a finales de los años noventa .[13] De acuerdo con esos estudios, las organizaciones consiguieron el reconocimiento de los habitantes nahuas de las comunidades y de las autoridades judiciales del estado de Puebla, con lo que se obtuvieron cambios en la práctica judicial de la región, en cuanto a la exigencia de una justicia más respetuosa de los procedimientos legales y de los derechos humanos (Sierra, 2004).

Ambas organizaciones se enfocaron en hacer frente a la violación de los derechos humanos por parte de las autoridades judiciales en las comunidades y en las cabeceras

municipal y distrital. Realizaron trabajo de asesoría, acompañamiento, gestoría, traducción y defensa en las diferentes instancias de justicia del distrito judicial.[14] Actualmente, Takachiualis y el FRAD han suspendido sus labores, situación que responde en mucho al giro que ha dado el financiamiento de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) a los proyectos. A finales de los años ochenta y durante los noventa, el Instituto Nacional Indigenista (INI), ahora CDI, ofertó recursos económicos para trabajar el tema de la defensa de los derechos humanos, lo cual permitió el surgimiento de esas dos organizaciones. Posteriormente, la CDI se inclinó por el ámbito de la prestación de servicios, como el de la salud, lo que permitió el surgimiento de organizaciones como la CAMI. El fenómeno de aparición y desuso de proyectos también se ha observado en el ámbito de la justicia. La investigación realizada por Sierra (2004) en el municipio de Cuetzalan, entre 1998 y 2001, da cuenta de la introducción y la desaparición de cargos y autoridades vinculados con la población indígena en el transcurso de tres años, y su impacto en el campo judicial regional. La autora arguye que tal situación revela la necesidad del Estado de readecuar su hegemonía y responder a exigencias institucionales, con el supuesto fin de facilitar el acceso a la justicia sin que eso realmente se cumpla. En buena medida esto ha sido el producto de los procesos de descentralización estatal requeridos por los organismos internacionales, como el Banco Mundial, para generar mayor seguridad jurídica.

La instauración del Juzgado Indígena podría ubicarse en el continuum de apertura y desaparición de autoridades e instancias de justicia, como respuesta a las necesidades de justicia en distintos momentos. Al igual que los procesos organizativos, cuya permanencia depende en buena medida de los temas que las financiadoras estén impulsando, los proyectos de justicia para la población indígena también parecen depender de las políticas en boga, como fue el multiculturalismo oficial y el consecuente reconocimiento de los derechos culturales.

Maseualsiuamej y el CADEM son las otras dos organizaciones que igualmente surgen a finales de los años noventa, y que a la fecha continúan trabajando con programas sobre los derechos humanos, la problemática de las mujeres indígenas y sus derechos, y la prevención de la violencia doméstica, entre otros. Maseualsiuamej está integrada por mujeres nahuas de diversas comunidades del municipio, y el CADEM por mujeres mestizas foráneas, avecindadas en Cuetzalan desde finales de los años ochenta. Entre los objetivos de ambas organizaciones se encuentran cambiar las actitudes que transformen la condición de las mujeres indígenas en el ámbito familiar, comunal y regional.

Asimismo, han jugado un papel relevante en el ámbito de la justicia, a través de la asesoría y el acompañamiento de mujeres indígenas en las instancias legales (tanto indígenas como mestizas), lo cual ha empezado la promoción de ciertos cambios jurídicos en la atención a las mujeres .[15]

El Juzgado Indígena y la CAMI representan dos experiencias cuya novedad se centra en tres aspectos. Uno de ellos se relaciona con que es la primera vez que integrantes de organizaciones locales (Takachiualis, Maseualsiuamej y CADEM) se apropian de espacios abiertos por el Estado, en la medida que es un espacio de justicia reconocido por el TSJ, así como de una casa de salud de la Secretaría de Salud (SSA). El segundo aspecto consiste en que el proceso vincula, también por primera vez, a integrantes de dichas organizaciones en un trabajo conjunto, lo cual anteriormente no sucedía de manera estructural. El tercer aspecto novedoso se liga con la incidencia que esas organizaciones, a través del Juzgado Indígena y de la CAMI, están teniendo en el campo judicial, impulsando la equidad de género en el Juzgado Indígena, así como en otros organismos de justicia en el municipio.

Retos en el proyecto organizativo de Cuetzalan

En este apartado analizamos los retos que enfrentan los integrantes de Takachiualis, de Maseualsiuamej y del CADEM, específicamente con el Consejo del juzgado Indígena, respecto a la formulación de un proyecto en el seno de este juzgado, en un contexto marcado por la acotada definición que el Estado da para la justicia indígena. Ubicamos los retos en tres momentos entretejidos: la construcción de un vínculo de trabajo entre los integrantes del Consejo, la creación de un nexo de trabajo entre el Juzgado Indígena con los jueces de paz; y la introducción de la perspectiva de la equidad de género entre los consejeros, el juez y los usuarios del Juzgado Indígena.

Para comprender los retos es necesario tomar en cuenta la identidad de los integrantes del Consejo. Se trata de una identidad pluridimensional, que resulta de su inscripción en diversos círculos de pertenencia, en los que los rasgos culturales se seleccionan, se jerarquizan y se codifican para marcar simbólicamente las fronteras en los procesos de interacción (Gin1énez, 1996). En esta dirección, la composición del Consejo del Juzgado Indígena no es homogénea; en él confluyen mujeres y hombres, indígenas y no indígenas. Entre las mujeres indígenas la brecha generacional va de los treinta años que tiene la más joven a la de mayor edad con sesenta y cinco años, aproximadamente.

Los hombres tienen entre cincuenta y setenta años. Proceden de tres Juntas Auxiliares distintas que mantienen relaciones diferenciadas con la cabecera municipal, en cuanto a recursos, obra públicas y escuelas, y cuentan con menor o mayor financiamiento para sus proyectos (principalmente productivos y turísticos) y con presencia de organizaciones sociales.

Las mujeres provienen de MaseuaIsiuamej, mientras que de los hombres solo uno perteneció a Takachiualis, y el resto fueron autoridades en sus comunidades. Entre todos existen diferencias de estatus. Políticamente, las mujeres se ubican en un partido político distinto al de los hombres, el PRD, y estos últimos, a su vez, se adhieren a dos

partidos diferentes, el PRI y el PAN.[16] En relación con los integrantes no indígenas -que solo son dos-, un hombre y una mujer, ambos provienen de organizaciones civiles (ella del CADEM, y él de Takachiualis). Tienen estudios de posgrado, lo que conlleva diferencias de origen étnico, de clase y de profesionalización.

Las situaciones anteriores introducen en el Consejo la presencia de distintos acercamientos, reflexiones y discursos a partir de los cuales los consejeros formulan su política interna y, en consecuencia, se generan tensiones entre ellos. Para conocer los retos que implica conseguir el trabajo colectivo entre los consejeros, a continuación analizamos dos foros en los que participaron. Hubo momentos de encuentro y desencuentro entre ellos.

El foro internacional de Autoridades Indígenas se llevó a cabo el 21 de octubre de 2006 en Cuetzalan como parte de las actividades que desembocaron del V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica y tuvo lugar en el hotel eco turístico Taselotzin. La clausura se realizó en las instalaciones del Juzgado Indígena. Participaron las autoridades mayas de la Alcaldía Indigena de Totonicapán de Guatemala, los integrantes de la Asociación de Derecho Colectivo de Acteal de Las Abejas de Chiapas, los miembros de la CAMI y los del Consejo del Juzgado Indígena.

En Ia reunión del Consejo del Juzgado indígena posterior al foro, sobresalió el tema de la espiritualidad, de enorme Importancia para las autoridades mayas.[17]El alcalde maya refirió que sus labores de autoridad y juez se relacionan estrechamente con los problemas de las personas, como, por ejemplo, el enojo y la frustración, y de manera especial dijo que continuamente tiene que hacerse “limpias”[18] y preparase con rezos para protegerse. Fue Interesante constatar que, a partir de esa reunión, los consejeros del Juzgado Indígena reflexionaron sobre la espiritualidad, y reconocieron su ausencia en el juzgado Indígena. El juez don Alejandro, de setenta años de edad, comentó que tiene muchos meses enfermo, sin recuperarse, y que recientemente había ido a la iglesia a hacer una promesa para sanar. Todos convinieron en que debían apoyar al juez con “limpias” en su persona y en el Juzgado Indígena, y se habló sobre la importancia de poner un altar, al igual que los de todos ellos en sus casas, aun cuando, en una ocasión anterior, funcionarios del TSJ del estado de Puebla les habían pedido que retiraran la cruz que habían llevado al Juzgado.[19]

El altar en el Juzgado Indígena, cuya imagen central es la Cruz, ha propiciado que en fechas, como la de la Santa Cruz, se reúnan los consejeros para hacer un ritual. La práctica de la religiosidad, por una parte, representa el momento de encuentro entre los integrantes del Consejo pero, por otra, les permitió reflexionar sobre lo que significa para ellos el reconocimiento de sus derechos culturales. En este sentido, concluyeron que el altar y los rituales representan la práctica de un derecho indígena legalmente reconocido; de esta manera, las respuestas prácticas para innovar el contexto de la

justicia en el Juzgado Indígena superaron la división que el TSJ hace de la justicia indígena del resto de los valores nahuas.

El otro evento fue el foro organizado por el Consejo del Juzgado Indígena el 16 de agosto de 2007, en las instalaciones de la radiodifusora indigenista de Cuetzalan, con transmisión en vivo. Ambas autoras tuvimos la oportunidad de colaborar en la organización de ese foro, como parte de nuestro interés y compromiso con el proyecto del Consejo. De manera distinta a otros años, en los que sólo asistimos el día de la realización de otros foros organizados por el Consejo, esta experiencia nos permitió observar de cerca su agencia, escuchar los puntos de vista y detectar los silencios de los distintos consejeros, gracias a que participamos en todos los momentos de la organización y discusión del evento. El foro tuvo como objetivos principales, difundir el proyecto de las organizaciones en torno al Juzgado Indígena, así como proponer un trabajo coordinado entre el Jugado Indígena con los jueces de paz. No es el caso referir aquí la riqueza del evento, nos interesa sobre todo resaltar la complejidad que supone implementar el proyecto de jurisdicción indígena compartida, así como la posibilidad de incluir la perspectiva de género en el proyecto colectivo del consejo. Durante la preparación del foro, en las reuniones del Consejo se realizaron varias actividades, como la encuesta para conocer, en particular, la percepción de los jueces de paz y de los habitantes de las localidades sobre el Juzgado Indígena, y sobre la existencia del Consejo del Juzgado, así como la forma de trabajo del juez indígena. También se publicaron dos trípticos: uno sobre el Consejo y el otro sobre el Juzgado Indígena. Se propuso la realización de spots en la radio indigenista. Si bien el foro estuvo centrado en el tema de los jueces de paz, no se incluyó el tema de género, ni en las encuestas, ni en los trípticos ni en los spots de la radio, y tampoco en el orden del día del foro. Curiosamente, las mujeres no insistieron en eso. Parecían dejar en manos de los consejeros que se nombraron para la organización del foro incluir el tema de género, situación que no sucedió. Ante esto, las consejeras redujeron su participación al mínimo en el foro, y se percibían como actoras pasivas en las reuniones de Consejo, lo cual contrastaba en mucho con sus actividades en Maseualsiuamej y en la CAMI, donde suelen impulsar todo tipo de actividades de manera entusiasta.

La reacción de las consejeras se puede leer de diversas formas. Por un lado, podría sugerir que ellas no simpatizaban con los objetivos específicos del foro. Es un hecho que no todos los miembros del Consejo están igualmente motivados para compartir el proyecto del Juzgado Indígena con los jueces de paz, cuya finalidad es constituir una jurisdicción indígena compartida. Hacerlo implica demasiadas dificultades, en principio, debido a que la duración del cargo de los jueces de paz es de tres años y, a diferencia del Juzgado Indígena, carecen de un proyecto organizativo a largo plazo que vincule a todos en un mismo cuerpo. No obstante, esa situación no explica por qué las mujeres del Consejo fueron menos participativas que los hombres en la realización de la

actividad. Por otro lado, la reacción de las mujeres del Consejo podría interpretarse como el producto de la exclusión que tradicionalmente sufren ellas y sus temas de interés, tal como se reflejó en la organización del foro. Ante esto, las mujeres reaccionaron como suelen hacerlo, desde la resistencia cotidiana: apareciendo como actoras pasivas, y no tanto en confrontación directa. En este caso, fue la condición de género, y no otra característica identitaria de las consejeras, lo que provocó un desencuentro entre los miembros del Consejo. En el siguiente apartado nos enfocaremos en este tema para mostrar su complejidad, a partir de los alcances que han tenido las mujeres organizadas en el campo jurídico con la introducción de la equidad de género.

Los dos foros nos permiten ver los retos que implica trabajar colectivamente en el Consejo, en el que los temas y las necesidades de las mujeres, relacionados con la equidad de género, siguen excluyéndose. Tal es lo que se evidenció en la preparación del foro, que no consideró los temas de género, y durante la realización del foro que estuvo marcado por la participación marginal de las mujeres.

Si bien cuarenta por ciento de los jueces de paz asistieron a la actividad, y se mostraron interesados y participativos, conseguir la jurisdicción indígena que articule los juzgados de paz con el Juzgado Indígena -uno de los temas planteados por el foro-implica reordenar toda la estructura judicial. Como señala Magdalena Gómez (2002), se necesitan cambios de fondo en la organización del poder regional para reconocer la jurisdicción indígena. Limitar el reconocimiento de la justicia indígena a un método alternativo a la jurisdicción ordinaria cierra toda posibilidad para lograrlo.

En el plano de la espiritualidad, encontramos un momento de encuentro entre los miembros del Consejo del Juzgado, en el que las mujeres tuvieron un papel central, al ser ellas quienes guiaron el ritual de la Santa Cruz en el Juzgado Indígena. Resulta importan- te destacar este punto de coincidencia, ya que esto facilita que los miembros del Consejo valoren la participación de las mujeres. Es decir, si en los talleres de capacitación no se aborda el tema de la equidad de género ni se articula con las creencias, los conocimientos y las prácticas de los consejeros del Juzgado, trabajar el tema desde el ámbito de la espiritualidad, como lo hacen las mujeres mayas en Guatemala (véase el capítulo de Macleod), podría ser una vía efectiva para discutir las relaciones de exclusión y subordinación entre hombres y mujeres.

Alcances en la búsqueda de la equidad de género en la defensa legal. La CAMI y el Juzgado Indígena

En este apartado abordamos el trabajo de la CAMI, ya que en buena medida resume la experiencia de las mujeres indígenas y mestizas organizadas que se han preocupado por discutir las desigualdades de género en la práctica de la justicia. Asimismo,

retomamos la práctica del Juzgado Indígena para mostrar los retos que ha implicado introducir la perspectiva de la equidad de género en la resolución de las disputas.

El proyecto de la CAMI surge en_2003, a partir de un programa nacional de la Secretaría de Salud (SSA) para crear e impulsar casas de salud para las mujeres indígenas. Paralelamente, algunas de las integrantes de Maseualsiuamej, en conjunto con mujeres indígenas de otras organizaciones del municipio y del CADEM, presentaron un proyecto para aten- der la violencia doméstica a diversas instituciones regionales y estatales.

Si bien se trataba de una propuesta nueva, Maseualsiuamej y el CADEM la retomaron para dar continuidad a sus propios proyectos que, en ese momento y de manera conjunta, buscaban fortalecer la defensa legal para atender la violencia doméstica. La CAMI se convirtió en el espacio que acogió esa necesidad que sienten las mujeres, vinculando la Maseualsiuamej con otras organizaciones de mujeres indígenas de la región, como la YankuikSiuat (Mujer Nueva) y YankuikMaseualnemilis (Nueva Vida Indígena).

El proyecto de la CAMI representa una estrategia integral de atención a las mujeres nahuas, que condensa los aprendizajes y avances que las mujeres de Maseualsiuamej han tenido en los últimos veinte años. Las usuarias de la CAMI participan en talleres y reciben atención psicológica y legal, lo cual revela la importante interacción que mantienen con organizaciones feministas arraigadas en la región, como con el CADEM. [20]

En la CAMI, la resolución de los conflictos puede seguir la vía del derecho indígena, a través del Juzgado Indígena, con apoyo del derecho positivo, o viceversa, sólo decidir por una de ellas, dependiendo del caso. Las conciliaciones y la dinámica central en la justicia indígena, generalmente se llevan a cabo en las instalaciones de la Casa, una vez que las mujeres recibieron el apoyo integral y se ha citado a la contraparte. En las conciliaciones participan la responsable del área de apoyo legal de la CAMI y la abogada, quien es la única mestiza trabajando en la CAMI. Por lo común están presentes los familiares de los involucrados y los hijos. Los casos que se reciben con más frecuencia son los de maltrato, abandono del hogar, los relacionados con el reconocimiento de los menores, y los de abuso sexual. Los acuerdos se plasman en un convenio elaborado por la CAMI, el cual, en algunas ocasiones, se ratifica en el Juzgado Indígena. Asimismo, las encargadas del área de apoyo legal han acompañado algunas conciliaciones en el Juzgado Indígena, en las que el juez indígena toma el papel central de la dinámica.

La CAMI también lleva casos a la Agencia Subalterna del Ministerio Público, en Cuetzalan, donde se promueve la conciliación entre las partes.[21] En dicha instancia se

realizan convenios, principalmente de apoyo económico a menores y de no maltrato. Los casos de abuso sexual se integran en averiguación previa para llevarse a juicio, aunque también llegan a "conciliarse", a petición de la afectada, con la demanda de apoyo económico para el parto y para la manutención del menor.

Lo anterior ha empezado a promover ciertos cambios jurídicos en la atención de las mujeres en las instancias de justicia mestizas, principalmente en la Agencia Subalterna y en el Juzgado Menor, ambos en la cabecera municipal. La participación de la CAMI durante los casos guía la dirección de la disputa, mediante usos estratégico s de la legalidad, mostrando la capacidad de las mujeres para incidir en la justicia y recrear el derecho (Nader, 2002). Las mujeres de la CAMI utilizan los discursos del derecho positivo, los derechos humanos, y los derechos de las mujeres que activan desde sus propias lógicas culturales. De este modo litigan y negocian por medio de esos lenguajes y referentes normativos, lo que les ha permitido alcanzar acuerdos y sentencia s que les son favorables.

La introducción de la perspectiva de equidad de género en el Juzgado Indígena ha sido el interés principal de las mujeres de Maseualsiuamej y del CADEM en el Consejo del Juzgado Indígena, lo que da continuidad a su trabajo en pro de la defensa legal que respete los derechos de las mujeres en las instancias de justicia. De esta forma, mujeres de las dos organizaciones han unido los proyectos del Juzgado Indígena y de la CAMI para impartir los talleres de equidad de género en el Consejo, además, ofrecen acompañar a los interesados en algunos casos de disputa. La impartición de los cursos tiene el objetivo de influir en las percepciones que tienen los jueces indígenas y miembros del Consejo, a través de la discusión de las ideologías que oprimen y excluyen a las mujeres a partir de los casos que los jueces atienden.

A continuación nos referimos a la práctica de la justicia en el Juzgado Indígena para mostrar los alcances del trabajo de las mujeres en cuanto a la incorporación de la perspectiva de equidad de género, así como los retos que enfrentan. Entre los casos que atiende el Juzgado Indígena se encuentran conflictos no sólo entre particulares, como lo dispone el Código Procesal, sino también los que involucran aspectos claves para la comunidad, como los relacionados con el suministro de agua potable. Hacen reparticiones de terrenos, generalmente intestados, entre los familiares. En esos casos, el juez va al predio en cuestión a medir, y elabora un croquis a mano, en el que se señalan las divisiones para cada uno de los beneficiarios, sin que los acuerdos pasen por notario. Atienden deudas que sobrepasan el monto máximo permitido por la ley, así como los casos relacionados con conflictos de género, como la designación de alimentos para los hijos, sustituyendo el juicio de pensión de alimentos. También realizan separaciones de matrimonios y de concubinos, evitando el juicio de divorcio, regulado en el derecho positivo. En suma, se trata de casos que tradicionalmente han

resuelto los jueces de paz fuera del reconocimiento del Estado y que asumen una nueva dimensión desde la experiencia del Juzgado Indígena.

En los casos suelen participar miembros de las familias en disputa, y se les da el tiempo necesario para que cada uno exponga sus puntos de vista, y se vaya generando la conciliación guiada por el juez y el suplente. Este último apunta en una libreta los argumentos y los acuerdos que se plasmarán en un acta de acuerdo realizada por triplicado. En ella firman o estampan su huella los principales involucrados y el juez, quien además pone un sello con la leyenda "Poder Judicial -Juzgado Indígena'; junto con la imagen del escudo nacional. Un acta se queda en el Juzgado y cada parte se lleva un original.

Para conocer en qué sentido han impactado los talleres sobre la equidad de género en la práctica del juez indígena y del suplente, nos referimos a dos casos que se presentaron en el Juzgado Indígena. El primero es un caso de reconocimiento de la paternidad que fue interpuesto por una mujer adolescente que buscaba que el padre de su hijo se hiciera responsable de los gastos de parto y de manutención.[22] El joven fue acompañado de sus padres, quienes buscaban liberar a su hijo de esa responsabilidad, argumentando que la mujer anda todo el día en la calle y que sale mucho de su casa. El comentario busca desprestigiar a la mujer, ya que sugiere que mantiene relaciones sexuales con muchos hombres, por lo tanto, no se puede asegurar quién es el padre.[23] En este caso, los jueces hicieron caso omiso de este argumento y, por el contrario, mencionaron los derechos que tienen las mujeres de trabajar, estudiar y pasear, lo cual no significa que anden en la calle en un sentido peyorativo.

El segundo caso se trata de una mujer golpeada por su padre y su esposo, lo cual justificaron ambos al señalar su mal comportamiento porque sale a vender artesanías fuera de su comunidad, lo que transgrede los valores femeninos, al no permanecer en casa.[24] A diferencia del caso anterior, en éste participaron las consejeras integrantes de la CAMI, la agredida, su esposo, sus hijos y sus padres. Durante la conciliación, el juez indígena, contemporáneo del padre y originario de la misma comunidad, desempeñó el papel clave al explicar la diferencia entre la "costumbre de antes" y cómo es ahora. El juez habló sobre la situación económica de la región y las dificultades que actualmente enfrenta el hombre para mantener la casa; el juez hizo ver que antes, con la cosecha de café, sí alcanzaba para cubrir todos los gastos, pero ahora, con la caída del precio, ya no era igual. También habló sobre el derecho que tienen las mujeres de trabajar, que no deben ser golpeadas, y sobre la importancia de las aportaciones de la mujer para el apoyo económico de la casa.

Una comparación entre los dos casos permite mostrar que la presencia de las consejeras en el segundo comprometió al juez a retomar los marcos referenciales sobre la equidad de género y los derechos de las mujeres; mientras que, en el primer juicio, si

bien no estuvieron presentes las consejeras, también se hicieron valer los derechos de las mujeres, lo cual podría indicar que los jueces están apelando a estos referentes como parte de su práctica. La transformación de los roles e ideologías de género que oprimen y excluyen a las mujeres supone un proceso lento, y en esto han incidido también las políticas públicas que difunden un discurso en favor de los derechos de las mujeres. No obstante, en Cuetzalan, han sido sobre todo las mujeres de Maseualsiuamej y del CADEM, participando desde la CAMI, quienes se han encargado de hacer valer sus derechos. La posibilidad de incidir en el Juzgado Indígena y de tener un espacio propio como la CAMI representa para esas organizaciones parte de sus estrategias para combatir la violencia hacia las mujeres. Lo interesante, en particular, es que las mujeres encontraron un área de oportunidad en las dinámicas mismas de resolución de conflictos al discutir las normas y roles sexo-genéricos dominantes, cuando los involucrados apelan a ellas, posibilitando, en algunos casos, acuerdos equitativos.

Consideraciones finales

En este capítulo, hemos querido mostrar cómo las experiencias del Juzgado Indígena y de la CAMI han tenido el poder de alterar la capacidad significativa del Estado en la regulación y práctica de la justicia indígena, y en la prestación de servicios de salud para las mujeres indígenas. De acuerdo con Das y Poole (2004: 22),los sistemas estatales llegan a ser reconfigurados para dar cabida a nociones alternativas de justicia cuando existe una presión social generada "desde las preocupaciones cotidianas de aquellos que viven un modo distinto de socialización de aquella que fue imaginada por el aparato burocrático del Estado”.[25] En esta dirección, el Consejo del Juzgado Indígena ha desempeñado un papel central al integrar y capitalizar las demandas de las tres organizaciones locales que participan en él, buscando así apropiarse del Juzgado Indígena y redireccionar sus objetivos hacia otras concepciones de justicia.

Por su parte, las mujeres que integran la CAMI, no sólo cambiaron la denominación del proyecto (de "casas de salud" a "Casa de la Mujer Indígena"), sino que también rediseña- ron las áreas de apoyo que la SSA había previamente definido para el mismo fin. Tomaron conciencia de la necesidad de redefinir las prioridades de atención de la CAMI y destacaron el área de apoyo legal, incluso al punto de llegar a convertirla en una instancia extralegal de impartición de justicia. Al no pertenecer a la estructura judicial del Estado, la CAMI ha logrado mayor autonomía en sus dinámicas de trabajo y en sus prácticas de justicia, combinando, en distintas medidas, la práctica tradicional de la mediación con los recursos legales ante las diferentes instituciones estatales con representación en Cuetzalan o en la cabecera del distrito judicial de Zacapoaxtla. La autonomía conseguida se ha visto a su vez afianzada desde que la CAMI se ha constituido en una Asociación Civil. Así ha tenido acceso a otros financiamientos, dejando de depender exclusivamente del proveído por la SSA y la CDI.

La batalla por las definiciones de justicia y por la apropiación de los espacios estatales en Cuetzalan, retomando a Roseberry (1994) y a Das y Poole (2004), muestra cómo la relación entre grupos dominantes y subordinados se da en un campo de fuerza multidimensional y dinámico, en el que la ruptura discursiva se convierte en una oportunidad para analizar los procesos de construcción del Estad o desde sus márgenes. Las experiencias del Juzgado Indígena y de la CAMI representan un acercamiento al estudio de esos procesos, ya que dejan ver cómo las instituciones del Estado -Poder Judicial, la CDI y la SSA-se construyen también desde la diferencia cultural.

La oficialización de la justicia indígena en Cuetzalan nos ha permitido analizar cómo las tecnologías de poder operan y se reproducen en los márgenes, a través del reconocimiento y la consiguiente constitución de subjetividades que están sujetas a nuevas formas de regulación. La indefinición sobre si nos encontramos frente a la apertura de formas alternativas de justicia reales o ante la reiteración de las formas previamente existentes, aunque reformuladas con tendencias multiculturalistas, producen la deliberada ilegibilidad con la que se gobierna en zonas marginales. No obstante, a través de nuestro análisis también hemos querido argumentar cómo se supera la ilegibilidad en la cotidianeidad, lo que muestra que el Estado se construye constantemente, de forma dinámica y desde múltiples sitios. De esta forma, el TSJ ha permitido situaciones en las que el Consejo designa al juez indígena conforme a los "usos y costumbres"; o que la CAMI siga recibiendo financiamiento para su propuesta de trabajo, sin la condición de apegarse a los lineamientos del proyecto original de la SSA.

Otro ejemplo que da evidencia clara de lo anterior es la institución del Consejo, ya que no sólo vincula a los integrantes de tres organizaciones civiles y sus distintas demandas, sino que también forma parte de una instancia oficial, en la que se generan estrategias para crear una jurisdicción indígena y, a la vez sirve para implementar aspectos de las agendas de esas organizaciones

El Consejo puede verse como el generador de nuevas nociones de organización comunitaria, ya que tiene entre sus objetivos llevar a la cabecera municipal mestiza las prácticas comunitarias que legitimen al nuevo juez indígena. Para lograrlo, sus miembros han retomado prácticas que representan un ideal compartido sobre lo que se cree que debe ser la organización comunitaria. En reconocimiento de la legitimidad de los jueces de paz como autoridades tradicionales de las comunidades, el Consejo ha buscado acordar el trabajo en coordinación con ellos, aun cuando el Poder Judicial no ha reconocido su calidad de autoridades indígena; incluso el Consejo se ha propuesto conformar una jurisdicción indígena (no prevista en la reforma local en materia indígena) que incorporaría a los jueces de paz de las comunidades (no reconocidos como jueces indígenas) a la práctica de la justicia indígena que sí fue reconocida por el

Estado. De este modo se permitiría que los casos se resolvieran en la jurisdicción indígena sin necesidad de que las partes acudieran a otras instancias de justicia mestiza.

Tomando en cuenta lo anterior, hemos querido argumentar que la ambigüedad y la falta de certeza jurídica que caracterizan la reforma en materia indígena en Puebla ha dado pie a dos situaciones: por un lado, se encuentra cierta posibilidad de reproducir las prácticas de organización comunitaria y de actualizar las prácticas de justicia ; por otro, están la creación de nuevas subjetividades indígenas, y la nueva definición de lo que significa en la actualidad ser autoridad indígena ante el reconocimiento del Estado. La nueva forma de ser autoridad indígena -oficial no ha causado sorpresa en una población habituada a la constante introducción y desaparición de cargos e instituciones estatales. En ese contexto de gran dinamismo e inestabilidad institucional, el Juzgado Indígena, en lugar de convertirse en una institución que impulse el fortalecimiento de la jurisdicción indígena, corre el riesgo de convertirse en una institución de justicia más, utilizada estratégicamente por la población local, indígena y mestiza, según convenga a sus intereses y objetivos litigiosos. Es decir, en tanto que las autoridades mestizas no reconozcan la validez de las resoluciones del Juzgado Indígena ni respeten su jurisdicción, la población seguirá recurriendo a diversas instancias de justicia, indígenas y mestizas, para resolver un mismo asunto que, posiblemente, haya sido previamente resuelto por alguno de los jueces de paz del campo judicial.

A través de estos procesos cotidianos, en los que se experimenta la incertidumbre jurídica que reina en el campo judicial de Cuetzalan, es posible observar cómo el Estado no es una institución claramente delimitada, unitaria , distinta de la sociedad, o poseedora de una autoridad suprema y aplastante que regule y normalice a la población i sino que se encuentra imbuido en los procesos culturales mediante los cuales sus propios agentes interpretan e implementan las disposiciones oficiales, dando distintos significados a las prácticas de autoridad. En este sentido, Roseberry propone usar el concepto "hegemonía" no para entender el consenso, sino para entender la lucha: "Lo que la hegemonía construye, no es una ideología compartida, sino un marco material y significativo común para vivir, hablar y actuar sobre órdenes sociales caracterizados por la dominación" (Roseberry, 1994: 361). Se trata de un marco discursivo común alrededor del cual se formula la respuesta y la lucha. El proceso de construcción de un marco, en este caso el de la oficialización de la justicia indígena en Puebla, permite examinar su poder y su fragilidad.

Mientras que el Estado no deja de nombrar, normar y definir, Roseberry habla sobre una audiencia que escucha cosas diferentes, que cambia las palabras, los tonos y los significados, lo cual, en el caso en concreto, ha permitido la revitalización y actualización de prácticas de la justicia indígena en el Consejo y en el Juzgado

Indígena mismo. También ha dado la posibilidad de cuestionar la relación entre las dinámicas de género y las nociones de justicia existentes en las comunidades.

Si bien la inclusión de la perspectiva de género ha sido uno de los principales componentes del proyecto colectivo en torno al Juzgado Indígena, ha sido muy problemático que el Juez Indígena y los consejeros hombres lleven a la práctica el marco de referencia sobre la equidad de género. Las mujeres del Consejo siguen inmersas en el complejo proceso de construir la defensa legal con equidad de género en el Juzgado Indígena. Tal situación refleja la dificultad de transformar las normatividades que oprimen a las mujeres, así como la paradoja de que en ese esfuerzo se hayan reproducido las relaciones de subordinación en el Juzgado Indígena. Por eso mismo, los logros que las mujeres han obtenido no deben soslayarse ni deben considerarse el producto de las reformas multiculturales. El hecho de que ellas hayan conseguido un lugar en el Consejo del Juzgado Indígena, y de que hayan convencido a los consejeros hombres de la necesidad de que ellas apoyen las mediaciones que se practican en el Juzgado, debe entenderse como el producto de una larga lucha, originada en los procesos organizativos de la región. Al mismo tiempo es de hacer notar que la CAMI, en su propio espacio, ha representado un mayor avance en la atención de asuntos que involucran violencia de género. Las mujeres que la coordinan han podido diseñar e implementar estrategias de atención y defensa que responden a las necesidades de las mujeres indígenas que, como muchas de ellas, han sido también víctimas de violencia.

El Juzgado Indígena se encuentra en una situación de vulnerabilidad institucional, ya que mantener su continuidad depende de la buena voluntad del presidente del TSJ y de cada nuevo Ayuntamiento municipal. Esa situación ha frenado en gran medida el proyecto colectivo del Consejo, puesto que la limitación de recursos económicos y la falta de certeza de que una nueva administración municipal respete la autoridad del juez y del Consejo, ha impedido realizar proyectos a largo plazo. En este sentido, es posible decir que la conformación del Consejo del Juzgado Indígena implicó el primer paso para que sus integrantes logren apropiarse de ese espacio creado por el Estado dentro de sus marcos. En su seno, los integrantes han buscado el balance entre las presiones legales y presupuestarias in1puestas por el Estado, con las prácticas de justicia que activan los jueces de paz en las comunidades, así como con diversas nociones de derechos humanos que ellos mismos han contribuido a difundir mediante el trabajo de sus organizaciones. El objetivo es lograr que el Juzgado Indígena tenga una razón de ser en un can1po judicial en el que las competencias y las formas de administrar justicia de las diferentes autoridades y proyectos organizativos se traslapan. En el intento de dar al Juzgado el carácter indígena, los consejeros se han involucrado en un proceso de autentificación y de revitalización de la costumbre indígena. De esta forma, han tenido la oportunidad -y el riesgoso privilegio -de definir casuísticamente qué constituye

una costumbre en las comunidades y qué no. También han tenido la oportunidad de discutir en qué casos una costumbre ya no es útil para los tiempos actuales y es necesario cambiarla.

Un problema relevante que enfrenta el Juzgado indígena, a diferencia de una autoridad comunitaria, es que se encuentra desvinculado de una comunidad; no sólo porque se ubica en la cabecera municipal, sino porque las autoridades del Juzgado no han sido electas popularmente. Esta configuración ha impulsado al Juzgado Indígena a buscar diversas formas de legitimación, y la más destacada de ellas ha sido el intento de que aquella justicia oficial, reconocida y regulada por el Estado, tenga en la práctica un sustento cultural cuando se active en el espacio oficial. Al tener la opción legalmente reconocida de dictar sentencias, los jueces del Juzgado Indígena y los consejeros han preferido continuar con la práctica tradicional de llevar a cabo mediaciones, en las que las partes buscan, junto con el juez, la mejor solución a los conflictos. Eso ha implicado la renuncia al ejercicio de su capacidad jurisdiccional, como se entiende en términos legales. No les ha importado que sus actas de acuerdo no tengan, de manera legal, el carácter de cosa juzgada, como sí sucedería en el caso de que decidieran dictar sentencias. Esa decisión, así como la de montar un altar dentro del Juzgado, y la de buscar el vínculo con los jueces de paz de las comunidades nos hablan de un interés en llenar las lagunas que los legisladores han dejado al momento de reconocer y regular la justicia indígena.

La construcción cotidiana de la justicia en esas áreas marginales de incertidumbre, implica, muchas veces, que los actores tengan que interpretar lo que se espera de ellos como autoridades judiciales oficiales, como miembros de las comunidades indígenas, como hombres y como mujeres. Implica también llenar con nuevos criterios los vacíos legales, adoptar posiciones y tomar decisiones cuando hay contradicciones. Llenando lagunas, el juego de la ilegibilidad de las disposiciones estatales pierde su preeminencia, que motiva la tendencia a la inactividad y a la imposibilidad de implementar las reformas multiculturales. Ideando nuevas alternativas a la propia costumbre, a la ley y a la oficialización de la justicia indígena, es la manera en que las mujeres y los hombres del Juzgado Indígena, y las mujeres de la CAMI, construyen Estado a partir de sus prácticas en los márgenes.

Notas

***** Chávez, Claudia y Adriana Terven, (2013), “Las prácticas de justicia indígena bajo el reconocimiento del Estado. El caso poblano desde la experiencias organizativa de Cuetzalan”, en: Sierra, Teresa, Rosalva Aída Hernández y Rachel Sieder (editoras), *Justicias Indígena y Estado. Violencias Contemporáneas*, CIESAS-FLACASO, pp. 51-88.

** Claudia Chávez es estudiante del doctorado de Antropología de la Universidad de Austin; Adriana Terven es profesora investigadora de la Universidad Autónoma de Querétaro.

1. En esta región ambas autoras realizamos , en momentos simultáneos, las investiga iones para nuestras tesis de posgrado en antropología social (véanse Chávez, 2008 y Terven, 2009)
2. Acuerdo del Pleno del Tribunal Superior de Justicia del Estado de Puebla de fecha 14 de marzo de 2002, mediante el cual se decretó la creación en el territorio de esta entidad de juzgados que conocen asuntos en los que se ven afectados los intereses de personas que pertenecen a grupos indígenas poblanos.
3. A la fecha se han instalado cinco en los municipios de Huehuetla, Pahuatlán, Quimixtlán, Tlacotepec y Cuetzalan.
4. Acuerdo del Pleno del Tribunal Superior de Justicia el Estado de Puebla, del 14 de marzo de 2002.
5. Significan, respectivamente, “Respeto Mutuo” y “Mujeres Indígenas que Trabajan Juntas”.
6. Los nahuas del municipio de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla , hablan " ... el náhuat con terminación en / t/ ...·, una variante más arcaica del náhuatl clásico "con terminación en / ti/ " (Segre, 1 990: 2). En este capítulo se usará la primera opción.
7. Véase<http://www.uttecam.cdu.mx/OLD/quienessomos/legislaciony normatividad/normas_externas /estatal/constitucion_politica_del_estado_de_pu ebl a.pdf>, consulta: 26 de septiembre de 2006.
8. Véase<http://www.caip.org.mx/documentos/CodigoProcedimientosCivilesEstadoPuebla.pdf >, consulta : 26 de septiembre de 2012.
9. Es importante tomar en cuenta que tales "privilegios" tienen también un carácter cambiante y ambivalente, pudiéndose convertir, en ciertos momentos, en obstáculos: en una especie de tecnologías a través de las cuales el Estado ejerce en la actualidad su control sobre las poblaciones indígenas, como lo demostrará la propia historia del Juzgado indígena de Cuetzalan.
10. Las leyes que regulan la justicia de paz distinguen entre los jueces que ejercen en la capital del estado y los jueces "del interior del estado" (a los que hemos llamado comunitarios). La ley no requiere que los jueces de paz comunitarios sean abogados; sólo requiere que tengan "los conocimientos necesarios". Su competencia por materia se restringe a lo civil y mercantil; su competencia por cuantía ha aumentado hasta por cien días de salario mínimo, según la LOPJP de 2003. La ley también los ha facultado

para intervenir como amigables componedores cuando no esté promovida una controversia judicial, así como para imponer correcciones disciplinarias, no mayores a cinco días de salario mínimo, pudiendo "atender a los usos y costumbres del lugar, pero sin infringir garantías individuales" con el fin de hacer cumplir sus determinaciones (art. 67 LOPJP). Sin embargo, como veremos más adelante, hay una tajante diferencia entre lo que establece la ley y lo que sucede en la práctica de la Justicia de Paz.

11. Este Código, que no estaba vigente, se lo habían proporcionado las autoridades municipales cuando él había fungido como suplente de agente, varias administraciones atrás.
12. A un siendo distinto el significado, lo interesante es que a través de tales conceptos legales se pon e en operación un lenguaje referencial común que hace legible, ante los indígenas y ante los mestizos, la autoridad del juez que los esgrime y la ciudadanía de quienes acuden a él a pedir justicia.
13. Takachiualis estuvo integrada por hombres y mujeres indígenas y mestizos, con sede en la Junta Auxiliar de San Miguel Tzinacapan. En el FRAD participaban hombres mestizos con formación en derecho y traductores indígenas nalmas y totonacos; su sede estaba en Zacapoaxtla, cabecera distrital de la región.
14. Sierra (2004) y Morales (2005) exploran las prácticas de defensa y de apoyo jurídico de las organización es no gubernamentales de derechos humanos de la región que se ofrecen a los indígenas, entre ellas se encuentra Takachiualis, que ha tenido impacto en las comunidades indígenas y en las instancias de justicia del municipio y del distrito judicial. Ambas autoras señalan las formas alternativas de resolución de conflictos implementadas por las organizaciones, basadas en la negociación o, en su caso, mediante la exigencia de los procedimientos legales y del respeto de los derechos humanos.
15. Martínez y Mejía (1997) y Sierra (2004) documentan la manera en que las mujeres de la región tienen acceso a la justicia, y el papel que han desempeñado las organizaciones locales (Maseu alsiuamej y CADEM) en el combate a la violencia doméstica, mediante diversas alternativas para confrontar las normas sexo -genéricas que se reproducen en las instituciones de justicia.
16. Tales adscripciones partidarias eran las vigentes en el momento de la investigación [nota de las editoras].
17. Véase en este volumen los capítulos de Macleod y el de Sieder, respectivamente, sobre el peso de la espiritualidad para los mayas.
18. Las “limpias” son prácticas de sanación que suelen hacer especialistas “curanderos” o “curanderas” para quitar diferentes males, producidos generalmente por otras personas. [nota de las editoras]
19. Una de las festividades más importantes entre los nahuas de Cuetzalan es la de la Santa Cruz, el 3 de mayo, que, a diferencia de las fiestas patronales, que son locales, involucra festejos en todas las comunidades. La fiesta de la Santa Cruz se relaciona estrechamente con la construcción de cualquier edificio, que culmina cuando el padrino de Cruz la lleva a la construcción. Cuando se construyeron las nuevas instalaciones del Juzgado Indígena, una de las consejeras fue madrina de Cruz y el día de la inauguración la llevo acompañada de flores. Los funcionarios del Tribunal presentes en

la inauguración le pidieron que la retirara, con el argumento de que no es un espacio católico. Fue hasta esta reunión del Consejo, después de la visita de los alcaldes mayas, que se decidió volver a ponerla en el Juzgado.

20. La CAMI imparte seis talleres: "Identidad", "Vida Cotidiana", "Sexualidad", "Relaciones de pareja", "Impacto de la Violencia en Nuestros Hijos e Hijas" y “Autoestima y Asertividad".
21. Los estudios de Sierra (2004) y los de Vallejo (2004) refieren a dinámicas interlegales en los espacios de justicia del Estado en la cabecera municipal de Cuetzalan, en los que las autoridades no indígenas también realizan conciliaciones, lo que ha sido aprovechado por la CAMI, a diferencia de lo que su cede en la cabecera distrital de Zacapoaxtla, donde se siguen los procesos de manera formal.
22. Caso presentado en octubre de 2006.
23. Muchas mujeres de las organizaciones civiles han enfrentado esta situación y se han visto envueltas en chismes por andar en la calle.
24. Caso presentado en el Juzgado Indígena en junio de 2006.
25. La traducción es nuestra.

Bibliografía

Beaucauge, Pierre (1994). "Los estudios sobre los movimientos sociales en la Sierra Norte de Puebla (1969-1989)”; *Revista Mexicana de Sociología: los movimientos sociales en el campo: los actores y sus formas de organización*, México, UNAM -Instituto de Investigaciones Sociales.

Chávez, Claudia (2008). *Del deber ser a la praxis. Los jueces de paz en el renovado campo judicial de Cuetzalan: ¿hacía un fortalecimiento de la jurisdicción indígena?*, tesis de maestría en Antropología Social, México, ClESAS.

Chenaut, Victoria (2004). "Practicas jurídicas e interlegalidad entre los totonacas del distrito judicial de Papantla, en Veracruz”; en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS/ Porrúa, pp. 237-299.

Das, Veena (2004). "The Signature of the State: Paradox of Illegibility”; en Veena Das y Deborah Pool e (eds.), *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 225-252.

Das, Yeena y Deborah Poole (eds.)(2004). *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe, School of American Research Press.

Giménez, Gilberto (1996). "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en Leticia Méndez (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, III Coloquio Paul Kirchoff México, UNAM, 11-24.

Gómez, Magdalena (2002). "Derecho indígena y constitucionalidad ", en Esteban Krotz (ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, México, UAM, pp. 235-277.

González, Soledad (1996). "La violencia doméstica como problema de estudio", en Soledad González (coord.), *La violencia doméstica y sus repercusiones para la salud reproductiva en una zona indígena (Cuetzalan, Puebla*), informe presentado a la Asociación Mexicana de Estudios de Población.

Hale, Charles (2004). *Rethinking Indigenous Politics in the Era of the "Indio Permitido*", Reporte del Congreso de Norte América sobre América Latina (NACLA), de septiembre a octubre.

Hale, Charles (2002). "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies*, núm. 34, pp. 485-524.

Martínez, Beatriz y Susana Mejía (1997).*Ideología y práctica en delitos cometidos contra mujeres: el sistema judicial y la violencia en una región indígena de Puebla*, México, Colegio de Posgraduados de Chapingo.

Moore, Sally Falk (1978). *Law as Process*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

Moore, Sally Falk (1973). "Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study", *Law and Society Review*, verano, pp. 7 19-746.

Morales, Heber (2005). *Difensoría y derecho indígena en el distrito judicial de Zacapoaxtla*, Puebla, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH.

Nader, Laura (2002). *The Life of the Law. Anthropological Projects*, Berkeley, University of California Press.

Pare, Luisa (1999). "Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla", en Roger Bartra, Jorge Gutiérrez, Pilar Calvó, et al., *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI/ UNAM- instituto de Investigaciones Sociales.

PJEP (Poder Judicial del Estado de Puebla) (2003). Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Puebla, disponible en <http:/ /www.ordenjuridico.gob.mx/ Publicaciones/CDConstituciones/ pdf/PUE4.pdf >, consulta: 26 de septiembre de 2012.

Pool e, Deborah (2004). "Between Threat and Guarantee: Justice and Community in the Margins of the Peruvian State", en V. Das y D. Pool e (eds.), *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 35-65.

Roseberry, William (1994). "Hegemony and the Language of Contention", en Gilberto Joseph y Daniel Nugent (eds.), Everyday Forms of State Formation. *Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Londres, Duke University Press, pp. 355-366.

Santos, Boaventura de Sousa (1995). Toward a New Common Sense. *Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Nueva York, Routledge.

Segre, Enzo (1990). *Metamorfosis de lo sagrado y lo profano. Narrativa náhuat de la Sierra Norte de Puebla*, México, Instituto nacional de Antropología e Historia, 508 pp.

Sierra, María Teresa (2004). "Interlegalidad, justicia y derechos en la Sierra Norte de Puebla", en María Teresa Sierra (coord.), Haciendo *justicia. lnterlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS / Porrúa, pp.115-18 7.

Sierra, María Teresa (1995). "Customary Law and Indians Rights in Mexico: A study of the Nahuas of the Sierra de Puebla", en *Law & Society Review*, vol. 29, núm. 2

Terven, Adriana (2009).*Justicia indígena en tiempos multiculturales. Hacia la conformación de un proyecto colectivo propio: la experiencia organizativa de Cuetzalan*, tesis de doctorado en Antropología Social, México, CIESAS.

Terven, Adriana (2005). *Revitalización de la costumbre jurídica en el juzgado Indígena de Cuetzalan. Retos desde el Estado*, tesis de Maestría en Antropología Social, ClESAS.

UNAM -IIJ (Universidad Nacional Autónoma de México-lnstituto de investigaciones Jurídicas) (20 12). *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*, Título primero, Capítulo l. De los derechos humanos y sus garantías (reformada la denominación por decreto publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 10 de junio de 2011), Artículo 2o, disponible en <http ://info4.juridicas.unam.mx / ijure/fed/ 9/ 3.htm?s>, consulta: 30 de septiembre, 2012.

Vallejo, lvette (2004). "Relaciones de género, mujeres nahuas y usos de la legalidad en Cuetzalan, Puebla'; en María Teresa Sierra (coord.), *Haciendo justicia. lnterlegalidad, derecho y género en regiones indígenas,* México, CIESAS/ Porrúa, pp.l87-236.

Vallejo, lvette (2000). *Mujeres masehualmej y usos de la legalidad: conflictos genéricos en la Sierra Norte de Puebla*, tesis de maestría en Antropología Social, México, CIESAS.

LA POLITIZACIÓN DE LA JUSTICIA ZAPATISTA FRENTE A LA GUERRA DE BAJA INTENSIDAD EN CHIAPAS

Mariana Mora*

En 2006, un grupo de hombres de diversas filiaciones políticas se organizaron, junto con un empleado de la Presidencia Municipal de Altamirano, Chiapas, para asaltar el auto que transportaba la nómina mensual de todos los empleados del Ayuntamiento. Tuvieron éxito. Se llevaron más de cuatrocientos mil pesos sin herir a nadie. Algunos testigos de las comunidades zapatistas de la región les notificaron a los miembros del gobierno autónomo zapatista de los sucesos y ofrecieron información sobre los supuestos responsables. Éstos, a su vez, fueron detenidos y presentados ante los que sufrieron el agravio los funcionarios de la misma Presidencia Municipal.

En la cabecera del municipio oficial, se reunieron los representantes de ambas figuras de autoridad local, el gobierno autónomo zapatista y el Ayuntamiento para discutir cómo iban a investigar los hechos y tomar medidas frente al caso. En una entrevista, Mauricio[1] miembro en ese entonces del Consejo Autónomo Zapatista, explicó: "Los de la Presidencia nos dijeron que adelante, “Si ustedes [bases de apoyo zapatista] se quieren encargar del caso, si lo quieren resolver, adelante”: El Ministerio Público dijo lo mismo, “Mejor resuélvanlo ustedes”.

Los miembros del Consejo Autónomo Zapatista viajaron a donde vivían los acusados y lograron recuperar casi todo el dinero. Se lo entregaron inmediatamente a la Presidencia. Acordaron un calendario con fechas límites para que los acusados recaudaran lo restante.

Después de una deliberación de horas, los representantes del gobierno autónomo establecieron un castigo de 365 días de trabajo comunitario para los responsables del delito: "Pensamos que si los metemos a la cárcel, los que más sufren son sus familiares. Los culpables nomás se engordan todo el día, ahí sentados y descansando [en la cárcel]. En cambio, sus familias tienen que ver cómo van a seguir trabajando la milpa y cómo van a sobrevivir'; continuó explicando Mauricio.

Los representantes del gobierno autónomo decidieron que los acusados iban a dedicarse una semana al trabajo comunitario y una semana a la milpa de sus familias. Así el Consejo evitó que los familiares compartieran el castigo. Según la lógica de la justicia zapatista, el daño se repara haciendo trabajo colectivo en los espacios públicos del municipio autónomo, ya que privar al individuo de su libertad

genera un desgaste adicional para sus familiares.

Este capítulo analiza el significado político que adquiere la impartición de justicia zapatista en el estado de Chiapas. Desde finales de 1994, pero sobre todo a partir de 1996, en el marco de los Diálogos de Paz en San Andrés Sakam'chen de los Pobres, las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) empezaron a ejercer sus derechos a la autodeterminación indígena en sus municipios autónomos, agrupaciones político-administrativas propias que se ubican en el territorio geográfico bajo la influencia del ejército rebelde. Los zapatistas ejercen formas de autogobierno, e implementan diversos programas sociales y productivos, por ejemplo, programas de educación, salud y de cultivos agrícolas (Baronnet, Mora, Stahler-Sholk, 2011; Fernández, *2010;* Moisés Gandhi Relator@s, 1997; Juntas de Buen Gobierno, 2007).

Mediante sus actividades autonómicas, las bases de apoyo disputan el poder al Estado en dos dimensiones principales. En primer lugar, en el nivel de competencias institucionales, ya que las esferas administrativas zapatistas operan sobre los mismos terrenos geográfico-políticos que los gubernamentales. El caso del robo de la nómina es un reflejo de ello. Para resolver el caso, los agentes del Ministerio Público y los funcionarios de la Presidencia Municipal se vieron obligados a ponerse de acuerdo con los zapatistas responsables de impartir justicia. En segundo lugar, en los sentidos y significados que las bases de apoyo le dan a sus programas sociales. En el caso de la justicia, resaltan los comentarios de Mauricio sobre lo que ellos entienden por reparación de daño en relación con las prácticas de encarcelamiento al que suele recurrir la justicia estatal.

En este capítulo, analizo los efectos de la impartición de justicia zapatista en estas dos esferas y argumento la necesidad de agregar una tercera dimensión de análisis. Considero fundamental analizar cómo o hasta qué punto ambos espacios de disputa logran incidir y posiblemente revertir las capacidades regulatorias del Estado. Este tercer componente es central, ya que la apuesta del proyecto político zapatista nunca ha sido sólo generar nuevas culturas políticas en los distintos ámbitos sociales, como sería la esfera educativa o la de justicia sino además tratar de transformar las relaciones de poder entre la población indígena local y el Estado, como parte de procesos más amplios de justicia social.

Argumento que el ámbito de justicia tiene un papel fundamental para esta tarea porque, aunque comparte similitudes con las demás actividades autonómicas, también tiene características muy particulares que adquieren un significado político específico frente a la reestructuración de las fuerzas regulatorias del Estado. Es la única en la que las bases de apoyo mantienen vínculos directos con las

dependencias oficiales. En el caso de la educación y de la producción agrícola, los zapatistas rechazan las instituciones gubernamentales y sus programas sociales. Por ejemplo, no existe contacto ni comunicación con los maestros gubernamentales o con los funcionarios públicos que implementan proyectos productivos. Sin embargo, en la esfera de la justicia, las autoridades nombradas para resolver conflictos sí entablan contacto con representantes de las instituciones gubernamentales. Ello puede incluir actos de monitoreo y de vigilancia del actuar de los funcionarios en las oficinas del Ministerio Público o, en casos excepcionales, negociaciones directas para definir quién resuelve el crimen, como fue el caso del robo de la nómina.

A su vez, la esfera de justicia zapatista es la única que de forma sistemática le otorga servicios a la población no zapatista. De hecho, durante el periodo en que estuve realizando el trabajo de campo, entre 2005 y 2008, la mayoría de la gente que llegaba a las oficinas del sistema de justicia zapatista no era zapatista. A la dependencia acudieron incluso individuos que mantienen diferencias políticas con las bases de apoyo, pero que consideran que en estas oficinas se resuelven los asuntos de una forma más favorable.

Si estos aspectos que caracterizan la justicia zapatista por sí solos son relevantes, adquieren un papel político mayor durante el periodo de una supuesta transición democrática, cuando Vicente Fox, del Partido Acción Nacional (PAN), asume la Presidencia de la República y Pablo Salazar es elegido gobernador del estado de Chiapas, a través de una coalición, Partido de la Revolución Democrática-Partido Acción Nacional-Partido del Trabajo (PRD -PAN -PT). Las elecciones de 2000 marcan el fin del régimen priista en el poder y un momento de ajustes, de modificaciones a las lógicas de gobernanza del Estado y a sus mecanismos regulatorios, incluyendo los que se dirigen a los municipios autónomos.

Aquí quisiera detenerme para definir lo que entiendo por el Estado, no como un conjunto de instituciones, sino como una serie de discursos y técnicas de gobernanza que regulan y administran poblaciones; son discursos y técnicas hegemónicas que si bien se con- centran en las instituciones gubernamentales, no se reducen a ellas (Hall, 1988). Tal como argumenta Timothy Mitchell (1999), a través del término "efectos del Estado': no se puede recurrir a las políticas públicas y a la toma de decisiones para ubicar el Estado, sino más bien a la serie de efectos de organización espacial, de supervisión y vigilancia que generan la aparente división entre Estado y sociedad. Mitchell señala varios efectos fundamentales de estas prácticas regulatorias, yo me enfoco en dos: la producción hegemónica de subjetividades y la construcción de los márgenes del Estado.

El segundo elemento es retomado por Veena Das y Deborah Poole en su *libro, Anthropology at the Margins ojthe State* (2004), donde estas autoras elaboran un marco de análisis del Estado y sus lógicas de gobernabilidad. Ellas describen distintas formas en que se producen márgenes como parte de la producción del Estado, incluyendo espacios geográficos concretos, poblaciones y los espacios arbitrarios e "ilegibles": Desde esta construcción de marginalidad se generan políticas regulatorias y disciplinarias que, en su conjunto, y de manera no uniforme, constituyen el Estado. Asimismo, sugieren analizar los márgenes como los límites que legitiman la normalización de conductas en su interior y que, por lo tanto, juegan un papel fundamental en diferenciar entre las poblaciones a las que se les facilita la vida social de las que son excluidas. Por lo tanto, cualquier estudio de esta índole requiere contemplar el carácter relacional de subjetividades, desde la producción de diferencias étnicas, raciales y de género en estos límites espaciales.

En un estudio reciente, Aihwa Ong se refiere a las formas en que los márgenes se pueden articular a las lógicas de gobernabilidad neoliberal como procesos de excepcionalidad. Ella define el neoliberalismo como formas de gobernabilidad excepcionales que "articula[n] una constelación de relaciones que se constituyen mutuamente y que no se pueden reducir a uno o al otro [...] [L] a excepción neoliberal en el proceso de gobernar construye espacios políticos que se regulan de formas diferenciadas y se articulan a circuitos globales" (Ong, 2006 : 9).2 En ese sentido, las lógicas de gobernabilidad actuales articulan regímenes de soberanía y de ciudadanía para reconfigurar relaciones novedosas entre los gobernados y los gobiernos y entre el poder y el conocimiento, lo que genera una especie de reingeniería de espacios políticos y de poblaciones. Son técnicas que diferencian y regulan diversas poblaciones en relación con nuevos intereses del capital y según los diversos tipos de inversión de capital cultural o social de estas poblaciones. Según sus argumentos, aun los espacios políticos que quedan fuera de las lógicas neoliberales, o que se posicionan como tales, pueden articularse a los circuitos hegemónicos de forma diferenciada.

En este capítulo, tomo como punto de partida las formas en que las fuerzas estatales intentan colocar los municipios zapatistas al margen del Estado y pretenden articular los espacios autonómicos de acuerdo con estas expresiones excepcionales de administración de poblaciones. En ese sentido, contribuyo a las teorizaciones que aborda Alejandro Cerda en este volumen sobre las diversas manifestaciones del uso estatal de la excepción en Chiapas. Durante los primeros siete años del movimiento, sobre todo de 1997 a 1998, las fuerzas estatales ubicaron a los municipios autónomos como entidades que amenazaban la integridad del Estado mismo, y como un proyecto que podía fragmentar la cohesión social, lo que se vio reflejado en los argumentos públicos de los

funcionarios que en ese entonces enfatizaban que la autonomía indígena llevaría a la "balcanización " del Estado-nación, y en una guerra integral de desgaste (Santiago, 2011).3 El margen del Estado en ese momento se construyó como uno que normaliza y regula un proyecto civilizatorio, frente a un proyecto autonómico que pretende desestabilizarlo.

En 2000, con el final del régimen del partido de Estado, se da una supuesta apertura democrática en la esfera electoral, en ciertos ámbitos reducidos, como en el del acceso a la información y en espacios de monitoreo independiente, por ejemplo, la esfera de los derechos humanos. En 2001, el Congreso aprueba reformas constitucionales en materia de derechos y cultura indígena que, de forma sumamente diluida, recogen algunos aspectos de los Acuerdos de San Andrés, pero viola en esencia lo pactado entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Gobierno Federal el16 de febrero de 1996.Las reformas jurídicas llevaron a muchos científicos sociales a elaborar investigaciones sobre las posibilidades y límites de la multiculturalización del Estado (Hernández, Paz, y Sierra, 2004).

El gobierno de Pablo Salazar, ex miembro del Partido Revolucionario Institucional (PRI), quien ganó la gubernatura en 2000, generó una aparente tolerancia política, que llegó a incluir, mediante pequeños gestos, el reconocimiento *de Jacto* de los municipios autónomos, como sucedió cuando los representantes de la Presidencia Municipal y del Ministerio Público delegaron sus funciones a las autoridades de la justicia zapatista. En ese nuevo contexto histórico, los municipios autónomos desempeñaron un papel ligeramente distinto en la construcción hegemónica de los márgenes. Bajo ninguna circunstancia estoy diciendo que la democracia y la inclusión reemplazaron los mecanismos represivos y de vigilancia estatal. De hecho, el gobierno de Salazar fue notorio por reprimir diversas expresiones de descontento social. Más bien, lo que argumento es que se dieron ciertos ajustes en las técnicas y en los discursos regulatorios. Por un lado, se combinaron acciones de no intervención con los municipios autónomos y la implementación de pequeños cambios normativos que reconocieron de forma muy limitada algunos derechos colectivos de los pueblos. Por otro, se mantuvieron los actos represivos, de vigilancia y de represión estatal.

La combinación generó prácticas hegemónicas muy ambiguas en las que los municipios autónomos adquirieron un nuevo lugar en lo que constituye los límites del Estado y, por lo tanto, en la articulación de la autonomía a la excepcionalidad regulatoria. Representaron la capacidad de apertura y de inclusión social del Estado y, en consecuencia, la ampliación de un margen, caracterizado ahora por una mayor tolerancia política. Este hecho, sumado a la necesidad de evitar que los rebeldes incrementaran sus acciones, explica la intensificación de la vigilancia y de los

actos encaminados a la contención. Uno de los efectos fue la fragmentación de alianzas entre las bases de apoyo zapatistas y otras organizaciones indígenas campesinas; otro más fue una nueva división entre sujetos indígenas "buenos ", que optaron por la democracia, y los indígenas "malos", que si bien fueron "tolerados ' también fueron aislados y, en otros casos, reprimidos.

Es justo aquí, frente a estos efectos regulatorios del Estado donde la impartición de justicia zapatista desempeña un papel importante. La politización de la justicia zapatista logra manipular las ambigüedades de los discursos y las prácticas hegemónicas para transformar las relaciones con los actores locales y con las instituciones estatales locales. Al resolver conflictos entre individuos y organizaciones no zapatistas, y al mantener diversos tipos de relación directa con los representantes oficiales, las autoridades autónomas lograron restablecer lazos sociales que trascendieron parcialmente esas divisiones. Los espacios de resolución de conflictos se convierten en actividades centrales para entablar nuevos diálogos con otros actores y reconstruir una legitimidad social con sectores locales que se habían distanciado del zapatismo. La justicia zapatista ejerce funciones de resolución de conflictos, sobre todo en las esferas que más reflejan la negligencia sistemática e histórica de las dependencias oficiales: los conflictos agrarios; los actos de falta de transparencia, los de corrupción y de racismo por parte de los agentes del Ministerio Público; y los de conflictos en el ámbito familiar, especialmente en casos de divorcio. Conversaciones informales y entrevistas formales con los actores locales no zapatistas apuntan a que estos individuos decidieron acudir y legitimar el espacio de justicia zapatista, debido a varios factores. En el nivel pragmático, el sistema de justicia zapatista no cobra multas, ni cobra por los servicios de impartición de justicia. En el nivel ético moral, los entrevistados enfatizaron que los miembros de la Comisión de Justicia Zapatista comparten las mismas lenguas y los mismos códigos culturales, con los que se sienten identificados. A su vez, aun los que mantenían diferencias políticas relevantes con los zapatistas, reconocieron su autoridad moral, reflejada en una capacidad importante de escuchar a todos los involucrados y de esforzarse para encontrar resoluciones que promueven la mediación y los acuerdos entre las partes.

Divido el capítulo en cuatro secciones. En la primera, se ofrece una descripción de los municipios autónomos y las principales actividades que conforman la autonomía zapatista4. En la segunda, se detalla las formas regulatorias del Estado durante la administración de Pablo Salazar, destacando cómo la construcción de los márgenes del Estado y la ubicación geográfica simbólica de los municipios autónomos se modificaron a través de la incorporación de nuevas políticas de tolerancia y de reconocimiento *de Jacto* y a través de una reestructuración mezclada con lógicas de guerra de baja intensidad. En la tercera, se describe cómo las prácticas

de justicia responden a los efectos de estas prácticas regulatorias, particularmente a través de la resolución de conflictos para los actores no zapatistas. Y, en la última, se reflexiona sobre la posibilidad que tienen estas prácticas culturales en desestabilizar las técnicas regulatoria s del Estado y se ofrece aportaciones teóricas que surgen a raíz del análisis de las prácticas de justicia zapatista.

Los municipios autónomos zapatistas: la autonomía por la vía de los hechos y los efectos de la guerra de baja intensidad (1994-2000)

En un comunicado del 19 de diciembre de 1994, ante la eventual incursión de las fuerzas federales en la selva Lacandona, el subcomandante Marcos anunció por primera vez la existencia de 38 municipios y territorios *rebeldes* (EZLN, 1994). Si bien, al inicio, dichos municipios formaron parte de una estrategia político-militar para establecer un control territorial, a poco más de un año, en 1996, en el marco de los Diálogos de San Andrés con el Gobierno Federal , al término "rebelde" se agregaron otros dos: "autónomo" e "indígena': Fue poco después de la firma de los Acuerdos de San Andrés en materia de derechos y cultura indígena, que las bases de apoyo implementaron su derecho a la autonomía, in- dependientemente de si lo pactado se convertiría en reformas constitucionales y en políticas públicas .5

Desde los primero s años se mezclaron ambas estrategias, la que pertenece a las lógicas rebeldes de una estructura político-militar y la que responde a los procesos civiles de sus bases de apoyo, que pretenden generar prácticas democráticas organizativas y responder a las necesidades económicas y sociales de la población .6 Esta combinación generó una relación inseparable entre rebeldía y autonomía de inmediato. La resistencia se sintetiza tanto por una serie de acciones que rechazan la presencia de las instituciones gubernamentales y de los programas sociales oficiales -los maestros gubernamentales, los subsidios para la producción agrícola, los proyectos de la Presidencia Municipal para la construcción de viviendas como por la creación de comisiones técnicas y administrativas que diseñan propuestas sociales alternas. En ese sentido, en cada esfera de la autonomía, las bases de apoyo disputan el poder al Estado, al asumir sus responsabilidades y al implementar ellos mismos los programas sociales.

En términos de sus dinámicas internas, hay que recordar que los municipios autónomos existen sobre un terreno altamente politizado, con procesos desiguales y contradictorios, que operan en múltiples niveles. Cada zona zapatista ejerce sus prácticas culturales de forma distinta, por lo que resulta imposible generalizar sobre sus procesos. En años recientes, la diversidad de las experiencias de los municipios autónomos ha sido recogida en estudios que fueron el resultado de

extensos periodos de trabajos de campo en comunidades zapatistas (Baronnet, 2009 Cerda, 2005 Forbis, 2006 Gutiérrez, 2005 Millán, 1996; Núñez, 2005; Núñez R., 2004 Speed, 2008 Stahler-Sholk, 2007).

Al principio, las actividades en 17 de Noviembre se centraron en la repartición de las tierras tomadas en 1994 y en la fundación de nuevos cent\os de población. En 1996, las autoridades autónomas redactaron los primeros reglamentos de la autonomía y detallaron las tareas de sus comisiones, que en una primera etapa fueron las comisiones de Tierra y Territorio, Obras y Servicios, Producción Agrícola, Honor y Justicia, Educación, Salud, la de Ancianos, y la de Mujeres. Cuando los miembros del municipio autónomo ya habían medido las tierras tomadas y los nuevos pobladores se habían establecido en ellas, las prioridades del municipio fueron cambiando para enfatizar en los programas educativos, los de salud, y los de producción agrícola.

Sólo hasta 2003, el ámbito de la justicia adquirió la misma importancia que las demás esferas de la autonomía. Este cambio de prioridades, en parte, fue el resultado del propio proceso de desarrollo de los municipios autónomos, según sus lógicas y necesidades in- ternas, aunque también responde a las condiciones sociales generadas con las múltiples y cambiantes estrategias estatales, particularmente por sus políticas de vigilancia y mecanismos de represión.

Durante los primeros años del conflicto, la respuesta estatal fue implementar un modelo clásico de guerra de baja intensidad (GBI).7 En las entrevistas realizadas entre 2005 y 2006 en el municipio 17 de Noviembre, las bases de apoyo recordaron los efectos de la GBI en ese entonces como la combinación de una serie de amenazas bélicas con una inundación de programas sociales y con el uso selectivo de La violencia. En una entrevista colectiva, las mujeres de la comunidad de San Pedro Guerrero, 17 de Noviembre, recordaron que los primeros pasos de la autonomía eran muy frágiles, en gran parte por las amenazas de acciones bélicas y de las alertas rojas del EZLN que implicaban suspender una gran parte de las actividades cotidianas.

> Es que no sabíamos qué iba a pasar, daba miedo organizar y salir a hacer los trabajos. Era puro trabajo y después llegaba alerta roja y todo se suspendía. Y se iba pa' bajo el trabajo otra vez. No daba ánimo de hacer el trabajo de salud y preparar para los talleres, porque después ya todo se echaba para atrás (entrevista a Jovita, ejido Morelia, junio de 2006).

Parecía que justo cuando un proyecto autónomo estaba arrancando con mucha consistencia y energía, aumentaban los sobrevuelas, circulaban rumores de actos violentos de paramilitares en otras zonas del territorio zapatista, o se publicaba una declaración amenazante por parte de algún representante estatal. Era común que en esos años se suspendieran los talleres y las actividades programadas con miembros de organizaciones no gubernamentales por una circunstancia de emergencia o debido a las numerosas alertas rojas. Testimonios que recogen los efectos de este mismo fenómeno en otras regiones zapatistas fueron analizados en varios estudios y reportajes periodísticos durante esos años (Castro, 1998; Hernández, 1998; Olivera, 1998).

Las lógicas represivas del Estado encontraron su máxima expresión dos días antes de la navidad de 1997, cuando paramilitares de Los Altos del estado asesinaron a 45 tzotziles, mujeres y niños en su mayoría, en la comunidad de Acteal.8 Actea! fue el detonador para una serie de actos violentos vinculados al Estado, incluyendo más de cincuenta incursiones militares en el mismo número de comunidades zapatistas *(La Jornada,* 1998). Las medidas tomad as por el gobernador Albores Guillén, en ese momento, reflejaban las formas con las que se colocó a los municipios autónomos como un proyecto al margen del Estado, como una amenaza a lo que intenta delimitar la estabilidad y la cohesión social. Aquí el margen localiza los municipios autónomos al otro lado de su frontera, justo como un proyecto que amenaza la estabilidad del Estado. Tal como lo describe Jovita, las fuerzas regulatorias del Estado intentan fragmentar, en ese espacio, las capacidades y las actividades de reproducción social de la población.

Frente a este escenario, la respuesta zapatista fue intentar fortalecer los ámbitos que permiten la reproducción social, pero bajo lógicas culturales, conocimientos y prácticas cotidianas distintas (Mora, 2008).Además de seguir defendiendo las tierras tomadas, sobre todo a través del trabajo agrícola, las prioridades que se establecieron fueron justo las actividades que se vieron interrumpidas cada vez que había una amenaza de un posible operativo militar, por ejemplo, los talleres de salud, la capacitación de los promotores de educación y el trabajo de los colectivos de las mujeres son actividades cotidianas que involucran a una gran mayoría de la población zapatista y dan el sustento a la autonomía.

Con el cambio de gobierno federal y estatal en 2000, cambiaron los matices de las políticas regulatorias estatales dirigidas hacia los municipios autónomos. Ello resultó en un giro en la ubicación de los municipios autónomos como parte de la producción de los márgenes del Estado y de la administración de excepcionalidades regulatorias. Fue en ese contexto, y en respuesta a los efectos de las relaciones disciplinarias y de

contención del Estado, que las bases de apoyo de 17 de Noviembre politizaron el ámbito de la justicia.

"El gobierno del cambio": las ambigüedades del Estado y el margen de la tolerancia (2000- 2006)

La segunda mitad de este periodo de "silencio zapatista" se dio en un momento de supuesta "transición democrática", cuando el presidente electo del PAN, Vicente Fox, puso fin a siete décadas del régimen del partido de Estado. En el nivel estatal, el "gobierno del cambio'; bajo la gubernatura de Pablo Salazar, tomó el poder mediante una coalición de los partidos de la oposición en ese entonces -principalmente el PRO, PAN y el PT-.Ambos gobiernos se inscribieron en un momento histórico de supuesta transición democrática, reflejado, desde el discurso hegemónico, por políticas de reconocimiento a las culturas de los pueblos indígenas y por la ampliación de libertades civiles. Sin embargo, el tono celebratorio entró en contradicción con la continuidad de políticas represivas en diversas entidades de la república, sobre todo en Chiapas.

En esta sección describo los efectos de la articulación de ambas fuerzas regulatorias en la producción de los nuevos márgenes del Estado en ese periodo. Argumento que hubo un giro en el papel que desempeñaron los municipios autónomos como parte de la producción de los límites del Estado. Si durante la administración de Albores el Estado estableció sus límites al colocar los municipios autónomos como una amenaza a su exterior, durante la administración de Salazar figuraron como parte de la producción de nuevos márgenes de inclusión y de tolerancia política. En ambos casos me estoy enfocando sólo en las formas en que las fuerzas hegemónicas intentaron articular los municipios autónomos, como espacios de excepción, a nuevos procesos de formación estatal. Más adelante veremos cómo las prácticas culturales de la justicia zapatista manipulan y redirigen estas fuerzas hegemónicas para fines distintos.

Considero que se colocaron los municipios autónomos como una muestra de tolerancia y de mayor inclusión social. Este reconocimiento político compensa el hecho de que no se reconocieron de forma sustantiva las reformas jurídicas en materia de derechos y cultura indígena. Sin embargo, esta nueva ubicación también requirió nuevas expresiones regulatorias, de vigilancia y de contención. Los efectos se ven reflejados en la fragmentación de alianzas entre las bases de apoyo y otras organizaciones campesinas y en los intentos de contener y aislar a los municipios. Con tal de establecer este argumento, primero describo las reformas y las nuevas políticas públicas que fueron aprobadas, para después analizar cómo se vinculan las capacidades de vigilancia y de represión estatal. Por último, describo los

efectos que tuvieron en las nuevas capacidades regulatorias estatales, tanto en la producción de nuevos tipos de sujetos indígenas como en las delimitaciones de lo que se considera la "tolerancia estatal".

La administración de Salazar fue responsable de implementar políticas públicas basadas en las reformas jurídicas en materia de derechos y cultura indígena aprobadas al final de la administración de Roberto Albores Guillén (1998-2000). Fueron intentos unilaterales de responder a las demandas indígenas en los Diálogos de San Andrés y fueron aprobadas por el Congreso local poco después de los actos represivos antes detallados. La Ley de Derechos y Cultura Indígena fue publicada en el *Diario Oficial* el 29 de julio de 1999. En contraste con otras leyes estatales, la de Chiapas ofrece un reconocimiento extremadamente limitado y mantiene a los pueblos indígenas en una relación de tutela (GECH, 1999).

Una segunda ley aprobada durante la administración de Albores Guillén fue la Ley de Remunicipalización, también aprobada en 1999, con el fin de crear nuevos municipios en Los Altos y en la selva del estado. Según estudiosos de los objetivos e impactos de esta ley, este marco jurídico pretendió hacer competencia a los municipios autónomos para acotar y delimitar las iniciativas políticas de los zapatistas (Burguete, 2004).

Correspondió a la administración de Salazar elaborar políticas gubernamentales según los cambios establecidos en ambas reformas, como parte de un nuevo enfoque de gobierno. El plan de gobierno de Salazar no promovió ni facilitó el ejercicio de la autodeterminación indígena, más allá de un cierto nivel de "tolerancia" política, a través de una serie de políticas de no intervención en las expresiones más contundentes de autonomía y de autodeterminación indígenas, los municipios autónomos zapatistas. Esa mayor tolerancia se contrasta con los operativos de 1998 y con las amenazas explícitamente bélicas de pocos años atrás.

Por un lado, el gobierno de Salazar optó por políticas aparentes de no intervención en los procesos de la autonomía indígena zapatista. Con la fundación de las Juntas de Buen Gobierno (JBG) en 2003, el reconocimiento implícito llegó a niveles de un reconocimiento *de Jacto* .Existen varios casos que lo ejemplifican. En 2003, en el municipio autónomo de Miguel Hidalgo, que pertenece al Caracol iv; bases de apoyo fueron arrestados por talar árboles, en violación a las leyes ecológicas estatales. Sin embargo, la juez los liberó usando como evidencia un permiso otorgado por la Junta de Buen Gobierno.9 En la mayoría de los Caracoles zapatistas, 10 la policía estatal aceptó el permiso de circulación otorgado, por las JBG en forma de una calcomanía, a los taxis y a otros autos de transporte público. Miembros de la JBG en Morelia también explicaron que en varias ocasiones acudieron representantes de

instituciones estatales, como la Semarnat y la Secretaria de Reforma Agraria, solicitando permisos para entrar a las comunidades, y que se retiraban cuando éstos no eran otorgados.

Las dependencias municipales también reconocieron la jurisdicción zapatista. De 2005 a 2008, en la Presidencia Municipal de Altamirano, el área que más contacto tuvo con el Caracol fue la oficina de obras y servicios. En una entrevista, el ingeniero encargado de la oficina explicó que la Presidencia Municipal respeta las decisiones y no entra a las comunidades zapatista. Sin embargo, el trabajo de obras y servicios es diferente, porque el mejoramiento de los caminos beneficia a todas las comunidades del municipio, independientemente de su afiliación política. Explicó que:

> Si vamos a hacer una obra que va a pasar por tierra de ellos, en las tierras recuperadas, tenemos que dar una cooperación de derecho de paso. Por lo general el diez por ciento del presupuesto de la obra [...] Pero eso es imposible. Tenemos que negociar hasta que sea factible. Por lo general llegamos a un acuerdo de tres a cinco por ciento del presupuesto, según el tamaño de la obra (entrevista a Alfredo Solís, mayo de 2006).

Sin embargo, estas acciones de gobierno no se tradujeron a los marcos normativos que rigen las relaciones del Estado con los pueblos indígenas, según los derechos a la autonomía y a la autodeterminación. En vez de un reconocimiento de los pueblos como sujetos de derecho, la administración de Salazar estableció políticas muy limitadas, con un enfoque de corte desarrollista y de impulso de la cultura indígena como parte de nuevos mercados económicos en el estado. Se implementaron políticas estatales para consultar a los pueblos indígenas sobre los programas que directamente impactan en su desarrollo y se fomentó la participación indígena en el diseño y ejecución de políticas públicas en los distintos niveles de gobierno, particularmente, a través de la Secretaría de los Pueblos Indígenas. A su vez, se impulsaron programas de educación intercultural, sobre todo la Universidad Intercultural. 11

A la vez, el mismo periodo fue marcado por un incremento en actos violentos y represivos dirigidos contra diversos movimientos sociales en la entidad, muchos de ellos simpatizante s con los zapatistas, incluyendo actos represivo s contra el magisterio, los alumnos de las normales en el estado y, en la costa hubo un movimiento contra el alza de las tarifas de luz. Se modificaron las leyes en el estado para censurar a los periodistas con posturas críticas hacia el gobierno arguyendo delito de difamación. 12 Y en las regiones zapatistas, sobre todo en 17 de Noviembre y en la cañada de Taniperla, el grupo de corte paramilitar,

Organización Para la Defensa de los Derechos Indígenas y Campesinos OPDDIC bajo el liderazgo del tzeltal Pedro Chulín, empezó a disputar tierras a las bases de apoyo zapatista, exacerbando conflictos locales, hasta el grado de que éstos detonaron en actos violentos (véase Cerda, en este volumen).

Para entender la relación entre las políticas de tolerancia y estas acciones represivas de guerra de baja intensidad en Chiapas a partir de 1994, generalmente se utilizan dos explicaciones. La primera califica las políticas de "respeto" como parte de lo discursivo simbólico del Estado que oculta sus verdaderas intenciones, las cuales corresponden a prácticas represivas. La segunda explicación establece un marco binario de cooptación y de represión –los programas sociales sirven para "comprar corazones'; mantener la lealtad hacia el gobierno, y orientar contra los intereses subversivos (G. Collier, 1994)-.Al cruzar los límites de la política se encuentran actos represivos que "castigan" la falta de lealtad. La división se da entre las esferas de la política y la violencia.

Considero que ambas dicotomías limitan nuestra capacidad de visibilizar los efectos de las fuerzas estatales. Más bien parto de un argumento de Foucault, con el cual señala que los espacios de libertades democráticas y aparente participación política contienen en sí efectos regulatorios que se articulan a las prácticas y a los discursos de los actos de represión y de vigilancia estatal (Foucault, 2003). En el caso de la administración de Salazar, a pesar del nivel diluido de sus reformas y del ligero cambio en las acciones de gobierno, sí se modificaron las políticas de Estado en cuanto a las expectativas generadas y los matices en las prácticas regulatorias que promueven y fomentan ciertos tipos de subjetividades. En este caso, la articulación de ambos fenómenos generó categorías distintas de sujetos indígenas.

La combinación de reformas legales y prácticas de vigilancia estatal provocaron una nueva división entre los sujetos: el indígena "bueno" y el indígena "malo" (Hale, 2002). Durante la administración de Zedillo (1995-2000), junto con los gobiernos interinos de Chiapas durante esa época, el "indígena bueno" era la figura del líder indígena vinculado al proyecto corporativista y clientelar del PRI, tal como se había manejado por décadas. El "malo'; por lo tanto, era el que no aceptaba las condiciones de la lealtad obligatoria y condicionada por ser "cliente" del Estado.

Sin embargo, como parte de la "transición democrática", esta división se modificó. El nuevo sujeto indígena "bueno" fue el que mostró la disposición de apostarle al cambio social desde las instituciones y a fomentar la pluralidad representativa de éstas. Quizás el ejemplo más concreto al respecto fue el papel

desempeñado por el ex líder de la Asociación Rural de Interés Colectivo Independiente y Democrática (ARIC), Porfirio Encino, como director de la Secretaría de Pueblos Indios, de 2000 hasta su fallecimiento en un accidente de avioneta en 2004. Por otro lado, el sujeto indígena "malo" fue el que mantuvo una postura distinta, el que estorbaba los procesos de pluralización del gobierno. A su vez, fue el sujeto que exigió no sólo el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas, sino también el de las reformas que transforman las desigualdades político-eco- nómicas. En esta división es importante señalar que las acciones puntuales de reconocimiento *de Jacto,* no significan que los zapatistas se convirtieron, a ojos del gobierno, en parte del sujeto indígena "bueno". Más bien, como veremos más adelante, estas acciones regularon la línea que separa los sujetos indígenas "malos" de los "buenos':

El efecto concreto de estas fuerzas regulatorias consistió en la fragmentación de alianzas entre organizaciones indígenas campesinas. Si antes la división política estaba marcada por posturas distintas frente a un Estado represor, ahora la división se dio según las distintas posturas para mejor avanzar hacia espacios democráticos. Muchas organizaciones sociales y actores políticos optaron por participar en las instituciones gubernamentales como parte del "gobierno del cambio" en los niveles federal y estatal. En Chiapas, organizaciones indígenas de larga trayectoria política, como la ARIC y la Organización de Caficultores de Ocosingo (ORCAO), optaron por participar en el proyecto de gobierno de Salazar. La decisión, en 2000, de estas organizaciones de plantearse una nueva relación, basada en la inter- locución directa con los gobiernos estatal y federal, provocó fracturas entre las alianzas que el EZLN había logrado mantener a pesar de los operativos, vigilancia y actos de persecución de las fuerzas estatales.13

Esta postura ambigua se puede entender como los intentos de las fuerzas estatales para regular los límites de la tolerancia política en una supuesta transición democrática, incluyendo el encuentro de soluciones a los reclamos de los pueblos indígenas y dejando en el pasado las condiciones de guerra, lo que representa una postura distinta a las administraciones que convirtieron los municipios autónomos en un blanco de violencia directa (Gobierno del Estado de Chiapas, 2001). Sin embargo, al dar un giro para la inclusión política de los municipios autónomos en los márgenes del Estado, dichos municipios se convirtieron simultáneamente en un objeto de vigilancia del Estado en el que se incluyeron aspectos represivos. Al ser la muestra de una nueva tolerancia, también se tuvo que asegurar que no se transgredieran sus límites. Fue justo entre las ambigüedades del Estado y en un contexto marcado por el desgaste en las relaciones políticas con otros actores sociales, que el sistema de justicia zapatista adquirió una relevancia mayor para el

proyecto autónomo.

La resolución de conflictos en la región del Caracol IV

Eran las nueve de la mañana y la explanada justo afuera de las oficinas del Consejo Autónomo estaba llena de personas, algunos estaban tumbados en el pasto, algunos de pie, y otros conversando en pequeños grupos. Todos esperaban su turno para ser atendidos por el Consejo o por la Comisión de Honor y Justicia. Yo tomé mi lugar aliado de ellos, ya que también tenía una conversación pendiente con las autoridades zapatistas. A un lado mío, en un banco, estaba sentado el ex presidente municipal de Altamirano cuyas tierras habían sido "recuperadas " por los zapatistas en 1994. Solicitaba una o dos hectáreas para su compadre que quería construir una bodega. Cerca de él, la dueña del restaurante familiar "Berta Alicia", en Altamirano, pedía permiso para vender comida aliado del río durante Semana Santa, por lo que tenía que pagarle al Consejo treinta pesos para una licencia. Sentados en el pasto, un pequeño grupo de hombres de una comunidad zapatista solicitaban un permiso para talar unos árboles al lado del camino de terracería.

Dos familias esperaban que se les resolviera un divorcio. La puerta que da a la oficina se encontraba abierta, se podía escuchar a los representantes de Honor y Justicia y del Consejo Autónomo resolver otro asunto de una separación matrimonial a causa de una infidelidad. Mi primera reacción fue notar la aparente transparencia con la que se resolvían los casos. Todos éramos testigos de las discusiones. Y, sin embargo, cuando se trataba de resolver el caso de un divorcio, de una infidelidad o de violencia doméstica, me hacía sentir incomoda que ese tipo discusiones pudieran escucharse.

Por la tarde tuve mi reunión con ellos. Durante los veinte minutos que duró la con- versación entraban y salían personas constantemente. Que el permiso de la tala de árboles, que faltaba firmar el permiso de la señora del restaurante "Berta Alicia': El sistema de agua del Caracol se había agotado y Antonio, representante de Honor y Justicia, que también cumplía el papel de chofer, tenía que manejar la camioneta de la junta a Altamirano para llenar los cuatro "rotoplás " [tanques de almacenamiento] negros. Otra persona entró para avisar que el molino de nixtamal de la secundaria autónoma se había descompuesto y que también lo tenían que llevar a Altamirano. En las otras oficinas de la Junta, representantes de la Semarnat llegaron a pedir permiso para entrar a las comunidades y realizar un estudio.14

La descripción ofrece una pincelada de las actividades del Consejo Autónomo y de la Comisión de Honor y Justicia en 17 de Noviembre. Estas prácticas de justicia zapatista se insertan entre las ambigüedades de regularización estatal y logran responder parcialmente a los efectos de aislamiento político y a la fragmentación de alianzas sociales en el nivel local. Es así como la resolución de conflictos se vuelve, sobre todo a partir de 2003, en una actividad autonómica central para responder a varias estrategias políticas zapatistas y a las necesidades sociales de la población.

En esta sección describo el sistema de justicia zapatista en un contexto de interlegalidad (Santos, 1998). Detallo los tipos de casos que se resolvieron en el municipio 17 de Noviembre en 2005, y después me enfoco en tres categorías principales: conflictos agrarios, acusaciones de corrupción y falta de transparencia del Ministerio Público, y asuntos relacionados con el ámbito doméstico.

La resolución de justicia zapatista figura entre la "oferta" de opciones que existen local- mente, algunas, pero no todas, están respaldadas por marcos normativos. Uno de ellos es el oficial. En 1999, desde la Ley de Derechos y Cultura Indígena, se crean los Juzgados de Paz y Conciliación Indígena. Según el Plan de Desarrollo de 2001, estas instancias impulsan una redefinición del "papel de los órganos de justicia, para que en los procesos judiciales en los que el procesado sea indígena, se tomen en consideración la cultura, las tradiciones y los usos y costumbres de los pueblos indios" (Plan Estatal de Desarrollo, 2001: 184).

De acuerdo a la ley, los juzgados se establecen en los municipios con población mayoritariamente indígena, como en Altamirano, que es principalmente tzeltal, aunque también habitan tojolabales. El Artículo 6 de la Ley de Derechos y Cultura Indígena establece que "serán auxiliares de la administración de justicia y sus opiniones serán tomadas en cuenta en los términos de la legislación procesal respectiva para la resolución de las controversias que se sometan a la jurisdicción de los Juzgados de Paz y Conciliación Indígenas': Se rigen por los usos y costumbres propias de cada comunidad indígena, dentro de los límites establecidos por su "hábitat': Además se establece en el Artículo 14 que los Juzgados de Paz y Conciliación Indígenas sólo tendrán jurisdicción para conocer de los asuntos o controversias en que ambas partes sean indígenas. Si una de las partes no es indígena, entonces no podrán ejercer su función.

Según un estudio realizado en 2003 por la abogada Marta Figueroa, esos Juzgados de Paz, más que responder a los derechos colectivos de los pueblos, generan instancias de "segunda", en las que existen muy pocos recursos y

capacitación .A su vez, la abogada señala que uno de los efectos secundarios de los Juzgados es que criminalizan a los defensores populares y comunitarios, ya que la ley solamente limita esas funciones a los que fueron nombrados por el Supremo Tribunal de Justicia del estado, tal como lo establece el Artículo 56 de la Constitución del estado de Chiapas (Figueroa, 2003).15 Según este argumento, el trabajo de la Comisión de Honor y Justicia, y las actividades de agrupaciones como la Red de Defensores de Derechos Humanos (Navarro, 2007; Speed, 2008) quedan fuera de cualquier reconocimiento legal.

Aunque el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena en Altamirano es el espacio oficial para resolver asuntos de la población indígena, esta opción es poco usada. En los años que llevo trabajando en la región, nunca he escuchado hablar de su función o de algún caso resuelto ahí. En contraste con estudios en otros estados, como Puebla (Chávez y Terven, en este volumen Sierra, 2004), la investigación de Giovanna Gasparello (2010) también apunta lo irrelevante de los Juzgados de Paz en la región Selva de Chiapas. Sin embargo, la plurilegalidad opera en distintos niveles de ambigüedad jurídica y con diversos niveles de reconocimiento *de Jacto,* como es el caso de la Comisión de Honor y Justicia, sobre todo a partir de 2003.

En la primera década de trabajo de los municipios autónomos, la resolución de conflictos tuvo una importancia menor en comparación con las demás esferas del gobierno zapatista. En esos primeros años, la Comisión de Honor y Justicia operó principalmente en términos simbólicos y se coordinó sobre todo con la Comisión de Ancianos en el nivel del municipio 17 de Noviembre, los cuales tienen un papel de medición en los conflictos comunitarios. Durante una entrevista, Santiago y Juan Miguel, miembros del Consejo Autónomo de 2003 a 2006, describieron la función inicial de los ancianos y cómo se fueron modificando las actividades de resolución de conflictos en 17 de Noviembre:

La justicia, lo que es la resolución de conflictos, eso ya no es igual. En los primeros años, la Comisión de Honor y Justicia se reunía todos los lunes y los martes, igual que ahora, para resolver problemas. Pero llegaba muy poca gente porque las oficinas funcionaban solamente para las comunidades zapatistas, y la mayoría resolvía sus problemas en las comunidades no a nivel del municipio. Los mamtiks [ancianos] iban hasta el Aguascalientes a resolver conflictos y dar consejos. Pero se aburrieron de tanto caminar. Era pesado y pocos llegaban a las oficinas. No es como ahora que llegan sobre todo hermanos [no zapatistas] a resolver problemas. La Comisión de Anciano s ofrecía consejos y asesoraba a las dos partes en cómo vivir sus vidas, al mismo tiempo que juzgaban los casos. Esa costumbre ya se dejó a un lado. Los viejitos ya no trabajan con Honor y Justicia en el municipio, sólo dan consejos y resuelven conflictos en sus comunidades (entrevista a Santiago y Juan

Miguel, junio de 2006).16

En los hechos, los conflictos se siguieron resolviendo, sobre todo en la comunidad, a través de la mediación de los ancianos y con la participación de las autoridades locales. En ese sentido, no hubo un cambio significativo con la estructura autonómica, más bien las prácticas culturales de resolución de conflictos menores continuaron como antes. En las asambleas municipales el tema de justicia no fue uno al que se le dedicara mucho tiempo, ni energía, en comparación, por ejemplo, con los temas de educación, la tierra, o la producción agrícola.

Sin embargo, a partir de 2003, la impartición de justicia fue una de las tareas que se incorporaron a las cotidianas del Caracol, y desde entonces representa una de las actividades principales de los consejos autónomos y del trabajo de las Juntas de Buen Gobierno. En su gran mayoría, resuelven casos del fuero común. La primera instancia es la comunidad, concretamente si se trata de un conflicto en una comunidad zapatista, muchas veces bajo el acompañamiento de los ancianos (casi siempre hombres) .Estos casos son, por ejemplo, robo, individuos alcoholizados (está prohibido tomar en las comunidades zapatistas), o asuntos de conflictos intrafamiliares.

Lo que no se logra resolver en las instancias comunitarias pasa a la Comisión de Honor y Justicia en cada uno de los municipios. El 17 de Noviembre, la Comisión se reúne los lunes y martes en las oficinas del gobierno autónomo, junto con la Comisión de Tierra y Territorio y los representantes del Consejo. Allí se resuelven casos por mediación. Casi todos los castigos implican algún trabajo colectivo a nivel comunitario, municipal, o para el Caracol. Y prácticamente nunca se cobran multas o se pide cooperación monetaria por los servicios otorgados.

Pocos casos pasan al siguiente nivel, el de la Junta de Buen Gobierno. Por lo general, cuando se llega a ese nivel están involucradas otras organizaciones o funcionarios públicos locales. La máxima autoridad es la Asamblea de Zona. En los años que realicé mi trabajo de campo en 17 de Noviembre, sólo me enteré de un caso que llegó hasta esa instancia y que involucraba a un ex propietario cuyas tierras habían sido "recuperadas " por las bases de apoyo zapatista. El señor exigía que se le devolvieran varias hectáreas del total confiscado por las bases de apoyo.

Como parte de un ejercicio de transparencia, la Comisión de Honor y Justicia del municipio 17 de Noviembre, junto con las demás comisiones, publicaron su informe anual de actividades realizadas entre septiembre de 2004 y agosto de 2005. Las

impresiones fueron pegadas sobre las tablas de madera de las paredes del auditorio del Caracol IV Aquí me refiero a los datos difundidos de forma pública mediante este informe para describir los tipos de casos que resuelve la Comisión de Honor y Justicia.

El documento cubre los meses de enero a julio de 2005, aunque hay que tomar en cuenta que las oficinas estuvieron cerradas dos meses, en abril y mayo, debido a una alerta roja previa al lanzamiento de la Otra Campaña.17 Durante el periodo de trabajo, que en esencia cubre cinco meses de trabajo, el documento registra veintinueve casos, once de los cuales se presentaron el día de 24 de enero de 2005. Durante los dos años en que estuve haciendo la investigación en 17 de Noviembre, pude constatar que en promedio llegaban diez casos cada uno de los dos días que, a la semana, la Comisión de Honor y Justicia abría sus oficinas, junto con la Comisión de Tierra y Territorio y los miembros del Consejo Autónomo del municipio. Por esa razón el informe de las autoridades autónomas se tiene que entender como una muestra del tipo de casos que llegan a la Comisión de Honor y Justicia más que como una lista exhaustiva.

En ese registro de 2005, diecisiete casos fueron presentados por individuos miembros de partidos políticos o pertenecientes a comunidades que no son zapatista, y doce eran de las bases de apoyo zapatista. Esto coincide con observaciones personales durante el trabajo de campo en 17 de Noviembre. Cada vez que estuve fuera de las oficinas del gobierno autónomo los lunes y los martes, esto es, cuando se resuelven conflictos, constaté que más de la mitad de los casos que llegaban no respondían a problemas entre bases de apoyo, ni tampoco entre bases de apoyo y representantes de otras facciones políticas. La mayoría de los casos involucraron individuo s no zapatistas, incluso a algunos que mantuvieron diferencias políticas importantes con los zapatistas. En términos de diferencias de género, veintidós de los casos fueron presentados por hombres, sólo dos por mujeres, y en uno se registraron los nombres de hombres y de mujeres. Cuatro casos fueron registrados sin los nombres de los individuos, sólo quedó anota- do el nombre de la comunidad. Los dos casos en los que se registraron los nombres de las mujeres fueron disputas matrimoniales. En cuanto a cómo este dato refleja observaciones más amplias de la investigación, la mayoría de los casos que involucraron mujeres se debieron a asuntos intrafamiliares. En dos años no registré ningún caso en el que una mujer haya presentado un asunto de conflicto de tierras, por ejemplo:

Del total de los casos, diez se relacionaron con problemas en la comunidad incluyendo el robo de ganado, chismes y deudas por pagar. Nueve casos corresponden a conflictos intrafamiliares, incluyendo separación, infidelidad, tener un hijo fuera del matrimonio, incumplimiento de una pensión, y amenazas de un marido contra su mujer acusada de brujería. Del total sólo uno fue grave: una

acusación de violación que posteriormente fue comprobada y el culpable fue sancionado con "chapear 15 hectáreas de potrero': Aunque en esta sección no profundizo en el tema, sí quiero señalar que este caso detona una serie de preguntas fundamentales que vinculan la justicia zapatista con un enfoque de género.

¿De qué manera un trabajo colectivo en los espacios públicos del municipio repara el daño de una agresión violenta dirigida hacia el cuerpo de una mujer? ¿De qué forma esto asegura que el culpable no vuelva a cometer un delito semejante? ¿De qué manera la mujer que sufre el agravio participa en la definición de lo que constituye una reparación de daño o un acto de justicia? Durante el trabajo de campo no tuve la oportunidad de conversar a fondo con las autoridades zapatistas sobre el tema y escuchar sus respuestas. Lo que sí pude constatar es que falta generar espacios de discusión y de reflexión sobre la justicia y el género.

Además, el informe registra cinco casos relacionados con la tala de madera, una violación al reglamento del municipio que lo prohíbe. Dos de los casos registrados no corresponden a las facultades de la Comisión de Honor y Justicia. Uno se refiere a una consultoría: las autoridades de una comunidad zapatista acudieron a la oficina del gobierno autónomo para pedir asesoría de cómo organizar colectivos de mujeres con los fondos de un proyecto gubernamental de 25,000 pesos. El otro es con respecto a la solicitud de permisos para talar árboles. No queda claro por qué se registraron estos casos, quizás se mezclaron las funciones de las autoridades, porque a veces la Comisión de Honor y Justicia trabaja de forma coordinada con la de Tierra y Territorio y el Consejo.

Por último, el informe registra un caso de extorsión en las oficinas del Ministerio Público. El individuo que sufrió el agravio acudió a las oficinas de Honor y Justicia para solicitar que las autoridades zapatistas lo acompañaran al MP para indagar sobre una supuesta averiguación previa en su contra. Esa averiguación sirvió como pretexto para que las autoridades competentes lo extorsionaran. El informe no ofrece detalles, salvo el hecho de que "los representantes de Honor y Justicia acudieron al Ministerio Público y lograron resolver la situación:'

Los veintidós casos representan una muestra del universo que se resuelve en el nivel del municipio. A la JBG sólo pasan tres tipos de casos: conflictos agrarios relacionados con un ex propietario de la región; asuntos que involucran diversas organizaciones campesinas; y los que no se logran resolver en el nivel municipal. En 2005, los representantes de la JBG también plasmaron en la pared del auditorio de Morena su informe, en el que explicitan que representan algunos, pero no todos los casos que llegaron a esta dependencia. En total se presentaron diez casos ante la

JBG, ocho de ellos relacionados con conflictos agrarios; uno más relacionado con un accidente automovilístico en el municipio de Oxchuc, y el restante, es el registro del cobro del impuesto de diez por ciento que el Caracol aplicó a una empresa de caminos cuyo contrato de mejoramiento de las vías públicas implicaba pasar por dos comunidades zapatistas. De los primeros ocho, siete corresponden a conflictos entre organizaciones no zapatistas y entre comunidades no zapatistas y bases de apoyo. Sólo un caso involucra exclusivamente miembros de las comunidades bases de apoyo. Según el informe público, el caso llegó hasta las JBG por tratarse de un asunto que le corresponde a esta jurisdicción en la Garrucha y en Morelia.

La lista detallada en este informe nos ayuda a ubicar los tipos de casos que la Comisión de Honor y Justicia resuelve con más frecuencia. Vemos que hay tres tipos significativos: los conflictos agrarios, la corrupción y discriminación en las oficinas del Ministerio Público, y los asuntos domésticos. En la introducción del capítulo establecí mi interés de detallar cómo la Comisión de Honor y Justicia disputa el poder a las instancias oficiales en dos niveles: en el de las competencias y en el de las políticas culturales. En los siguientes tres subapartados describo ambos aspectos en los tres tipos de casos, y en la última sección reflexiono sobre las formas en que logran desestabilizar las fuerzas regulatorias estatales.

Los conflictos agrarios

En una entrevista con los miembros de la Comisión de Honor y Justicia y de Tierra y Territorio, Trinitario y Antonio describieron que:

Los asuntos que más llegan a las oficinas son los conflictos agrarios. A veces es un problema en los nuevos centros de población porque algunas personas no quieren trabajar en los colectivos o en los trabajos de la comunidad. Entonces hay que dar orientación. A veces son problemas entre pueblos. Ahora tenemos un problema muy duro entre dos comunidades que se están peleando el terreno que llega al río, lo quieren para su ganado y no quieren entrar en razón para compartirlo o dividirlo entre iguales. A veces llegan de otras organizaciones. Como los de la ClOAC, que llegaron para que les ayudáramos a resolver un conflicto de tierras entre su propia gente. Y a veces llegan los de los ejidos solicitando entrar a los nuevos centros de población. Todo eso vemos nosotros como parte del gobierno autónomo (entrevista a Trinitario y Antonio, julio de 2006).

En la descripción de actividades resalta la cantidad de facultades que tienen las autoridades zapatistas en materia agraria y su capacidad de intervención en

múltiples niveles. El primero es el comunitario, en el que intervienen cuando no se cumple el reglamento zapatista en un nuevo centro de población. También responden a las solicitudes de familias no zapatistas a incorporarse a una comunidad que forma parte de 17 de Noviembre .En caso de una respuesta positiva, la Comisión de Tierra y Territorio se responsabiliza de colocarlos en una de las comunidades que se fundaron sobre la tierra tomada en 1994. Trinitario y Antonio identificaron los conflictos entre comunidades como un segundo nivel de intervención. La mayoría de estos asuntos se debe a la falta de una demarcación clara de los poblados y representan la mayoría de los asuntos agrarios que recibe el gobierno autónomo. Como veremos más adelante, ello responde, en parte, al rezago histórico generado en dependencias oficiales como la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) y la Procuraduría Agraria (PA). En un tercer nivel, las autoridades zapatistas intentan mediar entre organizaciones campesinas para resolver disputas de tierras, tal como sucedió entre distintas facciones políticas de la CIOAC. Aunque este tercer nivel de conflictos es poco frecuente, desempeña un papel político relevante debido a las tensiones históricas con los distintos actores locales.

La lista de trabajos refleja las formas en que el sistema de justicia zapatista reemplaza funciones de SRA y de la PA. Las autoridades zapatistas reparten tierras (aun cuando las reformas al Artículo 27 de 1992 cerraron las posibilidades de un reparto agrario por parte del Estado); aseguran que los acuerdos internos de las comunidades agrarias se respeten; miden los terrenos y, de ser necesario, se reúnen con las partes en disputa para negociar y acordar los límites de los poblados colindantes. Además, incorporan a sus actividades la mediación entre organizaciones campesinas que están disputando terrenos.

Estas actividades se deben al rezago agrario en la entidad y a la falta de respuestas efectivas de seguridad jurídica por parte de la SRA y la PA. Chiapas es uno de los estados con más conflictos agrarios (Harvey, 2000; Reyes, 2001Villafuerte, 2002). Según la representante especial de la SRA en Chiapas durante la administración de Salazar, Marta Cecilia Díaz Gordillo, el problema tiene su causa en el largo conflicto agrario, en la fuerza organizativa de las numerosas organizaciones campesinas, y en los mismos errores oficiales que, a lo largo de las décadas, han encimado múltiples derechos ejidales en el mismo terreno (Díaz Gordillo, entrevista personal, junio de 2005). Las políticas agrarias se han enfocado en el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede) que tiene la finalidad de "dar certidumbre jurídica a la tenencia de la tierra, regularizar los derechos agrarios, resolver los conflictos de límites y otorgar certificados de propiedad " (PA, 2006). Sin embargo, en vez de concentrarse en la resolución de los cientos de conflictos, se dirigieron principalmente a lo que denominaron "focos rojos", en especial al de Montes Azules.18

Si analizamos los datos oficiales, vemos que la mayoría de los ejidos en Chiapas entraron en el Procede, pero se detuvieron en la certificación de tierras pocos pasaron a do- minio pleno. Las estadísticas agrarias de 2006 de la PA señalan que, en Chiapas, 72.3% de los ejidos entraron en el proceso de certificación. En 2003, sólo 27.6% habían sido certificados. No existen datos de cuántos arribaron al proceso de dominio pleno, pero el último estudio que lo determina en el nivel federal es el de 2003 y concluye que fueron menos de 1% de los ejidos en el nivel nacional. Según algunos analistas, los ejidatarios aceptaron incorporarse a la certificación para fortalecer los lazos ejidatarios, evitar conflictos, aclarar las delimitaciones, e incrementar los procesos participativos, pero a pocos le interesa el dominio pleno (DeIta, 2005).

En esta prioridad, que no ha sido bien atendida por las dependencias oficiales, y los conflictos que se generan cuando no existe una delimitación clara, se inserta la impartición de justicia zapatista. En estos casos, las actividades de las comisiones autónomas operan, en esencia, al margen de la ley estatal, para responder al vacío originado por las promesas de la ley del Estado. La justicia zapatista también responde a los conflictos que existen al margen de la ley del Estado, a las disputas por las tierras tomadas por los zapatistas y que hasta la fecha no cuentan con un marco jurídico. Esas tierras representan tensiones históricas entre el EZLN y las organizaciones campesinas de la región .Desde 1996, en la zona del Caracol iv, organizaciones campesinas como la ORCAO, la ARIC y la OCEZ, han reclamado derechos sobre las tierras que actualmente están bajo control zapatista (aunque algunos de ellos hayan recibido tierras a través de los Acuerdos Agrarios en 1996). Sus miembros acusan al EZLN de monopolizar los recursos naturales, que fueron el reclamo principal de los movimientos agrarios durante más de tres décadas. Argumentan que, por lo tanto, los terrenos les corresponden a todos, independientemente de las diferencias políticas.

Frente a estas tensiones, existe un interés político zapatista de resolver los casos, con el fin de mejorar las relaciones con otras organizaciones campesinas. Armando, de la Comisión de Honor y Justicia, explicó en una entrevista que esa prioridad adquirió alta importancia en 2005, sobre todo en 2006, ya que con la coyuntura electoral se agudizaron los conflictos por las tierras, aún sin seguridad jurídica (entrevista personal, Armando, Pancho Villa, enero de 2007). En ese contexto, los asuntos agrarios que se presentaron a las oficinas del gobierno autónomo fueron fundamentales para tratar, por un lado, de resolver viejas tensiones y evitar, a la vez, que surgieran nuevos antagonismos. Estos fines tácticos son evidentes en el informe de 2005 de las autoridades zapatistas que pegaron contra las paredes del auditorio en el Caracol de Morelia.

El primer caso detallado en el informe se refiere a un problema de tierras entre la ORCAO y las bases de apoyo. Como antecedente, la ORCAO fue simpatizante del zapatismo e incluso parte de sus miembros eran bases de apoyo. En 1999, hubo un distanciamiento y los lazos políticos se rompieron, lo que después se reflejó en las agresiones contra los pobladores de Cuxuljá. En 2004, se presentó un problema entre la ORCAO y el nuevo centro de población 1de Enero, debido a que miembros de aquella cercaron con alambre de púas "tierras recuperadas" a esta última población. En un contexto de agudización de las fricciones entre organizaciones, los representantes de la JBG consideraron más relevante enfocarse en resolver, o por lo menos contener, ese conflicto que seguir peleando por dos hectáreas de tierra. Sobre todo si se consideran los antecedentes entre las bases de apoyo y otras organizaciones campesinas de la región después del levantamiento. Hubo muchas fricciones entre los actores políticos, lo que incluso llevó a varias organizaciones a distanciarse del movimiento. El informe dice que, "se razonó con los compañeros para que lo dejaran y que le quedara a los hermanos del ORCAO para no pelearse por dos hectáreas':

La misma inquietud de mejorar las relaciones sociales y políticas se externó en un segundo caso en la comunidad de Santa Rosalía, que pertenece al municipio autónomo de Miguel Hidalgo y que había estado sufriendo un conflicto entre distintos actores políticos de la comunidad desde principios de 2004. El tercer caso se relacionó con un asunto agra- rio entre dos facciones de la CIOAC, que en su momento tuvo tantos problemas políticos con bases de apoyo zapatista que incluso uno de sus miembros secuestró a una base de apoyo a cambio de una negociación.

El monitoreo y la vigilancia en el Ministerio Público

El segundo tipo de actividades de la Comisión de Honor y Justicia son las respuestas a los actos de abuso de autoridad de los funcionarios públicos locales, sobre todo en las oficinas del Ministerio Público. En estos casos, la Comisión de Honor y Justicia, junto con los miembros del Consejo Autónomo, monitorea, vigila y defiende a las víctimas de los abusos, los más recurrentes son la extorsión, la corrupción y las multas excesivas. No es un trabajo que las autoridades busquen de forma sistemática y explícita, sino que acompañan a los individuos cuando ellos solicitan su intervención e interlocución. Los hechos se narran a los miembros de la Comisión de Honor y Justicia y éstos definen si retoman el caso y de qué forma defienden a las víctimas frente a las autoridades gubernamentales.

Un ejemplo de los casos que la Comisión de Honor y Justicia retoma fue el de un joven de Altamirano que estaba alcoholizado en la vía pública. Intentó pelearse

con la policía. Los elementos de seguridad pública, además de detenerlo, le confiscaron su camioneta y después le dijeron que tenía que entregar seis mil pesos de garantía para liberar el vehículo. Los agentes del Ministerio Público se quedaron con el dinero y se negaron a devolver el auto. El joven solicitó ayuda a la Comisión de Honor y Justicia, una responsabilidad que asumieron. Acudieron al Ministerio Público para exigir a los funcionarios que devolvieran el dinero y la camioneta. El resultado fue medianamente favorable. Al joven se le entregó la camioneta pero nunca pudo recuperar todo su dinero.

Hay que recordar que las actividades que mezclan aspectos de vigilancia de las instancias públicas con la defensoría tienen un auge en el nivel nacional a partir de 1994, en particular entre las organizaciones no gubernamentales, incluyendo las de derechos humanos.19 Las actividades de las redes, como la Red de Defensores en Chiapas, son las que más se acercan al trabajo que desempeña la Comisión de Honor y Justicia en la esfera de la aplicación de justicia en particular. Su trabajo se puede entender como una respuesta a por lo menos dos necesidades de la población local. La primera es la de asegurar una defensa en la lengua de la víctima y con los códigos culturales de los pueblos locales. Aunque el Ministerio Público en Altamirano ya cuenta con los servicios de una intérprete, los individuos no zapatistas que entrevisté expresaron la falta de confianza en los que realizan esta labor. La segunda es la falta de profesionistas que desempeñen su trabajo legal de buena fe. Una opción para la población local consiste en contratar a un abogado en Altamirano para defenderlos en los casos de corrupción en el MP. Sin embargo, durante entrevistas realizadas a individuos no zapatistas de Altamirano, surgió una y otra vez la acusación de que los abogados locales no solamente cobran una cantidad injusta por su servicio, sino que muchos están aliados con los agentes del Ministerio Público para aprovecharse de la gente. El caso del joven que perdió los seis mil pesos es un ejemplo. Contrató a un abogado antes de haber acudido a las oficinas del Consejo Autónomo, pero al momento de recuperar su dinero, el MP dijo que el abogado tenía el efectivo y el abogado acusaba a los agentes del Ministerio Público de no querer entregarle el efectivo que había dejado como garantía.

Los individuos acuden a las oficinas del gobierno autónomo porque con seguridad se les atenderá en su idioma y cuentan con la capacidad de interlocución y de traducción con los funcionarios públicos, pero también porque en las oficinas de Consejo Autónomo no se les cobra por el servicio. Sin embargo, es importante señalar que la mayoría de los miembros de Honor y Justicia y del Consejo no tienen mucho conocimiento jurídico y pocos han sido capacitados en derechos humanos. Además de la asesoría que reciben por parte de los que sí son defensores de los derechos humanos en el municipio autónomo, logran negociar y mediar con los

representantes de las instancias oficiales, debido al peso moral y político que tienen en la región. Si no fuera por esto, no se podría exigir con éxito que los funcionarios devuelvan el dinero o que revisen una sentencia en el caso de una multa excesiva. Incluso han llegado a citar a los funcionarios en las oficinas del municipio autónomo para resolver casos de corrupción y abuso de autoridad.

El peso moral es notable si consideramos otros mecanismos que la población indígena local ha utilizado para exigir a los funcionarios públicos que respondan a los actos de injusticia. Recuerdo una vez en una comunidad tzeltal y tojolabal que los miembros del poblado "secuestraron" un camión de tres toneladas del Ayuntamiento porque sospechaban que el presidente municipal se robaba el dinero del presupuesto destinado a mejorar los caminos. Se llevaron el camión hasta que el presidente llegó a la comunidad a rendir cuentas a los habitantes. En toda la región de Los Altos y en la selva chiapaneca es una práctica común secuestrar a los mismos funcionarios. El ejemplo muestra las prácticas que se utilizan para exigir a las autoridades la rendición de cuentas o la relación de respeto con la población local que existía previamente al zapatismo, ya sea de forma espontánea o desde las organizaciones campesinas. Ahora existe un contrapeso adicional debido a que se cuenta con una instancia de gobierno paralela a las oficiales, un gobierno autónomo respaldado por un ejército rebelde, que logra modificar la correlación de fuerzas.

Durante las entrevistas realizadas con mestizos no zapatistas en Altamirano y con tzeltales de la región, llamó la atención que, a pesar de mantener diferencias políticas importantes con las bases de apoyo, casi todos reconocieron la labor del gobierno autónomo como uno de los elementos más positivos del movimiento en el nivel local. Señalaron como elementos positivos que pueden hablar en su idioma, que no sufren el racismo que es inevitable en las oficinas del Ministerio Público, que no temen actos de corrupción. Además, la mayoría de los entrevistados coincidieron en que, a partir de 2003, cuando la justicia se convirtió en una prioridad local de los municipios autónomos, se empezaron a restablecer lazos sociales en las regiones. En palabras de un miembro del PRD de la comunidad de La Laguna:

> Pos los perredistas como que casi no han tenido que llegar al Consejo a resolver sus asuntos, pero la mayoría de los priistas, sí. ¡Uta! ¡De por sí han tenido que resolver problemas de todo! Que de un robo, que el divorcio, que le dejó su mujer, de todo [...) Y yo veo que, pues, como que sí hay justicia. Eso es lo que yo les he escuchado decir, que ahí sí tratan bien al campesino. Ahí no hay multa; ahí no ganan dinero [...) Eso sí, van rápido con los zapatistas a resolver sus problemas, pero no quieren entrar a la lucha (La Laguna, 27 de Julio 2006).

Casos de conflicto en el ámbito doméstico

El tercer tipo de casos que atiende la Comisión de Honor y Justicia son los asuntos en el ámbito doméstico, principalmente los de divorcio y de separación. En dicha comisión participan cuatro hombres de manera permanente durante su cargo de tres años. También hay cuatro mujeres, pero ellas se turnan cada semana. Lunes y martes una de las cuatro cumple su turno, y la siguiente semana, otra distinta. Pero el tiempo que pasan en las actividades de resolución de conflictos, lo mismo que su participación, son limitados. Entre 2004 y 2006, nunca observé que intervinieran en los asuntos agrarios. De hecho, Alberto, de la Comisión de Honor y Justicia, explicó que en la Comisión de Tierra y Territorio no participaban mujeres. La participación de las mujeres de Honor y Justicia se involucra en las actividades de vigilancia y monitoreo del Ministerio Público y de la Presidencia Municipal. Por ejemplo, viajan a la Presidencia para entregar una cita al funcionario solicitando su presencia para un caso en el Caracol o bien, y muy activamente, en los casos de otras mujeres, los más frecuentes: los de divorcio y de pensiones para los hijos.

Durante una entrevista, Judit y Carolina, de Honor y Justicia, ofrecieron su perspectiva y dijeron que el punto de partida para la autonomía es la resolución de uno de los tipos de casos más frecuentes en las oficinas: los divorcios, el maltrato, la infidelidad y las separaciones. Pero también hay casos de violación, como el registrado en el informe del municipio autónomo en 2005. Durante el periodo que estuve en trabajo de campo, registré cinco violaciones a cargo de un hombre. Tuve la oportunidad de conversar informalmente con las autoridades zapatistas sobre estos casos, pero éstas mantuvieron mucha discreción sobre los detalles y yo, por respeto al proceso y a las mujeres afectadas, no pregunté más allá de lo que me comunicaron. Sin embargo, en las pláticas surgieron comentarios como los que predominan en la sociedad en general, es decir, cuestionamientos sobre la mujer, su moralidad y sus posibles intereses con el acusado de violencia sexual. Aquí me surgen las mismas preguntas que hice respecto a la reparación de daños en el proceso investigativo del supuesto caso de una violación. Desconozco hasta qué punto las bases de apoyo han incorporado una perspectiva de género en el recabado de pruebas, en la investigación de los hechos y en el establecimiento de las medidas para no revictimizar a las mujeres afectadas.

En cuanto a los casos de asuntos matrimoniales, durante la realización del trabajo de campo llegaron más casos de parejas no zapatistas a las oficinas del municipio autónomo de miembros zapatistas. Según la explicación de Santiago, del Consejo, ello se debe a que la comunidad es la primera instancia a la que se acude para resolver la mayoría de los conflictos locales. En esa esfera, los familiares intervienen en el conflicto, después los ancianos de la comunidad utilizan su peso moral para aconsejar a la pareja y, en un tercer momento, se involucran las

autoridades locales zapatistas o la Asamblea de la comunidad. Aunque entre los no zapatistas los ancianos y los familiares también intervienen, si no participan en organizaciones campesinas, no cuentan con una tercera esfera de intervención local. Sólo los casos irresolubles pasan al nivel del municipio. Muchas veces, lo que llega a las oficinas del Consejo son acuerdos no cumplidos o que involucra a otras personas y se deben tomar decisiones contemplando los intereses de todos los afectados. Ofrezco dos ejemplos.

En un nuevo centro de población se presentó un caso de infidelidad. El hombre, estando casado, se involucró con otra mujer e intentó mantener las dos "casas': En el nivel de la comunidad, los ancianos y las autoridades autónomas explicaron que, si bien la tradición era tener más de una mujer, esa tradición ahora "ya no sirve porque viola los derechos de las compañeras': Dijeron al acusado que debía decidir con quién quedarse. Él optó por la segunda mujer y pidió el divorcio a su esposa. Hasta ahí todo estaba acordado, pero esta última no estaba conforme porque la nueva pareja permaneció en la comunidad. Y así fue como ella pidió que la expulsión formara parte del castigo. Las partes fueron llamadas a las oficinas del gobierno autónomo para acordar las medidas y, tras una deliberación, se decidió aceptar la petición de la primera esposa, por lo que el exmarido y su nueva esposa se mudaron a otro centro de población zapatista.

En los asuntos de individuos no zapatistas, una práctica frecuente fue acudir a las instancias oficiales y las autónomas para elegir la resolución más aceptable. Así fue el caso de una pareja de Altamirano. El hombre es originario del pueblo y la mujer, de Guatemala. Fueron primero a las dependencias oficiales para pedir un divorcio. No quedaron conformes con la decisión del Ministerio Público, según narraron, y la mujer se negó a firmar. El hombre insistió entonces en acudir a las oficinas del Consejo de 17 de Noviembre y, tras una deliberación extensa, la señora aceptó las condiciones establecidas.

En cuanto a las prácticas culturales reflejadas en la resolución de conflictos, Judith y Carolina ofrecieron reflexiones importantes reconociendo que son prácticas que "ya de por sí se hacían en los tiempos de antes", y vincularon su trabajo de mediación y de escuchar y aconsejar como parte de lo que ya habían estado haciendo en los espacios de la Palabra de Dios, como parte de la Coordinadora Diocesana de Mujeres, Codimuj. Judith explicó que ha participado durante muchos años en la Codimuj. A lo largo de la entrevista hizo paralelos entre el trabajo de coordinar a las mujeres en los colectivos y resolver conflictos.

Judith enfatizó que resolver un conflicto de divorcio es también una forma de explicar a la mujer sus derechos y de hacer que el hombre entienda los

derechos que aquella tiene. De nuevo relacionó esta experiencia con la Codimuj:

El trabajo de Honor y Justicia es también como en los colectivos. Ahí se trata de animar a las compañeras y explicar sus derechos. Aunque a veces explicamos a las mujeres sus derechos, no siempre entiende [...] En mi pueblo lo platicamos. Si tu marido te trata mal, no es por puro chisme o porque Dios quiere. No tienen el derecho de tratarte así. Por eso se da pláticas también a las mujeres.

Conclusión

A través de una descripción de tres tipos de casos que resuelve la Comisión de Honor y Justicia, ejemplifiqué distintas esferas de actividades del sistema de justicia zapatista y las formas en que disputan el poder a las instancias oficiales. Como he mostrado, la impartición de justicia zapatista no se trata solamente de reemplazar las funciones administrativas del gobierno local, lo que se podría aproximar y articularse a los modos de gobernabilidad neoliberal, tal como se ha detallado en casos de otras regiones en México y en Guatemala (Sieder, 2002). En este capítulo he detallado la multidimensionalidad de las actividades que desempeña la Comisión de Honor y Justicia y los efectos que tienen en la modificación de las relaciones de poder con el Estado local. En primer lugar, he detallado los niveles de competencia. Los casos agrarios sirvieron para mostrar cómo el gobierno autónomo cumple con funciones de las dependencias estatales cuando éstas no han respondido de forma adecuada. Frente al vacío que han dejado las instituciones, he mostrado cómo se utiliza la fuerza moral para intentar reparar viejos antagonismos con otras organizaciones campesinas y evitar nuevas tensiones, sobre todo en el momento coyuntural electoral de 2006. A través de los casos de monitoreo y de vigilancia mostré cómo las prácticas de justicia zapatista cambian la correlación de fuerzas para modificar los comportamientos de los funcionarios públicos que se han basado en la discriminación, la exclusión, y la corrupción. Y en los casos de problemas matrimoniales, particularmente de individuos no zapatistas, he mostrado que son un espacio más de plurilegalidad y parte de una oferta de servicios.

En el capítulo también ofrecí pinceladas sobre las distintas prácticas culturales que se ejercen en la impartición de justicia. Señalé las formas en que se enfatiza la reparación y la mediación como aspectos de la justicia y cómo éstos contrastan con el sistema gubernamental, qué, según las construcciones dicotómicas, opera señalando al culpable en relación con el inocente y privan de su libertad al que comete un delito. Señalé que la reparación se basa en gran medida en trabajos colectivos, no en una multa o en la privación de la libertad del culpable. Como señalaron Carolina y Judith, muchas de las culturas políticas zapatistas han surgido en los espacios de reflexión y de reinterpretación de experiencias en la

Codimuj y en la Palabra de Dios. Como bien documentan los capítulos de este libro, reflejan prácticas culturales de diversos pueblos indígenas de Mesoamérica y de un arraigo cultural profundo en el estado de Chiapas. Lo novedoso de la experiencia zapatista ha sido la politización de las prácticas y su incorporación a un sistema normativo propio que trasciende la comunidad hasta llegar a ser parte de un sistema de gobierno paralelo que se introduce en las fisuras del Estado mismo.

La resolución de casos en los tres ámbitos descritos permite romper con esta división entre los actores indígenas que apostaron a participar en las instancias oficiales durante el periodo de Salazar y los que fueron clasificados como los que obstaculizaron la pluralización del Estado. Al mismo tiempo lograron manipular y parcialmente redirigir los espacios al "margen del Estado" que, durante el gobierno de Salazar, sirvieron para mostrar una ampliación de los niveles de tolerancia y de pluralidad política, en espacios que critican y que transforman la relación con el Estado. De esta forma desestabiliza los efectos regulatorios durante este periodo de "transición democrática": Esta capacidad organizativa y política de los zapatistas desde los márgenes del Estado es algo que, considero, no se ha teorizado lo suficiente. Si bien Das y Poole ofrecen aportaciones significativas para entender la naturaleza del Estado como objeto de estudio, no incorporan en su análisis las dinámicas de poder cuando esa construcción hegemónica de marginalidad es manipulada por actores políticos colectivos.

Las prácticas de impartición de justicia zapatista y los procesos más amplios de autonomía, nos exigen pensar los límites del Estado no solamente como una construcción de inclusiones y de exclusiones, junto con sus excepciones, sino también como espacios creativos que pretenden transformar las relaciones de poder y el ejercicio de algo tan básico y esencial como es la justicia.

NOTAS

*Profesora investigadora del CIESAS. Los datos etnográficos de este capítulo fueron recabados durante el trabajo de campo de doctorad o con el apoyo de la Fundación Wenner Gren. La autora agradece a todos los miembros del proyecto de investigación colectivo "Globalización, derechos indígenas y justicia desde una perspectiva de género y poder: una propuesta comparativa por sus comentarios y sugerencias a lo largo de la redacción de este capítulo. Todos los nombres de las bases de apoyo son ficticios.

2 Traducción mía.

3 *Véase,* por ejemplo, el comunicado del EZLN del 12 de enero de 1997 y su respuesta a los argumentos de los representantes del gobierno sobre la posible "balcanización " de la nación mexicana.

4 El capítulo se basa en entrevistas realizadas entre 2005 y 2008 en el municipio autónomo tzeltal y tojolabal 17 de Noviembre, que comparte los espacios geográficos de los municipios oficiales de Altamirano y Chanal.

5 *Véase* Hernández y Vera (1998).

6 El ejército rebelde mantiene su estructura político-militar a la vez que cuenta con sus bases de apoyo a individuos de las comunidades civiles. En los primeros años del movimiento ambas estructuras se mezclaban, pero, con el tiempo, y especialmente después de 2003, hay un intento de sepa ración para que la estructura político-milita r n o se involucre en aspectos civiles, que son de la competencia de los gobiernos autónomos.

7 La guerra de baja intensidad o conflicto de baja intensidad se refiere al control y administración de las acciones de grupos subversivos mediante "una serie de diversas actividades civiles-militares y operaciones que se llevan a cabo en un ambiente de conflicto [...] con un énfasis en formas n o tradicionales de coerció n económica, psicológica y paramilitar –lo que el Coronel Waghelstein describió como una guerra total de desgaste" (Klare y Kornbluh, 1988).

8 Utilizo *tzotzil* y *tzeltal* en vez de *tzotúl* o *tzetal,* ya que, en 1999, el Centro Estatal de Lengua, Arte y Literatura Indígena implementó reformas a la escritura del tzotzil y del tzeltal. Se ha acordado utilizar la "ts" en lugar de la "tz", puesto que le da más uniformidad a la ortografía de la lengua.

9 *Véase La Jornada* (marzo, 2004).

10 Los Caracoles son los centros político-administrativos de las cinco zonas zapatistas y son espacios para eventos culturales y sociales.

11 La Universidad Intercultural de Chiapas fue fundada en el otoño de 2005. Forma parte de un proyecto de diez universidades de educación superior dirigidas a una población mayoritariamente indígena y están financiadas por los gobiernos estatales. La primera se fundó en el Estado de México en 2004, y la última en Guerrero en 2007.

12 La llamada "Ley Mordaza" fue una reforma al Código Penal del 17 de febrero de 2004, que penalizó la difamación y la calumnia hasta con nueve años de prisión.

13 En marzo de 2001, en el municipio Che Guevara, con sede en el poblado de Cuxuljá, las bases de apoyo denunciaron que en la comunidad El Carrizal se dieron enfrentamientos con miembros de la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), junto con la policía ministerial, debido a problemas forestales. En octubre de 2001, militantes de la ORCAO se enfrentaron con bases de apoyo zapatista en el poblado de Cuxuljá.

13 Apuntes retomados del diario de campo en 2007 e incluidos en la tesis doctoral (Mora, 2008).

14 Las modificaciones al Artículo 56 de la Constitución del estado de Chiapas establecen que "los jueces de paz y conciliación y los jueces municipales serán nombrado s por el supremo tribunal de justicia del estado, quien tomará en consideración las propuestas de los ayuntamientos municipales respectivos, quienes previamente consultaran con la comunidad, cuando estas satisfagan los requisitos de probidad y capacidad establecidos por el pleno del tribunal.

15 Las prácticas culturales que se describen como parte de la impartición de justicia zapatista no son únicas en las comunidades bases de apoyo, sin o que reflejan los usos y costumbres propios de los pueblos indígenas de la entidad, tal como lo detallan trabajos etnográficos, como el de Jane Collier (1995).

16 La Otra Campaña fue una iniciativa que lanzó el EZLN en el marco de las elecciones presidenciales de 2006, que planteaba crear y fortalecer un a fu erza política al margen de las elecciones, e independiente de los partidos políticos.

17 Un conflicto que se inició durante el gobierno de Luis Echeverría, cuando se otorgaron 614,000 hectáreas a la comunidad indígena lacandona, a pesar de que 4000 familias tzotziles, choles y tzeltales ya habían emigrado a la selva y fundado sus poblados en el mismo territorio, creando así un descontento social que resultó en la fundación de la organización campesina Quiptic Lecubestal (García, 2003). La Quiptic fue durante décadas la organización campesina más importante en la selva. Tres décadas después, los conflictos entre poblados asentados en las tierras dotadas a la comunidad lacandona, especialmente dentro de la Biosfera de Montes Azules, habían generado una inestabilidad social que el

Estado cobijó con argumentos de protección ecológica (Cámara de Diputados, 2004). Los argumentos oficiales se basan en que los nuevos asentamientos humanos amenazan la conservación ecológica de la selva.

18 En la efervescencia política después del levantamiento, surgieron organizaciones nacionales, como Alianza Cívica. Para monitorear procesos electorales, se fortalecieron las labores de las organizaciones de los derechos humanos y surgieron iniciativas como la Red de Defensores de Derechos Humanos en Chiapas, mediante las cuales los miembros de las comunidades indígenas reciben capacitación en derechos humanos para que puedan asumir la defensa de los miembros de sus comunidades y habitantes de sus regiones (Speed. 2008).

19 En contraste con investigaciones sobre mujeres zapatistas (Millán, 1996), las entrevistadas de la Comisión de Honor y Justicia de 17 de Noviembre no señalaron la Ley Revolucionaria de Mujeres como un documento que sirviera de referente para sus labores.

BIBLIOGRAFÍA

Baronnet, Bruno (2009). *Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas, México,* tesis de doctorado en Sociología, Universidad de París lll- Sorbona Nueva /El Colegio de México.

Baronnet, Bruno, Mariana Mora Bay y Richard Stahler-Sholk (2011). *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas,* México, UAM / CIESAS. Burguete, Cal y Araceli Mayor (2004). "Chiapas: nuevos municipios para espantar municipios autónomos'; en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN Neoindigenismo, legalidad e identidad,* México, CIESAS/ Cámara de Diputados /Miguel Ángel Porrúa, pp. 137-169. Cámara de Diputados (2004). "Boletín Informativo Comisión de Reforma Agraria, 5 de julio.

Castro Apreza, lnés (1998). "Quitarle el agua al pez: la guerra de baja intensidad en Chiapas (1994- 1998)' *Chiapas 8,* México, Ediciones Era, pp. 123- 42.

Cerda, Alejandro (2005). *Multiculturalidad y políticas públicas. Autonomía indígena zapatistas en Chiapas, México,* tesis de doctorado, México, París, ClESAS/ Universidad de París III. Collier, George (1994). ¡*Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas,* Oakland, Food First. Collier, Jane (1995). *El derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas,* México, CIESAS/UNICACH.

Das, Veena y Deborah Pool e (2004*). Anthropology* in *the Margins ojthe State,* Santa Fe, School of American Research Press.

EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) (1994). "Carta del Subcomandante Marcos al Presidente Ernesto Zedilla Ponce de León ' 19 de diciembre, disponible en < http: // www.bibliotecas.tv /chiapas/dic94/ 19dic94e.html>, consulta: 20 de octubre de 2012.

Fernández C., Paulina (2010). "Gobierno autónomo zapatista: característica antisistema político mexicano' *Tlacuache,* suplemento cultural de *La Jornada-Morelos,* disponible en <www.rebelion.org /noticia .php?id=10518 7>, consulta: 7 de agosto de 2010.

Figueroa, Marta (2003). "Justicia indígena en Chiapas", El Centro de Documentación de las Mujeres de América Latina y el Caribe, disponible en <www.isis.cl / privado / temas / vi/ doc/ Justicialndigena.doc >, consulta: 12 de octubre de 2012.

Forbis, Melissa (2006). "Autonomy and Handful of Herbs: Contesting Gender and Ethnic Identities through Healing' en Shannon Speed, R. Aída Hernández Castillo y Lynn Stephen, *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas,* Austin, University ofTexas Press, pp. 176-203.

Foucault, Michel (2003). *Society must be defended. Lectures at the Collége de France. 1975-1976,*

Nueva York, Picador.

García, Miguel Ángel (2003). *El caso de la reserva de Montes Azules,* Chiapas, Maderas del Pueblo. Gasparello, Giovanna (20 1O). "Justicia autónoma zapatista *versus* justicia del Estado en Las Cañadas de Las Margaritas, Chiapas", ponencia, Congreso 201O de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Toronto, Canadá.

GECH (Gobierno del Estado de Chiapas) (2001). *Plan Estatal de Desarrollo* 200*1-200* disponible en <www.lib.utexas.edu / benson / lagovdocs/ mexico / chiapas/ ped .html>, consulta: 12 de octubre de 2012.

GECH (Gobierno del Estado de Chiapas) (1999). *Ley de Derechos y Cultura indígena del Estado de Chiapas,* publicada en el *Periódico Oficial* el 29 de julio de 1999, disponible en <http:/ / www.ordenjuridico.gob.mx / Estatal/CHIAPAS/Leyes/ CHIALEY 1O.pdf>, consulta: 10 de julio 2011.

GECH (Gobierno del Estado de Chiapas) (s.f). *Constitución Política del Estado de Chiapas,* disponible en < www.consejeriajuridica.chiapas.gob.mx >, consulta: 2 de octubre de 2012. Gutiérrez, Raúl de Jesús (2005). *Escuela y zapatismo entre los tzotziles: entre la asimilación y la resistencia. Análisis de proyectos de educación básica oficiales y autónomos,* tesis de maestría, México, CIESAS.

Hale, Charles (2002). "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala'; *Journal of Latin American Studies,* vol. 34, núm. 3, pp. 485-524. Hall, Stuart (1998). "The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists", en C. Nelson y L. Grossberg (coords.), *Marxism and the Interpretation of Culture,* Urbana, University of lllinois Press, pp. 35-57.

Harvey, Neil *(2000).La rebelión de Chiapas: la lucha por la tierra y la democracia,* México, Ediciones Era.

Hernández Castillo, Rosalva Aida (coord.) (1998). *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Actea/,* México, CIESAS.

Hernández Castillo, Rosalva Aida, Sarela Paz y María Teresa Sierra (2004). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad e identidad,* México, CIESAS. Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera (1998). *Los Acuerdos de San Andrés,* México, Ediciones Era. Ita, Ana de (2005). "Land Concentration in Mexico after PROCEDE'; en Peter Rosset, Raj Patel, Michael Courville (coords.), *Competing Visions of Agrarian Rejorm,* disponible en <http: // www.foodfirst.org/files / bookstore / pdf/prornisedland /7.pdf>, consulta: 6 de Noviembre de 2012. Juntas de Buen Gobierno (2007).”Intervenciones de las Juntas de Buen Gobierno en el Primer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo'; *Contrahistorias,* núm. 8, marzo- agosto, México, pp. 9-46.

*La jornada (*1998). “Militarización en Chiapas, un soldado por familia”; Jesús Ramírez Cuevas, 25 de enero.

Klare, Michael T. y Peter Kornbluh (coords.) (1988). *Contrainsurgencia, proinsurgencia y antiterrorismo en los 80. E l arte de la guerra de baja intensidad,* México, (Colección Los Noventa), Conaculta/ Grijalbo.

Millán, Márgara (2006). "Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas '; *Chiapas* 3, México, Ediciones Era, pp. 19-32.

Mitchell, Timothy (1999). "Society, Economy and the State Effect'; en G. Steinmetz (coord.), *State/ Culture: State Formation and the Cultural Turn,* Ithaca, Cornell University Press, pp. 76-97.

Moisés Gandhi Relator @s (1997). *Salud en manos del pueblo: memoria del primer foro encuentro de promotor@s de salud, Moisés Gandhi,* San Cristóbal de Las Casas, CIEPAC.

Mora, Mariana (2008). *La descolonización de la política: la autonomía indígena zapatista frente a las lógicas de gobernabilidad neoliberal la guerra de baja intensidad,* tesis doctoral, Austin, University of Texas.

Navarro Smith, Alejandra (2007). "Los indígenas no hablan 'bien'. Defensores comunitarios, ciudadanía étnica y relatos ante el racismo estructural en México'; *Culturales,* año. III, núm. 5, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, pp. 105-134.

Núñez Patiño, Kathia (2005). *Socialización infantil en dos comunidades eh 'oles, rupturas y continuidades: escuelas oficiales y escuela autónoma,* tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS-Sureste. Núñez Rodríguez, Violeta (2004). *Por la tierra en Chiapas... el corazón no se vence. Historia de la lucha de una comunidad maya -tojolabal para recuperar su* nantiklu'um, *su Madre Tierra,* México, Plaza y Valdés.

Olivera Bustamante, Mercedes (1998). 'Acteal. Los efectos de la guerra de baja intensidad ", en Rosalva Aída Hernández Castillo (ed.), *La otra palabra. Mujeres violencia en Chiapas, antes y después de Acteal,* México, CIESAS, pp. 114- 124.

Ong, Aihwa (2006). *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty,*

Durharn, Duke University Press.

PA (Procuraduría Agraria) (2006). "Estadísticas agrarias"; disponible en <http:/ /www.pa.gob.mx/ estadísticas_ agrarias_2006/ index.htm >, consulta: 2 de octubre, de 2012.

Reyes Ramos, María Eugenia (2001). "El movimiento zapatista y la redefinición de la política agraria en Chiapas'; *Revista Mexicana de Sociología,* vol. 63, núm. 4, pp. 197-219.

Santiago Vera, Cecilia (2011). "Chiapas, años de guerra, años de resistencia. Mirada psicosocial en un contexto de guerra integral de desgaste", en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo, Richard Stahler-Sholk (coords.), *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas,* México, CIESAS/ UAM / UNACH.

Santos, Boaventura de Sousa (1998). *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación,* Bogotá.

Sieder, Rachel (Coord.) (2002). *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy,* Nueva York, Palgrave Macmillan.

Sierra, María Teresa (2004). "lnterlegalidad, justicia y derechos en la sierra de Puebla'; en María Teresa Sierra (coord.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, género en regiones indígenas,* México, CIESAS/ Porrúa, pp.115-186.

Speed, Shannon (2008). *Rights in Rebellion Indigenous Struggl e and Human Rights in Chiapas,*

Palo Alto, Stanford University Press.

Stahler-Sholk, Richard (2007). "Resisting Neoliberal Homogenization: The Zapatista Autonomy Movement"; *Latin American Perspectives,* vol. 34, núm. 2, pp. 48-63.

Villafuerte Solís, Daniel (2002). *La tierra en Chiapas: viejos problemas nuevos,* México, Fondo de Cultura Económica.

Globalización legal, justicia indígena y reforma del Estado

María Teresa Sierra*

En los últimos años varias constituciones estatales se han reformado para reconocer espacios a la justicia indígena y con ello ámbitos, si bien limitados, de su jurisdicción, lo cual es una respuesta a los cambios legales en la Constitución General del país dirigidos a reconocer derechos indígenas y el carácter multicultural de la nación.[1] Sin duda los derechos de jurisdicción, junto con los derechos lingüísticos y educativos, han sido los referentes centrales de las reformas en materia de derechos indígenas implementados por el Estado mexicano. El campo de la justicia resulta ser particularmente interesante para mostrar las contradicciones y los límites de las políticas de reconocimiento y el sentido en que reconocen el pluralismo jurídico y ámbitos de autonomía a los pueblos y comunidades indígenas, tal como se establece en las nuevas leyes. Asimismo constituye un referente importante para analizar de manera comparativa los procesos de cambio legal que se han dado en América Latina, donde también se ha privilegiado el campo de la justicia y el derecho indígena en las reformas legales desarrolladas en la última década.

En todos estos casos, tanto en México como a nivel latinoamericano, los cambios legales para reconocer espacios a la justicia indígena responden a dos grandes procesos altamente globalizados: la modernización del aparato de justicia y el reconocimiento del carácter multicultural del Estado.

Se trata efectivamente de dos procesos que caracterizan las dinámicas jurídicas y políticas en América Latina, cuya materialización depende de los contextos históricos que han marcado la formación del Estado nacional en los distintos países. La globalización está obligando a los Estados a adecuar sus instituciones a las grandes demandas del capital transnacional y del mercado y, en este sentido, se encuentra detrás de las exigencias de democratizar la justicia y generar seguridad jurídica para garantizar las transacciones económicas de las multinacionales, al mismo tiempo que responde a los intereses de las elites políticas nacionales de romper con las trabas burocráticas oficiales. Lo interesante es que las presiones por la liberalización del Estado y su descentralización coinciden, en cierto sentido, con las demandas de reconocimiento de la diversidad cultural; dichas reformas son incluso promovidas por los organismos multilaterales y los grandes centros de poder económico, como es el caso del BID y la USAID, impulsores de las políticas neoliberales y de reajuste estructural (Assies 1999; Sieder 2002). Puede incluso decirse que las reformas neoliberales han sido acicates de las políticas de reconocimiento multicultural, tal como las han

implementado los Estados en América Latina (Hale 2002) y muy especialmente en México (cfr. Hernández, Paz y Sierra 2004).[2] Eso es justamente lo novedoso de estos procesos. Para dar cuenta de ello me interesa destacar lo que autores como Boaventura de Souza Santos denominan la globalización legal, para referirse a la dimensión local, nacional y transnacional de la regulación (Santos 1998), particularmente evidente en los modelos jurídicos que los Estados latinoamericanos han construido para reconocer la diversidad cultural y étnica.

En el campo de la justicia la globalización legal ha significado la promoción de formas de mediación y solución alternativa de los conflictos, lo que se llama juicios orales, y junto con ello la creación de nuevas instituciones de justicia comunitaria, juzgados de paz y conciliación así como juzgados indígenas con lo cual se ha pretendido responder a la demanda de hacer accesible la justicia y al mismo tiempo abrir espacios a una justicia plural. En estas propuestas se ponen en juego lo que autores como Sieder llaman *transplantes legales* a través de los cuales se reproducen modelos similares para procesar la justicia local, generalmente tomados de otros contextos, los cuales en muchos casos han sido impulsados por la cooperación internacional, según lo revela el caso de Guatemala (Sieder 2006).

El sesgo neoliberal de las reformas multiculturales no impide sin embargo que junto a esta visión de dominación se desarrollen otros procesos de apropiación y resistencia en los espacios mismo abiertos por el Estado o por las agencias internacionales, aún si estos son limitados y que se generen respuestas desde abajo a la globalización legal. Por esto mismo resulta importante preguntarse, retomado a Santos,[3] sobre el sentido de las reformas judiciales para reconocer el pluralismo jurídico y el carácter multicultural del Estado: si apuntan a la regulación o a la emancipación social. Es decir si las reformas subordinan a los pueblos indígenas a las lógicas institucionales oficiales o bien si les están permitiendo renegociar espacios de poder para reconstituirse en cuanto tales, ejercer su propio derecho y acceder a una relación más equitativa y de respeto con el Estado y la sociedad nacional.

De esta manera lo que pareciera ser a simple vista como un acto de justicia histórica - el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas para resarcir siglos de exclusión y colonialismo-, debe situarse en el marco de las políticas globales promotoras de nuevas formas de institucionalización que no garantizan un reconocimiento pleno de la diversidad y una relación más igualitaria entre el Estado y los pueblos indígenas.[4]

En lo siguiente me propongo reflexionar sobre los alcances y límites de las reformas legales sobre acceso a la justicia para los pueblos indígenas y su impacto para pensar el derecho indígena en el caso mexicano, considerando dos aspectos.

1.- El tipo de pluralismo jurídico que se construye a partir del reconocimiento de la justicia indígena en las reformas estatales y los términos en que se plantea la coordinación entre la jurisdicción estatal y la indígena.

2.-La apropiación desde abajo de los cambios legales a partir de dos experiencias de justicia indígena así como el impacto en ellas de la globalización legal.

Me interesa destacar que las reformas que se han implementado para reconocer la justicia indígena y en general derechos indígenas en México, se han desarrollado dentro de la concepción de un pluralismo jurídico aditivo que no ofrece alternativas reales para la práctica de una justicia indígena plena que permita el ejercicio de derechos de jurisdicción. Tal limitación es parte de una política de Estado neoindigenista que estructural e ideológicamente no pretende construir una nueva relación con los pueblos indígenas ni comprometerse con transformar el orden cultural y político instituido.[5] Este espacio de reconocimiento, aún en sus límites, sin embargo, ha posibilitado alternativas nada desdeñables aprovechadas por las comunidades y organizaciones indígenas para redefinir sus sistemas normativos y usar las instancias del Estado para exigir derechos. Los espacios son limitados y su aprovechamiento depende de la fuerza que tengan las organizaciones indígenas para apropiarse de ellas y en la medida de lo posible redefinir sus relaciones de poder, en lo cual el recurso a las instancias internacionales de protección a los derechos indígenas así como al lenguaje global de los derechos humanos ha jugado un papel fundamental. Sostengo de esta manera que el hecho de reconocer los límites en que se gestan las políticas de reconocimiento no debe impedir reconocer también las estrategias que los indígenas desarrollan desde su posición subalterna para moverse en los intersticios del poder o bien para ir más allá de ellos.

Reformas legales en materia de justicia indígena. ¿Hacia un pluralismo jurídico aditivo o igualitario?

La reciente reforma mexicana para reconocer derechos indígenas ha sido ampliamente cuestionada por el movimiento indígena y sectores de la sociedad civil organizada como una reforma limitada que reconoce derechos que no permite

ejercer. Si bien el capítulo segundo - donde se concentran la mayor parte de los cambios legales en materia indígena - establece de entrada el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas y a ejercer su autonomía en el marco de sus comunidades, se pasa a las legislaciones estatales la definición del alcance de dicha autonomía, lo que significa subordinarla a los intereses regionales y partidarios; no reconoce a las comunidades indígenas como entidades de derecho público sino como entidades de interés público, lo que les quita la posibilidad de ejercer poder político y las deja bajo la tutela del Estado; tampoco reconoce derechos territoriales y los derechos sobre la tierra se subordinan a los derechos de terceros ya establecidos, es decir a la propiedad privada, entre otros aspectos. De esta manera, la reforma en lugar de garantizar derechos los minimiza subordinándolos a los preceptos constitucionales y la unidad nacional, y delinea además una serie de políticas que no rompen con el asistencialismo de Estado[6]. No consigue en los hechos plantear una nueva relación con los pueblos indígenas basada en el respeto, la diferencia cultural y la libre determinación de los pueblos, tal como se había establecido en los Acuerdos de San Andrés firmados por el gobierno mexicano y el EZLN en 1996.

Dichos lineamientos constitucionales delimitan también el alcance de las reformas en materia de justicia que se reducen a reconocer los sistemas normativos internos de las comunidades indígenas y a establecer ciertas garantías para acceder a la justicia del Estado, como el reconocer costumbres y especificidades culturales en el proceso judicial así como el derecho a intérpretes y traductores.[7] En general se trata de una reforma que se sitúa en los marcos de un pluralismo jurídico aditivo en donde los sistemas jurídicos indígenas son considerados auxiliares a la jurisdicción estatal, con pocos márgenes para ejercer una real autonomía.[8] Los límites de dichas reformas en materia de justicia se hacen aún más evidentes si se les compara con las propuestas y reformas sobre el tema desarrolladas en otros países como es el caso de Colombia, Ecuador y Bolivia,[9] tal como puede verse en el siguiente cuadro. (CUADRO ANEXO 2)

Reconocimiento constitucional de la jurisdicción indígena

Como puede verse en el caso mexicano si bien se hace referencia a la libre determinación y la autonomía para aplicar sus propios sistemas normativos en la resolución de conflictos, no se reconoce explícitamente el derecho de las autoridades indígenas de ejercer funciones de administración de justicia, lo que de hecho reduce los alcances del reconocimiento.[10] A diferencia del caso mexicano en los

otros dos casos hay un reconocimiento explícito a las funciones jurisdiccionales de las autoridades indígenas en un ámbito territorial, en el caso colombiano, y a las funciones de administración de justicia de los pueblos indígenas en el caso ecuatoriano. Todos los casos sin embargo coinciden en que el reconocimiento debe sujetarse a los límites impuestos por la Constitución y las leyes secundarias que deberán establecer mecanismos de coordinación y es aquí donde surgen las contradicciones que revelan la dificultad del Estado nacional de ir más allá del modelo jurídico decimonónico ante el temor de que se fragmente el llamado "estado de derecho". Se encuentra tan arraigada en la mentalidad positivista occidental la idea de la igualdad jurídica como referente abstracto de principios considerados universales que se impide reflexionar sobre su carácter retórico y excluyente para quienes por sus condiciones culturales, sociales e históricas están imposibilitados de acceder a dicha igualdad. Sin duda han sido los colombianos quienes han avanzado en una argumentación que legitima las jurisdicciones indígenas amplias y el derecho a ejercer el derecho propio, además de definir mecanismos de coordinación entre la jurisdicción indígena y la del Estado de mayor alcance, como se verá más adelante (Sánchez Esther 2006).

En la experiencia mexicana, lo que prevalece es el reconocimiento limitado de un pluralismo jurídico acotado y subordinado, lo cual ha incidido en los alcances de las reformas posteriores realizadas en las legislaciones estatales. Una revisión de las reformas legales en materia de justicia indígena en estados con mayor población indígena en México, realizadas en los últimos años, revela lo siguiente:

1.-Según puede verse en el cuadro anexo (cuadro 1) no todos los estados han realizado cambios legales a sus marcos constitucionales. Algunos estados como Chiapas (1994), Oaxaca (1995), Campeche (1996) y Quintana Roo (1998), entre otros, reformaron sus constituciones antes del 2001, pero no han adecuado sus marcos legales a la nueva ley del artículo segundo constitucional; si bien Oaxaca rebasa en varios puntos lo dispuesto en la reforma constitucional nacional, y Quintana Roo tiene propuestas innovadoras en materia de justicia. Otros estados como San Luis Potosí (2003) y Puebla (2004), modificaron sus constituciones posteriormente al año del 2001. San Luis Potosí cuenta con una ley reglamentaria sobre derechos indígenas (2003), lo mismo que el estado de Oaxaca (1998), y en SLP se tuvo la astucia de tomar a la reforma nacional como piso para elaborar algunas propuestas que la rebasan; como el hecho de considerar a las comunidades indígenas como entidades de derecho público y no solamente como entidades de interés público, según se establece en la Constitución. La reforma es reciente como para valorar los alcances de dicha ley.

2.-Hasta ahora sólo dos de ellas contemplan una ley referente específicamente a la justicia indígena, la de Quintana Roo de 1998,[11] y recientemente la aprobada en abril del 2006 por el congreso de SLP,[12] Ambos casos constituyen en el papel aportes importantes para delimitar las jurisdicciones indígenas, sus competencias y alcances, si bien no rebasan la lógica de ser una justicia auxiliar a la del Estado. Destaca en especial la ley de justicia de San Luis Potosí porque es la única que resultó de un amplio proceso de consulta con los pueblos y comunidades indígenas en la que participaron asimismo miembros del poder legislativo, a partir de la realización de más de 200 asambleas así como un amplio diagnóstico de la problemática integral de las comunidades y específicamente en torno a la justicia (Ávila, 2003). La exposición de motivos de dicha ley revela asimismo una concepción dinámica del derecho indígena, no esencialista, lo que la diferencia de las otras propuestas. (LVII Legislatura del Congreso del estado, 5 abril 2006). A pesar de reconocer a la comunidad como entidad de derecho público, no queda claro la autonomía que puedan tener las autoridades indígenas para aplicar su derecho propio, ya que se sigue concibiendo a la justicia aplicada por las autoridades indígenas como una justicia auxiliar. Habrá que ver las implicaciones de esta reforma en las prácticas para averiguar sus alcances y el sentido en que consiguen en sus límites abrir los espacios al ejercicio de una jurisdicción indígena real.

3.-La mayor parte de las reformas reconocen a la justicia indígena como una instancia más de mediación y medio alternativo a la justicia del Estado (justicia alternativa a la vía jurisdiccional ordinaria) (Puebla, Quintana Roo, San Luis Potosí, Hidalgo), o bien definen explícitamente su subordinación a la justicia Estatal (Campeche) o su calidad de auxiliar (Chiapas y Campeche). Se reconocen ámbitos jurisdiccionales a las autoridades indígenas en el espacio de sus comunidades en SLP y Quintana Roo, y en algunos casos en ámbitos municipales, como en Oaxaca. Algunas instituyen nuevas figuras como los jueces de paz y conciliación indígena (en Chiapas), que deben hablar la lengua indígena y ser abogados; o los juzgados de conciliación (Campeche), o el Consejo de la Judicatura de la Justicia Indígena y Magistrados de asuntos indígenas (Quintana Roo), o bien se instituyen juzgados indígenas que comprenden al juez indígena (parte del sistema de jueces menores municipales), como al agente mediador, vinculado al Centro Estatal de Mediación (Puebla e Hidalgo).

Las reformas sobre justicia indígena son parte del proceso de modernización judicial que busca fomentar la mediación y la resolución alternativa de conflictos, pero no se plantea el reconocimiento efectivo de jurisdicciones indígenas, lo que significa

que deben subordinarse a las lógicas jurídicas del Estado. En algunos casos, como en Puebla y en Hidalgo de manera explícita se les sitúa dentro de los decretos que crean los Centros de Mediación,[13] y en esa medida la justicia indígena es vista como una extensión más de la Judicatura de la Justicia Indígena integrado por Magistrados de asuntos indígenas. dichas instancias de mediación o justicia alternativa, tal como lo expresa la siguiente justificación de los Juzgados Indígenas en el estado de Hidalgo "Se hace necesaria la creación de Juzgados Indígenas, como órganos unipersonales o colegiados, especializados, auxiliares de la administración de justicia, dependientes administrativamente del Centro Estatal de Justicia Alternativa…"(Diario Oficial del estado de Hidalgo, 23 de enero del 2006).

Los llamados Juzgados Indígenas constituyen instituciones nuevas, las cuales nacen subordinadas a las instancias estatales y generalmente sin responder a las demandas mismas de las comunidades; es decir se imponen modelos sobre lo que sería una supuesta justicia indígena sin que esto responda a las prácticas vigentes de justicia en las comunidades indígenas. En algunos casos como en Chiapas esto ha significado tensiones para las comunidades indígenas quienes se han visto obligadas a lidiar con las nuevas instancias y exigencias impuestas por el Estado para el funcionamiento de los nuevos Juzgados de Paz y Conciliación en las cabeceras municipales.[14] En otras regiones, las nuevas instituciones han arraigado más y están siendo apropiadas por las autoridades y vecinos de las comunidades, no sin dejar de generar conflictos y plantear nuevos dilemas, como sucede en el caso de Cuetzalan, Puebla, como veremos más adelante. Con más o menos fuerza podemos afirmar que estos procesos promueven la oficialización de la justicia indígena para adecuarla a los marcos constitucionales, es decir, al estado de derecho.

En este sentido se plantea uno de los temas más complicados para el reconocimiento del pluralismo jurídico: la problemática de la coordinación entre el derecho del estado y el derecho indígena. A diferencia de lo que se ha realizado en otros países, como sucede en Colombia y se intenta en Ecuador y en Bolivia, en el caso mexicano prevalece la tendencia de reducir y controlar los alcances de la justicia indígena, reproduciendo una visión colonialista de los derechos que considera como "peligroso" el que dichas competencias puedan ampliarse ante el temor que se justifiquen con ello violaciones a los derechos humanos. Dicho temor revela las ideologías hegemónicas del positivismo jurídico que dominan en una buena parte de las elites políticas mexicanas, compartidas por académicos y juristas liberales, que les impide reconocer en sus alcances la diferencia cultural y plantear alternativas reales para su ejercicio en el ámbito de la justicia. También

les impide reconocer que una gran parte de las poblaciones indígenas del país han estado al margen de la justicia del Estado y sujetas a experiencias de discriminación y violación de sus derechos humanos, lo cual históricamente ha contribuido a impedir que accedan a la tan defendida "igualdad jurídica" y a una adecuada justicia estatal. Prevalecen de esta manera ideologías racistas incrustradas en el discurso liberal de los derechos ciego a reconocer la desigualdad y la diferencia que históricamente estructura las condiciones de posibilidad de ejercer los derechos, tal como lo argumenta J. Collier (1999).[15] En el fondo lo que prevalecen son visiones esencialistas sobre las culturas indígenas que son vistas como entidades inmutables en donde la tradición es sinónimo de arcaísmo y violación de derechos humanos, sin contemplar que estas sociedades son dinámicas y han debido transformarse por su misma relación con la sociedad nacional e internacional, lo cual ha impactado también sus sistemas normativos, sin que esto signifique dejar de lado su diferencia cultural.[16] El tema de los derechos humanos es justo uno de los referentes que marcan hoy en día las discusiones en el espacio mismo de las sociedades indígenas y por tanto revelan la necesidad de estas sociedades de adecuarse a las nuevas realidades y exigencias jurídicas nacionales e internacionales. Pero al parecer para los altos magistrados no existen hoy en día garantías para que las sociedades indígenas ejerzan plenamente su justicia y su derecho, y por tanto deben protegerlas de "sus excesos hacia las mujeres y los derechos humanos", lo que suele tomarse de pretexto para negar el reconocimiento de sus jurisdicciones.[17]

Hasta ahora lo que prevalece como referente central en la delimitación de la justicia indígena por parte del Estado es *la exigencia de constitucionalidad* que se impone para su reconocimiento, con lo cual se pretende solucionar la problemática de la coordinación con la justicia estatal. En el caso mexicano ésta se ha definido en términos de compatibilización y convalidación (Oaxaca), de validación (San Luis Potosí, Puebla), o bien de homologación (Hidalgo) de las decisiones de las autoridades indígenas siempre que no contravengan la constitución federal, los derechos humanos y los derechos de las mujeres. Es decir, las autoridades indígenas no son en última instancias autónomas para juzgar ni pueden apelar a su derecho propio más que para asuntos menores. Tal planteamiento significa exigir a los sistemas jurídicos indígenas que se sometan a la concepción jurídica definida de antemano por el orden establecido, sin que esto lleve a modificar dicho orden constitucional, como señala elocuentemente Escalante.[18] Finalmente la exigencia de compatibilidad, ya sea a través de homologación o de validación, significa que en última instancia las decisiones de las autoridades indígenas pueden ser revisadas; la decisión final no queda en manos de los

pueblos. De esta manera no son cosa juzgada hasta que no estén legitimadas por el Estado, poco importa que esta revisión suceda pocas veces o se exija únicamente cuando haya impugnación, o cuando los poderes regionales o estatales consideran que se tocan sus intereses.

Sin duda estamos aquí ante uno de los grandes temas que convoca el debate en torno al pluralismo jurídico y las políticas de reconocimiento debido a la necesidad manifiesta de los Estados nacionales de mantener su hegemonía jurídica en contextos globalizados: los mecanismos para garantizar el reconocimiento de las jurisdicciones indígenas, definiendo al mismo tiempo sus límites y las pautas de coordinación entre el orden jurídico estatal y el indígena. La Corte Constitucional Colombiana ha resuelto parcialmente este dilema considerando que la propia Constitución no puede negar el principio mismo de reconocimiento de la diversidad cultural establecido en la Carta Magna, por lo que con base en ella y la ratificación del Convenio 169 de la OIT, la Corte argumentó que la jurisdicción indígena debería gozar de una autonomía máxima, solamente limitada por un núcleo intangible de derechos humanos: el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y la prohibición de la tortura, además de la obligación de las autoridades indígenas de cumplir con el debido proceso en el contexto cultural específico.
"Interesa aquí, particularmente, el estudio de los límites que se fijan para el ejercicio de las facultades jurisdiccionales conferidas de manera potestativa a las autoridades de las comunidades indígenas, a la luz del principio de diversidad cultural, pues si bien la Constitución se refiere de manera general a "la Constitución y la ley" como parámetros de restricción, resulta claro que no puede tratarse de todas las normas constitucionales y legales; de lo contrario, el reconocimiento a la diversidad cultural no tendría más que un significado retórico" (Sentencia de Tutela T-349 de 1996, de la Corte Constitucional, cfr. Assies 2003).[19]

La resolución de la Corte apunta claramente a uno de los problemas recurrentes en la reforma legal mexicana para reconocer derechos indígenas: el hecho que estamos ante argumentos retóricos que por un lado abren el reconocimiento de la diversidad cultural y la autonomía y por otro los restringen a través de artilugios legales, tal como se ve claramente en el texto reformado del artículo segundo de la Constitución Mexicana.

En suma, la problemática de la coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena constituye uno de los grandes retos que enfrentan los Estados para reconocer la justicia indígena. Como pudo verse, en el caso mexicano, si bien se han abierto algunos espacios para construir una justicia plural, las experiencias son muy limitadas y se encuentran enmarcadas por la exigencia de constitucionalidad

basada en el modelo del monismo jurídico, lo que significa que la diferencia cultural debe ajustarse a este modelo y no que la justicia se abra al reconocimiento de la pluralidad legal y los derechos indígenas. Tales marcos a partir de los que se han dado las reformas a la justicia indígena en México son parte de la reforma estructural del Estado y del proceso de modernización del aparato judicial. Son efectivamente las respuestas desde el Estado al proceso de globalización legal, para responder a las exigencias de nuevo orden económico neoliberal, y en esto sin duda los legisladores mexicanos han sido bastante hábiles para reconocer derechos y abrir espacios a la diferencia cultural, pero siempre cuidando que estos no trastoquen el orden jurídico y económico instituido, o bien no puedan ejercerse a cabalidad. Son una expresión contundente de las reformas multiculturales neoliberales.

A pesar de todo el simple hecho de reconocer legitimidad a los sistemas normativos indígenas y a las autoridades indígenas y reconocer legalmente a la diferencia cultural como garantía de acceso a la justicia, las reformas legales constituyen un avance. La posibilidad de apropiarse de estos espacios y facultades legales aún en sus límites depende sin embargo del interés y fuerza de las propias autoridades y organizaciones indígenas.

Construcción desde debajo de la justicia indígena y la apropiación de los derechos.

Me refiero a continuación a dos casos que constituyen ejemplos contrastantes para analizar los alcances de la justicia indígena ante la reforma del Estado y las respuestas locales a dichos procesos en México: el caso del Juzgado Indígena de Cuetzalan y el sistema de seguridad y justicia de la policía comunitaria de Guerrero. Permiten asimismo analizar el sentido en que el derecho indígena como categoría es también producto de procesos de globalización legal y cómo pueden contribuir a generar respuestas contra- hegemónicas a las propuestas de la justicia oficial.

La oficialización de la justicia indígena y la disputa por su legitimidad: El juzgado indígena de Cuetzalan.

El Juzgado Indígena de Cuetzalan constituye la cristalización de las políticas neoindigenistas y de modernización judicial aplicadas en el estado de Puebla. La instalación del Juzgado, junto con otras reformas legales dirigidas a promover la modernización de la justicia, la mediación y los derechos humanos, en el año del

2002, ha provocado procesos interesantes en la región que obligan a mirar las respuestas desde abajo de los actores sociales a medidas impuestas unilateralmente por el Estado.[20] La particular tradición organizativa de la región, vinculada con los derechos indígenas, los derechos de las mujeres y los derechos humanos, propició que pronto las organizaciones indígenas se apropiaran de la propuesta para darle su propio sesgo, lo que tuvo que ser aceptado por las autoridades municipales y estatales. Es por ello que la creación del Consejo del Juzgado Indígena, instancia propuesta por representantes de las organizaciones y autoridades indígenas, como una revitalización del llamado consejo de ancianos (Comisión de Derechos Humanos Takachihualis, 1998), consigue ser reconocido tácitamente como un órgano auxiliar del juzgado indígena y como la institución referente para elegir a las autoridades del juzgado (Rivadeneira 2005).

El Juzgado Indígena constituye una instancia híbrida que busca hacer converger las ideas sobre la tradición en la región recuperando instituciones como el consejo de pasados y las formas la justicia comunitaria, en el espacio de la nueva legalidad oficial. La interlegalidad, es decir, la imbricación y empalme de referentes legales oficiales y propios de la tradición indígena constituyen el entramado normativo que se activa durante los juicios, generando nuevos repertorios legales (Sierra 2004). Sin duda ha sido la fuerza de los actores locales quienes han conseguido dinamizar esta nueva instancia y los nuevos discursos legales legitimándolos ante las autoridades estatales. La experiencia, de hace apenas unos años, ha implicado un proceso muy interesante de apropiación y negociación con las autoridades judiciales del estado para que el juzgado adquiera legitimidad ante las organizaciones y comunidades indígenas. Hoy en día el juzgado indígena se ha convertido en una instancia de referencia para la justicia indígena comunitaria; una instancia que oscila entre ser una segunda instancia a nivel municipal o ser un juzgado indígena que sustituye a los juzgados auxiliares de las comunidades [21] N obstante las atribuciones legales del juez indígena y del agente mediadador,[22] limitan y subordinan la actuación del juez a las jerarquías judiciales y finalmente no reconocen a la justicia indígena como una justicia autónoma para juzgar. El proceso de formalización legal de lo que se reconoce como derecho indígena, o como usos y costumbres, está legitimando con mayor fuerza lo que se considera oficialmente lo permitido y lo prohibido a las autoridades indígenas, generando con ello exigencias y márgenes de inseguridad jurídica sobre sus competencias. La continua vigilancia de los derechos humanos, a través de un representante de la Comisión Estatal de Derechos Humanos del estado de Puebla, se convierte además en uno de los principales instrumentos de control hacia las autoridades indígenas, que se ven obligadas a responder a sus continuas exigencias.

Lo que en un principio pudiera verse con buenos ojos, al permitir generar espacios de capacitación y reflexión sobre la práctica de los derechos humanos de las autoridades indígenas, se convierte en una cortapisa impuesta por los funcionarios judiciales para calificar las acciones de las autoridades sin considerar los marcos locales y culturales de su aplicación. Tal es por ejemplo lo que ilustra un conflicto debido al cierre de una toma de agua doméstica a un vecino de la comunidad de Ayotzinapan, Cuetzalan, quien se quejó ante el juez indígena municipal, acción que fue del conocimiento del representante de los derechos humanos. Según relató el agente mediador, la autoridad de la comunidad, el juez auxiliar, argumentó que se le cerró la toma ante el incumplimiento del vecino para pagar sus cooperaciones a la comunidad. El representante de derechos humanos consideró que se había cometido un abuso de autoridad al violar las garantías de la persona y su derecho inalienable al agua; sin contemplar que, como sustentaba el juez de paz de la comunidad, se le cerró la toma de agua que llega hasta su casa pero no el derecho de tomar el agua de la toma colectiva en la comunidad, más lejos de su casa. Es interesante que incluso en esta respuesta la autoridad de la comunidad está consciente de la restricción oficial según la cual no pueden negar al vecino acceder al agua, sino tan sólo incomodarlo para presionarlo a pagar. Este tipo de decisiones que funcionan como presión para que los vecinos cumplan sus compromisos colectivos son cuestionadas cuando llegan a enterarse "los derechos humanos" generalmente por denuncia interpuesta por los propios vecinos afectados, lo cual pone en una situación de desventaja a las autoridades indígenas, quienes deben justificar sus acciones ante las autoridades oficiales, argumentos que no siempre son considerados como legítimos.

En suma, en el caso del juzgado indígena de Cuetzalan se observa un proceso innovador de transacción y negociación del derecho indígena a partir de instancias creadas por el Estado para fortalecer expresiones de una justicia indígena en espacios municipales. A pesar de los ámbitos reducidos de jurisdicción observamos en Cuetzalan un proceso activo de apropiación de las instancias y opciones instituidas desde arriba, al mismo tiempo que las autoridades judiciales estatales consiguen relegitimarse por "su compromiso histórico con los indígenas poblanos", como lo expresan los discursos.

Continuar defendiendo su propuesta, valorando el camino andado, sus logros y lo que les ha significado. Por lo pronto la estructura organizativa sigue vigente y la Asamblea de la Comunitaria ha decidido fortalecer y renovar la organización para encontrar nuevas salidas que les permitan seguir adelante, lo que en el contexto actual de fuertes crisis del aparato de seguridad y justicia del Estado constituye un gran reto.[28]

Aunque oficialmente el Estado no reconoce a la institución de la comunitaria, por no "ser formal", es decir, oficial, según palabras del presidente municipal de San Luis Acatlán durante la Asamblea para elegir a las nuevas autoridades de la CRAC,[29] en la práctica viven una continua relación de cooperación y tensión con las autoridades oficiales y judiciales del municipio, del distrito judicial y del gobierno estatal quienes a menudo buscan a las autoridades de la comunitaria y a los comandantes de la policía para hacer acciones conjuntas o para atender asuntos que ellos no pueden resolver.

En palabras de uno de los dirigentes históricos de la comunitaria, don Cirino Plácido, quien al referirse a los funcionarios estatales señala: "*Nos mandan documentos oficiales y se pelean con nosotros, entonces nos reconocen, ¿o qué se están peleando con un fantasma?",* con lo cual de manera retórica da cuenta de la tensa relación que mantienen con las autoridades oficiales y el que continuamente han construido acuerdos y negociaciones en el campo de la justicia y la seguridad. Entre los acuerdos resalta el hecho de negociar con las autoridades judiciales el respetar la elección de la gente de acudir a presentar sus denuncias a la instancia oficial de justicia o a la Coordinadora (CRAC), acuerdo que al parecer ha funcionado; lo cual ha significado que las oficinas de la CRAC cada vez son más concurridas, incluso por los mestizos de la cabecera municipal de San Luis Acatlán, quienes confirman que ahí si se les hace justicia y no se les cobra. Otros acuerdos como el que las autoridades judiciales respeten a las autoridades de la comunitaria - comisarios y comandantes - y a su vez ellos se comprometan a no detener a los policías municipales y autoridades judiciales, salvo en casos de alta gravedad, al parecer no ha sido cumplido las autoridades oficiales.

La policía comunitaria apela también al discurso internacional de los derechos humanos y los derechos indígenas cristalizados en el Convenio 169 de la OIT, así como a los marcos legales nacionales, especialmente el artículo 39, referido al derecho del pueblo a darse su gobierno, y al mismo artículo segundo de la constitución mexicana, para defender su derecho histórico como pueblos de ejercer su justicia y su gobierno. Al mismo tiempo han desarrollado una justificación propia para defender sus tradiciones y su derecho a auto-regularse, lo que se funda en la convicción de hacer una justicia propia que responda a las necesidades de la gente, desde su propias visiones del mundo, basada en los "usos y costumbres" al mismo tiempo que incorporan la preocupación por discutir el tema de los derechos humanos y muy recientemente los derechos de las mujeres indígenas (Reglamento Interno del Sistema Comunitario de Seguridad y Justicia,

marzo 2003). Se trata efectivamente de una experiencia de justicia indígena alternativa que se construye al margen del Estado pero interactuando con él, en espacios intersticiales llamados por O'Donell (1994) "zonas cafés" (brown areas) para referirse a los espacios no legales, fuera del control del Estado, pero que sin embargo construyen institucionalidad. Experiencias similares de justicia comunitaria "informales" se dan también en otros países del sur del continente ante la necesidad de los colectivos humanos de tomar en sus manos las funciones de justicia y seguridad que el Estado no es capaz de garantizar (Van Cott 2003).

En suma, ambos casos, las experiencias del juzgado indígena en Cuetzalan y el caso de la policía comunitaria, son una muestra de las tensiones que definen el campo de la justicia indígena en México y el hecho que los marcos del reconocimiento estatal resultan insuficientes para dar cuenta de las realidades que se viven en el país. Si bien en los últimos años el marco legal se ha abierto a reconocer el derecho indígena y la diferencia cultural en el espacio de la justicia, esto es sólo el inicio de un camino por recorrer, cuyos senderos apenas se están delineando. A diferencia de lo que sucede en otros países, como revela Assies (2003), la justicia indígena reconocida oficialmente en México es vista como justicia subordinada, aditiva, o auxiliar a la justicia del Estado y de esta manera no permite ejercer jurisdicciones amplias ni poner en práctica el derecho propio. No obstante, la experiencia de la comunitaria en Guerrero, así como sucede con el caso de las Juntas de Buen Gobierno en Chiapas, donde también se ejerce una amplia jurisdicción indígena, revela la creatividad social construida desde abajo para responder a las necesidades que apremian a estas sociedades de una manera novedosa en donde los derechos colectivos son aspectos claves de la regulación social. Dichas respuestas confrontan la idea de la justicia a mano propia con la cual se les suele descalificar y revelan que ante la incapacidad del Estado de cumplir con sus tareas los pueblos indígenas son capaces de gestar sus alternativas de gobierno y justicia. Los costos sin embargo son muy altos ante las condiciones de limitación estructural con que funcionan estas experiencias y ante la continua tensión que viven en su relacionamiento con el Estado, lo que sin duda impacta en las dinámicas de la justicia. Aun así estas experiencias resultan mucho más eficientes y legitimadas que las opciones gubernamentales, especialmente en regiones de alta impunidad y violencia.

Sin duda estamos ante uno de los grandes retos que confronta el modelo de justicia y de seguridad que el gobierno federal actual pretende imponer bajo el nuevo discurso de la modernización de la justicia y de la mano dura, el cual se aleja cada vez más de un modelo pluralista, enfatizando en el principio retórico de "nada por encima de la ley", tal como ha reitera continuamente el nuevo gobierno calderonista en México. Dicho discurso da al traste con los avances recientes sobre

el reconocimiento de la pluralidad jurídica y cultural del país y especialmente de las jurisdicciones indígenas.

Conclusiones

A lo largo del texto he querido mostrar algunos aspectos que marcan las políticas de reconocimiento y sus límites para reconocer la justicia y el derecho indígena. A los primeros momentos de entusiasmo que marcaron las reformas en materia indígena en México y en otros países de América Latina le han seguido una serie de análisis críticos que revelan las limitaciones en las que se insertan dichos cambios, que finalmente apuntan a redefinir los pactos de la hegemonía estatal bajo un nuevo contexto de globalización y transnacionalismo neoliberal. El multiculturalismo como política de Estado no pretende resolver la problemática de la discriminación y exclusión de los pueblos indígenas. Si bien ha propiciado nuevos lenguajes de reconocimiento que cuestionan la visión liberal asimilacionista y apuntan a legitimar la diversidad cultural esto no necesariamente va en el sentido de fortalecer una nueva relación del Estado con los pueblos indígenas, más bien según podemos constatar se trata de una fase de descentralización que reactualiza la hegemonía del Estado bajo nuevos lenguajes. A pesar de todo, es también importante mirar las respuestas de los actores sociales a dichas políticas y mostrar que aún en sus límites observamos procesos de apropiación y renovación desde abajo que están abriendo opciones para redefinir proyectos propios, aún si estos son limitados para construir autonomías. Tal es por ejemplo las estrategias desarrolladas por las organizaciones indígenas, como en Cuetzalan, Puebla, para apropiarse de las nuevas instancias de justicia indígena abiertas por el Estado, así como los nuevos foros para reclamar los derechos a niveles nacionales e internacionales. Tales procesos generan nuevas formas de interlegalidad que propician la renovación de tradiciones y la actualización de los sistemas normativos indígenas bajo nuevos marcos institucionales. Por esto mismo resulta importante cuestionar visiones arraigadas en torno al pluralismo jurídico y el derecho indígena que tienden a conceptualizar a los sistemas jurídicos - el Estatal y el indígena- como entes aislados y auto-contenidos, para documentar la manera en que dichos sistemas se interrelacionan e influyen mutuamente, al mismo tiempo que las instancias de la justicia indígena están abriendo nuevas opciones para pensar la diferencia cultural y los derechos colectivos.

Lo que reconocemos hoy en día como derecho indígena es el resultado de múltiples procesos de transacción, negociación y resistencia y, en gran medida, ha sido moldeado por las relaciones de dominación y tensión con los sistemas jurídicos dominantes: del colonizador, primero, del derecho estatal nacional,

posteriormente, y hoy en día del derecho internacional. Además el propio derecho internacional ha proporcionado el lenguaje para definir y legitimar el derecho indígena así como foros centrales para su defensa ante los Estados. Puede afirmarse en este sentido que el derecho indígena es la expresión de una globalización gestada desde abajo, que sin embargo ha entrado al campo de la oficialización internacional y nacional. Pero también no hay que olvidar que al igual que todo sistema de derecho los sistemas jurídicos indígenas no sólo se han transformado sino que se encuentran insertos en relaciones de poder y ellos mismos son cristalizaciones de jerarquías y poderes.

La globalización legal constituye efectivamente el marco para reflexionar en torno a los modelos de regulación transnacional, nacional y local con base en los cuales se definen las nuevas normas para reconocer derechos indígenas. El impulso de nuevas instituciones legales y de justicia promovidas por organismos internacionales como el BID y el Banco Mundial, acompañando y financiando los procesos de modernización judicial y descentralización de la justicia, ha propiciado la emergencia de una justicia de mediación, alternativa, al estilo anglosajón, que contrasta fuertemente con el modelo tradicional de la justicia estatal, de corte romano, basada en la burocracia y los procesos judiciales escritos; lo cual está propiciando una redefinición importante del campo judicial. (Poole 2006) Dentro de estos procesos se inserta la justicia indígena que oficialmente es vista como un referente más de la justicia alternativa y no como un espacio de jurisdicción propia, reproduciendo lógicas culturales diferentes.

Las reformas legales no se dan sobre espacios en blanco sino que son a su vez asumidas y apropiadas por los actores sociales que buscan redefinirlas en el marco de sus posibilidades, aún limitadas. En el proceso el derecho indígena se actualiza, se redefine y emerge como un referente identitario para disputar derechos y márgenes de autonomía. Varios autores advierten sobre los diferentes sentidos que puede tomar la nueva constitucionalidad multicultural: si con ella se apunta a transformar las relaciones de poder excluyentes y dominantes en la que han estado insertos los pueblos indígenas; o si se construye la multiculturalidad desde la lógica estatal, reproduciendo su propia institucionalidad oficial. Es por ello importante destacar el papel del capitalismo neoliberal en el impulso de políticas multiculturales y descentralizadoras y su incidencia en limitar los alcances del reconocimiento.[30] Experiencias como la de la Coordinadora de Autoridades Comunitarias de Guerrero, constituyen un contrapunto para mostrar desde las prácticas la construcción de procesos contrahegemónicos que retan al Estado, cuestionando los alcances del reconocimiento oficial y desnudando la retórica del multiculturalismo indigenista. Estas experiencias no se gestan aisladas, se insertan

también en los procesos globales articulándose con redes de resistencia, haciendo uso de las instancias internacionales de protección a los derechos humanos e indígenas, y apropiándose también del lenguaje global de los derechos para defender su proyecto.

En estos procesos se están cuestionando los fundamentos decimonónicos y excluyentes del Estado nacional, al poner en el centro del debate el modelo de nación homogénea y la concepción misma de ciudadanía definida desde la perspectiva liberal. De esta manera la reforma judicial al reconocer derechos específicos de jurisdicción indígena, aún en sus limitaciones, haciendo referencia a los derechos colectivos, ha abierto el espacio para cuestionar la propuesta liberal de modernización judicial y para disputar los sentidos del reconocimiento con el fin de apuntar a visiones plurales de la justicia y del derecho.

En suma, la nueva legislación multicultural si bien contribuye a empoderar a los pueblos indígenas también puede ser un dispositivo en la tecnología del poder y la domesticación, como lo apunta Catherine Walsh (2002). No hay nada inherentemente progresista o emancipador en el pluralismo legal, como sostiene Santos (1998), por lo que en sí mismo el reconocimiento de la pluralidad no basta sino se avanza también en redefinir las bases estructurales del poder. No se trata de desconocer ciertos avances en las políticas de reconocimiento estatal sino de advertir las posibles trampas de la institucionalidad indígena si estas no apuntan a disputar espacios de autonomía y jurisdicción efectiva para los pueblos indígenas, y a transformar los sistemas de la desigualdad social; lo que en el caso mexicano sigue siendo una deuda pendiente.

Anexo 1

Reconocimientos legales en términos de justicia indígena y acceso a la jurisdicción del estado en México

Campeche	Figura Juzgados de Conciliación: (Ley Orgánica Poder Judicial, 1997) / jueces y suplentes propuestos por el gobernados. NO obligatoriedad, competencia limitada a asuntos de menor cuantía, no asuntos mercantiles o de divorcio. Subordinados a rendir informe c/3 meses a los juzgados de Primera instancia... //Subordinación a las autoridades jurisdiccionales edo
Chiapas	Códigos Procedimientos Civiles y Penales y Ley Orgánica Poder Judicial: figura de juzgados de Paz y de conciliación. Las autoridades tradicionales como auxiliares de la administración de justicia. Sólo jurisdicción cuando las partes son indígenas. Aplicación usos y costumbres salvaguardando garantías individuales y d.h. Requisitos de ser lic. En derecho para ser Juez de Paz y Conciliación. Creación de una Sala Indígena en el Supremo Tribunal de Chiapas, como Segunda Instancia de juicios de los Juzgados de Paz y Conciliación
Oaxaca	Reconocimiento de sistemas normativos internos de pueblos y comunidades indígenas, y legislación reglamentaria de formas de homologación y convalidación. Reconocimiento adaptación sistemas normativos con el tiempo y circunstancias. Validez formas internas siempre que no contravengan la Constitución del estado ni vulneren d.h. La ley establece que las decisiones autoridades indígenas serán compatibilizadas y convalidadas cuando se sometan a su consideración siempre que no
Quintana Roo	Cuenta con una ley de justicia indígena. Se considera a la justicia indígena como alternativa a la vía jurisdiccional ordinaria, y al fuero de los jueces de orden común. Se establece un sistema de supervisión, capacitación y orientación de los jueces tradicionales. Se creará un Consejo de la Judicatura Indígena que incluye a representantes de los jueces tradicionales.

Puebla	Se reconocen los Procedimientos de la justicia indígena, como medios alternativos a la jurisdicción ordinaria, para garantizar el acceso al a jurisdicción del estado. Aplicación de los sistemas normativos entre integrantes de pueblos y comunidades indígenas, sólo límite respeto a los derechos fundamentales de la Constitución, los tratados y los derechos de las mujeres y niños. Procedimientos no sujetos a formalidades, preferentemente orales, y de desahogo expedito. Las autoridades deben dejar constancia por escrito en su lengua o la que se convenga. Definición de las medidas de apremio a ciertos límites. Someterse a la jurisdicción indígena significa reconocer y validar los sistemas normativos y las autoridades, así como sus resoluciones. Derecho del demandado a no someterse a la justicia indígena. Reconocimiento de acuerdos como cosa juzgada. LA Validación de los procedimientos ante jueces ordinarios solo en caso de inconformidad. La validación la hará el Juez Civil del Distrito Judicial. La validación será para verificar si se respetaron los derechos y principios que limitan al medio alterno pero para pronunciarse sobre el fondo del asunto. Se crean también Juzgados Indígenas municipales (cuyo estatuto se equipara al de los jueces Menores Mixtos (de lo Civil y penal) municipal y juzgados de paz. Hay ambigüedad en su resolución; se crean junto con otras instancias alternativas como las de mediación, las comisiones de d.h., peritos legales. Atender asuntos que intervengan indígenas, deben conocer el idioma materno. Creación de lista de intérpretes y reconocimiento de magistrados especializados en materia indígena.

San Luis Potosí	Ley sobre Administración de Justicia Indígena y Comunitaria del estado de San Luis Potosí, (abril, 2006): reconoce a las autoridades comunitarias y al Juez Auxiliar como figuras centrales de la administración de justicia. La ley establece que: la justicia indígena es alternativa a la jurisdicción ordinaria. Si una de las partes no es indígena la sujeción a dicha ley depende de la voluntad de los involucrados; se dota de jurisdicción y competencia a los jueces auxiliares quienes actuaran como mediadores o árbitros con base en sus usos y costumbres; Los procedimientos vigentes en las comunidades con base en sus sistemas normativos sólo serán limitados por las garantías individuales. Se establece que el Supremo Tribunal de Justicia del estado, capacitará, supervisará y orientará a los jueces auxiliares; se reconoce que si las partes solucionan la controversia será sentencia ejecutoria; los jueces auxiliares tendrán competencia para conocer y resolver competencias en materia civil, familiar y penal. No conocerán de delitos considerados graves en el Código Penal, se definen los alcances de las multas y medidas de apremio. Se reconoce a la policía comunitaria. Única reforma que reconoce a las comunidades indígenas como sujeto de derecho público (lo que no hace la reforma federal), y reconoce derechos a las mujeres como acceder a cargos de representación y beneficios para el desarrollo productivo. La validación de las decisiones de las autoridades indígenas se hará con referencia las garantías individuales y considerando la normatividad vigente en el estado y respeten los derechos de las mujeres. Sello del juez indígena validado por la asamblea.

CUADRO ANEXO 2

México (2001)	Colombia (1991)	Ecuador (1998)
Art. 2. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y en consecuencia a la autonomía para: (..) II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación de los jueces o tribunales correspondientes.	Art. 246: "Las autoridades de los pueblos podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional.	Art. 191(…) Se reconoce a las autoridades de los pueblos indígenas el derecho de ejercer funciones de administración de justicia y aplicación de normas y procedimientos propios en la solución de conflictos, en conformidad a sus costumbres o a su derecho consuetudinario, siempre que no sean contrarios a la Constitución y las leyes. La ley compatibilizará estas funciones con el sistema judicial nacional y las atribuciones de los poderes del Estado.

Notas

*CIESAS-DF

1 El 14 de agosto del 2001, se publicó en el Diario Oficial de la Federación la Reforma Constitucional al artículo Segundo Constitucional donde se reconocen los derechos indígenas y el carácter multicultural de la nación mexicana.

2 Charles Hale (2004) ha sido uno de los principales autores que han elaborado una visión crítica de las políticas de reconocimiento insistiendo en la necesidad de mirar los marcos históricos y estructurales en los que dichas políticas se desarrollan en la fase actual del neoliberalismo que fomenta la descentralización e impulsa ciertos márgenes de autonomía y derechos colectivos. En esta misma dirección se refiere al "indio permitido" y al multiculturalismo neoliberal para destacar el hecho que el

reconocimiento de derechos culturales no contradicen la lógica cultural del capitalismo neoliberal; dicha lógica justifica nuevas formas de poder y normatividad, de autorregulación y participación local, que contribuyen a legitimar el nuevo orden social.

3 Santos, Boaventura de Souza (1995)

4 Ver: Sieder, Rachel (2002); Assies, Willem (1999)

5 Hernández, R. Aída, Sarela Paz y M.Teresa Sierra (2004).

6 Para un desarrollo crítico de los límites y alcances de la Reforma constitucional al artículo Segundo de la constitución mexicana ver: Gómez (2004) y López Bárcenas (2004).

7 El Informe del Diagnóstico del acceso a las justicia de los indígenas. El caso de Oaxaca, elaborado por el Alto Comisionado de la ONU (2007), revela que el acceso a la justicia de los indígenas está marcado por la discriminación y una continua violación a los derechos indígenas establecidos en la Constitución. El derecho a la diferencia cultural que debería ponerse en práctica en proceso judicial, considerando factores como la autoadscripción, acceso a intérpretes y traductores en términos interculturales, la valoración de los usos y costumbres indígenas, entre otros aspectos, no es un derecho garantizado.

8 Hoekema, André (1998).

9 Willem Assies (2003) donde hace una revisión de diferentes reformas constitucionales en América Latina y en México.

10 El Informe del Diagnóstico sobre Acceso a la Justicia para los Indígenas en México. El caso de Oaxaca, elaborado por El Alto Comisionado de las Naciones Unidas (2007), defiende sin embargo otra interpretación del artículo segundo constitucional, la llamada Ley Indígena, al señalar que la redacción ambigua del texto constitucional abre las posibilidades para una interpretación amplia de los derechos indígenas y a reconocer derechos de jurisdicción. De acuerdo a esta interpretación las reformas en las leyes de los estados, han tendido a minimizar los derechos constitucionales, y en ese sentido constituyen un retroceso (Informe Diagnóstico Acceso a la Justicia 2007: 47)

11 La Ley de Justicia Indígena del estado de Quintana Roo (14 nov. 1997) reconoce a los jueces tradicionales en las comunidades y establece al Consejo de la Judicatura de la Justicia Indígena integrado por Magistrados de asuntos indígenas.

12 Agradezco ampliamente a Agustín Ávila el haberme facilitado documentos de fundamentación sobre las reformas en materia indígena en San Luis Potosí.

13 Siguiendo el modelo norteamericano de la resolución alternativa de disputas la modernización judicial promueve la justicia oral y con ello los centros de mediación a través de los cuales se pretende agilizar el acceso a la justicia en asuntos de menor gravedad, y a través de menores costos. Hay una tendencia a extender estos centros para atender el reclamo de justicia en las regiones indígenas, sin contemplar que estos modelos no responden a la demanda indígena de jurisdicción. Tal es por ejemplo lo que señala el decreto oficial del gobierno de Hidalgo por el cual se crea el Centro Estatal de Justicia Alternativa con el fin de mejorar la administración de justicia (Hidalgo, Periódico Oficial, 23 enero 2006, y dentro de este centro se contempla la justicia indígena.

14 Un excelente análisis sobre los nuevos Juzgados de Paz y Conciliación en Chiapas lo elabora Collier (2001). El análisis muestra las distancias entre el modelo de justicia zinacanteco arraigado en las comunidades, y el nuevo modelo de justicia indígena que el Estado busca instituir con estas reformas.

15 "*La noción de la "igualdad ante la ley" es particularmente perniciosa porque no sólo evoca mundos imaginados de desigualdades naturales o divinas que preexisten al derecho y que la ley no puede o no debe menguar, sino también porque de hecho la "igualdad ante la ley" crea y perpetúa la discriminación*" Collier (1999 :14)

16 Una vision crítica sobre la conceptualización de la cultura desde la Mirada occidental de los derechos humanos la desarrollo Sally Merry (2003).

17 La elaboración más contundente en este sentido que desnudó el doble discurso manejado por el Estado hacia las comunidades indígenas fue el discurso pronunciado por la Comandanta Esther ante el Congreso de la Unión, el 28 de marzo del 2001; Ver: http://www.ezln.org/revistachiapas/No11/ch11congreso.html

18 "*Nuestro orden legal parece haber quedado a medio camino. No impide que los indígenas ejerzan facultades jurisdiccionales (limitadas), constituyan juzgados y colectivamente dispongan del control social con procedimientos y características propias, pero sólo en la forma y no en los principios generales del derecho los cuales permanecen inmutables. Es decir los pueblos pueden ejercer derechos siempre y cuando sean iguales a los nuestros, a los de la sociedad dominante*" (Escalante, 2004).

19 Para ver la versión completa de esta acción de tutela ver: Sánchez (1998).

20 Por disposición del Tribunal Superior de Justicia del estado de Puebla, se crea en junio del 2002, el primer Juzgado Indígena municipal en la cabecera municipal de Cuetzalan, Puebla. Si bien la Ley Orgánica del Poder Judicial reconoce a los juzgados indígenas como parte de la estructura del poder judicial (dic. 2002), no define sus funciones, y en otros documentos legales, como los Acuerdos del Pleno del Tribunal Superior de Justicia del estado de Puebla, el Juzgado Indígena es definido como Juzgado Menor de acuerdo a la ley de (1987), o bien en el nombramiento oficial de los jueces indígenas se les reconoce como Jueces Municipales. Tal hecho resaltado por Adriana Terven (quien ha desarrollado la primera investigación sobre el juzgado indígena de Cuetzalan) revela la indefinición en la que hoy en día funciona el juzgado indígena a pesar del reconocimiento oficial que se le ha dado. (Terven 2005).

21 Claudia Chávez (2007) analiza el impacto de las reformas legales en las dinámicas de justicia de las juntas auxiliares, lo que le permite observar las relaciones y tensiones entre las autoridades de las comunidades y las autoridades del juzgado indígena en el municipio de Cuetzalan, Puebla.

22 El agente mediador es una figura creada en la reforma del poder judicial del estado de Puebla vinculada al Centro Estatal de Mediación (2002), órgano de nueva creación que responde al modelo de justicia alternativa implementado en el estado de Puebla. Esta figura asume también la función de engrane entre la estructura de mediación y la nueva instancia del Juzgado Indígena. En la práctica el agente de mediación en Cuetzalan funciona como el suplente del Juez Indígena, y es también parte del nuevo Concejo del Juzgado.

23 *"Quisiera señalar señor gobernador (….) que se establece la oficina del Juez Indígena, se conjunta con la oficina de la Dirección del Centro de Mediación, se agrega la defensoría necesaria para los indígena a través de la Procuraduría Social, se agregan los servicios médicos gratuitos para los indígenas, se agrega además otra institución muy importante que es la oficina de derechos humanos. Entonces si nosotros vemos en este momento a nivel nacional se está conjuntando una clara respuesta a la demanda de justicia indígena".* Discurso del presidente del Tribunal Superior de Justicia del estado de Puebla, Magistrado Guillermo Pacheco Pulido, Cuetzalan, Puebla, 31 de marzo del 2005.

24 Para más elaboración sobre el tema ver: Sierra (2005); Terven.

25 Para un análisis de las prácticas de justicia de la policía comunitaria de Guerrero ver Sandoval (2005); Peral y Ortega (2006); Sierra (2005). Ver: t a m b i é n Tlachinollan (2004); Flores (2004).

26 El 25 de enero del 2007, el Congreso de Guerrero aprobó la Ley de Seguridad Pública, en la cual se reconoce a la policía comunitaria que prestará servicio a nivel de las comunidades, electas por usos y costumbres y subordinadas a la seguridad pública municipal (art. 18). Se trata efectivamente de una ley que no responde al proyecto y estructura regional de la CRAC-Policía Comunitaria, por lo cual ha sido cuestionada y rechazada por sus miembros y autoridades.

27 Tal es lo que mencionó don Gelasio Barreda durante una de las dos Asambleas para renovar a las autoridades del sistema de seguridad y justicia de la comunitaria el pasado 25 de marzo del 2007, en la comunidad de Tierra Colorada, Montaña de Guerrero.

28 Se han realizado en esta dirección dos Asambleas Regionales (en Horcaditas, 24,25 y 26 de noviembre del 2006, y en Pueblo Hidalgo el 10 de febrero del 2007) en las cuales se ha discutido un nuevo proyecto de reestructuración de la organización de Seguridad y Justicia Comunitaria para responder a las nuevas necesidades y crecimiento de la organización.

29 A la Asamblea de Tierra Colorada, asistieron varias autoridades oficiales, como el presidente municipal de San Luis Acatlán, con el fin de escuchar los informes de las diferentes instancias de la organización y testimoniar el proceso, lo que una vez más revela las mutuas relaciones entre las instancias oficiales y las de la comunitaria.

30 Hale, Charles (2002); Assies, Van der Haar y Hoekema (1999); Speed y Sierra (2005); Sieder (2001).

Bibliografía

ALTO COMISIONADO DE LA ONU (2007), *Informe del Diagnóstico del acceso a las justicia de los indígenas. El caso de Oaxaca*, ONU, Oficina en México el Alto Comisionado de la ONU, México.

AVILA MÉNDEZ, Agustín (2003), *La reforma indígena de San Luis Potosí. Recuento preliminar*. *ms.*

ASSIES, Willem (1999), “Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina” en Assíes, Willem, Gemma Van der Haar y André Hoekema *El reto de la diversidad. México*, El Colegio de Michoacán, México, pp. 21-55.

ASSIES, Willem (2003), “Reforma jurídica en Michoacán y pluralismo jurídico” en www.alertanet.org

COLLIER, Jane (1999), “Liberalismo y racismo: dos caras de una misma moneda”, en *Dimensión Antropológica.* Año 6, vol. 15, enero/abril 1999, INAH, México, pp. 11-26

COLLIER, Jane (2001), “Dos modelos de justicia indígena en Chiapas, México: una comparación de la visión zinacanteca y la del estado” en De León, Lourdes (coord.) *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 189-200.

COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS TAKACHIHUALIS (1998), Investigación de la ley Indígena, *ms.*

CHÁVEZ, Claudia (2007), *Del deber ser al ser. Las dinámicas interlegales del renovado sistema de impartición de justicia en la Sierra Norte de Puebla: ¿Hacia un fortalecimiento de la jurisdicción indígena?*, Proyecto de Maestría en Antropología Social, CIESAS, México.

ESCALANTE, Yuri (2004), “¿Pluralismo jurídico o asimilacionismo legalizado?”, ponencia, IV Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, Quito, Ecuador, 17-20 agosto del 2004, pp. 6.

EZN 2001 Comandanta Esther discurso pronunciado ante el Congreso de la Unión, el 28 de marzo del 2001; http://www.ezln.org/revistachiapas/No11/ch11congreso.html

FLORES, Joaquín (2004), “Reinventando la ciudadanía: La construcción social de la democracia en la región de la Costa Montaña de Guerrero”, Tesis de Doctorado en Antropología Social, CIESAS.

GÓMEZ, Magdalena (2004), “La Constitucionalidad pendiente. La hora indígena en la Corte” en Hernández, R. Aída, Sarela Paz y M. Teresa Sierra (coords.) *El Estado y los indígenas,* CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 175-205.

HALE, Charles (2002), “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, *Journal of Latin American Studies*, 34, pp. 485-52.

HALE, Charles (2004), “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the Indio Permitido en *NACLA Report*, sept-oct. pp.16-21.

HERNÁNDEZ, R. Aída, Sarela PAZ y M. Teresa SIERRA (coords.) (2004), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad, identidad*, CIESAS -Miguel Ángel Porrúa, México

HOEKEMA, André (1998), “Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario”, en *América Indígena* vol. LVIII, núm. 1-2, ene-jun. 1998, pp.261-300.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, “La lucha por la autonomía indígena en México: un reto al pluralismo”, en Hernández, R. Aída, Sarela Paz y M. Teresa Sierra (coords.) *El Estado y los indígenas,* CIESAS-Miguel Angel Porrúa, México, pp. 207-231.

MERRY, Sally (2003), “Human Rights Law and the Demonization of Culture”, *POLAR: Political and Anthropological Rev*. 26 (1), pp. 55-77.

CRAC (2003), Reglamento Interno del Sistema Comunitario de Seguridad y Justicia (CRAC - Policía Comunitaria), marzo 2003.

O’DONNELL, Guillermo (1994), “The State, Democratization, and Some Conceptual Problems.” In William C. Smith, et al. (eds.), *Latin American Political Economy in the Age of Neoliberal Reform*, North-South Center, Miami.

PERAL, Martha y Amor ORTEGA (2006), “Seguridad e impartición de justicia regional en la Costa Montaña de Guerrero”, Ponencia, V Congreso de RELAJU, octubre 2006.

POOLE, Deborah (2006), “Los usos de la costumbre. Hacia un antropología jurídica del Estado neoliberal”, en *Alteridades*, año16, núm.31, enero-junio de 2006, pp. 9-21

RIVADENEIRA, Ignacio (2005), “Informe sobre el Juzgado Indígena de Cuetzalan”, *ms.*

SÁNCHEZ, Esther (1998), *Justicia y pueblos indígenas en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia-UNIJUS, Bogotá pp. 235-240.

SANDOVAL, Abigail (2005), "No es lo mismo la teoría que la práctica: El ejercicio de la justicia comunitaria desde la cotidianeidad de los mixtecos de Buena Vista", Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, México.

SANTOS, Boaventura de Souza (1995), *Towards a New Common Sens*, Routledge, Londres.

SANTOS, Boaventura de Souza (1998), *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación,* Fac. de Derecho de la Universidad Nacional de Colombia-ILSA, Bogotá.

SIEDER, Rachel (2001), "Impulsando las demandas indígenas a través de la ley: Reflexiones sobre el proceso de paz en Guatemala" en Pitarch, Pedro y Julián López García (eds.) *Los derechos humanos en tierras mayas,* Universidad Complutense, Madrid, pp. 55-82

SIEDER, Rachel (ed.) (2002), Multiculturalism in Latin America, Indigenous Rights, Diversity and Democracy, Palgrave, London.

SIEDER, Rachel (ed.) (2006), El derecho indígena y la globalización legal en la posguerra guatemalteca", en *Alteridades*, año16, núm. 31, enero-junio de 2006, pp. 23- 37.

SIERRA, María Teresa (ed.) (2004), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, México.

SIERRA, María Teresa (ed.) (2005), "The Revival of Indigenous Justice in Mexico. Challenge for Human Rights and the State", *POLAR (Political and Legal Anthropological Rev.)*, AAA, University of California Press, vol. 28, num.1, pp. 52-72.

SPEED, Shannon y María Teresa SIERRA (coords.) (2005), *Critical Studies on Human Rights and Multiculturalismo in Latin America*, Numero Especial de la Revista, *POLAR (Political and Legal Anthropological rev.)*, AAA, University of California Press, vol. 28, num. 1 mayo 2005.

TLACHINOLLAN, AC. (2004), Centro de Derechos Humanos de la Montaña de

Guerrero, Diez años de derechos humanos en la Montaña de Guerrero. Informe Anual. *ms.*

TERVEN, Adriana (2005), “Revitalización de la costumbre jurídica en el Juzgado Indígena de Cuetzalan. Retos desde el Estado”, Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS, México.

VAN COTT, Donna (2003), “Legal Pluralism and Informal Justice in Latin America”, Texto preparado para la Conferencia sobre Instituciones Informales y Política Latinoamericana, Universidad de Notre Dame, 24-25 de abril del 2003.

WALSH, Catherine (2002), “Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico”, Ponencia presentada en el Coloquio sobre Administración de Justicia Indígena, Universidad Andina Simón Bolivar, Quito, Ecuador.

PLURALISMO LEGAL Y ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA COMUNITARIA INFORMAL EN AMÉRICA LATINA*

Donna Lee Van Cott**

Los sistemas legales informales[1] se han desarrollado y han persistido dentro del vacío de protección legal y el dominio de la ley del estado que existen en América Latina –las famosas "brown areas" de Guillermo O'Donnell–. Vastos segmentos de la geografía y sociedad latinoamericanas han existido por siglos fuera del alcance de la ley, y solamente se ha hecho un esfuerzo por atender este problema con recursos adecua- dos desde la década pasada. Los sistemas legales informales están quizá entre las instituciones informales más necesarias y constructivas en la región, dada la extrema debilidad de las instituciones formales a las cuales remplazan o complementan.

En este trabajo examino diversos ejemplos de sistemas informales de administración de ley y justicia, enfocándome principalmente en lo conocido comúnmente como "ley indígena consuetudinaria" o "usos y costumbres". Debido a las connotaciones de subordinación de ambos términos [antes mencionados], los indígenas prefieren los términos "ley indígena" o "sistemas legales indígenas", términos que serán utilizados en este trabajo. Describo cómo y por qué aparecieron originariamente las instituciones legales informales, y cómo han cambiado a través del tiempo. Examino los esfuerzos en la última década para reconocer legalmente los sistemas informales de justicia y para ligar sus jurisdicciones a las del estado.

Discuto las razones para la "formalización", y los problemas que se han presentado en los esfuerzos por establecer el "pluralismo legal".[2] Demuestro cómo la demanda de reconocimiento de la ley indígena consuetudinaria es una parte integral del clamor de identificación de los movimientos indígenas por la autodeterminación como pueblos distintos. Sostengo que la movilización cada vez más exitosa de tales movimientos ocurrió en un momento en que muchos estados latinoamericanos estaban buscando formas de extender el dominio de la ley pública, autorizada, tanto geográficamente, como para más sectores de la sociedad, particularmente en áreas remotas. En las conclusiones discuto importantes asuntos surgidos de lo discutido hasta allí, a la luz de las preocupaciones de esta investigación: ¿cómo podemos medir y comparar estos sistemas de justicia informales? ¿Cómo han contribuido los sistemas de justicia informales a la calidad y accesibilidad del dominio de la ley? ¿Qué impacto tienen los sistemas de justicia informales en la eficiencia, legitimidad y accesibilidad del sistema de justicia formal? ¿Cuáles son las implicaciones de lo precedente para la calidad de la democracia, particularmente en países

multiétnicos? El trabajo tiene una orientación andina porque he realizado la mayoría de mi investigación en los cinco países andinos, pero también porque dichos países están adelante en el reconocimiento de la autoridad de los sistemas legales informales.

Revisión de los sistemas informales de justicia

En esta sección describo tres formas de sistemas informales de justicia comunitaria: la ley indígena, las rondas campesinas del norte de Perú y la ley urbana comunitaria en Bolivia.

La ley de los pueblos indígenas

Antes de la llegada de los europeos, los pueblos indígenas de América[3] habían establecido sistemas de autogobierno político y jurídico. Por lo tanto, la ley indígena tiene un carácter especial en relación con la ley del estado: su existencia y autoridad precede la creación del estado (Gómez, 2000: 5; Villoro, 1997: 113).

Sin embargo, la imposición del control colonial tuvo un enorme impacto en estos sistemas. En algunos casos fueron destruidos. En otros, fueron transformados y se adaptaron a la subordinación de las autoridades indígenas al control colonial. Los administradores coloniales toleraban las actividades normativas, administrativas y jurisdiccionales de las autoridades indígenas para tratar asuntos menores e internos, confinados a esferas que no incidieran (chocaran con) la “ley divina y humana” (Yrigoyen 2000: 206). Las autoridades indígenas sirvieron como intermediarios útiles entre las autoridades coloniales y la población nativa, y como un eficiente medio de control social indirecto. Algunos sistemas legales indígenas se originaron en el período colonial. Fueron establecidos como vínculos entre la comunidad y las autoridades coloniales, o fueron creados e impuestos por las autoridades coloniales. Con el paso del tiempo, los indígenas se apropiaron de estos sistemas, los adaptaron y los convirtieron en propios. El modelo clásico de autoridad indígena que data de este período es el sistema de *cargos*, que se inspira en modelos indígenas y coloniales de servicio público, y que sigue predominante en los Andes y Mesoamérica. En estos sistemas, los miembros de la comunidad, usualmente los hombres, mantienen una serie de *cargos* de responsabilidad creciente en la comunidad. Una vez que hubieran pasado a través de todos esos cargos, se convertían en mayores o figuras de autoridad (Yrigoyen 2000: 203-204).

Después de la independencia, con pocas excepciones como Colombia y Guatemala,[4] los estados, influenciados por el liberalismo y el positivismo proscribieron los sistemas legales indígenas y promulgaron políticas para asimilar a los pueblos indígenas y destruir distinciones legales entre los grupos étnicos. A pesar del edicto formal, los sistemas legales indígenas siguieron operando donde las comunidades indígenas se mantuvieron. Como regla, mientras más remota la localización geográfica de las culturas indígenas, mayor la autonomía y relativo aislamiento en que tales sistemas de autoridad se desarrollaron.

En lugares más próximos a las estructuras de poder del estado, los pueblos indígenas incorporaron más aspectos de la ley y cultura occidentales y era más probable que coordinaran sus sistemas de justicia con los del estado, particularmente en casos que involucraban personas de fuera de la comunidad u ofensas serias. Las versiones modernas de estos sistemas, usualmente llamadas ley consuetudinaria, consisten en "los conceptos, creencias y normas no codificados, dentro de una comunidad dada, definan acciones prejudiciales o crímenes; la selección de autoridades y los procesos por los cuales éstas deben ser resultas; y las sanciones o resoluciones decididas y aplicadas" (Sieder 1998: 98).

A la mitad del siglo XX algunos estados reconocieron aspectos de la auto-regulación indígena–usualmente llamados *usos y costumbres* o *derecho consuetudinario*– para ciertos propósitos definidos, siempre que no entraran en conflicto con la ley del estado. Por ejemplo, el estado peruano permitió cierta administración comunitaria de conflictos de tierras durante la reforma agraria de los 60s. La Ley de Comunas de 1937 en Ecuador tuvo la intención de regular a las comunidades campesinas y sus derechos y responsabilidades legales, proveídas por el ejercicio de la resolución de disputas internas (García 2000:15). Las autoridades de la Comuna siguieron realizando funciones derivadas de las tradiciones culturales indígenas, como también aquellas asignadas por el estado ecuatoriano. En algunas áreas serranas de Latinoamérica, comenzando en los 60s, los sistemas de autoridad indígena fueron remplazados por o subordinados a uniones campesinas. Sin embargo, en la última década, muchos sistemas de autoridad indígena han sido revividos. (Yrigoyen 2000:204).

Los sistemas legales indígenas han pasado por transformaciones significativas en el siglo XX al ajustarse tanto a relaciones cambiantes con agentes externos como a cambios dentro de sus comunidades. El ritmo del cambio aumentó en las dos últimas décadas en respuesta a la recuperación de estructuras de autoridad indígenas, recuperación que había sido provocada por la emergencia de fuertes

movimientos sociales, regionales y nacionales, de pueblos indígenas en la mayoría de países latinoamericanos a me- diados de los 70s y en los 80s. Por ejemplo, García observa que en las comunidades quichuas de La Compañía y San Francisco de Chibuleo (Ecuador) “las regulaciones internas han sido reformuladas en los últimos 10 años por las asambleas comunales, particularmente el capítulo referido a las sanciones y penas (castigos) provenientes de una falta de cumplimiento de las obligaciones comunitarias. Además, son enviadas a revisión anual para su actualización” (García 2000:15). En otra comunidad quichua, García encontró que las autoridades comunitarias, junto con representantes de las iglesias católica, evangélica y mormona, han establecido una nueva institución de justicia –la Comisión de Justicia Social Autónoma– que no era parte ni de la cultura quichua tradicional, ni estaba contemplada en la Ley de Comunas de 1937 (García 2000: 15). Por lo tanto, mientras los no-especialistas reciben con frecuencia una versión esencialista de la cultura y los sistemas legales indígenas, la misma que es estática y tiene la intención de proteger tradiciones centenarias (una visión frecuentemente propagada por los propios líderes indígenas como estrategia para defender su autonomía), los actuales sistemas indígenas son flexibles y dinámicos y muchas prácticas y normas son de reciente cosecha.

En los casos en los que los sistemas de justicia indígena fueron reconocidos, durante el siglo XX los estados positivistas los consideraban “ley consuetudinaria”, y como tal, una forma de ley subordinada y con menor autoridad. La ley positivista define la ley consuetudinaria como derivada de usos sociales y le da un rango subordinado a la ley del estado. El concepto se deriva de la ley romana y “se refiere a la repetición secular de las mismas prácticas hasta que se instalan en la conciencia colectiva y llegan a ser aceptadas como normas obligatorias” (Yrigoyen 2000: 198). Los positivistas consideraban la ley consuetudinaria como esencialmente estática. Pero los sistemas legales indígenas están adaptándose constante- mente a circunstancias cambiantes, incluyendo las críticas recientes de algunas de sus prácticas (Orellana 1998: 232; Sánchez Botero 2000: 224; Yrigoyen 2000: 198).

En los últimos años la ley del estado ha tenido una profunda influencia en la ley indígena. Por ejemplo Orellana (1998) encuentra que las comunidades indígenas bolivianas están prestas a aprender más sobre la ley del estado y a obtener documentos concernientes a la legislación que les afecta. Cuando las autoridades indígenas y los miembros de estas comunidades ganan acceso a estas leyes, frecuente- mente incitan cambios que remplazan las normas tradicionales. Es posible que las autoridades usen procesos y remedios del estado si no están seguros cómo proceder, pues su propia ley es incompleta o poco clara, o si están preocupados por violar la ley del estado. “Esta preocupación por la legalidad o

ilegalidad de las decisiones tomadas por comunidades indígenas es parte de la dinámica de cambio de este período histórico" (Orellana 1998: 233). Orellana también observa una tendencia creciente de las autoridades indígenas a escribir [en papel] sus decisiones y a registrar y codificar sus normas. El Acta escrita otorga mayor legitimidad a los procedimientos y decisiones (Orellana 1998: 233), pero plantea problemas a la definición de institución informal de Helmke y Levitsky. El impacto de la ley del estado y el grado de cooperación varía:

En áreas o regiones remotas donde el control del estado es débil, los pueblos indígenas tienen un margen más amplio para la auto-regulación; mientras en áreas más cercanas a los centros de control, los casos serios tienden a ser remitidos más frecuentemente a jueces y autoridades estatales. Las autoridades indígenas han aprendido a limitar sus funciones con el propósito de evitar la represión de autoridades estatales. Por ejemplo, en casos serios como el homicidio, o cuando gente externa está involucrada, remiten los casos a las autoridades del estado para evitar ser procesados por complicidad, usurpación de funciones u otros crímenes semejantes (Yrigoyen 2001: 204).

Las autoridades indígenas han aprendido a seleccionar entre sus sistemas propios y los del Estado según sus necesidades, escogiendo el estrado que creen llevará al resultado deseado. Según Assies, la presencia del estado es importante para el desarrollo y efectividad de la ley consuetudinaria. El hecho de llevar un caso al sistema estatal puede ser considerado una sanción en sí mismo, o puede funcionar como una manera de preservar la paz interna. Invocar la posibilidad de involucrar al sistema estatal puede en sí servir como una medida de presión que impulse a las partes hacia una reconciliación, y así, paradójicamente, refuerce la autonomía local. El acto de recurrir al sistema estatal puede provocar la reprobación de la comunidad. Más aún, la presencia del sistema estatal circunscribe con plena seguridad el alcance de la autonomía local y explica la auto-limitación entre las autoridades indígenas (Assies 2000: 87).

Las autoridades indígenas pueden servir como la primera instancia de la adjudicación por asuntos graves, que pueden ser subsecuentemente remitidos al sistema estatal (García 2000: 17; Gómez 2000: 13). A menudo llevan las ofensas más graves a las autoridades estatales porque son el resultado de conflictos que no pudieron ser reconciliados dentro de la comunidad, o instancias de infracciones repetidas; éstas son castigadas severamente, a menudo con el destierro, porque demuestran un rechazo a las normas de la sociedad indígena y sus autoridades. Acudir a autoridades externas indica que la comunidad ya no busca reintegrar al ofensor (Gómez 2000: 15). Es también común para casos que involucran a no-

indígenas el remitirlos al estado.

Helmke y Levitsky nos previenen de no equiparar las instituciones informales con la cultura (2002: 9), pero esta distinción es difícil de trazar respecto a la ley indígena. El alcance de la ley indígena involucra a todos los aspectos de la vida social, a los asuntos civiles y penales, a la religión, a la ley pública concerniente al manejo de la comunidad. Los pueblos indígenas ven la distinción entre cultura y ley como artificial, pues la vida social y legal están fusionadas en las culturas indígenas (Assies 2001: 83- 84). Esta dificultad se deriva de la naturaleza menos diferenciada institucionalmente del auto-gobierno indígena, donde las autoridades sirven múltiples propósitos y los actos públicos tienen significados legales, políticos, económicos, culturales e incluso espirituales. Por supuesto todos los sistemas legales son "a la vez constitutivos de la cultura como reflexivos [que la reflejan] de ella" porque la ley está "inextricablemente vinculada a un amplio rango de prácticas sociales y culturales" (Sieder 1998: 107).

Las explicaciones formalistas de las instituciones informales argumentan que las mismas emergen para proveer "soluciones eficientes a los problemas de coordinación y acción colectiva que emergen cuando las instituciones formales fallan" (Helmke y Levitsky 2002: 21). Aunque Helmke y Levitsky encuentran problemáticas a las explicaciones funcionalistas, son al menos parcialmente verdaderas en este caso. Los sistemas legales indígenas han sobrevivido por dos razones: (1) porque ayudan a perpetuar y defender la autonomía de las culturas indígenas, y (2) porque los sistemas legales del estado o no son eficientes, o no son accesibles, o no son apropiados para su cultura. Los sistemas de justicia indígena enfatizan la resolución del conflicto y el restablecimiento de la armonía social, lo cual refuerza el sistema comunitario de ayuda recíproca y responsabilidad mutua. [Estos sistemas] utilizan las lenguas indígenas y son más cercanos, social, cultural y geográficamente, a las comunidades que atienden. También son más rápidos y menos costosos que el sistema estatal, ya que no requieren de abogados y usualmente no existen costos (Yrigoyen 1999: 44-45). Tienen fuerte legitimidad en las comunidades indígenas porque reflejan los valores y metas comunitarios. Los pueblos indígenas típicamente rechazan la ley estatal porque es vista como muy cara y distante, demasiado lenta, excesivamente formal, favorecedora de la élite, necesitada de intermediarios y porque se basa en valores distintos a aquellos mantenidos por las culturas indígenas (Ochoa García n.d.: 13). Se debe resaltar, sin embargo que aunque algunos antropólogos y líderes de movimientos indígenas retratan las comunidades indígenas y campesinas como colectividades armoniosas, homogéneas y unificadas, se encuentran típicamente divididas por conflictos internos (Jackson 2002: 120; Ramírez 2002: 157). Como Jackson observa, debemos resistir la tentación de romantizarlas:

Cualquier comunidad indígena estará atravesada de conflictos, algunos en marcha, otros resueltos pero no olvidados, como también en facciones, jerarquía y mecanismos de toma de decisiones que excluyen y marginan a algunos miembros. Exhibirá, en suma, valores y acciones que son cualquier cosa menos democráticos o igualitarios, tal como estos conceptos son definidos y valorizados en el occidente... La visión romántica de los pueblos como totalidades cohesionadas y basadas en el consenso sólo puede ser sostenida desde cierta distancia (Jackson 2002: 120).

Ramírez concuerda en que "los miembros de la comunidad frecuentemente sienten que su voz no es escuchada, porque la élite indígena monopoliza la discusión..." (2002: 157).

La preferencia por la justicia indígena varía dependiendo de la calidad y accesibilidad relativa de los sistemas no indígenas. En las comunidades quichuas del Ecuador que estudió a finales de 1990, García encontró que los sistemas de administración de justicia indígena revividos han remplazado completamente al sistema estatal formal: los abogados y jueces en las ciudades cercanas a comunidades indígenas que recientemente reforzaron sus propios sistemas, reportan una "ausencia total de reclamos por parte de los indígenas en oficinas y cortes legales en los años recientes" (García 2000: 15). Más aún, su superioridad frente a los foros estatales no sólo estaba basada en su adecuación cultural: los informantes de Gar- cía reportaron que era común tanto para mestizos como para indígenas de las comunidades que carecían de dichos sistemas, llevar sus disputas a los tribunales indígenas recientemente fortalecidos, particular- mente aquellas disputas que el estado no tiene la capacidad o la voluntad de resolver. Como el presidente de la Unión de Pueblos Chibuleos observó "incluso cuando el problema sólo es entre mestizos, vienen a resolver aquí y se van tranquilos" (García 2000: 20).

En otras ocasiones, los no-indígenas pueden equiparar la ley indígena con vigilantismo, cuando la frustración popular por la ausencia de protección frente al crimen se va hacia los linchamientos en las zonas rurales. En Guatemala, la ejecución sumaria de sospechosos de un crimen se incrementó en los 90s. Pero Sieder nos previene de no confundir los dos casos. Los linchamientos no resultan del ejercicio de una autoridad y normas tradicionales, sino de un "clima prevalente de impunidad que significa que los criminales casi nunca son llevados a juicio por sus acciones" como del legado guatemalteco de autoritarismo y militarismo (Sieder 1998: 105).

Es difícil clasificar la ley indígena usando la tipología de instituciones informales desarrollado por Helmke y Levitsky porque su relación con las instituciones de justicia formal cambia dependiendo de la localización geográfica de cada comunidad indígena como de las relaciones con el estado en cualquier tiempo dado. Un sistema legal indígena puede ser complementario con relación a ciertos aspectos (por ejemplo: la organización comunitaria interna) y competitiva con respecto a otros (por ejemplo: la ley penal). La ley indígena puede ser sustitutiva en comunidades donde la ley del estado es esencialmente inexistente, complementaria donde hay más coordinación entre las autoridades indígenas y estatales, y competitiva donde las autoridades tienen relaciones hostiles con las instituciones formales –particularmente en países donde no ha sido todavía formalmente reconocida–. Aún más, la categoría de "competitiva" está abierta a la interpretación. Las sanciones indígenas que se interpreta que violan la ley del estado–como el castigo corporal o el trabajo comunitario forzado– pueden ser interpretadas como no competitivas, si el intérprete evalúa dichas prácticas en el contexto de la cultura indígena. La Corte Constitucional colombiana considera sanciones indígenas como éstas como constitucionales porque obedecen aun derecho constitucional de mayor jerarquía que la ley que violan.

Dos Sistemas Comunitarios de Administración de Justicia

Helmke y Levitsky argumentan que los casos de estudio inductivos son bloques constructivos esenciales para el desarrollo de la teoría concerniente a las instituciones informales y aconsejan el uso de comparaciones pequeñas –o medianas–. Hacia el final ofreceré dos estudios de caso breves de instituciones de justicia informal que son distintas pero relacionadas con los sistemas de justicia indígena descritos antes: las *rondas campesinas* del Perú rural; y las *juntas vecinales* en las áreas urbanas de El Alto y Cochabamba, Bolivia. Estos dos casos fueron escogidos porque nos permiten observar el origen de las instituciones informales, algo usualmente difícil de hacer. El caso de las *rondas* es particularmente útil porque demuestra cambios marcados a través del tiempo en el funcionamiento de las rondas. Estos sistemas son comparados con los sistemas indígenas tradicionales en la Tabla 1. El lector debe tener en mente la imposibilidad de presentar adecuadamente la gran variedad de sistemas legales indígenas en ese formato esquemático.

Larga vida a los ronderos/Golpes duros a los traidores. Sácales la cresta/Hasta que cambien la manera en que hacen las cosas.[5]

Las Rondas Campesinas en Perú. Las rondas campesinas se formaron por primera vez en el departamento del norte del Perú de Cajamarca con el propósito de proveer medios de evitar y sancionar el robo de ganado, que cundía y se había incrementado debido a la crisis económica que había puesto a muchas familias campesinas al límite (Starn 1999: 43). La reforma agraria de principios de los 70 había destruido rápidamente las estructuras de autoridad de la hacienda que habían prevalecido en la sierra, sin remplazarlas con un sistema de autoridad pública efectiva. Los criminales habían corrompido a la policía y los jueces, debiendo los campesinos defenderse a sí mismos (Degregori y Mariños 2000: 392).

En gran parte de la sierra norte los sistemas de autoridad culturales habían colapsado hace tiempo. Por lo tanto, las rondas llenaron un vacío de poder público y privado, proveyendo su propio sistema de seguridad colectiva como una alternativa a la devastadora pérdida de su ganado. En los tres años siguientes cientos de comunidades de Cajamarca formaron rondas. El modelo también se diseminó al departamento norteño de Piura, particularmente después de que El Niño de 1983 causara una devastación económica que forzó a muchos campesinos a robar para sobrevivir (Starn 1999: 43). Hacia finales de los 80, se habían formado rondas en los departamentos de Amazonas, Lambayeque y Ancash, y abarcaban más de 3.400 aldeas y más de 400 000 ronderos, que cubrían un área de más de 60 000 millas cuadradas en el norte de los Andes (Starn 1999: 4, 18).

La ausencia de estructuras de autoridad tradicionales, basadas en la cultura, como aquellas que persisten en el sur, requiere la creación de una institución de justicia informal totalmente nueva. “Es difícil enfatizar lo suficiente la novedad que es que las aldeas administren justicia de la forma en que lo hicieron con las rondas a finales de los 70s y en los 80s” (Starn 1999: 109).

La forma que tomaron no estaba basada en tradiciones étnicas, sino en la guardia de hacienda que había sido organizada por los terratenientes para proteger su propiedad en una era anterior, y en la experiencia de los ronderos en el servicio militar (Degregori y Mariños 2000: 395, 403). Estos sistemas de justicia informal no tenían la intención de remplazar al estado. Más bien las rondas trataron de ligar las comunidades campesinas con el estado (Starn 1999: 60). Starn reporta como las rondas tomaron prestado para sus actividades los símbolos y artefactos que asociaban con la autoridad del estado: una mesa vieja sirve como el banco del juez; “mugrosos estatutos legales, papeles dispersos y a veces una Biblia” son puestos en

la mesa; las decisiones y los procedimientos son registrados en un libro y notarizados; los líderes son escogidos por medio de una votación secreta en imitación del sistema político del estado (al menos del ideal [imaginario]) (Starn 1991: 48, citado en Degregori y Mariños 2000: 403). Pero las rondas no eran simples copias de los sis- temas de justicia formal: "los aldeanos adoptaron y enmendaron estos modelos para forjar un sistema de disciplina y castigo que era mucho más que una simple copia que algo ya existente" (Starn 1999: 71). Había un fuerte sentido de propiedad de las rondas, que estaban imbuidas en los valores culturales de las comunidades campesinas rurales del norte del Perú (Starn 1999: 149).

Al evolucionar, las patrullas llegaron a significar para los comuneros más que los significaba su función básica aunque limitada de proteger al ganado. Una sociedad, desgarrada por la desconfianza, los celos, el robo, las peleas, la miseria y la corrupción, se estaba recomponiendo. La periodización de la historia en el infierno de "antes de la ronda" y la redención de "después de la ronda" equiparaba el orden con una política de emancipación. (Starn 1999: 96).

Los castigos impuestos frecuentemente eran similares a aquellos utilizados por los sistemas indígenas de justicia, tales como el baño en agua helada en la noche, el azote, u otras formas de castigo físico. Estos métodos también eran tomados de las acciones de la policía en sus comunidades (Degregori y Ma- riños 2000: 406). Starn fue testigo con horror del uso de la tortura del "pequeño pájaro",[6] que fue aprendida de la policía local, junto con otros métodos abusivos considerados efectivos para extraer confesiones. Los comuneros perciben esos métodos como parte del correcto procedimiento policial (Starn 1999; 87). El castigo corporal –particularmente los azotes y el uso del cepo, tomados de la hacienda– era común en los primeros años de las rondas, pero fue usado usualmente sólo para ofensas serias o repetidas. Para reducir la posibilidad del abuso de esta sanción, un pariente o amigo del transgresor hace el azote, lo cual también reduce la posibilidad de intervención judicial. Una amonestación de un pariente para vivir mejor en el futuro precede el castigo, y después la persona castigada da las gracias al azotador y a la comunidad (Starn 1999: 135).[7] Al ser menos desesperada la situación del crimen, el uso de violencia por parte de las rondas, al menos en los pueblos del norte estudiados por Starn, empezó a decrecer (Starn 1999: 89; Ardito 2001: 14).

Al disminuir el crimen y aumentar la autoridad y el prestigio de las rondas, a instancia de los pobladores, las rondas se hicieron más activas como mecanismos de resolución de conflictos. Las asam- bleas de las rondas fueron convocadas para administrar justicia en asuntos criminales locales, como para reducir "altercados y

peleas cuerpo a cuerpo” (Starn 1999:113). Había varias razones por las cuales las rondas eran más efectivas en estos aspectos. Primero, tenían el conocimiento y los recursos locales para investigar los hechos de un caso, mientras que la policía y jueces locales no conocían la comunidad y carecían de recursos e interés para realizar investigaciones en el sitio. Segundo, la justicia era expedita en las asambleas de las rondas, que eran mantenidas en promedio una vez por mes en los ochenta.[8]

La amenaza de llevar a un trasgresor a la policía era usualmente suficiente para hacerle aceptar la autoridad de la ronda, ya que era preferible a languidecer en la prisión por años antes del juicio. Tercero, los juicios eran típicamente gratuitos, aunque Starn escucho de casos aislados en los que los presidentes de la ron- da cobraban honorarios o demandaban sobornos. El sistema del estado requería honorarios, notarias, gastos de movilización, y abogados, como tiempo fuera de las actividades económicas. Finalmente, las asambleas ocurrían en la propia comunidad de los disputantes; no era necesario viajar al ambiente extraño e intimidante de la ciudad, donde la humillación y el abuso eran comunes. Al tiempo que las asambleas de las rondas se volvieron ampliamente usadas en el norte de la sierra –cada pueblo atendiendo más de cien disputas cada año– la policía y cortes locales vieron una dramática reducción en su carga de casos (Starn 1999: 123-138).

Las asambleas de justicia de las rondas usualmente procedían de esta manera. Tres o cuatro casos eran oídos cada noche. Los pobladores –la mayoría hombres– se reunían y sentaban o paraban en un círculo, con las autoridades de las rondas sentadas juntas en una mesa dentro del círculo. A diferencia de las cortes a las que remplazaban, las asambleas tenían la intención de facilitar la participación de la co- munidad y todos los participantes eran animados a hablar. Esto era importante en una cultura en que las autoridades estatales habían impuesto siglos de silencio. El círculo tenía la intención de implicar que nadie estaba colocado antes o después que otro. Los procedimientos comenzaban con la presentación de un caso por parte del presidente de la ronda. El principal testigo acusador y el acusado entonces planteaban sus posiciones. A continuación, cualquiera podía lanzar su opinión.

Al principio, el acusado y el acusador toman posiciones extremas e intransigentes; con el paso del tiempo la muchedumbre los presiona a ser más conciliatorio, por último demandando que lleguen a un acuerdo. En vez de imponer un veredicto, el presidente de la ronda trata de ver el sentir de la muchedumbre y sugerirlo como una solución. Los presidentes que tratan de imponer su voluntad frecuentemente

eran censurados y no re- electos. Los procedimientos frecuentemente continuaban hasta la madrugada, hasta que se llegara a una resolución. Manteniendo la obsesión peruana con la burocracia y la documentación, las asambleas de las rondas del norte mantenían registros escritos de sus actividades, que eran guardados en archivos comunitarios. Siempre se tomaban minutas, las decisiones eran registradas de manera escrita y firmadas por todas las partes y los testigos de las asambleas. Los comités dirigentes de la ronda fijaban sus sellos personales a cada pedazo de papel (Starn 1999: 126-131).

No he tenido noticia de mujeres que sirvan a las rondas o a las asambleas. El rol de la mujer era apoyar las rondas sancionando a aquellos que se negaban a patrullar y alimentando a aquellos que lo hacían. Por tanto, cuando las rondas se volvieron administraciones de justicia comunitaria, se levantó una institución enteramente masculina para juzgar el comportamiento de las mujeres. Por supuesto esto no era diferente del sistema estatal. Starn dice que los hombres campesinos mantenían visiones discriminatorias de las mujeres y tendían a creer que habían cometido una falta. Pegar a la mujer era una práctica común y considerada justificada si la mujer faltaba a su deber. En muchos casos, sin embargo, las asambleas de las rondas apoyaron las quejas de mujeres por abuso doméstico y sancionaron a sus esposos, si la fuerza usada era considerada excesiva o el comportamiento de la mujer no merecía castigo (Starn 1999: 174).

El ejército utilizó el modelo de la ronda a finales de los ochenta y principios de los noventa para organizar a los campesinos del sur en contra de Sendero Luminoso (Starn 1992: 90). Para mediados de los ochenta, los Andes del sur habían sido militarizados. Las primeras rebeliones campesinas anti-Sendero ocurrieron en respuesta a ataques a autoridades comunitarias indígenas, particularmente cuando éstas sustituían a jóvenes senderistas por autoridades mayores. Para principios de los noventa, Sendero estaba en guerra con un campesino que trabajaba con las fuerzas armadas. En 1991 el ejército distribuyó más de 10.000 pistolas Winchester a las nuevas rondas campesinas (Starn 1998: 232). Pero estas rondas anti-insurgencia tuvieron un origen y propósito distintos a las descritas más arriba.

Los esfuerzos para legalizar las rondas empezaron con la transición a la democracia en 1980, pero la oposición de partidos de centro derecha sin afiliación a la ronda (Acción Popular, Partido Popular Cristiano) frustraron los primeros intentos. Para este tiempo, APRA y Patria Roja habían infiltrado muchas rondas y organizado federaciones de ronda rivales. En 1986, el presidente aprista Alan García promulgó una Ley de Rondas Campesinas (24571), dándoles una posición legal para resistir ataques de la policía y oficiales, y la autoridad para proteger las propiedad individual y comunidad (Degregori y Mariños 2000: 404; Starn 1992:

105). Como las rondas crecieron en fuerza y estatura, el estado tratado de controlarlas y cooptarlas. Siguieron proyectos legales para definir y constreñir las rondas, y continúan hasta este día. Pero hasta ahora el reconocimiento legal ha sido confinado a la protección de la pro- piedad y a la auto-defensa –las rondas y sus defensores están todavía luchando por el reconocimiento legal de su derecho a administrar justicia– (Degregori y Mariños 2000: 404; comunicaciones persona- les, Raquel Yrigoyen 2002).

Con la declinación de las actividades de la guerrilla a finales de los noventa y principios del 2000, las rondas se han adaptado nuevamente a las necesidades más apremiantes de las comunidades a las que sirven. En algunas áreas han caído en desuso: las patrullas nocturnas han sido suspendidas y se convocan asambleas rara vez. Esto pasó en Piura, donde la administración de justicia estatal ha mejorado dramáticamente en los noventas, y los líderes comunitarios estaban cansados del trabajo, ni pagado ni agradecido, de manejar las rondas (Starn 1999: 264). En otros sitios, además de controlar el crimen, las rondas actúan como representantes políticos ante las autoridades municipales, y se han involucrado en asuntos políticos importantes, como la titulación de tierras (entrevistas, Cuzco, Perú, julio 2002; Degregori y Mariños 2000: 409). En algunas áreas las rondas realizan algunos de los roles asignados a los gobiernos municipales, usualmente sin conflicto con éstas últimas (Degregori y Mariños 2000: 407). Sin embargo, como Degregori y Mariños argumentan (2000: 407), el estado peruano ha fallado en cuanto a tomar ventaja del potencial de las rondas para llenar el enorme vacío en la disponibilidad de administración de justicia, al no vincularlas formalmente a la policía local, gobierno local o al sistema de jueces de paz. Por lo tanto, la informalidad de las rondas continúa siendo una parte importante de su identidad y, quizá, la fuente más fuerte de legitimidad y autonomía.

Somos como los padres de todo el barrio, orientamos y proponemos de que haya reconciliaciones Autoridad de la Junta Vecinal de Alto Lima, El Alto.

Las Juntas Vecinales de Bolivia. Aunque la mayoría de sistemas legales informales con los que me he topa- do tienen sus raíces en comunidades rurales, usualmente aisladas, en Bolivia los migrantes a la ciudades principales de Cochabamba y El Alto (un enorme suburbio de La Paz) han construido sus propios sistemas de justicia a los márgenes de la ley del estado. Una rápida migración en los últimos 20 años a ambas ciudades ha resultado en extensos asentamientos de invasión que son no reconocidos y no servidos por el estado. La rápida urbanización se intensificó en los 80 debido a la crisis económica causada por la hiperinflación y el ajuste estructural, que dejó en el desempleo a decenas de miles de mineros

estatales. Esta sección está basada en un estudio del gobierno boliviano de 1997 sobre cuatro barrios urbanos–dos en El Alto y dos en Cochabamba– que han desarrollado sus propios sistemas legales informales dentro de la figura de la *junta vecinal* (Ministerio de Justicia, 1999d).

Los orígenes de las juntas son similares a los de las rondas. Las comunidades las formaron para consignar la falta de autoridad estatal con respecto a necesidades comunitarias urgentes. Mientras las rondas redujeron el robo, las juntas defienden ante el gobierno municipal las demandas de las comunidades sobre propiedad y acceso a la infraestructura y servicios públicos urbanos para satisfacer necesidades básicas de vivienda, salud, educación y transporte. Por lo tanto, en ambos casos la administración de justicia fue una función subsidiaria aunque importante de las autoridades de la ronda/junta. Tanto las rondas como las juntas tuvieron que luchar en contra de la cooptación por partidos políticos para afirmar su autonomía política y cultural.

Mientras las rondas fueron inventadas de nuevo en la ausencia de estructuras tradicionales de autoridad étnica, las juntas adaptaron instituciones culturales y de autoridad, rurales, contemporáneas aymará y quechua. Los nuevos migrantes a El Alto y Cochabamba mantenían lazos con sus comunidades de procedencia, frecuentemente manteniendo los derechos a una parcela de terreno y regresando al me- nos una vez al año para asistir a fiestas y eventos familiares (Ministerio de Justicia 1997d: 27). Aunque hay variaciones entre los barrios urbanos y aún entre los cuatro casos estudiados, en muchos lugares los barrios eran esencialmente mono-étnicos y podían estar compuestos predominantemente por emigran- tes de una provincia. La incorporación de normas y estructuras de autoridad étnicas es más probable entre migrantes aymaras, cuyas estructuras de autoridad rural (ayllus) todavía sobreviven. Según los investigadores, el barrio de Alto Lima presenta todos las características de la cultura aymara fusionadas con la experiencia de sindicato de muchos ex mineros aymaras.

El sistema de justicia urbano es bastante similar al sistema de justicia aymara rural, excepto que “los aspectos formales son aún más rigurosos, tal vez una tendencia ‘natural’ que las circunstancias imponen con el propósito de obtener una apariencia de legalidad en un ambiente ‘ilegal’...” (Ministerio de Justicia 1997d: 69).

En los barrios quechua alrededor de Cochabamba, las costumbres son más probablemente adoptadas de las normas y procedimientos de los sindicatos campesinos, dado que la mayoría de los ayllus en el valle de Cochabamba han sido destruidas y la región ha experimentado un mayor grado de mestizaje. Sin embargo, estos sistemas culturales no fueron transplantados intactos al nuevo medio urbano.

Las formas pueden aparecer como occidentales, pero tienen significados específicos a la cultura de las comunidades de origen de los migrantes (Ministerio de Justicia 1997d: 56).

Comparadas con las autoridades locales, las juntas vecinales son instituciones altamente burocratizadas. Las autoridades están diferenciadas y jerarquizadas ("ranqueadas"), y sus funciones y responsabilidades están cuidadosamente puestas por escrito en los estatutos de cada junta. En los cuatro casos estudiados, el número de autoridades de la junta variaba de 12 a 23, cada una de las cuales tenida un cargo particular, como secretario de educación o vicepresidente. La selección de autoridades no está basada en la edad o conocimiento de la cultura, sino más bien en características que incrementan su efectividad en un medio urbano, como la riqueza, el estatus social, la educación y la capacidad de leer y escribir. Algunos de los criterios de liderazgo excluyen explícita o implícitamente a las mujeres: ambas juntas de El Alto requieren que las autoridades hayan realizado el servicio militar, y las cuatro requieren que sean cabezas de familia. Las autoridades, particularmente los presidentes y vice presidentes, son usualmente los hombres más influyentes y ricos de la comunidad (Ministerio de justicia 1997d: 35-39).

La administración de justicia es una responsabilidad del presidente de la junta y/o del secretario de conflictos, alternativamente llamado secretario de justicia. Las responsabilidades puestas por escrito de este último son típicamente: negociar y llegar a consensos con respecto a las disputas sobre los límites de los lotes urbanos y de sus edificaciones; negociar en disputas sobre el uso de la tierra; prestar asistencia en el trazado de los límites de los distritos; y servir como intermediarios en disputas entre vecinos, o entre ellos y otras entidades públicas o privadas. La mayoría de estas responsabilidades son en realidad ilegales –las juntas no tienen la autoridad legal para resolver asuntos de propiedad, que es la esfera de las autoridades municipales. Sin embargo, la mayoría de las disputas tratadas por el secretario de conflictos y el presidente de la junta tienen que ver con disputas sobre la propiedad, las cuales son también la principal fuente de conflicto intracomunitario en las comunidades rurales aymara (Ministerio de Justicia 1997a: 23). Ya que la mayoría de reclamos sobre propiedad urbana no están basados en derechos legales, las juntas informales son el lugar del jurado preferido (Ministerio de Justicia 1997d: 39,43). Otra oficina importante es la secretaría de asuntos de género. Esta es la única posición de autoridad a la cual pueden acceder las mujeres. Las secretarías de género y conflictos a veces trabajarán juntas en disputas familiares. Debido a que la armonía familiar es considerada un componente importante de la paz y la tranquilidad dentro del barrio,

las juntas frecuentemente intervienen en tales asuntos.[9]
Aunque las obligaciones de las autoridades de la junta son explícitas, las normas que tienen que implementar con respecto a la administración de justicia no lo son. La esfera de acción de las autoridades de la junta prácticamente no tiene límites, abarcando disputas sobre propiedad privada, abuso de autoridad pública, crimen y delincuencia, y relaciones domésticas. Las reglas internas escritas de las juntas incorporan las estructuras y procedimientos occidentalizados de las uniones rurales de campesinos, pero éstas están fusionadas con normas culturales andinas (Ministerio de Justicia 1997d: 35). Notas detalladas de reuniones, resoluciones de conflictos, sanciones y otras ocupaciones de la junta son registradas cuidadosamente en el Libro de Actas. Este también es un rasgo de los sistemas de justicia andinos rurales contemporáneos. En ambos escenarios, si las autoridades saben que ciertos procedimientos o sanciones violan la ley del estado, pueden omitirlas del registro escrito (Ministerio de Justicia 1997a: 29).

En todas las cuatro juntas estudiadas hay dos foros de resolución de conflicto ligados y paralelos: el tribunal disciplinario, compuesto por unos pocos de los miembros más honestos y respetados de la comunidad, y la acción directa del presidente y del secretario de conflictos. El tribunal investiga las demandas y ofrece una solución o media un acuerdo entre las partes en disputa. La solución es entonces registrada en el Libro de Actas. En Villa Adela, El Alto, el Tribunal realiza una investigación y entonces entrega su reporte a la Asamblea General de vecinos, quienes discuten las demandas levantadas y determinan una sanción. Más frecuentemente, sin embargo, la gente busca la intervención directa del presidente de la junta o del secretario de conflictos (Ministerio de Justicia 1997d: 60). La FEJUVE (Federación de Juntas Vecinales) de la municipalidad puede recibir la petición de revisar la decisión en casos en los que la junta este insegura de su decisión. (Ministerio de Justicia 1997d: 65).

Los castigos más comunes son las advertencias verbales (públicas o privadas), la restitución económica y/o multas, la suspensión temporal de los derechos políticos. En los casos más serios, o por ofensas reiterativas –y esto sólo pasa muy rara vez– una persona puede ser expulsada de la comunidad. Los investigadores no reportan ninguna instancia de castigo físico. En vez de eso, hay una marcada preferencia por resolver el problema con una advertencia o un acuerdo no punitivo, o imponer una multa. Sin embargo, los castigos que levantarían la condena o retribución del estado pueden no ser registrado por los registros escritos de las juntas (o de las comunidades aymara). Por tanto, la incidencia del castigo corporal puede, de hecho, estar subvalorada puesto que el estudio del gobierno está basado en el examen de los registros escritos, con el

complemento de unas pocas docenas de entrevistas.

Los procedimientos incorporan frecuentemente la espiritualidad andina. En el barrio de Alto Sebastián Pagador, Cochabamba, es común para la parte agraviada consultar un yatari (un vidente) para que averigüe la verdad de un asunto, la persona responsable (si no se la conoce), o la sanción apropiada. El acusado es entonces sujeto de un interrogatorio duro con el propósito de lograr una confesión. El proceso de sanción se realiza al uso rural, ante un crucifijo y una Biblia, que se colocan sobre un bloque de sal. El acusado se disculpa, promete no volver a caer en el error, y pide perdón. En la fase de sanción, la cual evoca más a la cultura andina, preside el miembro más viejo de la comunidad, con el mayor conocimiento sobre los procedimientos. Como concluyen los antropólogos del Ministerio de Justicia: "Este ritual sella el acto con mayor validez que un papel escrito" (Ministerio de Justicia 1997d: 65). Usualmente se impone una multa y se la registra en el Libro de Actas Ministerio de Justicia 1997d: 63- 64). En El Alto las partes agraviadas también pueden buscar privadamente el concejo de un yatiri, y las autoridades de las juntas invocarán las normas de sus ancestros al empezar su tarea de resolución de conflictos. Por tanto, "el sistema de investigación, solución y/o sanción de conflictos, está mediado por sus propios mecanismos y se arraiga en una pasado étnico muy claro, aunque el sistema entero se ha transmutado a códigos y formalidades occidentales" (Ministerio de Justicia 1997d: 68).

Las relaciones entre las juntas y la policía local varían. En Villa Adela, El Alto, la juntas tiene relaciones "fluidas" con la policía y éstas han mejorado en años recientes (Ministerio de Justicia 1997d 58, 64). Pero en Alto Lima Primera Sección, El Alto, donde no hay presencia policial a pesar de las repetidas súplicas de la junta, la junta misma lleva a cabo funciones policiales, usando un sistema de silbatos que alertan a la comunidad de un problema (Ministerio de Justicia 1997d: 58, 69). Si una de las partes no está satisfecha con el resultado, llevarán su disputa a las autoridades estatales, pero no sin antes pedir permiso a la junta. Esto es poco probable dado que las instituciones estatales de justicia son más costosas y probablemente menos útiles para migrantes culturalmente distintos (Ministerio de Justicia 1997d: 71). A la inversa, las autoridades de la junta pueden declinar el manejo de problemas serios, como violación o asesinato, y remitirlas al estado (Ministerio de Justicia 1997d: 64).

Aunque la función de administración de justicia de las juntas no está reconocida en el lenguaje constitucional referente a la ley indígena consuetudinaria, las propias juntas vecinales ganaron "personalidad jurídica" a través de la Ley de

Participación Popular de 1994, la cual confería derechos de participación colectiva a las comunidades campesinas, las comunidades indígenas y las juntas vecinales. En 1993 había un estimado 4 000 a 8 000 juntas vecinales (Van Cott 2000b: 169). Estos nuevos derechos, sin embargo, tienen que ver con la planificación y búsqueda de presupuesto más que con la administración de justicia.

Más que un sistema de administración de justicia o resolución de disputas, las juntas proveen una forma altamente legítima de gobierno local que "constituye una expresión coherente y completa- mente representativa de los intereses de toda la comunidad y sus fuerzas sociales" en la cual las acciones están "orientadas fundamentalmente al bien común" (Ministerio de Justicia 1997d: 75). En esencia, donde las juntas tienen una fuerte participación y legitimidad comunitaria, son espacios para la construcción de ciudadanía. Pero estas cualidades varían. En Alto Lima Primera Sección, El Alto, y Villa Alto Sebastián Pagador, Cochabamba, la obediencia a la autoridad de la junta, particularmente a su presiden- te, está en balance con un esfuerzo por buscar consenso tanto como se pueda porque la junta está considerada como un instrumento del bien común más que de la mayoría. Reuniones para asuntos sencillos pueden durar tanto como seis horas porque continúan hasta que se alcance consenso (Ministerio de Justicia 1997d: 76). Sin embargo, en San Miguel, Cochabamba, una minoría más aculturada tiene la capacidad de dominar al resto de la comunidad por medio de su control de la junta. En Villa Adela, El Alto, la junta está dominada por miembros de la comunidad más acomodados, más asentados, y más modernizados, mientras que quienes han llegado recientemente se fían de sistemas extensivos de compadrazgo como un espacio político y jurídico alternativo (Ministerio de Justicia 1997d: 77-78).

La formalización de la administración de justicia informal

Cuando Stavenhagen escribió en 1988, encontró algunas menciones de los *usos y costumbres* en la legislación latinoamericana, "pero no era definida en leyes y códigos, y en general [la ley consuetudinaria] es ignorada en la aplicación de las leyes" (Stavenhagen 1988: 99) El desarrollo de los sistemas legales indígenas entró a una nueva era en los noventa, cuando las constituciones latinoamericanas empezaron a reconocer legalmente su autoridad pública y jurisdicción legal. Hay tres razones importantes para este reconocimiento formal. Primero, los estados respondieron a una presión intensa de las organizaciones indígenas para reconocer sus derechos colectivos como pueblos, siguiendo décadas de organización y activismo político de las organizaciones de los pueblos indígenas (Assies, et al. 2000; Brysk 2000; Stavenhagen 1992; Van Cott 2000b; Yashar 1998). La demanda por reconocimiento oficial de la ley indígena no puede ser entendida de

manera aislada. Es una parte integral de la demanda articulatoria de todos los movimientos indígenas en el hemisferio: la demanda a la autodeterminación. Ese término abarca el de- recho al autogobierno y la autonomía para desarrollar libremente sus instituciones políticas, legales, económicas, sociales y culturales, mientras alcanzan plena representación en el sistema político estatal.[10] Como observa Sieder, "la ley consuetudinaria puede ser entendida como una estrategia contrahegemónica usada por las comunidades indígenas para proteger su limitada y condicionada autonomía del estado central" (1998: 105). En la lucha contra siglos de *injusticia* estatal dirigida a comunidades indígenas, la de- manda de autonomía en la administración de justicia es particularmente importante (Sieder 1999: 111).

Segundo, los estados necesitan extender la presencia de los sistemas de justicia formales a través de su territorio, particularmente en las comunidades rurales (ver Murga Armas 1999: 330). En los ochenta, cuando los movimientos indígenas están consolidando organizaciones nacionales y regionales, estados latinoamericanos y organizaciones internacionales empezaron a enfocar su atención en las serias deficiencias de los sistemas de justicia de la región. Estudios del Banco Mundial y otros estudios sobre la administración de justicia en Latinoamérica encontraron que [la administración de justicia] es ineficiente y no efectiva, que existen grandes demoras y retrasos en los casos, limitado acceso a la justicia, las decisiones de los tribunales carecen de transparencia y previsibilidad [la habilidad de anticipar el resultado], una escasez de recursos financieros, materiales y otros, y la debilidad de la confianza del público en el sistema judicial. (Traducción de la autora; Malik y Martínez 1999: 827).

Adicionalmente, la corrupción y la impunidad son características endémicas de muchos sistemas de justicia en América Latina (Méndez, O'Donnell, y Pinheiro 1999). La calidad de la administración de justicia latinoamericana es tan pobre que inclusive poderosos intereses económicos están buscando alternativas foros privados de arbitraje. Como argumenta Ochoa, "el estado no ha podido esconder la crisis que existe con respecto a la justicia y esto muy posiblemente fue una de los factores decisivos en el acuerdo estatal de reconocer órdenes jurídicos indígenas" (Ochoa García n.d.: 13). En Colombia, el primer país en reconocer constitucionalmente las jurisdicción legal indígena en 1991, los constitucionalistas buscaron extender la ley y autoridad públicas la cuarta parte del territorio colombiano ocupado por reservas indígenas como un contra peso al control de las guerrillas, los paramilitares y los narcotraficantes. Los constitucionalistas bolivianos buscaron extender el dominio de la ley en vastas áreas rurales desatendidas por la policía o las cortes (Van Cott 2000a, 2000b). Muchos de los proyectos para

reconocer la ley indígena son auspiciados por organizaciones internacionales (PNUD, BID, Banco Mundial, Naciones Unidas) como parte de un esfuerzo mayor para mejorar la administración de justicia en América Latina (Assies, de próxima aparición; García 2000; Marés 1997: 174; Sieder 1998: 112).

Tercero, las normas internacionales para el tratamiento de minorías y pueblos indígenas des- arrollado en los ochenta requieren que los estados reconozcan la ley indígena. El Convenio 169 (1989) de la OIT requieren que los estados permitan a las comunidades indígenas conservar sus costumbres e instituciones legales en cuanto no violen derechos fundamentales definidos por la ley nacional e internacional (Artículos 8, 9).[11] México (1990), Colombia (1991) Bolivia (1991), Costa Rica (1993), Paraguay (1993), Perú (1994), Honduras (1995), Guatemala (1996), Ecuador (1998), Argentina (1999), Brasil (2002), Dominica (2002) y Venezuela (2002) han ratificado la convención, lo que requiere que los estados ajusten su legislación nacional para aplicar su norma, aunque la convención está en efecto automáticamente sin tal legislación. Este mandato legal, junto con la presión de organizaciones indígenas y sus aliados en foros nacionales e internacionales, resultó en la codificación de un número sin precedentes de derechos indígenas en las constituciones latinoamericanas durante los noventa (Assies et al. 2000; Clavero 1997a, Gómez 1997a; Enrique Sánchez 1996; Van Cott 2000b; von Benda-Beckmann 1997: 24). Bolivia, Colombia, Ecuador, México, Nicaragua, Paraguay, Perú y Venezuela reconocen la naturaleza multicultural y multiétnica de sus sociedades en sus constituciones. Este reconocimiento provee de un marco normativo para el reconocimiento del pluralismo legal. Los estados que han extendido el reconocimiento más constitucional o estatutario a los sistemas legales indígenas son los países andinos –Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela– con México también extendiendo al menos reconocimiento formal en las reformas constitucionales de 1990 y 2001. Adicionalmente, Guatemala, Nicaragua, Panamá y Paraguay hacen alguna referencia a la ley consuetudinaria (Assies 2001: 83) (ver Tabla 2).

Extender reconocimiento formal a los sistemas informales de justicia, y ligarlos al sistema del estado suscita importantes asuntos normativos y prácticos. En cierta medida, el valor de los sistemas informales de justicia es su informalidad –el hecho que su autoridad se deriva de valores y significados sociales locales que tienen gran autoridad, así como la flexibilidad y dinamismo que su estatus no codificado conlleva (Sieder 1998: 107). ¿Se pierden esta autoridad, flexibilidad y dinamismo si las autoridades comunitarias se convierten en agentes del estado? El reconocimiento formal ha llevado en algunos casos a registrar la ley indígena

consuetudinaria por expertos contratados por el estado o por los mismos pueblos indígenas.[12] Los primeros lo hacen para proveer estándares que los jueces estatales puedan utilizar al decidir en casos concernientes a los límites de la jurisdicción indígena. Los últimos lo hacen para proteger su versión de su ley, o para enfatizar aspectos que ellos desean dar a conocer al sistema legal del estado. La codificación tiende a darle a la ley una naturaleza estática que no es característica de la ley indígena. El propio proceso ignora el hecho de que la demanda que está siendo reconocida no es a una serie (conjunto) particular de normas que son practicadas fielmente, sino, más bien, al "reconocimiento y resarcimiento de la injusticia histórica y el poder legítimo de regular sus asuntos" (von Benda- Beckmanm 1997: 30). Durante el proceso de codificación surgieron debates internos al seleccionar ciertos aspectos de la ley y convertirlos en la "versión oficial", mientras otros eran dejados de lado. Por ejemplo, en la Amazonía peruana el Consejo Aguaruna-Huambisa codificó su propia ley "y en el proceso se estableció a su mismo como la instancia final de recurso legal dentro de su autoproclamada jurisdicción. Ese código contiene una lista detallada de ofensas y crímenes y de sus correspondientes castigos" (Assies 2001: 89). Sin embargo, las disputas entre los Aguaruna resultaron en la omisión de adoptar este texto "definitivo". La codificación realizada por pueblos indígenas puede reflejar un intento de "sanear" la ley indígena para el consumo occidental. Por ejemplo, en las tierras bajas de Bolivia, los Guaraní de Alto y Bajo Izozog, pusieron por escrito sus leyes después de un caso notorio en el que la comunidad había quemado hasta matar a una supuesta bruja, y las autoridades estatales habían tratado de castigar a "los responsables". El incidente llevó a la crítica de las prácticas guaraníes. La versión escrita no incluye esta sanción como un castigo para brujas, aunque los antropólogos observan que la práctica continúa (entrevistas, Santa Cruz, Bolivia, René Orellana Halkyer, 18 de julio de 1997; Isabelle Combes, 18 de julio de 1997; Assies 2001: 990; Van Cott 2000a). Otro resultado de reconocimiento ha sido la resurrección de métodos de justicia comunitaria que han caído en desuso. Por ejemplo, en el bajo Putumayo, Colombia, Assies escucho que el Inga ha reintroducido el uso del cepo para "probar su tradicionalismo" (Assies, próxima aparición: 15). En el aspecto positivo, el reconocimiento ha causado que algunas organizaciones indígenas busquen "reforzar su propio sistema de justicia, incluyendo la preocupación por los derechos humanos, e idear mecanismos para revisar casos controversiales sin recurrir a cortes no indígenas" (Assies, próxima aparición: 15). Esto pasó en Colombia luego de que un defensor indígena había llevado a la corte a autoridades indígenas para impedir la imposición de castigo físico (ver más adelante).

El Reto de la coordinación

Las cinco constituciones andinas piden la creación de una ley que o “compatibilice” o “coordine” las jurisdicciones potencialmente competitivas entre sí del estado y la ley indígena, pero esto ha sido difícil de lograr en la práctica dados los complejos y serios asuntos implicados. Estos retos son exacerbados por la falta generalizada de conocimiento o entendimiento de las culturas y sistemas legales indígenas entre los académicos y jueces occidentales. En esta sección se discuten algunos de los obstáculos más importantes. Están divididos en conflictos relaciones a procesos, a normas y a sanciones.

Conflictos relacionados a procesos. Primero, los sistemas occidentales, con el propósito de proveer una administración de justicia consistente en toda la sociedad, son registrados por escrito y basados en precedentes. Los sistemas indígenas, en contraste, son mucho más flexibles y dinámicos. Es más importante para las comunidades indígenas proporcionar la resolución apropiada en un caso específico –esto es, el resultado que mejor restaure la armonía en su comunidad– que proporcionar un “producto” de justicia que sea consistente en el tiempo y en el espacio. Segundo, los procesos pueden violar los están- dares democrático-liberales de un debido proceso, tales como el derecho a un abogado.[13] Tercero, la vasta mayoría de autoridades indígenas son hombres, y las mujeres tienen un rol político y social subordinado en la mayoría de comunidades indígenas. Por lo tanto, la mayoría de mujeres no son juzgadas por sus “pares”. Recientemente, las mujeres indígenas han cuestionado las reglas tradicionales que perpetúan la discriminación y su estatus subordinado (Sierra, 1998). En Guatemala, las mujeres envalentonadas por su experiencia como viudas de guerra ven la ley del estado como una herramienta para mejorar sus estatus como mujeres, particularmente para resistir la violencia doméstica (Sieder, 1999: 112).

Conflictos de normas. Los sistemas de justicia indígenas y occidentales pueden competir porque están basados en distintos conjuntos de significados y valores culturales (Stavenhagen, 1988: 102).[14] Primero, hay transgresiones en la ley indígena que no son consideradas como crímenes en la ley occidental tales como el chisme, la brujería y el disenso religioso, todos los cuales son sancionados porque pueden quebrar el orden social. Segundo, la ley indígena tiende a dar prioridad a la armonía de la comunidad sobre los derechos de los individuos. Tercero, en la ley estatal, la religión juega un rol muy limitado –como jurar ante la

Biblia como testigo. En los sistemas indígenas, las creencias religiosas pueden jugar un papel central en el juzgamiento, investigación y castigo de transgresiones, dado que no hay distinción entre las autoridades religiosas y político-jurídicas (Stavenhagen 1998: 101; Villanueva 1998: 405).[15]

La fusión de muchos sistemas legales indígenas con fuerzas sobrenaturales y creencias supersticiosas suscita cuestiones complejas. Jane Collier (1998) describe un caso que ocurrió en la comunidad de Zinacantan, Chiapas, Méjico. Según la mitología local, los ingenieros "necesitan sacrificios humanos para asegurar la durabilidad de sus construcciones. Se cree que los puentes de las carreteras, en particular, requieren varios cuerpos humanos o partes de sus cuerpos para soportar el tráfico pesado y las inundaciones" (Collier 1998: 203). Los que matan indígenas y venden sus cuerpos a los ingenieros son denominados cortacabezas. Collier describe el juicio y la sentencia de siete hombres jóvenes acusados de ser cortacabezas. A pesar del hecho de que había poca evidencia en contra de los acusados –un testigo proclamó que uno de los siete hombres lo había amenazado– los siete fueron hallados culpables. Se les pidió que admitieran su culpa y que pagaran los costos de transportación de las autoridades y testigos que asistirían al juicio en la capital municipal –un total de aproximadamente $270 dólares americanos. También tuvieron que pasar una noche adicional en la cárcel, después de la cual fueron liberados con la advertencia de que si algo malo pasaba en la comunidad, ellos serían responsables. Los procedimientos fueron cuidadosamente puestos por escrito, aunque los jueces establecieron los hechos de forma poco minuciosa para evitar posibles repercusiones sobre sus acciones (Collier 1998: 210-211).[16] Collier argumenta que los jueces indígenas lograron el objetivo de proteger a los acusados de la violencia de la turba y de calmar los miedos de la comunidad. La comunidad estaba en un alto estado de tensión porque reciente- mente había habido una gran cantidad de lluvias, lo que requeriría futuros trabajos en los caminos, y, por lo tanto, cuerpos muertos. Si los jueces hubieran hallado a los acusados inocentes, probablemente hubiera habido una violencia de turba contra los acusados. En un caso previo en la misma área, un juez había liberado al acusado en circunstancias similares, pero les había instado a que abandone el área, por- que no podía ser protegido de la gente que lo consideraba culpable (Collier 1998: 217).[17] Sin embargo, desde la perspectiva liberal occidental los acusados no recibieron justicia, dado que no había suficiente evidencia en contra la mayoría de ellos y fueron declarados culpables de acciones que no ocurrieron.

Finalmente, es difícil para las cortes determinar cuáles son las normas indígenas, dado que muchas normas y procedimientos occidentales han sido incorporados en

las culturas indígenas a través de los años. ¿Son las prácticas consideradas "indígenas" de la cultura más "legítimas" y, por lo tanto, permisibles, que aquellas que han sido incorporadas?

Conflictos sobre el castigo. Aunque existe una gran variación, las sanciones impuestas por las autoridades indígenas típicamente involucran alguna combinación de un corto confinamiento, formas suaves de castigo corporal, trabajo comunitario obligatorio e indemnización a la víctima o a su familia. La expulsión de la comunidad y la muerte son considerados los castigos más severos y están reservados para casos repetidos de las ofensas más serias, luego de que sanciones más leves han fallado en moderar el comportamiento del trasgresor. A pesar de lo onerosas que estas sanciones nos puedan parecer, los indígenas generalmente las consideran preferibles al confinamiento en una cárcel occidental.[18] En efecto, es más común que la familia de la víctima trate de llevar los procedimientos a las cortes estatales porque es más probable que las sanciones indígenas sean más leves. Algunos castigos pueden parecer absurdos a los occidentales. Stavenhagen relata un ejemplo de Oaxaca, México, donde un hombre que mató a otro en una trifulca de ebrios, recibió la orden de casarse con la viuda de la víctima y cuidarla a ella y a sus hijos. Aunque el estado mejicano trató de interferir, la comunidad y los individuos involucrados rechazaron su interferencia y la sentencia fue respetada (Stavenhagen 1988: 100).

El estado interviene más frecuentemente cuando los defendidos u observadores reclaman que las sanciones impuestas violan los derechos humanos o constitucionales del defendido. Tales acusaciones han estado causando problemas a las organizaciones indígenas. La mayoría de ellas reconoce la autoridad de las convenciones internacionales sobre derechos humanos, y, en efectos, regularmente hacen reclamos basados en ellas (Assies, próxima aparición: 15). Las acusaciones han generado debates internos dentro de las comunidades, particularmente con respecto al rol de la mujer en los sistemas de autoridad indígena. En algunos casos, las prácticas que no han soportado un escrutinio han sido alteradas. Como observa Assies, el reconocimiento de la jurisdicción indígena puede bien implicar que las autoridades indígenas son cada vez más tomadas como responsables por sus acciones, tanto por externos como dentro de sus jurisdicciones. Las características frecuentemente enfatizadas de los sistemas de justicia indígena son que estos son predominantemente orales, flexibles e integrales (de alguna manera como "hechos sociales totales"), que las decisiones son tomadas de manera colectiva y parcipativa, y que son aplicadas rápidamente.

Más aún, frecuentemente se afirma que, en vez del castigo, la justicia indígena

busca la compensación y la reconciliación y el restablecimiento de la armonía. Tales afirmaciones no deben ser tomadas literalmente y los rasgos mencionados deben ser entendidos en el contexto propio de los sistemas de justicia indígena. El punto interesante es la emergencia de un discurso sobre la justicia india, que es compartido por los activistas indígenas en toda Latinoamérica. Debe ser entendido como un discurso contrahegemónico elaborado en una confrontación continua y un diálogo crítico con otros actores sociales en el contexto de la actualmente celebrada "búsqueda de modernidades alternativas" (Assies, próxima aparición: 16).

Un obstáculo clave para bosquejar legislaciones coordinadas consiste en que la ley occidental está basada en la tradición liberal de los derechos individuales, mientras los pueblos indígenas demanda que la ley consuetudinaria sea reconocida como un derecho colectivo, un derecho de los pueblos. Es difícil encontrar un lenguaje que satisfaga tanto a los pueblos indígenas como a los juristas y políticos occidentales (Sierra 1998: 25). Un reto adicional es mantener el lenguaje constitucional y legislativo suficientemente flexible e inclusivo para ser aplicado a diversos sistemas legales indígenas, dado que estos pueden variar dramáticamente dentro un país en particular. Los representantes de los pueblos indígenas usualmente se resisten a cualquier limitación en el alcance de su autonomía, como son las leyes constitucionales y ordinarias y los cuerpos jurídicos tales como la Corte Constitucional o la Corte Suprema. [Los representantes] ven a la ley indígena y a la ley estatal como inherentemente iguales. Esta posición omite el hecho de que los pueblos indígenas son parte de una comunidad política mayor que es gobernada por una constitución y que, con muy pocas excepciones, los pueblos indígenas escogen ser plenamente participantes en esa comunidad política mayor. Tres asuntos han sido especialmente espinosos: (*1*) ¿debe ser la jurisdicción indígena obligatoria u opcional, esto es, pueden las partes en disputa escoger entre cortes indígenas y estatales? (*2*) ¿qué debe hacerse cuando los crímenes y las disputas involucran a no indígenas o a indígenas de culturas distintas? y (*3*) ¿debe la jurisdicción indígena ser definida geográficamente? En la práctica, tales asuntos han sido negociados generalmente caso por caso (ver, e.g., García 2000: 21).

Los legisladores de Bolivia, Ecuador, Perú y Venezuela han bosquejado legislaciones que implementan la jurisdicción indígena (todas pendientes todavía.[19] Los proyectos boliviano, ecuatoriano y venezolano ven la justicia indígena como obligatoria, aunque en Bolivia los no indígenas están exentos de la ley indígena, aún si viven dentro de territorios indígenas (Art. 6). La propuesta ecuatoriana, ex- presamente incluye a los no indígenas, pero incluye

estipulaciones para manejar estos casos (art. 13, 14). Adicionalmente, una persona que niega ser miembro de una comunidad indígena puede acudir al representante de los derechos humanos para que resuelva el asunto. Los campesinos no indígenas tienen la opción de llevar sus conflictos a las autoridades indígenas con aprobación previa. En Venezuela, todas las personas dentro de los territorios indígenas están sujetas a la jurisdicción indígena, y las autoridades indígenas también tiene jurisdicción, si escogen ejercitarla, sobre indios fuera del territorio indígena. De manera similar, en el borrador de ley peruano, cualquier persona dentro de la jurisdicción territorial de las rondas campesinas, o de las comunidades nativas o campesinas, está sujeta a dichas autoridades. El lenguaje boliviano que reconoce la jurisdicción indígena se remite a la "resolución alternativa de conflictos" lo que, dada la permeabilidad de las instituciones bolivianas a los donantes internacionales, puede reflejar la "popularidad de los mecanismos de resolución alternativa de conflictos en los Estados Unidos, y entre las agencias multilaterales de desarrollo que los consideran como una suerte de privatización de la justicia" (Assies, próxima aparición: 12; Clavero 1997: 91). En caso de apelaciones, tanto Ecuador como Bolivia ven un rol para la Corte Constitucional.

En Ecuador, los jueces indígenas nombrados por las organizaciones indígenas debe participar en los cuerpos apelatorios. En la propuesta venezolana, no existe apelación fuera de las autoridades indígenas, excepto en casos en que hay alegaciones de violaciones severas a los derechos humanos. En tales casos, las partes pueden ejercitar su derecho constitucional a la protección, pero, como en el caso de Ecuador, una tribunal compuesto por autoridades indígenas y jueces estatales debe revisar la cuestión. La propuesta peruana establece que las decisiones de las autoridades comunitarias son finales (definitivas). Para prevenir abusos a los derechos humanos, como se entienden en la cultura occidental, tanto los proyectos de ley ecuatoriano como boliviano proponen que se dicten cursos de capacitación en la materia para las autoridades indígenas.

Medios no legislativos de reconocer y vincular a las instituciones informales de justicia

En ausencia de legislación que especifique la relación de los indígenas con la ley del estado, los estados han desarrollado otros medios de implementar el nuevo reconocimiento constitucional de la ley indígena: a través del desarrollo de jurisprudencia, al ser llevados los casos ante las cortes, y a través del desarrollo de relaciones institucionales entre el estado y los sistemas de justicia indígena.

La Corte Constitucional de Colombia ha actuado como un legislador de ipso en la

ausencia de legislación implementada. Ninguna otra corte superior ha hecho esto todavía (Cabedo Mallol 1998:7)[20] Aunque a menudo contradictorio, tomar conjuntamente los fallos de la Corte ha establecido un amplio alcance para el ejercicio de la ley indígena. Debido a que cerca de todos los asuntos que puedan presentarse han alcanzado a su Corte en la última década, Colombia proporciona un modelo interesante para los estados que tratan de implementar el pluralismo legal. Discuto algunos de los casos más importantes aquí.[21] En Colombia, sin embargo, no todos los conflictos de jurisdicción son resueltos por las cortes. Instituciones del estado también pueden intervenir para negociar una componenda.[22]

Un caso de 1994 (Sentencia T-254) estableció tres importantes principios para interpretar la jurisdicción especial indígena. Primero, las tradiciones culturales deben ser respetadas en la medida que esas tradiciones han sido conservadas; eso es, a menos contacto e influencia de la cultura occidental, mayor el alcance para la autonomía cultural en la aplicación de la jurisdicción especial indígena. Segundo, las autoridades indígenas no deben violar en sus decisiones los derechos humanos internacionales o los derechos constitucionales fundamentales de mayor rango que la diversidad cultural. Tercero, la ley indígena está ranqueada por encima de la legislación ordinaria que no protege derechos constitucionales fundamentales, y por encima de la ley civil ordinaria (Van Cott 2000a: 217). El asunto de las perspectivas conflictivas del proceso correcto fue presentada en un caso de 1996 (Sentencia T-349) en el que un defensor indígena reclamo que sus derechos habían sido violados porque no se le permitió el uso de un abogado frente a las autoridades comunitarias de justicia, y porque las autoridades lo habían sentenciado a estar confinado en una cárcel estatal, una sentencia inusual para esta comunidad. La Corte decreto en contra del demandante argumentado que el uso de un abogado no era una norma en el sistema de administra- ción de justicia de esta comunidad. En ese caso la Corte estableció una importante regla: cuando limitaciones son necesarias para defender un derecho constitucional de mayor jerarquía, estas limitaciones deben tener el menor impacto posible sobre la autonomía indígena y la integridad cultural. La Corte concluyó que estos “derechos intangibles” están limitados a “el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y la prohibición de la tortura”, porque existe un “consenso intercultural” en estos derechos (traducido por Assies, citado en Assies próxima aparición: 4).

El caso de jurisdicción indígena más sensacional ocurrió entre 1996 y 1997. Siete hombres fue- ron acusados de ser los “autores intelectuales” del asesinato de un alcalde indígena del pueblo Páez más grande, Jambaló.[23] El cabildo (gobierno comunitario) de Jambaló encontró a los acusados culpables y los sentenció a

azotamiento con una látigo de cuero, los expulsó de la comunidad, y los despojó de sus derechos políticos como indios. El principal acusado, Francisco Gembuel, quien recibió la sentencia más dura, llevó el caso a la corte municipal del crimen en Santander de Quilichao. La corte defendió a Gembuel, dictaminando que "el cabildo había negado a los acusados la oportunidad de defenderse a sí mismos, que los jueces en el caso se encontraban prejuiciados, que el azotamiento constituyó tortura y que por lo tanto, era ilegal ante la ley internacional" (Van Cott 2000a: 219). La Asociación de Cabildos del Norte Páez apeló a una corte superior, la que afirmó el dictamen de la corte inferior. La Asociación de Cabildos llevó entonces el caso a la Corte Constitucional, la misma que dictaminó que aunque el azota- miento fue incorporado a partir de la cultura colonial española, había llegado a formar parte de la cultura Páez, y que su uso causaba daño no permanente ni serio (Sentencia T523/1997). Además, su objeto no era causar dolor o humillación, sino purificar a los acusados y, así, facilitar su reintegración a la co- munidad (un argumento que está en conflicto con la expulsión simultánea de los acusados en este caso). Sánchez considera este fallo como "realmente paradigmático desde un punto de vista hermenéutico" porque reconoce un amplio alcance a la autonomía de las autoridades indígenas basado en el reconocimiento de la existencia de órdenes simbólicos no occidentales que dan significado a culturas no occidentales (Sánchez Botero 2000: 232).

En respuesta a la emergencia de esta jurisprudencia de derechos indígenas, y a la necesidad de coordinar los sistemas legales estatales e indígenas, ha aparecido una enorme bibliografía en la última década en el campo de la antropología jurídica.[24] Uno de los mayores depositarios y generadores de esta bibliografía es la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU), creada en un encuentro en Quito, Ecuador, en 1997 (Castro Lucic y Sierra 1998: 10). Adicionalmente, dos seminarios internacionales han sido organizados en el tema de atender el problema de coordinar las jurisdicciones indígena y estatal, resultado en la publicación de dos gruesos volúmenes editados (Alvarez y Vacaflor 1998; varios autores 1999).

Otra forma de ligar los sistemas de justicia indígena y estatal es a través de la creación de los jueces de paz comunitarios que trabajen con las autoridades indígenas a la vez que representan al Estado. Estos proyectos están en camino en Guatemala y Perú. Los jueces de paz peruanos "coexisten en 5000 comunidades campesinas, alrededor de 1000 comunidades nativas y un número similar de rondas campesinas" (Arditos 2001: 1). En muchos casos, los jueces de paz van más allá de la ley del Estado en la incorporación de asuntos culturales y costumbres y normas indígenas locales en sus procedimientos y decisiones (Ardito

2001: 10). Los jueces de paz pueden dividirse el trabajo de la administración de justicia con las autoridades nativas. Por ejemplo, es común para la primera hacerse cargo de asuntos específica- mente señalados por las normas del Estado, mientras la última resuelve conflictos sociales o crímenes no considerados como tales por la ley estatal. En otras partes, las autoridades tradicionales pueden manejar asuntos que involucran a miembros de la comunidad, mientras los jueces de paz manejan asuntos que involucran al menos a una persona externa a la comunidad. Donde las autoridades locales, las rondas campesinas por ejemplo, son efectivas y autónomas, como en el departamento norteño de Cajamarca, los jueces de paz pueden desempeñar un papel completamente ceremonial o una función notarial y relegar la mayoría de la administración de justicia a las rondas e incluso participar en las actividades de las rondas. En algunos casos, las autoridades comunitarias pueden delegar los casos a los jueces de paz mientras, a su vez, los jueces de paz pueden pedir a las autoridades comunitarias que actúen como garantes de sus decisiones y sanciones –por ejemplo, asegurando que el trasgresor complete su servicio comunitario– o que capturen a un miembro de la comunidad para que sea llevado ante el juez.

En Guatemala, las Naciones Unidas están auspiciando un proyecto para implementar el nuevo Código de Procedimiento Penal, artículo 552 bis. Esta norma proporciona un espacio dentro de los jueces de paz comunitarios recientemente creadas para el uso de los usos y costumbres indígenas. Estas deben ser creadas en los distritos donde no hay una autoridad administrativa oficial. Aunque añaden rapidez, oralidad y proximidad a la administración de justicia, y representan la primera vez que los jueces son escogidos de la comunidad a la que sirven, los jueces de paz comunitarios no son una parte orgánica de la organización social y política maya. También constituyen un reto a las autoridades tradicionales existentes y a los alcaldes indígenas, dado que estos habían sido previamente los que resolvían disputas locales, creando una separación de los poderes políticos y jurídicos que no existe en la cultura indígena (Murga Armas 1999: 326-341).

Discusión

En esta sección retomo algunas de las cuestiones planteadas por Helmke y Levitsky: ¿Cómo podemos medir y comparar estos sistemas informales de justicia? ¿Qué impacto tienen los sistemas informales de justicia en la eficiencia, legitimidad, equidad y accesibilidad de los sistemas de justicia formales del esta- do? ¿Cuáles son las explicaciones de lo precedente para la calidad de la democracia, particularmente en países multiétnicos?

El problema de la medición y comparación es el más fácil. En los noventa fueron

hechos numerosos estudios descriptivos de sistemas de justicia individual que pueden servir de base para la comparación de normas, procedimientos y sanciones. Se puede emprender investigación adicional en el número de reclamos llevados a autoridades tradicionales o informales relativo al número llevado a las instituciones formales, al mismo tiempo que se observa los tipos de casos destinados a cada lugar donde se reúne el jurado. Unos cuantos antropólogos han hecho esto al nivel micro para un solo sistema (e.g., Starn 1999; Ministerio de Justicia 1997a, 1997b, 1997d), pero un estudio sistemático del tema puede ser hecho por medio de entrevistas extensivas a autoridades indígenas, miembros de la comunidad y funcionarios de la justicia estatal y policía local en una variedad de sistemas, dentro de un país o más allá de las fronteras. Este esfuerzo se facilita por la tendencia de muchos sistemas informales contemporáneos a registrar cuidadosamente sus procedimientos y decisiones en actas escritas. En los casos en que el sistema informal de justicia es relativamente nuevo –como las rondas campesinas o las juntas vecinales– los datos pueden ser recogidos en el número y tipo de demandas llevadas a la policía, a las cortes locales, o los jueces de paz antes y después de la adopción de mecanismos informales, como hizo Starn en unas cuantos pueblos de Piura, Perú (1999). Sin embargo, los investigadores deben recordar que hay casos que las autoridades indígenas quieren esconder de los registros escritos y orales.

Los sistemas legales informales parecen mayormente complementar o sustituir la ley del estado. De hecho, una de las motivaciones de los constitucionalistas, los que formalmente reconocieron la ley indígena y campesina en Colombia, Bolivia y Perú, era compensar las deficiencias de la policía y cortes–extender la eficiencia, autoridad y legitimidad de la ley indígena y campesina en áreas sin ley que el estado no podía alcanzar. Adicionalmente, las instituciones de justicia informal aligeran a la policía y cortes, que están sobrecargadas y deficitarias de recursos, de casos que pueden ser resueltos con menos recursos por las autoridades informales. Aún mejor, los sistemas informales sirven a una población que tiene menos posibilidades de contar recursos financieros y seguridad cultural para llevar sus reclamos a los foros formales. Por tanto, los sistemas informales de justicia son un medio eficiente en su costo para aumentar el suministro de justicia en la sociedad latinoamericana para algunas de las poblaciones que más la necesitan. Como se anotó anteriormente con respecto a Ecuador, inclusive hay instancias en las que los no indígenas buscan justicia de las autoridades tradicionales, porque su mayor eficiencia, su legitimidad y su menor costo.

En vez de ver “complementario” y “sustitutivo” como dos categorías separadas, mi estudio de los sistemas de justicia comunitaria informal sugiere que estas

categorías se ven mejor como dos polos de un continuum. En el extremo "sustitutivo", las comunidades indígenas y campesinas están geográfica- mente distantes de las instituciones formales y son completamente responsables de la administración de justicia y la resolución de disputas. En el extremo "complementario", las comunidades indígenas y campesinas trabajan de cerca con la policía y las cortes para dividirse estas responsabilidades –como en el caso descrito anteriormente de los jueces de paz peruanos que trabajan con las rondas.

En el medio hay casos de instituciones informales de justicia, que coordinan su trabajo con los funcionarios estatales en la medida que sea necesario, dada la presencia de presión interna o externa y la disponibilidad de tales servicios.
Las instancias de competencia entre sistemas están disminuyendo en los países donde el reconocimiento de los sistemas informales está en proceso y las comunidades indígenas y campesinas están reformando sus propias normas y procedimientos para ajustarlos al nuevo régimen de pluralismo legal. Por lo tanto, vemos algún grado de los que Helmke y Levitsky llaman "sincretismo institucional" o "mutua transformación" (Helmke y Levitsky 2002: 16). Este es cada vez más el caso, a medida que los procedimientos informales se ponen por escrito y las autoridades indígenas están más conscientes de las normas estatales y están más ansiosas, al menos públicamente, de coordinar algunas de sus normas y procedimientos con las estatales. Como han concluido los investigadores con respecto a los sistemas de justicia rural aymara en Bolivia,

La formalización de sus procedimientos, particularmente en el Libro de Actas, que presenta un registro de cada uno de los casos resueltos, como del lenguaje utilizado por las autoridades tradicionales para inscribir los conflictos y sus soluciones, y que trata de intimidar a los representantes de la justicia ordinaria, sugiere que la justicia tradicional se está consolidando y está estableciendo vínculos de compatibilización con la justicia estatal (Ministerio de Justicia 1997a: 73).

En algunos casos, los sistemas de justicia formales, a su vez, se acomodan a las costumbres comunitarias, como cuando la policía, las cortes y las autoridades indígenas trabajan juntos para capturar a sospechosos, detenerlos, investigar sus ofensas y seleccionar un lugar donde se reúne el jurado para la administración de justicia. Por supuesto, todavía hay autoridades que son hostiles a las culturas indígenas y estados que no reconocen la ley indígena.

¿Cuáles son las implicaciones de lo precedente para la calidad de la democracia, particularmente en países multiétnicos? Los sistemas legales latinoamericanos que reconocen la ley indígena responden de mejor manera a su realidad social

heterogénea; son menos discriminatorios, más flexibles y, por lo tanto, más justos (Yrigoyen 1999: 9). Además, un acceso mejorado a protección legal adecuada ayuda a construir ciudadanía a los grupos más excluidos de la sociedad, particularmente en sistemas como el de Guatemala que han sido discriminatorios e inaccesibles (Sieder 1998: 98). O'Donnell reconoce lo mismo cuando vincula la "ciudadanía de baja intensidad" a la inhabilidad del estado de establecer el dominio de la ley (1994: 159). Donde los estados son demasiado débiles para proporcionar justicia, los sistemas informales formalmente reconocidos y semiautónomos pueden complementar los esfuerzos del estado y, así, mejorar la calidad de la ciudadanía.

Aunque el reconocimiento formal me parece necesario para evitar conflictos jurisdiccionales, también parece necesario que los sistemas no estatales retengan buena parte de su "informalidad". Es la informalidad de estos sistemas que constituye su autonomía y genera su autoridad. Y es su autonomía y su autoridad lo que los hace espacios de empoderamiento. Muchos académicos del pluralismo legal apuntan hacia esta noción cuando citan a Sally Falk Moore (1978, 1986), quien escribe sobre los "círculos de poder semiautónomos" o los "campos sociales semiautónomos", y a Laura Nader, que usa el término "subalterno contra-público" para referirse a la ley informal en África y México, respectivamente.[25] Citando este trabajo, Assies (2001: 93), Sieder (1996:34) e Yrigoyen (1999: 41) ven la ley indígena como espacios de autonomía de los cuales los grupos subalternos pueden tomar servicio en un diálogo intercultural equitativo con el estado y la cultura dominante. Algunos van mucho más allá, argumentando que los sistemas y normas indígenas tienen, o tendrán, si se les da el reconocimiento apropiado, un efecto positivo en la ley del estado. Sierra argumenta que la búsqueda de los pueblos indígenas por esferas autónomas de autogobierno puede servir como un modelo de democratización descentralizada para las sociedades latinoamericanas (1998: 39). Chambers sostiene que el reconocimiento de la diversidad cultural y los derechos humanos proporciona una fuente de legitimidad a los estados que han perdido el centro moral que se había derivado de las invocaciones constitucionales a Dios y el catolicismo (Chambers 1997: 426-427).

El reconocimiento de esferas autónomas de justicia, particularmente para poblaciones que han sido tan abusadas por la autoridad y sistemas de injusticia del estado, puede mejorar la calidad del dominio de la ley y de la democracia en las sociedades latinoamericanas. Como argumenta Sieder, la articulación entre los sistemas puede habilitar a que el énfasis indígena en la restitución y reconciliación penetre los sistemas del estado, los cuales enfatizan el castigo (1999: 113). Pero los abogados defensores del pluralismo legal pueden estar sobreestimando el beneficio macrosocietal: primero, porque las deficiencias en la democracia y el

dominio de la ley en Latinoamérica son tan vastas que se necesitan muchas otras reformas para alcanzar un mejoramiento; y segundo, porque los sistemas de justicia informal tienen muchos defectos que reflejan los celos, falta de balance de poder, crueldad e ignorancia que son comunes a todos los grupos humanos. Conectar los sistemas de justicia informal y formal, sin embargo, ha provocado un debate intercultural constructivo sobre los defectos de ambos sistemas y su creciente mutua responsabilidad debe prestar atención a estos defectos y la necesidad de rectificarlos.

Tabla 1

Comparación de sistemas de administración de justicia informal

	LEY INDIGENA	**RONDAS CAMPESINAS**	**JUNTAS VECINALES**
Razones para su aparecim-iento	Regular la vida social. Perpetuar la cultura. Relacionada a las autoridades coloniales	Protección frente a los robos	Replicar la cultura rural en espacios urbanos. Presentar demandas colectivas a autoridades públicas locales. Mediar en disputas internas, particularmente sobre
Actuales propósitos servidos	Preservar la autonomía política y territorial. Complementar o substituir los sistemas	Disuadir y castigar el Resolver conflictos internos. Proporcionar administración de ante externos.	Lo mismo que arriba
Alcance de asuntos consider ados	Amplio, incluyendo asuntos penales, domésticos y religiosos, ley administrativa y	Incluye asuntos penales y domésticos, y resolución de disputas.	Las disputas más comunes sobre acceso a tierra y servicios públicos. También asuntos penales y domésticos.
Sanciones Típicas Impuestas	Castigo corporal leve, breves, restitución trabajo comunitario. serias: expulsión, más severo, remitir al sistema estatal.	Azotamiento ritual leve, restitución económica, comunitario, detención Ofensas más serias: remitir al sistema de estatal. Muerte en raros casos.	Advertencias verbales pérdida de derechos propiedad. En los casos expulsión.

Autoridades y estructuras organizacionales	Las autoridades jurídicas están fusionadas con las autoridades religiosas y políticas, elegidas a través de las costumbres comunitarias. Poca o ninguna diferenciación de responsabilidades. Las decisiones usualmente reflejan el	Los hombres del pueblo eligen las autoridades de la ronda. Las decisiones usualmente por consenso de la comunidad, con la guía del presidente.	Sistema altamente burocratiza-do y jerarquizado de autorida-des al estilo occidental, con diferenciación de funciones. La justicia usualmente es la responsabilidad principal del secretario de conflictos, el presidente de la junta, y, cuando es apropiado, del secretario/a de género.
Discriminación de género	Usualmente dominada por hombres, con pocas excepciones. Más mujeres en la autoridad en los últimos diez años.	Completamente dominadas por hombres.	El rol de la mujer es mínimo y subordinado. Algunas juntas requieren servicio militar previo, que excluye a las mujeres, o alfabetismo que también es posible que las excluya. Algunas actúan como secretarias de
Relación con el sistema formal	Varía ampliamente dependiendo del estatus de reconocimiento por el estado. Muchos complementan, substituyen o	Subordinación de jure a la policía y cortes locales. Considerable autonomía de facto, con diferentes niveles de coordinación con los jueces de paz y la policía	Funciones judiciales no reconocidas por el estado. Pueden coordinarse con la policía local si está disponi-ble. Pueden delegar asuntos al estado. Varía ampliamente.

Tabla 2
Reconocimiento del estado de la ley consuetudinaria indígena en América Latina

PAIS/RATIFICADO 169 OIT	RECONOCIMIENTO DE LA LEY INDIGENA	LIMITADO POR
Argentina sí, 2000	Nada en la Constitución de 1994 o Ley Indígena (Ley 23, 302 de 1985)	

Bolivia sí, 1991	Constitución de 1967, reformada en 1995, Artículo 171. Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas pueden ejerces funciones de administración y aplicación de sus propias normas como una solución alternativa en conflictos, en conformidad con sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y las leyes. La ley establecerá	Constitución y leyes
Brasil sí, 2002	Constitución de 1988, y reformas de 1999, Título VIII, Capítulo VIII, Artículo 231.La organización social, costumbres, lenguaje, creencias y tradiciones de los indios son reconocidas, y los derechos originales sobre los	
Chile no	Ley 19.253 de 1993, Artículo 54. La costumbre debe ser tomada en cuenta en los juicios sobre indígenas que pertenecen al mismo grupo étnico, deberá constituir ley, en tanto que no sea incompatible con la Constitución Política de la República. En la ley penal será considerada cuando pueda servir como un antecedente para la aplicación de	Constitución
Colombia sí, 1991	Constitución de 1991, Artículo 246. Las autoridades entre los pueblos nativos pueden ejercer funciones judiciales dentro de sus áreas territoriales de acuerdo con sus propias reglas y procedimientos, los mismos que no deben ser contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley deberá establecer las formas de coordinación de esta	Constitución y leyes, con algunas excepciones que eliminan límites.
Costa Rica sí, 1993	Ninguno, aparte de las responsabilidades del 169 de la OIT.	
Ecuador sí, 1998	Constitución de 1998, Artículo 191. Las autoridades de los pueblos indígenas pueden ejercer funciones de justicia, aplicando sus propias normas y procedimientos para la solución de conflictos internos en conformidad con sus costumbres y ley consuetudinaria, dado que no sean contrarias a la Constitución y las leyes. La ley hará	Constitución y leyes.
El Salvador	Ninguno	

Nicaragua	Constitución de 1987, Artículo 89. Las comunidades de la Costa Atlántica tienen el derecho... de tener sus propias formas de organización social y de administrar sus asuntos internos de acuerdo a sus tradiciones. Ley de Autonomía de 1987, Artículo 18. La Administración de Justicia en las Regiones Autónomas será gobernadas por regulaciones	
Guatemala sí, 1996	En pos de la ratificación del 169 de la OIT. Lenguaje que reconoce la ley indígena fue incluido en la reforma constitucional rechazada por referéndum en 1999. Artículo 203 propuesto en la reforma constitucional fallida. "El Estado reconoce la ley indígena consuetudinaria, entendida como las normas, principios, valores, procedimientos, tradiciones y costumbres de los pueblos indígenas, para la regulación de su convivencia interna; como [reconoce] la validez de sus decisiones, dado que la sujeción a la misma sea voluntaria y que no viole los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional, los tratados y convenciones internacionales sobre derechos humanos ratificados por Guatemala; ni perjudique los intereses de terceros". Acuerdo sobre la Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas de 1995, IV, E, 3. "Con el propósito de fortalecer la seguridad jurídica de las comunidades indígenas, el gobierno promete promover ante el organismo legislativo, con la participación de las organizaciones indígenas, el desarrollo de normas legales	
Honduras sí, 1995	En pos de la ratificación del 169 de la OIT.	
México sí, 1990	2001 Proyecto de ley sobre Derechos Indígenas, modificando el Artículo 2 de la Constitución. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a la autodeterminación y, en consecuencia, a la autonomía para: Decidir las formas internas de organización social, económica, política y cultural. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sometiéndolos a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías	

Panamá	Reconocida a través de legislación ordinaria que regula las comarcas indígenas (reservas indígenas autónomas), especialmente la Ley 16 de 1953, que crea la primera Kuna comarca. Por ejemplo, la Ley 10 de 1997 crea la Comarca Ngobe-Buglé, que incluye un capítulo de administración de justicia. "Para la administración de justicia serán creados en la Comarca	
Paraguay sí, 1993	Constitución de 1992, Artículo 63. El derecho de los pueblos indígenas a preservar y desarrollar su identidad dentro de su respectivo hábitat es reconocido y garantizado. Ellos tienen el derecho, de igual manera, a aplicar libremente sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, al igual que [el derecho a] la sujeción voluntaria a sus normas consuetudinarias para la regulación de su convivencia interna, dado que éstas	Constitución. La sujeción es voluntaria.
Perú sí, 1994	Constitución de 1993, Artículo 149. Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial en conformidad con la ley consuetudinaria, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establecerá las formas de coordinación entre esta jurisdicción especial y las	Derechos fundamentales de la persona.
Uruguay	Ninguno	
Venezuela sí, 2002	Constitución de 1999, Artículo 260. Las autoridades legítimas de los pueblos indígenas pueden aplicar en sus hábitat instancias de justicia basadas en sus tradiciones ancestrales, y que sólo afecten a sus propios miembros, de acuerdo a sus propias normas y procedimientos, dado que no sean contrarias a la Constitución, a la ley y al orden público. La ley	La constitución, las leyes y el orden público.

NOTAS

* Artículo preparado para la conferencia Instituciones Formales y Política Latinoamericana. Auspiciado por el Centro David Rockefeller para Estudios Latinoamericanos, Universidad de Harvard, y el Instituto Helen Kellogg para

Asuntos Internacionales, Universidad de Notre Dame. Texto traducido por Maria Moreno con la revisión de Fernando García.

** Fue miembro del Departamento de Ciencias Políticas, Universidad de Tennessee, Knoxville, Estados Unidos.

[1] Por "sistema legal" entiendo una institución con la autoridad reconocida para administrar justicia, que posee normas y los medios para crearlas o cambiarlas, autoridades y los medios para escogerlas, procedimientos para arreglar disputas, sanciones y sistemas para reforzarlos (Yrigoyen 2000:202). Por lo tanto omito el vigilantismo, autoritarismo (bossism), paramilitarismo, y otras formas de control social arbitrario y autoritario.

[2] Pluralismo legal es "la coexistencia de diferentes órdenes normativos en un espacio socio-político" (von Benda- Beckmann, 1997:1)

[3] Stavenhagen estima que existen aproximadamente 400 grupos indígenas diferentes en Latinoamérica (1988: 96). El Banco Interamericano de Desarrollo, basado en datos de 1993 del Instituto Indígena Interamericano que son proporcionados por los estados y tienden a subestimar el número de la población indígena, encuentra un total de 33 millones de indígenas, constituyendo un 7.7 por ciento del total de población de la región. Los países que se considera tienen más de un cuarto de población indígena son Bolivia, Ecuador, Guatemala y Perú; Belice, Chile, Honduras, México, Nicaragua y Panamá oscilan alrededor del 10 por ciento (Deruyttere 1997:1).

[4] La ley indígena tenía más posibilidades de sobrevivir bajo regímenes conservadores que mantuvieron los derechos corporativos de propiedad y fueros paternalistas para indígenas. En Guatemala, entre el período colonial y 1985, las autoridades indígenas municipales recibieron la autorización para arreglar disputas internas y para ad- ministrar ciertos asuntos de justicia (Yrigoyen 1999: 43; Sieder 1998: 99). En Colombia, la autoridad indígena legal y política fue codificada en la Ley 89 de 1890, que reconoció el estatuto legal del *resguardo* y *cabildo* indígenas, y el desarrollo de un régimen legal especial para Indígenas (Valencia 1997: 253).

[5] Verso de una canción popular sobre la ronda citada por Starn (1999: 84).

[6] El acusado es colgado de sus brazos que están atados a la espalda.

[7] La violencia de la ronda debe ser evaluada en contexto. Durante los 80, cuando más de 20.000 peruanos murieron por la violencia política, sólo 10 muertes fueron atribuidas a más de 3.000 rondas operando en un territorio extenso. Starn compara los aproximadamente 5000 asesinatos cometidos por la policía y los militares en los Andes sur-centrales durante los ochenta, con solo 11 asesinatos de las rondas cometidos entre 1976 y 1992, a pesar del hecho de que existían más de medio millón de ronderos activos durante ese período (Starn 1999: 88). Había buenas razonas para la menor violencia de las rondas. Primero, las rondas eran principalmente vecinos sanciona- dores con los cuales tendrían que coexistir. Segundo, hasta finales de los ochenta, las rondas fueron consideradas ilegales, y sus líderes eran encarcelados por instituir castigos corporales (Starn 1999: 89).

[8] En tres cuartos de los casos escuchados en el Tunnel Six, Piura, una disputa era resuelta en una noche, mientras que en el sistema del estado, el asunto tomaba aproximadamente 3 a 4 años.

[9] Las disputas de género tienen que ver principalmente con el maltrato a la mujer o el abandono de la casa por la mujer o el hombre (Ministerio de Justicia 1997d: 59). El abuso físico es una característica común de los matrimonios andinos y cierta cantidad de violencia doméstica es esperada y aceptable, como lo indica la norma quechua "(*nos) amaremos, (nos) uniremos, (nos) pegaremos"* (Ministerio de Justicia 1997d: 62). La secretaría de género interviene cuando la violencia doméstica excede la norma.

[10] Esta búsqueda por la auto determinación no debe ser interpretada como un deseo de separarse del estado. Al contrario, la mayoría de pueblos indígenas buscan una mayor integración con el estado, pero quieren hacerlo en sus términos, preservando su identidad y derechos colectivos (Villoro 1997: 119). Casos contemporáneos donde un sector radical de movimientos o pueblos indígenas ha propuesto una completa separación del estado incluyen al movimiento mapuche en Chile y el Miskitu en Nicaragua. Ambos grupos soportaron una severa represión estatal en los setenta y ochenta.

[11] Artículo 8: (1) Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio. Artículo 9: (1) En la medida en que ello sea

compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.

[12] Los mejores ejemplos de esfuerzos auspiciados por el estado son el juego de volúmenes de Colombia sobre ley indígena preparado por César Perafán, et al (1995, 1996, 1997), y las series bolivianas de 10 panfletos (Ministerio de Justicia 1997a-j).

[13] La Corte Constitucional Colombiana interpretó "debido proceso" como aquel que sigue las normas de la comunidad en cuestión. "De lo contrario, llevaría a una negación completa de las formas indígenas del desarrollo de normas y rituales de juzgamiento, que es justamente lo que debe ser conservado. Las autoridades indígenas no pueden actuar arbitrariamente, pero la Corte fue cuidadosa en estipular que esto no implica que las normas tradicionales se vuelvan completamente estáticas, dada que 'cada cultura es esencialmente dinámica'" (Assies, de próxima aparición: 5).

[14] Los asuntos normativos suscitados por el pluralismo legal son numerosos e importantes, pero no hay espacio para discutirlos a profundidad aquí. El lector puede remitirse a Assies (próxima aparición: 12-16); Clavero (1997: 91); Gómez (1997b: 297); Kymlicka (1995); Marés (1997b: 446); Sieder (1999: 113); Sierra (1998: 27); Stavenhagen (1998: 103); y Yrigoyen (2000: 216-218).

[15] Por ejemplo, en Guatemala, los sacerdotes mayas están involucrados en la investigación de crímenes. Consultan el calendario maya para ver la fecha de nacimiento del trasgresor, que determinará las condiciones de su vida y puede explicar porqué el crimen fue cometido. Esto será tomado en consideración cuando la sentencia sea dic- tada. El objeto de la sanción es curar el espíritu del trasgresor y, adquirir la ayuda en esto del espíritu apropiado (Yrigoyen 1999: 33-34).

[16] Collier observa que los jóvenes acusados constituían una amenaza para las autoridades mayores de la comunidad: todos ellos realizan trabajos pagados en caminos, una ocupación no tradicional en la cual no eran supervisados por los mayores de la comunidad. El trabajo pagado les proporcionaba efectivo extra: "riqueza inexplicada" de dudo- so origen. Ya que su trabajo frecuentemente comenzaba antes del amanecer y terminada después de anochecer, ellos tenían que caminar por los caminos en la noche, frecuentemente juntos. Estas características son típicas de la gente acusada de ser *cortacabezas* (1998: 214).

[17] Collier plantea un asunto que entra en conflictos con los informes de muchos antropólogos jurídicos, quienes sostienen que la ley indígena enfatiza la reconciliación en vez del castigo, y que encuentra que los dos son incompatibles (Collier 1998:218). En vez de ello, Collier argumenta que el castigo es una parte importante del proceso de reconciliación y, de hecho, las dos [reconciliación y castigo] se refuerzan mutuamente: "No sólo que el castigo permite la reconciliación, sino que la capacidad de la corte de castigar a los malhechores anima a la gente a llevar sus casos a la misma. Si la capacidad de la corte de castigar es suprimida, aquellos que han sido agraviados posiblemente busquen soluciones a sus problemas en otras instancias. Después de todo, la gente enojada no busca ir a la corte en busca de 'acuerdos armoniosos'. Van a buscar "justicia'" (Collier 1998: 218).

[18] El trabajo comunitario obligatorio es parte de la mayoría de culturas indígenas que data de los esfuerzos de trabajo público colectivo pre-colonial. Entendido dentro de su contexto cultural, no constituye "esclavitud" en el sentido occidental de la palabra. De forma similar, el castigo corporal tiene la intención de ser doloroso, pero casi siempre es de corta duración y no causa daño permanente. Entendido dentro de las culturas indígenas, no constituye "tortura".

[19] En Bolivia esto se consigna en el Anteproyecto de Ley de Justicia de Los Pueblos Indígenas y Comunidades Indígenas-Campesinas, preparado por el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos durante el gobierno de Ban- zer (1997-2002). En Ecuador, el asunto es señalado por el Proyecto de Ley de Desarrollo Constitucional del Artículo 191, inciso 4: Ley de Administración de Justicia de las Autoridades Indígenas (disponible en el sitio geo- cities.com/alertanet). Este proyecto fue elaborado por un equipo de académicos del derecho y del Proyecto Pro- Justicia, con el apoyo de el Banco Interamericano de Desarrollo. En el 2001 fue discutida y aprobada por comunidades y organizaciones indígenas. El congreso ecuatoriano todavía la está considerando (comunicación personal, Fernando García, 6 de enero de 2002). En Venezuela, el asunto es parte del Anteproyecto de Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas, aún pendiente, presentado al Congreso en diciembre de 2001. fue preparado por la Comisión de Pueblos Indígenas del Congreso, cuyos miembros incluyen a tres senadores indígenas de Venezuela (disponible en el sitio geocities.com/alertanet).

La Asamblea Nacional aprobó el proyecto el 5 de diciembre de 2002, en su primera lectura, y fue devuelta a la Comisión para revisiones recomendadas por organizaciones indígenas, legisladores y ministros del gobierno venezolano (comunicación personal, René Kuppe, enero 7 de 2002). En Perú, el asunto es

señalado por el Proyecto de Ley 3862, “Comunidad Campesina/Rondas, Ejercicio Función Jurisdiccional”, enviado el 11 de septiembre de 2002, que “propone regular el ejercicio de la función jurisdiccional de las Comunidades Campesinas y Nativas, y de las Rondas Campesinas”. A diciembre de 2002, ha sido aprobado por las comisiones de asuntos constitucionales e indígenas. Este proyecto expande y complementa la legislación anterior que regula las funciones internas de las comunidades indígenas y campesinas y de las *rondas campesinas*, al tiempo que coordina su trabajo con el de los jueces de paz. Para análisis comparativos de estas leyes propuestas ver Assies (próxima aparición: 12-15); Yrigoyen (1999; 2000); y Assies y Guillén (2001).

[20] Costa Rica ha producido poca jurisprudencia. Ver Alvarez y Vacaflor (1998: 297-310), Chacón (1999: 105- 154) y Piza Escalante (1999: 91-100). Sin embargo, mientras en Costa Rica la Corte reconoce la naturaleza *privada* de las autoridades indígenas (Chacón 1999: 129), en Colombia la Corte las considera como autoridades *públicas* (ver Van Cott 2000b).

[21] Ver Van Cott (2000a) y Sánchez Botero (1998, 2000) para un tratamiento más detallado.

[22] Sánchez relata un ejemplo esclarecedor. La madre y un tío materno de una niña que había sido educada fuera de su comunidad le mandaron que regrese a su comunidad para que se casara después de su primera menstruación, como es la costumbre Wayúu. La niña registró una tutela (orden de protección) con una corte “para proteger sus derechos fundamentales a la educación y el desarrollo libre como persona” (Sánchez Botero 2000: 228). La corte no impuso una solución; en vez de eso, los representantes de la niña y los oficiales interesados del Servicio para la Protección del Menor negociaron con las autoridades comunitarias. La “decisión edificante” para este caso fue que la niña permaneciera en la escuela y decidiera en cinco años si deseaba retornar a la comunidad, tiempo en que su estatus se reevaluaría. Se dio un intercambio de animales para compensar a la familia por la pérdida de recursos que se hubieran incrementado por el matrimonio de la niña. Esta resolución restableció el equilibrio económico de la tribu a la vez que protegió a la menor de un matrimonio temprano y forzado (Sánchez Botero 1998: 229).

[23] Los hombres habían vinculado públicamente al alcalde con los paramilitares, inspirando a un frente del Ejército de Liberación Nacional a asesinarlo. El crimen cometido, por lo tanto, no fue asesinato, sino más bien un crimen que forma parte de la ley Páez llamado “*tardecer*”: cometer un acto que puede haber inspirado un resultado posterior, a pesar de la ausencia de cualquier vínculo casual. Los

demandados no fueron acusados de *tardecer*; fueron acusados con el crimen más serio de ser los "autores intelectuales" del asesinato político.

[24] Para importantes trabajos no publicados, ver el sitio Web mantenido por la antropóloga jurídica peruana Raquel Yrigoyen, Alertanet en Derecho y Sociedad, que pone en el correo artículos, legislación relevante, y convoca a foros virtuales (geocities.com/alertanet) y sitios Web que contiene artículos y procedimientos de las conferencias de la RELAJU (geocities.com/relaju). Trabajos comparativos publicados útiles son: Yrigoyen (2000); Stavenhagen (1988); Stavenhagen e Iturralde (1990); Álvarez y Vacaflor (1998); Varios Autores (1999); y el número especial de *América Indígena* (ene.-jun. 1998). Los países que reciben más atención son Colombia (Sánchez Botero 1998, 2000; Dirección General de Asuntos Indígenas; Assies 2001: próxima aparición; Van Cott 2000a); Perú (Ardito 2001; Yrigoyen 2002); Guatemala (Yrigoyen 1999; Murgas Armas 1999; Malik y Martínez 1999; Sieder 1996, 1998, 1999) y Bolivia (Orellana 1998; Van Cott 2000a; Ministerio de Justicia y Derechos Humanos 1997a-j).

[25] Von Benda-Beckmann observa que el concepto de Moore del "campo social semiautónomo... se ha convertido en una noción preferida para localizar la existencia y posible significación de la ley o el pluralismo legal en sociedades empíricas" (1997: 11).

BIBLIOGRAFÍA

Alvarez Melgar, José Antonio y Jorge Luis Vacaflor Gonzales (coords.), 1998. *Seminario Internacional de Adminis- tración de Justicia y Pueblos Indígenas.* La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación.

Ardito Vega, Wilfredo, 2001. "Cambios culturales en la justica de paz." Red Latinoamericana de Antropología Jurídica-Sección Perú, Conferencia en Lima, 7-9 febrero. Via www.alertanet.org

Assies, Willem, Forthcoming. "Indian Justice in the Andes: Re-rooting or re-routing?" En Ton Salman y Annalies Zoomers (eds.) *Imagining the Andes: Shifting Margins of a Marginal World?* Amsterdam: CEDLA.

Assies, Willem, 2001. "La oficialización de lo no oficial: (re)encuentro de dos mundos?" En *Alteridades* 11(21), pp. 83-96.

Assies, Willem, Gemma van der Haar, y André Hoekema, eds. 2000. *The*

Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America. Amsterdam: Thela Thesis.

Brysk, Alison, 2000. *From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America*.
Stanford: Stanford University Press.

Cabedo Mallol, Vincente José, 1998. "El Pluralismo Jurídico en Colombia, Peru, Bolivia y Ecuador. Derecho Consuetudinario y Jurisdicción Indígena." *Cuadernos constitucionales* (Valencia, Spain), núm. 25 (otoño). Available on geocities.com/alertanet.

Castro Lucic, Milka y María Teresa Sierra. 1998. Derecho Indígena y Pluralismo Jurídico en América Latina."
América Indígena LVIII, 1-2 (ene.-jun.): 7-15.

Chacón Castro, Rubén, 1999. "Comentario a la presentación de Rodolfo Piza E. "Análisis de jurisprudencia constitucional emergente en materia indígena en el caso de Costa Rica: poder estatal y pueblos indígenas." In *Memoria. II Seminario Internacional sobre Administración de Justicia y Pueblos Indígenas*. San José, CR: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, pp. 105-154.

Chambers, Ian, 1997. Untitled Comments. En Magdalena Gómez, (coord.). *Derecho Indígena*. México City: Instituto Nacional Indigenista, pp. 425-428.

Clavero, Bartolomé, 1997. "Multiculturalismo y monoconstitucionalismo de lengua castellana en América." En
Derecho Indígena. México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 65-119.

Collier, Jane, 1998. "The Peaceful Resolution of a Cortacabezas Case in the Toztzil Maya Community of Zinacantan, Chiapas, México." En *América Indígena* LVIII, 1-2 (ene.-jun.): 203-220.

Degregori, Carlos Iván y María Ponce Mariños, 2000. "Movimientos sociales y estado. El caso de las rondas campesinas de Cajamarca y Piura." En Carlos Iván Degregori, (ed.) *No Hay País Más Diverso: Compendio de antropología peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto de Estudios Peruanos.

"Derecho Indígena y Pluralismo Jurídico en América Latina." Special issue of *América Indígena* LVIII, núm. 102, ene.-jun. 1998.

Deruttere, Anne, 1997. *Indigenous Peoples and Sustainable Development*. Washington: Inter-American Development Bank.

Dirección General de Asuntos Indígenas, 1997. *Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas. La Jurisdicción Especial Indígena*. Bogotá: Ministerio de Justicia y Derecho, Ministerio del Interior, DGAI.

García Serrano, Fernando, 2000. "Formas indígenas de administración de justicia: Tres estudios de caso de la nacionalidad quichua de la sierra y amazonía ecuatoriana." En *XII Congreso Internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal. Desafios en el Tercer Milenio*. Arica, Chile. Marzo 13-17. via http:// geocities.com/alertanet/index.html

Gómez, Magdalena, (coord.), 1997a. *Derecho Indígena*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Gómez, Magdalena, 2000. *Derecho Indígena y constitucionalidad*. Ponencia presentada en el XII Congreso Internacional de la Comisión de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal." Marzo, Arica, Chile. Obtained from Alertanet web site, geocities.com/alertanet.

Gómez, Magdalena, 1997b. "Derecho indígena y constitucionalidad: el caso mexicano." En Magdalena Gómez, (coord.) *Derecho Indígena*. México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 273-303.

Helmke, Gretchen and Steven Levitsky, 2002. "Informal Institutions and Comparative Politics: A Preliminary Research Agenda." Paper prepared for delivery at the Annual meeting of the American Political Science Association. Boston, MA, August, pp. 28-31.

Huber, Ludwig, 1995. *Después de Dios y La Virgen está la ronda. Las rondas campesinas de Piura*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Jackson, Jean, 2002. "Caught in the Crossfire: Colombia's Indigenous Peoples during the 1990s." En David Maybury-Lewis, (ed.) *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 107-134.

Kymlicka, Will, 1995. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

Lauth, Hans-Joachim, 2000. "Informal Institutions and Democracy." *Democratization*

7, 4 (winter), pp. 21-50.

Malik, Waleed H. y Juan Martínez, 1999. “Hacia la modernización en América Latina: consultas con la población indígena en Guatemala sobre administración de justicia.” En *Memoria. II Seminario Internacional sobre Ad- ministración de Justicia y Pueblos Indígenas*. San José, CR: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, pp. 825-840.

Marés, Carlos Frederico, 1997. “Los indios y sus derechos invisibles.” En Magdalena Gómez, (coord.) *Derecho Indígena*. México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 142-180.

Marés, Carlos Frederico, 1997. “Untitled comments”. En Magdalena Gómez, (coord.) *Derecho Indígena*. México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 445-447.

Méndez, Juan, Guillermo O’Donnell, y Paulo Sérgio Pinheiro (eds.) *The (Un)Rule of Law and the Underprivileged in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Mesa Nacional de Pluralismo Jurídico, 2002. “Propuestas de Reforma Constitucional en Materia de Pueblos Indí- genas y Comunidades.” Lima, abril.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1997a. *Justicia Comunitaria 1. Los Aymaras de Machaca*. La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Banco Mundial.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1997b. *Justicia Comunitaria 2. Los Guaranies del Izozog.* La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Banco Mundial.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1997c. *Justicia Comunitaria 3. Los Quechuas de Tapacari.* La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Banco Mundial.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1997d. *Justicia Comunitaria 4. Las Zonas Urbano Marginales de La Paz y Cochabamba.* La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Banco Mundial.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1997e. *Justicia Comunitaria 5.*

Derechos Humanos. La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Banco Mundial.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1997f. *Justicia Comunitaria 6. Sobre Brujos y Lik'ichiris.* La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Banco Mundial.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1997g. *Justicia Comunitaria 7. Violencia Intrafamiliar.* La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Banco Mundial.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1997h. *Justicia Comunitaria 8. Análisis Jurídico.* La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Banco Mundial.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1997i. *Justicia Comunitaria 9. Derecho Consuetudinario.* La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Banco Mundial.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 1997j. *Justicia Comunitaria 10. Propuesta Normativa.* La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Banco Mundial.

Moore, Sally Falk, 1978. *Law as Process*. London: Routledge.

Moore, Sally Falk, 1986. *Social Facts and Fabrications: Customary Law on Kilimanjaro, 1880-1980*. New York: Cambridge University Press.

Murga Armas, Jorge, 1999. "Efectos de la nueva Legislación Procesal Penal para los Pueblos Indígenas de Guate- mala (Los Juzgados de Paz Comunitarios)." En *Memoria. II Seminario Internacional sobre Administración de Justicia y Pueblos Indígenas*. San José, CR: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, pp. 323-344.

Nader, Laura, 1980. *Harmony, Ideology, Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*. Stanford: Stanford University Press.

Ochoa García, Carlos, N.d. "Derechos Indígenas y pluralismo legal en América Latina." From Alertanet web site, geocities.com/alertanet.

O'Donnell, Guillermo, 1994. "The State, Democratization, and Some Conceptual Problems." En William C. Smith, (eds.) *et al*. *Latin American Political*

Economy in the Age of Neoliberal Reform. Miami: North-South Center.

Orellana Halkyer, René 1998. "Escenarios Locales de Resolución de Conflictos: Derechos Consuetudinario y Recursos naturales en el Perú." [this must be an error, since the article is about Bolivia]. En *América Indígena* LVIII, 1-2 (ene.-jun.): 223-235.

Perafán Simmonds, Carlos César, *et al*., 1996. *Sistemas jurídicos indígenas: Pueblos Awa, cocama, Maku, Uioto, U'wa y Yukpa*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Perafán Simmonds, Carlos César, 1995. *Sistemas jurídicos Páez, Kogi, Wayúu y Tule*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Perafán Simmonds, Carlos César, *et al*., 1997. *Sistemas jurídicos Tukano, Embera, Sikuani y Guambiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Piza Escalante, Rodolfo, 1999. "Jurisprudencia indígena en Costa Rica." In *Memoria. II Seminario Internacional so- bre Administración de Justicia y Pueblos Indígenas*. San José, CR: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, pp. 91-100.

Ramírez, María Clemencia, 2002. "The Politics of Identity and Cultural Difference in the Colombia Amazon: claiming Indigenous Rights in the Putamayo Region." En David Maybury-Lewis (ed.) *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 135-166.

Sánchez, Enrique, (coord.), 1996. *Derechos de los Pueblos Indígenas en las Constituciones de América Latina.* Bogotá: Disloque editores.

Sánchez Botero, Esther 2000. "The *tutela*-system as a means of transforming the relations between the State and the indigenous peoples of Colombia." En Willem Assies, (ed.) *et al*. *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Amsterdam: Thela Thesis, pp. 223-241.

Sánchez Botero, Esther, 1998. *Justicia y Pueblos indígenas de Colombia. La tutela como medio para la construcción de entendimiento intercultural*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Sieder, Rachel, 1998. "Customary Law and Local Power in Guatemala." In Rachel

Sieder, ed. *Guatemala After the Peace Accords*. London: Institute of Latin American Studies, pp. 97-115.

Sieder, Rachel, 1996. *Derecho Consuetudinario y Transición Democrática en Guatemala*. Guatemala City: FLACSO. Sieder, Rachel, 1999. "Rethinking Democratisation and Citizenship: Legal Pluralism and Institutional Reform in Guatemala." *Citizenship Studies* 3, 1, pp. 103-118.

Sierra, María Teresa, 1998. "Autonomía y Pluralismo Jurídico: El Debate Mexicano." En *América Indígena* LVIII, 1-2 (ene.-jun.), pp. 21-39.

Starn, Orin, 1992. "I Dreamed of Foxes and Hawks": Reflections on Peasant Protest, New social Movements, and the Rondas Campesinas of Northern Peru." En Arturo Escobar and Sonia E. Alvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy*. Boulder: Westview Press, pp. 89-111.

Starn, Orin, 1999. *Nightwatch: The Politics of Protest in the Andes*. Durham: Duke University Press.

Starn, Orin. 1998. "Villagers at Arms: War and Counterrevolution in the Central-South Andes." En Steve J. Stern, (ed.), *Shining and Other Paths. War and Society in Peru, 1980-1995*. Durham: Duke University Press, pp. 224-257.

Stavenhagen, Rodolfo, 1988*. Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*. México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, El Colegio de México.

Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde, (eds.) 1990. *Entre la ley y la costumbre: El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Valencia, María del Pilar, 1997. "Desarrollo de los derechos indígenas en Colombia." En Magdalena Gómez (coord.), *Derecho Indígena*. México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 252-273.

Van Cott, Donna Lee, 2000a. "A Political Analysis of Legal Pluralism in Bolivia and Colombia." En *Journal of Latin American Studies* 32, I (February), pp. 207-234.

Van Cott, Donna Lee, 2000b. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*.
Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Von Benda-Beckmann, Franz, 1997. “Citizens, Strangers and Indigenous Peoples: Conceptual Politics and Legal Pluralism.” *Law and Anthropology* “, pp. 1-42.

Varios Autores, 1999. *Memoria. II Seminario Internacional sobre Administración de Justicia y Pueblos Indígenas*. San Jo- sé, CR: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Villanueva, Eduardo, 1998. “Honduras ?Existe Pluralismo Jurídico? El Caso Pech, Tawahka y Garífuna.” En *Amé- rica Indígena* LVIII, 1-2 (ene.-jun.), pp. 401-407.

Villoro, Luis, 1997. “Comentario de Luis Villoro.” En Magdalena Gómez (coord.), *Derecho Indígena*. México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 113-119.

Yashar, Deborah J, 1998. “Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America.” En *Comparative Politics* 31, 1 (October), pp. 23-42.

Yrigoyen, Raquel, 2000. “The Constitutional Recognition of indigenous law in Andean Countries.” En Willem Assies ed.), *et al. The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*: Amsterdam: Thela Thesis, pp. 197-222.

Yrigoyen Fajardo, Raquel, 1999. *Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal*. Guatemala: Fundación Myrna Mack.

Yrigoyen Fajardo, Raquel, 2002. “Peru: Pluralist Constitution, Monist Judiciary. A Post-Reform Assessment.” En Rachel Sieder (ed.) *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. London: Palgrave, pp. 184-207.

DISCRIMINACION POR GÉNERO Y PARTICIPACION EN LOS SISTEMAS DE GOBIERNO INDIGENA: CONTRASTES Y PARADOJAS.

Maria Cristina Velásquez C.

De la aparente homogeneidad a la real variabilidad.

En el proceso electoral municipal del año de 1998, un grupo de aproximada- mente 40 mujeres del municipio de Asunción Tlacolulita, Oaxaca , demandó su derecho a ejercer -por primera vez- el voto en la asamblea de elección de su municipio, mismo que se rige por el sistema de Usos y Costumbres.[1] Aunque esta demanda sufragista no prosperó, encontraba su razón de ser en una exigencia de igualdad de género para ejercer el derecho ciudadano de votar en el contexto de una problemática política interna, en el cual, seguramente el voto de las mujeres hubiera hecho la diferencia.

Tres años después durante el proceso electoral municipal del año 2001, otro grupo de mujeres del mismo municipio, demandó de manera contraria, su derecho a no ejercer el voto en la asamblea de elección, expresando no sólo su total acuerdo con el respeto a los usos y costumbres tradicionales según los cuales las mujeres no participan políticamente, no votan y no son electas en cargos; sino argumentado que el ejercicio del voto tenían efectos negativos, pues se corresponde según su sistema tradicional de organización social y política- con la obligación de ocupar cargos, prestar servicios o dar cooperaciones comunitarias, situación que iba en detrimento del tiempo necesario dedicado a la atención de la familia y de las actividades productivas.

El ejemplo de estas dos posiciones contrarias, aunque razonadas y pues- tas en juego como recursos político en medio de un conflicto, expresan una problemática difícil de resolver en la perspectiva de los esfuerzos por empoderar a las mujeres indígenas, por disminuir la inequidad de género y por superar actitudes de discriminación sexual. Sin embargo, también resultan significativas, al menos en tres sentidos: por una parte, reflejan los cambios que viven las mujeres al interior de las comunidades indígenas respecto a la participación y sus derechos dentro de los sistemas de gobierno local; por otra, hacen evidente que este ejercicio está relacionado con las condiciones económicas individuales y comunitarias, en las cuales se pueden ejercer plenamente estos derechos; además, denotan que la discriminación política de las mujeres no siempre tienen el mismo significado, aún entre las propias mujeres.

Aunque por lo general el público asocia los sistemas normativos tradicionales indígenas basados en los usos y costumbres con los niveles de subordinación de género y discriminación más altos, lo cierto es que esta percepción debe considerar matices dentro de dos situaciones extremas: por un lado, en efecto hay un conjunto de

comunidades y municipios en los que las mujeres no cuentan con espacios de participación pública, no ejercen el voto y no desarrollan procesos autogestivos; pero por otro, en algunas comunidades y municipios cada vez más las mujeres no solamente ocupan posiciones o tienen que ocuparlas dentro del escalafón de cargos, servicios y cooperaciones comunitarias, sino que además están organizadas o cumplen cargos de representación política en sus ayuntamientos.

Una estadística preliminar de la población femenina que vive bajo sistemas de gobierno y elección por usos y costumbres en Oaxaca, revela las siguientes tendencias dentro de los 418 municipios considerados dentro de ese régimen electoral: en el 10% las mujeres no ejercen el voto en sus elecciones internas y la tendencia de participación pública es baja o nula; en un 9% tampoco ejercen el voto pero sí ejercen cargos comunitarios; en un 21% sí votan pero la tendencia de participación pública en cargos es baja o nula, y finalmente, en un 60% además de votar, cumplen cargos y participan en la vida pública de la comunidad. [2]

En cuanto a los cargos en el gobierno, la estadística señala que para el trienio municipal 1998-2001 fueron nombradas 32 concejales propietarias incluyendo 5 presidentas municipales en 27 municipios; y para el trienio 2002-2004, se eligieron 54 concejales propietarias pertenecientes a 41 municipios -6 de estos con presidentas municipales. Es decir, que en promedio en el 8.5% de los municipios de usos y costumbres, hay mujeres desempeñando cargos como representantes de gobierno local.[3]

En este marco, cualquier reflexión sobre situaciones de discriminación con relación en los sistemas normativos de gobierno indígena (retomando la definición de la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación en contra de las mujeres (1979), referida a cualquier distinción, exclusión, preferencia o restricción que tenga el propósito de perjudicar o negar el reconocimiento, disfrute o ejercicio de derechos de igualdad de las mujeres indígenas, de sus derechos humanos y libertades fundamentales),[4] debe partir del reconocimiento empírico de que existe una gama de comportamientos en contextos jurídicos políticos y civiles diversos; es decir, supone teóricamente una diversidad cultural respecto al estatus jurídico y ciudadano de las mujeres, sus derechos, sus obligaciones, la calidad de su participación pública y el alcance para ejercer cargos públicos.

Del sistema de cargos a las cargas del sistema.

Una mujer zapoteca de Villa Hidalgo Yalalag en la Sierra Juárez de Oaxaca , madre de tres hijos, abandonada por su esposo y dedicada al lavado de ropa ajena para sobrevivir, se quejaba de las injusticias de las autoridades municipales de su pueblo para con ella y para con otras mujeres madres solteras. A diferencia de las mujeres

casadas y con hijos, ella tenía que responder por las cooperaciones, cargos y tequios obligatorios como cualquier jefe de familia, aumentando injustamente su carga de trabajo.[5] Paradójicamente, esta inconformidad la llevó a sumarse y encabezar a un grupo político contrario al de la autoridad municipal que disputó y conquistó el poder municipal en 1999, bajo el régimen electoral de Usos y Costumbres.

El caso plantea la cuestión del alcance de los derechos y las obligaciones que tienen las mujeres en el marco general de las reglas de convivencia social comunitaria. Teóricamente, los ejes normativos de gobierno indígena se basan en principios que son vistos como valores y deberes sociales y jurídicos dentro de un escalafón de servicios, también llamado sistema de cargos.

Se trata de principios rectores que formalmente definen las reglas de la gobernabilidad local independientemente de que exista una variabilidad enorme de prácticas jurídicas; y aunque, como en cualquier marco legal, muchas veces éstos se cumplen parcialmente o son transgredidos o llegan a resultar de poca eficacia cuando se viven procesos de transición institucional y política. Entre estos principios destacan: la obligación de cumplir con un cargo o servicio comunitario como mínimo; la reciprocidad en la distribución de las cargas y servicios; el prestigio como retribución por el número de servicios prestados y como mecanismo de diferenciación de estratos de poder; y la sanción tanto por el incumplimiento de cargos, servicios u otras obligaciones comunitarias como por el cumplimiento de los mismos.

Generalmente estos principios sólo son aplicables a los varones de la comunidad y por ello se insertan dentro de un sistema de diferencia genérica.[6] Más aun, establece una desigualdad genérica ya que por tratarse de una esfera de poder, conlleva una relación de autoridad de los hombres sobre las mujeres. Sin embargo, habría que considerar la parte subjetiva de esta interpretación; es decir, preguntarse a partir de qué momento o bajo qué circunstancias la diferencia puede ser reconocida por las mujeres como desigualdad, como discriminación y como subordinación. Adicionalmente conviene considerar las situaciones objetivas mediante las cuales esta relación de poder se traduce en una demanda de equidad o cómo o en qué casos, estos principios son transferidos también a las mujeres , disminuyendo la inequidad de género.

Doren L. Slade (1979) señala que en realidad, las mujeres no están excluidas sino que forman parte de esta estructura de poder público a partir de la interacción basada en el parentesco debido a que a través del matrimonio, el hombre obtiene el status de ciudadano que le obliga a ejercer cargos, pero que también le permite obtener prestigio y ocupar posiciones de poder.[7] En otros términos, los hombres no consiguen ipsofacto posiciones de autoridad en la vida pública por el hecho de ser hombre sino que ello

depende de su estatus marital. Por otra parte, el matrimonio per- mite al varón heredar posesiones -principalmente tierras- y así, como propietario, puede cumplir con el otro requisito indispensable para tomar parte de los asuntos comunitarios. Desde esa perspectiva, un hombre soltero encontraría limitaciones en su vida pública.

La polémica surge porque de acuerdo con esta interpretación, en la que estructuralmente la mujer indígena estaría cediendo su estatus ciudadano al hombre mediante el matrimonio, no es considerada como sinónimo de exclusión de la vida pública ni una restricción que destina a la mujer al mundo doméstico y en consecuencia no podría considerarse como una forma de discriminación. Se dice, por el contrario, que la mujer indígena ejerce influencia y presión sobre el esposo, que toma decisiones junto con él, que participa, lo acompaña e incluso que ella es la "guardiana de su imagen pública". Esta perspectiva es similar a aquella que justifica ideológicamente que la mujer indígena no necesita participar personal y activamente en lo público -pues lo hace a través del esposo o del hijo-, e incluso justifica el no ejercicio del voto, argumentando que se trata de un "voto familiar" que refleja un tipo de igualdad genérica basada en patrones culturales "no occidentales".

Si bien es cierto que hay una relación estrecha entre la estructuración del poder público y el parentesco; que la noción de "exclusión" no es precisa; que el rol de las mujeres en los procesos sociales es mayor y más compleja de lo que ideológicamente se reconoce y que tanto el mundo público como el privado están impregnados de la política y participan de la reproducción y de las transformaciones sociales,[8] habría que enfatizar que las mujeres indígenas viven en un contexto más amplio que el doméstico. Este contexto ampliado impacta los roles de género tradicionalmente aceptados y cuestiona la supuesta armonía entre sexos y la toma de decisiones a partir del matrimonio.

Más allá del mundo privado, el rol público de las mujeres indígenas y su participación en la vida comunitaria encuentra cauce en varios espacios.
En primer lugar, en la medida en que el sistema jerárquico comunitario tiene un lugar de carácter honorífico también se asignan roles a las mujeres en función del cargo que estén cumpliendo sus esposos. Es el caso, por ejemplo, de las esposas de los mayordomos quienes, por lo general, hacen posible el convivía comprometido en el cargo, o el de las esposas de los presidentes municipales a quienes, por "tradición" nacional, se les asigna el cargo de presidentas del DIF.
Caso interesante es aquel en que las mujeres cumplen un papel protagónico en rituales asociados con ritos de purificación de los cargueros. En estos casos estamos frente a un fenómeno en el que se acentúa la tendencia a definir a los varones en términos de su estatus y a la mujer en relación con el estatus de los hombres, por lo que se jerarquiza lo masculino sobre lo femenino, en el marco de una organización social del prestigio. [9]

En segundo lugar, el sistema de cargos se basa en un principio de reciprocidad en los servicios comunitarios fundamentado en la necesidad práctica de cubrir espacios y funciones de representación para la gestión de recursos económicos y, en ese sentido, no es nada raro encontrar que en muchas comunidades las mujeres están ocupando cargos en los distintos niveles del escalafón de servicios o sistemas de cargos. En estas condiciones, la participación de las mujeres estaría entonces en función de la organización social para la gestión y el desarrollo -que también conlleva una dosis de prestigio, y aquí el papel del Estado y de las políticas de gobierno es determinante.

Al respecto, la diferencia entre hombres y mujeres es que la participación femenina en los cargos de gestión para el desarrollo no pasa necesariamente por el filtro de la obligatoriedad y en la mayoría de los casos, debido a su rol reproductivo y al estereotipo de género, las mujeres son nombradas en cargos relacionados con la salud y la educación, precisamente los campos de mayor incidencia de las políticas del gobierno trazadas para las mujeres. Adicionalmente, otro factor que influye en la aceptación y convocatoria de las mujeres en las decisiones públicas es su estatus marital, su edad y su escolaridad.

A pesar de que la participación femenina en cargos de gestión para el desarrollo es impulsada por el gobierno y se considera un avance en la promoción de la "equidad de género", en la vida práctica , por el contrario, las mujeres hacen diversos cuestionamientos . Uno de ellos se refiere a los mecanismos mediante los cuales son nombradas, por designación de la autoridad, a propuesta de grupos o de la misma asamblea; es decir, se plantea el carácter involuntario de la participación. También cuestionan que la función podría traducirse en un momento dacio en el aumento de la "carga" de trabajo para las mujeres.
Algunas organizaciones critican que muchos de estos cargos contribuyen a preservar y a reproducir los estereotipos de género. No menos importante es la crítica de que esta participación es "pasiva " en el sentido de que aunque las mujeres se involucran en los cargos, finalmente quienes toman las decisiones son los funcionarios de gobierno estatales o federales, los maestros o los médicos. [10]

Como ejemplo de los cargos públicos comunitarios que asumen las mujeres en Oaxaca y que han sido detectados, encontramos en orden de importancia , los siguientes comités:[11] comités de educación, comités de salud, cargos auxiliares en el ayuntamiento, en las juntas patrióticas y en diversas "comisiones" recolectoras de cooperaciones, vocales, comisión del molino de nixtamal, bibliotecas, promotoras del INEA, comités de abasto de Conasupo, comités de tiendas comunitarias, cargos en las asociaciones de padres de familia, en comités de agua potable, como ministros de la

presidencia , comités de festejos, comités de obras, comités de leche Liconsa , entre otros.

Un tercer ámbito de participación pública femenina es el vinculado a la organización social religiosa y festiva. Así, la participación de las mujeres se observa en las ligas deportivas femeniles, en patronatos, como madrinas de florero en diversas comisiones para eventos sociales, en la iglesia como colaboradoras en el mantenimiento del templo, como rezadoras, como labradoras de cera, como cantoras, como catequistas e incluso dentro de espacios sagrados y de la medicina tradicional, como curanderas, como parteras o como capadoras de animales.

En cuarto lugar, puede afirmarse que los procesos de organización productiva han venido jugando un papel importante en los roles públicos asumidos por las mujeres dentro de un espacio al que podemos denominar de organización para la gestión del desarrollo. Sin embargo, hay una diferencia entre procesos de organización que surgen de la promoción del gobierno y aquellas que tienen un carácter autónomo y que no responden sólo a las propuestas y a las políticas públicas diseñadas por las instituciones. Este segundo caso supone una actitud política y un grado de conciencia e identidad de género en el trabajo organizativo. En especial puede apreciarse una participación femenina resultado de los esfuerzos de organismos civiles, equipos técnicos de apoyo e incluso de la Iglesia.
Este espacio, aun cuando muestra una tendencia marcada al mejoramiento de la condición material de la mujer, más que a transformar la posición de género que las ubica en estructuras de subordinación genérica,[12] constituye uno de los espacios privilegiados, quizás el más importante para la promoción de la igualdad de las mujeres y del liderazgo femenino en el nivel local o regional.

Finalmente está el espacio de la organización del poder público en donde la participación de las mujeres es baja pero no por ello nula. Si bien la incorporación de la mujer a diversas esferas de producción y su mayor acceso a la educación abre y amplía el espacio tradicionalmente privado de la mujer -variables que han redefinido incluso la composición del Estado, se trata todavía de un fenómeno reciente que no ha significado necesariamente un cambio en la posición de género de la mujer; esto es, de su ubicación social y económica respecto de los hombres.

La escasa participación de las mujeres indígenas en cargos de representación política está relacionada no sólo con las dificultades de los hombres para "compartir el poder" sino al hecho de que las mujeres no tienen el nivel de escolaridad o las habilidades para desempeñar las funciones que el Estado espera de la representación política. Del mismo modo, la carga de trabajo femenino, en sus roles de reproducción y producción limita la libertad de las mujeres para acumular experiencia y desempeñar esos cargos.

Los casos excepcionales muestran que se trata de mujeres que han asistido a la escuela; mujeres con capacidad del liderazgo; mujeres sin hijos o mujeres que han dejado atrás su etapa reproductiva. Quienes cumplen cargos lo hacen como auxiliares del ayuntamiento como regidoras o síndicas; o como parte de comités políticos partidarios. Difícilmente las mujeres indígenas llegan a ser presidentas municipales ya que, de acuerdo con los valores de género, "no es costumbre que una mujer quiera mandar al pueblo". Una investigación en proceso realizada por Margarita Dalton, sugiere que las mujeres nombradas como presidentas municipales, surgen en contextos de conflicto político.[13]

De la participación a la necesidad de participación.

En el municipio mazateco de San Jerónimo Tecóatl, desde 1999 las mujeres se organizaron para 'conseguir apoyos' del gobierno. Dos mujeres emparentadas encabezaron este proceso: una de ellas, dueña de una tienda en el centro del pueblo y representante del Comité local del PRI. La otra, una mujer emigran- te, que regresó al pueblo con el apoyo de una organización de radicados en la Ciudad de México para impulsar proyectos de desarrollo local. Aunque comenzaron a trabajar de manera conjunta organizando a más de 300 mujeres, la disputa por el liderazgo del proceso generó una fractura interna y desató una serie de agravios mutuos y disputas por los recursos de gobierno y las preferencias políticas. Las contradicciones entre ambas líderes se proyectaron al interior del ayuntamiento ya que estas mujeres estaban vinculadas familiarmente al presidente municipal y al síndico en funciones. La crisis generada culminó con una ruptura al interior del cabildo y la declaración de desaparición de poderes por parte de la Cámara de Diputados de Oaxaca. Pasado un tiempo, ambas líderes reconocen que el conflicto mutuo no coadyuvó al objetivo de trabajar en beneficio de las mujeres, trayendo consecuencias negativas, tráfico de bases, chismes, divisionismo, envidas; pero también reconocen que este proceso las proyectó políticamente, tanto a nivel local como regional y que los hombres del pueblo cambiaron radicalmente su actitud frente al rol tradicional de las mujeres. Es más, en el proceso electoral de 2001, las mujeres conquistaron el derecho a votar en las elecciones locales por Usos y Costumbres.

Si bien es cierto que los espacios de proyección pública señalados arriba -como esposas de cargueros, en los comités de desarrollo, en las fiestas, en las organizaciones o en los cabildos- amplían la noción que se tiene sobre los derechos ejercidos en los marcos jurídicos consuetudinarios, existen otros factores colaterales que contribuyen a que las mujeres indígenas aumenten sus cuotas de participación pública y que incluso, empiecen a asumir que aun cuando ellas desempeñen un rol público, existen diferencias con los hombres que se consideran expresiones de

discriminación y subordinación. En ese sentido, queremos referirnos a tres de estos factores principales.
En primer lugar, la pobreza. En efecto, hay un contexto de desventajas en el que se desenvuelve la mujer rural e indígena y que es ampliamente conocido por sus indicadores diversos, aunque pocas veces se reconoce la relación o el vínculo indisoluble entre etnicidad y pobreza o indicado- res de carencia de recursos no materiales para desarrollar un estilo de vida propio, acorde con las expectativas de una vida digna y autónoma. [14] Lo que conviene señalar es que la pobreza juega un papel muy importante porque se convierte en d contexto en el que se desarrollan procesos y formas de organización, socialización y aprendizaje social no formal. [15]

Independientemente de si estos procesos aparecen como resultado de una iniciativa propia, de un sector del pueblo, de todas las mujeres, o si se trata de procesos impulsados por el gobierno, por la iglesia, por un partido político o por una ONG, lo cierto es que fomenta la participación, libera sentimientos y promueve una percepción política que impacta en los sistemas tradicionales de organización social, así como sobre los roles de género, también tradicionalmente aceptados. Estos procesos de socialización también se encuentran, sin embargo, en muchas ocasiones entrampados a causa de liderazgos centralizadores y excluyentes, típicos en las relaciones de poder entre géneros.

En ese sentido y como segundo factor, la proliferación de organizaciones sociales y productivas de mujeres puede en un momento dado ser el trampolín para pasar de esa necesidad de participar y organizarse para articularse a un medio productivo a una intención explícita de intervenir para redefinir las normas locales y por tanto, para ser parte activa en la toma de decisiones para desarrollar nuevas estrategias comunitarias.

En el caso de las políticas estatales de desarrollo, si bien tienden a re- producir los roles tradicionales al asignar tareas o proyectos específicamente femeninos a las mujeres (molinos, granjas, pollos, puercos, huertas), también han propiciado la presencia más activa de las mujeres fuera del espacio doméstico tradicional a través de la formación de grupos. La cuestión es que esta participación sigue siendo por lo general pasiva y poco propositiva.

En otros casos, la participación femenina en organizaciones productivas, de consumo y de derechos humanos, ha abierto para las mujeres indígenas un panorama nuevo en el que cuestionan también sus relaciones de género. [16] Desde diversos espacios, las mujeres indígenas comienzan a reclamar su derecho a participar en cargos públicos y no nada más desde la "orilla",[17] a tener tierra, herencia, a elegir a su pareja; a participar en la planificación familiar; a tomar decisiones sobre cuestiones productivas y de salud.

A la par existe un interés de las mujeres indígenas por valorar sus fiestas, su lengua, sus creencias y las costumbres que consideran fundamentales.

Todo esto implica para ellas no sólo repensar la cultura y la identidad, sino particularmente, reconocer su posición de género frente a situaciones de exclusión o ante restricciones derivadas de su condición femenina. Podría decirse que, en ese sentido, la discriminación comienza a cobrar una dimensión subjetiva y es por tanto y potencialmente un factor que cobre expresión política. El tercer factor destacable es el efecto de los flujos migratorios de la población masculina en la ampliación de la participación organizada o individual de las mujeres en los espacios de gobierno local. El incremento de hogares encabezados por mujeres indígenas como consecuencia de la ausencia masculina, ha significado cambios en la posición pública de la mujer y en los sistemas tradicionales de gobierno, incluso se habla de empoderamiento femenino debido a que las mujeres están ocupando los cargos y cubriendo las obligaciones comunitarias que los hombres detentaban antes de emigrar.

Sin embargo la situación es más compleja que la simple sustitución de un hombre en un cargo, ya que en realidad, la participación pública de la mujer en comunidades de migrantes se exige como respuesta a una necesidad de orden social, en la cual, la mujer cede su estatus ciudadano y literalmente cumple las funciones del cargo, aunque el titular del mismo siga siendo un varón; o bien, paga los servicios o tequios a nombre de un varón para que éste conserve su estatus, mientras está migrando.

Además de esta falta de reconocimiento a la mujer como persona, el problema fundamental aquí es que mientras la mujer tiene que asumir un tercer rol para sustituir al marido en el cumplimiento de sus obligaciones comunitarias, nadie está sustituyendo a la mujer en el cumplimiento de sus obligaciones productivas o reproductivas.

Por otra parte, los migrantes o radicados son un sector cada vez más organizado e interesado en participar en la vida política de sus pueblos de origen, contrastando con un comportamiento en el que antaño la migración facilitaba la evasión del cargo o la obligación de cubrir o cumplir servicios comunitarios, normalmente gratuitos. Esto tiene diversas motivaciones, desde el aumento de recursos municipales que hace atractivo el ejercicio del cargo, hasta el legítimo interés por democratizar procesos políticos locales, pasando por la atención al manejo de las remesas y recursos de beneficio colectivo.

En ese contexto, las mujeres son estimuladas a participar en el marco de las organizaciones de migrantes, y en ocasiones se reconoce que esta participación tiene más eficacia política que los marcos normativos locales, ya que se cuenta con el respaldo dado por la propia organización. [18]

Costos y efectos de la participación en los sistemas normativos de gobierno indígena.

En la comunidad huave de San Mateo del Mar las mujeres no participan en la asamblea de elección de sus autoridades municipales. Sin embargo, tres maestras se presentaron a una asamblea general en la cual se discutía la posibilidad de cambiar el procedimiento de elección tradicional -de carácter rotativo entre las secciones o barrios del pueblo- por un sistema de planillas. Las tres maestras estaban a favor de continuar con el sistema tradicional a pesar de que su sola presencia representa una afrenta a la tradición masculina.

Una vez que se votaron las alternativas sobre qué procedimiento de elección seguir, y en donde la mayoría estuvo a favor de continuar con la costumbre, se procedió al nombramiento de las autoridades municipales para el trienio 2Q02-2004. Dos de las tres mujeres fueron nombradas en cargos: una como tesorera municipal y otra como teniente. Sin embargo, esta última tomó la palabra ante la asamblea y manifestó su molestia por el cargo que le confirieron, ya que algunas funciones de teniente, como el control sobre los topiles o policías comunitarios, supone habilidades masculinas; además argumentó que dicho nombramiento representaba en realidad una burla en respuesta a su interés por participar en la asamblea. En cuanto a la tesorera, la autoridad municipal, "olvidó" mencionarla al momento de hacer el nombramiento público, provocando las risas entre los presentes. Según información reciente, a menos de un mes de haber sido nombrada, esta tesorera había sido destituida del cargo.

La lectura hasta cierto punto optimista de que las mujeres indígenas! buscan cada vez más insertarse en los sistemas de gobierno local ubicándose en una frontera que potencialmente detonaría la modificación de patrones socioculturales de conducta entre hombres y mujeres -con miras a eliminar los prejuicios y las prácticas consuetudinarias discriminatorias por su condición de género-, encuentra muchas limitantes.

Independientemente de la lógica de la distribución de los roles dentro de los sistemas de gobierno y de que existan diferencias culturales para la aceptación de las mujeres en este esquema, lo cierto es que la cuestión de que la obligación para con el colectivo define el derecho de las personas a tomar parte en los asuntos también colectivos, no estimula la participación femenina voluntaria ni ofrece a las mujeres alternativas de descarga de sus obligaciones domésticas, como para que estuvieran dispuestas en lo individual a aceptar cargos, dar servicios comunitarios gratuitos o cooperaciones y, principalmente, a participar directamente en la toma de decisiones.

Desde esa perspectiva, es un error pensar que el aumento de la participación pública femenina indígena en el contexto de las obligaciones comunitarias expresaría logros en relación con la conquista que derechos o la superación de actitudes discriminatorias por condición de género. Paradójicamente estaría reforzando situaciones de subordinación política y social de las mujeres con costos familiares y económicos severos debido al carácter gratuito, obligatorio y no voluntario que conllevan estos servicios, debido a la carga que representa participar públicamente, principalmente en contextos de pobreza.
Otra cuestión que incide y tiene efectos en la calidad de la participación femenina indígena en los espacios comunitarios, es que los roles públicos están definidos por una moral también pública y dominante y, en consecuencia, deben ajustarse a ella.

Lo anterior crea un cerco de comportamiento que impide a las mujeres vislumbrar alternativas para modificar las relaciones familiares y comunitarias de poder. Su participación se reduce entonces al cumplimiento del cargo y a un comportamiento -otra vez paradójico- de sumisión dentro de los esquemas de participación pública en la comunidad. Incluso bajo contextos como la emigración, las mujeres que ocupan los cargos de los hombres, no sólo ceden su estatus ciudadano sino que difícilmente se atreven a expresar sus opiniones propias, debido a que ello puede poner en riesgo el prestigio del marido ausente o no se atreven a tomar decisiones sin consultar a sus esposos. Esta problemática tiene efectos importantes en la calidad de la participación, en la medida en que le adjudica un carácter pasivo, en donde las mujeres son conducidas en sus cargos por los gobernantes en turno, por los funcionarios de gobierno o por sus maridos, hermanos o padres.

A pesar de los efectos negativos anotados, existe sin embargo un aspecto muy importante y positivo para el conjunto de la sociedad: el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a definir libremente su condición política. Repetidamente se ha señalado que la garantía internacional a la libre determinación en el marco del Pacto de Derechos Civiles y Políticos, tiene la desventaja de que puede reforzar algunos roles tradicionales que vulneran los derechos de las mujeres, cuya expresión más degradante es la venta o la esclavitud. Por este riesgo, el Pacto establece en su artículo 2° la igualdad entre hombres y mujeres, y en su artículo 3º la obligación de los Estados parte de cerciorarse que no se utilicen las actitudes tradicionales históricas, religiosas o culturales como pretexto para vulnerar los derechos de la mujer a la igualdad ante la ley y al disfrute en condiciones iguales de todos los derechos previstos en dicho Pacto inter- nacional. Lo mismo puede decirse en relación con el artículo 2° de la Declaración sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer que prescribe la revisión y anulación de leyes, costumbres, reglamentos y prácticas que constituyan acciones de discriminación contra la mujer.
Lo que resulta interesante es que a la luz de la única experiencia en México de reconocimiento pleno de derecho político para los pueblos indígenas que es el caso de

la legislación electoral de Oaxaca -en donde se reconoce el sistema de elección y nombramiento de autoridades municipales por normas de derecho consuetudinario-, se han generado cambios sustanciales y movilizaciones políticas de núcleos de población (agencias municipales), mujeres, emigrantes y organizaciones sociales o productivas, por ejercer derechos políticos electorales negados en el marco de la costumbre. Es decir, que contrario sensu de un reforzamiento de las prácticas "tradicionales" de los pueblos, este reconocimiento ha abierto un espacio para democratizar las asambleas electivas que históricamente habían estado bajo el con- trol político electoral del Partido Revolucionario Institucional, principalmente para dar cabida a nuevas subjetividades, identidades y liderazgos políticos locales, a veces con tintes partidarios, a veces propios.

Desafortunadamente, la experiencia revela que en estos procesos de transición política y reclamo de derechos políticos por parte de las mujeres indígenas, tales como el derecho de voto, de ser elegidas, de participar en el gobierno, de ser admitidas en cargos y de asociación política , si bien comienza a hacerse visible, hasta el momento no se corresponde necesariamente con una demanda por condiciones que les posibiliten participar en la vida pública de manera equitativa y contribuir con ello a la re-estructuración política de la comunidad de la que forman parte .

Más bien y por ahora, las demandas sufragistas o de ejercicio de cargos de gobierno de las indígenas se inscriben como parte de las transformaciones internas y de los conflictos asociados a ellas; es decir, se dan en contextos de transición institucional y política. En ese sentido, aunque en algunas experiencias de conflicto las mujeres juegan un papel activo, en buena medida los liderazgos masculinos incluyen a las mujeres como recurso de contrapesos políticos locales, la mayor de las veces liderados por hombres y promovidos por organizaciones, corrientes, grupos e incluso, partidos políticos. Es más, en situaciones de conflicto, se olvida que los enfrentamientos conllevan una dimensión intergenérica o intragenérica en el que las mujeres siempre juegan un papel y siempre toman posición, generalmente del lado de sus esposos o familiares.
La experiencia empírica permite inferir además que los conflictos o el faccionalismo partidario en las comunidades indígenas trae costos muy graves ya que se ven afectadas relaciones de parentesco claves para el tejido social como es el compadrazgo y en general para las redes de solidaridad, de apoyo y reproducción de la cultura.

Discriminación y función pública.

Durante el proceso electoral municipal del 2001, en el Instituto Estatal Electoral de Oaxaca se presentó el caso del municipio zapoteco de Santa Catarina Loxicha, en el que una mujer que ha venido destacando por su trabajo e interés en el desarrollo de

su pueblo, profesionista y empleada de una dependencia pública , fue propuesta para ocupar el cargo de suplente de presidente municipal, cargo que en su pueblo tienen funciones precisas.

A pesar de que contó con un respaldo ciudadano casi unánime, el presidente municipal electo se manifestó inconforme con el nombramiento, argumentando que la costumbre es que las mujeres participen en la elección, pero no que gobiernen.

Esta inconformidad generó un conflicto postelectoral en la comunidad, al punto en que el presidente electo amenazó con renunciar al cargo. La mujer pidió cordura a la Asamblea y voluntariamente dejó el cargo para evitar que se gene- rara divisionismo. A pesar de ello, en la Asamblea se insistió en que ocupara entonces otro cargo, posiblemente como contralora. La respuesta del cabildo electo fue que si no es costumbre que las mujeres ocupen cargos en el ayuntamiento, menos que manejen los dineros del pueblo. Finalmente, no se llegó a ningún acuerdo y la mujer volvió a ocupar su lugar "en la costumbre".

En el marco del Pacto de Derechos Políticos y Civiles, o de la Declaración sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, se ha interpretado que los derechos a participar en la toma de decisiones públicas pueden garantizarse de diversas maneras: cuando las mujeres eligen, cuando participan en la modificación de las leyes, cuando adoptan decisiones sobre cuestiones locales por conducto de ciudadanos o representantes legítimamente votados, cuando ejercen influencia mediante el debate público o cuando se asocian. Sin embargo, es un hecho que existen restricciones a la participación, a las manifestaciones o a las opiniones públicas de mujeres. No sólo es un asunto que genera críticas sino que por lo general es deslegitimado. Hay líderes que ejercen coacción y que desvirtúan e inhiben la libre expresión de las mujeres, sobre su posición u opinión política.

El impulso para que las mujeres indígenas ocupen cargos de gobierno, representa efectivamente un avance frente a la inequidad de género; pero la mayor de las veces no es consecuencia de un plan de trabajo con perspectiva de género, sino que es el resultado de condiciones específicas tanto de la mujer como del marco de la disputa entre grupos políticos.

Ya en el marco del gobierno, por lo general están sujetas a un esquema de trabajo en el que las decisiones y la perspectiva son básicamente masculinas y en el que no existe una política de intervención gubernamental o electoral que apoye la formación de liderazgos femeninos. Las concejales, principalmente regidoras, enfrentan, además, las dificultades derivadas de moverse por primera vez en ese medio o las presiones que ejercen partidos políticos o el grupo gobernante.

Es más, se ha detectado que una de las principales dificultades para la acción femenina de gobierno aparece cuando trascienden problemas particulares de las mujeres , como la salud, la educación o la violencia familiar, momentos en los que ellas corren el riesgo de verse excluidas de las decisiones de sus ayuntamientos, sujetas a lo que se ha llamado "un segundo grado de discriminación"; es decir, la deslegitimación, que no es otra cosa que recordarles que gobernar no es mandar en la casa, sino algo "más serio", en lo que se ven y discuten asuntos importantes. En otras palabras el mensaje es: como mujeres no están preparadas para la función pública.[19]

De hecho, frente a esta situación, las mujeres que gobiernan se encuentran sitiadas y lo único que les queda es salir al paso airosamente haciéndose eco de las actitudes y los chistes machistas, aceptando que sus propuestas son "cosas de mujeres" que no afectan el normal funcionamiento del cabildo; o peor aún, aceptando que ya ni opinar pueden y que sólo son una figura decorativa en la toma de decisiones. Además, enfrentan otras dificultades y presiones, como el verse sujetas a una observación constante, a un trato disimulado, al robo de ideas, etcétera.

Finalmente, cabe anotar que es prácticamente nula la experiencia municipal de abordar una política global o específica para las mujeres de la comunidad a través de un cargo también específicamente acotado a las mujeres y que abarque todos los ámbitos de gestión municipal. [20] En ese sentido, las regidurías de educación, salud, higiene o ecología resultan espacios de gestión con programas sujetos a una política de áreas o estancos, que dificulta la planeación para generar políticas locales de atención a la mujer o de intervención local en materia de promoción de la mujer de manera integral.

El ámbito de gobierno indígena no cuenta con espacios para apoyar físicamente la identidad de las mujeres como colectivo ni la especificidad de sus problemas; no dispone tampoco de metodologías para recoger las demandas específicas relacionadas con situaciones de discriminación hacia la mujer, ni cuenta, finalmente, con un sistema de información especializada sobre derechos de las mujeres o sobre los recursos disponibles para ellas. En estos espacios no existen programas de capacitación para la gestión municipal dirigidos a mujeres ni mecanismos que permitan sensibilizar a la comunidad en general y a las propias mujeres indígenas sobre la importancia de la participación organizada. En este contexto, la promoción de políticas de autoestima o de actividades de recreación, de formación ocupacional, de empleo o de asesoría en servicios sociales o cargos de nivel medio, es aún más escasa.

Finalmente, el gobierno indígena no cuenta con métodos suficientes ni políticas públicas contundentes para incorporar a los varones a la reflexión sobre el potencial y

las posibilidades de sus mujeres , a fin de romper con el temor y las creencias discriminatorias y pasar a una perspectiva constructiva y valorada de la igualdad entre hombres y mujeres en los entornos indígenas.

Conclusiones

Las diversas situaciones de exclusión y las restricciones ejercidas en contra de los derechos de las mujeres indígenas en el marco de los sistemas tradicionales de gobierno, no son la manifestación de una condición generalizada y homogénea de discriminación en contra de todas las mujeres o en todas las comunidades. Por el contrario, existe un espectro amplio de comportamientos, que dependen tanto de los propios sistemas normativos como de las condiciones socioeconómicas en el que las mujeres indígenas viven.

Lo anterior supone que la participación pública y el ejercicio de gobierno por parte de las mujeres indígenas, puede oscilar entre una actitud tácita, pasiva o de transferencia de su ciudadanía al esposo, hasta su plena incorporación y actividad dentro de los sistemas de gobierno local. .Entre estos extremos sin embargo existe una realidad dual en la que las mujeres tienen cada vez más que desempeñar roles públicos, asumir cargos y cumplir con obligaciones comunitarias -como esposas de cargueros, en la iglesia y los espacios festivos, en comités de gestión para el desarrollo de acuerdo con las políticas de gobierno, en organizaciones autónomas para el desarrollo y en los cargos de poder público, dando tequios o cooperaciones. Este proceso las obliga a promover o reforzar esos espacios de participación para hacer frente a su condición de pobreza o a realidades socioeconómicas más amplias que impactan la vida comunitaria, como son las políticas públicas o la emigración.
Esta dualidad tiene efectos colaterales en el estatus ciudadano de las mujeres indígenas, lo cual si bien contribuye a disminuir la inequidad de género en la vida pública, al mismo tiempo genera una carga adicional al rol reproductivo femenino ante lo cual se generan actitudes contrarias a una mayor promoción de la mujer en la vida pública y ésta se transforma en una traba para alcanzar posiciones más fuertes en la toma de decisiones.

La participación pública de las mujeres indígenas tiene, por tanto, costos familiares, morales, políticos y económicos que plantean una situación compleja, pues a la vez que puede fortalecer la posición de las indígenas en sus contextos normativos; también puede generar una crisis de códigos intra e intergenéricos que termina reforzando valores discriminatorios tanto de los hombres como entre las propias mujeres, especialmente cuando éstas consiguen posiciones de gobierno local.
Esta situación contrastante y paradójica abre un espectro amplio de dudas que deja abierto el camino para pensar o repensar opciones incluyendo acciones legislativas o

gubernamentales que contribuyan a un equilibrio entre las promoción de la equidad de género y la promoción de valores, actitudes y creencias para disminuir la discriminación por género, tomando en cuenta que lo primero puede inhibir lo segundo.

Notas

1. Este sistema de elección fue reconocido jurídicamente en la legislación electoral del estado de Oaxaca, en el año de 1995. Actualmente 418 municipios de 570 con los que cuenta la entidad se rigen por el sistema de Usos y Costumbres, aplicado mayoritariamente en municipios indígenas. Teóricamente este sistema electoral se basa en valores colectivos de representación política y privilegia el consenso para la elección o designación de quienes ocuparan los cargos, a diferencia del sistema de partidos políticos en donde lo que determina la elección es la competencia entre militantes y simpatizantes de dos o más partidos políticos. Sin embargo, la naturale.za social y conflictiva de algunos municipios hace que aún en el marco de los Usos y Costumbres, se formen grupos o corrientes políticas y que existan disputas por el poder municipal. Así también, bajo los Usos y Costumbres el procedimiento de votación es variable y tiende a ser de manera pública y no secreta.

2. La información fue tomada de la investigación coordinada por la autora para levantar el Catálogo municipal de usos y costumbres. Instituto Estatal Electoral de Oaxaca / Centro de Investigaciones en Estudios Superiores de Antropología Social, 1997.

3. Si bien estas estadísticas se consideran un indicador de la variabilidad de la participación de las mujeres al interior de sistemas normativos indígenas en el contexto estatal de Oaxaca, el INEGI reporta que el 31.4% de las personas ocupadas en actividades de gobierno son mujeres, pero sólo el 2.1% son funcionarias de gobierno u ocupan puestos de dirección en gobierno. INEGI, Censo 2000.

4. Considerando que en este artículo se está tratando la cuestión en relación con los sistemas normativos internos, el concepto de discriminación múltiple o interseccional podría aplicarse considerando la combinación de discriminación por sexo, por condición económica o nivel de instrucción o por condición marital. El cruce de discriminación sexual y racial tiene efecto principalmente fuera de la comunidad, aunque se dan casos cuando en el ámbito local existen relaciones interétnicas, por ejemplo entre mestizas e indígenas.

5. El tequio es una obligación comunitaria en la que de manera colectiva se organizan a trabajos para el cuidado de calles, caminos o para la realización de obras de infraestructura básica de desarrollo. El incumplimiento del tequio es sancionado, pero existe la posibilidad de cubrirlo mediante el pago a terceros o que lo realicen mediante el pago directo al ayuntamiento.

6. Beatriz Schumkler, 1995.

7. Doren L. Slade, 1979.

8. Martha Lamas, 1986.

9. Idem.

10. Entrevista con Romualdo Juan Gutiérrez, Coordinador Estatal del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional

11. Normalmente los comités están formados por presiente, secretario, tesorera, vocales y suplentes.

12. Kate Young, 1991.

13. Conversaciones con Margarita Dalton (2002)

14. Estas categorías no materiales han sido enmarcadas dentro de una nueva perspectiva llamada "la teoría de la pobreza humana". Nilufer Cagatay, 1998.

15. Gerardo Torres y Rosalía López Paniagua, 1998.

16. Teresa Sierra.

17. Algunas mujeres mixes, critican que sólo se les permita ocupar cargos menores o intermedios en el escalafón de servicios, como son los comités de salud o de educación que ellas ubican en una frontera entre el reconocimiento a participar y la exclusión de la toma de decisiones importantes. Conversaciones con Sofía Robles, Servicios del Pueblo Mixe, A.C.

18. María Cristina Velásquez "Género, migración y poder político". Ponencia presentada en el Encuentro Indígenas Mexicanos Migrantes en Estados Unidos: Construyendo puentes entre investigadores y líderes comunitarios. Santa Cruz, California, Octubre del 2002.

19. Elizabeth Salguero.

20. Dentro de los sistemas de gobierno indígena en Oaxaca, sólo se reconoce una regiduría de una mujer el municipio mazateco de Mazatlán Villa de Flores Magón y es de reciente creación.

Bibliografía.

ASTELARRA , JUDITH. Autonomía y espacios de actuación conjunta (Fempress).

BANTON , MICHAEL. 1999. Tbe causes of, and remedies for, racial discrimination. Comisión de Derechos Humanos , Naciones Unidas. Febrero.

CAGATAY, NILÜFER. 1998. Gender y poverty . Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

DIACONU, ION. 1999. The definitions of racial discrimination. Comité para la eliminación de la discriminación racial. Comisión de Derechos Humanos. Naciones Unidas. Febrero 26.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. 2000.

Informe del Seminario regional de expertos para América Latina y el Caribe sobre medidas económicas, sociales y jurídicas para luchar contra el racismo, con especial referencia a los grupos vulnerables. Comité preparatorio para la Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Santiago de Chile. 25 al 27 de octubre.

LAMAS, MARTA. 1986. "La antropología feminista y la categoría de género" en: revista Nueva Antropología, vol. VIII, núm. 30. México.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. 2001. Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia

1979. Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer. Resolución Nº 34/ 180. 18 de diciembre.

1967. Declaración sobre la eliminación de la discriminación contra la mujer.
Resolución de la Naciones Unidas Nº 2263 (XXII), 7 de noviembre.

2000. Further actions and iniciatives to implement the Beijing Declaration and the platform for action. 23º sesión especial de la Asamblea General "Women 2000: gender equality, development and peace for the twenty -first century". Junio.

ÜSMANJ, S.R. Participatory Governance, People -s empowerment and poverty Reduction. United Nations. Fourth Conference on Women (Beijing) and The World

summit for Social Development (Copenhagen) sf.

SALGUERO, ELIZABETII. Mujeres y consejos municipales en Bolivia (Fempress).

SCHMUKLER, BEATRIZ. La perspectiva de género en el Programa Mujeres en Solidaridad. Guía de Capacitación. UNIFEM, 1995.

SLADE, DOREN. 1979. "Status marital e identidad sexual. La posición de la mujer en la sociedad campesina mexicana" en: Harris Olivia y Young Kate, Antropología y Feminismo. Anagrama.

TORRES SALCIDO, GERARDO y LOPEZ PANIAGUA, ROSALIA. 1998. "Mujeres: socialización y opinión política", en: Nueva Antropología, núm. 54.

EL MUNICIPIO INDÍGENA Y LAS MUJERES

Irma Aguirre Pérez

México es un país considerado constitucionalmente como una nación pluriétnica: en su territorio vive población indígena que está asentada desde antes de la llegada de los españoles y el periodo de colonización, coexistiendo con la población mestiza y afromestiza que también integra la diversidad poblacional nacional. La actual distribución poblacional de los pueblos indígenas en regiones de los distintos estados de la República que habitan, ha cambiado durante los siglos transcurridos desde la Conquista a los asentamientos que hoy en día reconocemos y son resultado de los procesos históricos y las luchas revolucionarias nacionales o propiamente indígenas.

En la actualidad, se reconoce la presencia de 62 grupos étnicos distribuidos en áreas culturales, que a su vez forman parte de distintos estados colindantes. "Con apenas nueve años de distancia, la constitución política se modificó dos veces, en 1992 y en 2001, para consagrar los derechos de los indios mexicanos". (Warman, 2003), lo que refleja el complejo proceso de legitimidad de la presencia de los pueblos indígenas en territorio mexicano.

Fuente: Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, www.unam.edu.mx

> Artículo 2o. La Nación mexicana es única e indivisible. La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentada en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

El debate sobre los derechos de las minorías étnicas en el nivel mundial ha avanzado de manera importante y ha repercutido en la construcción de dicha legitimidad en las naciones con población indígena. En 1990 se firmó el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo, que por remisión al Artículo 133 constitucional forma parte de la ley suprema de nuestro país. Mientras que otros acuerdos y convenios aún se encuentran en periodo de negociación, como la Declaración sobre derechos indígenas de las Naciones Unidas.

Los pueblos indígenas están logrando su legitimidad gracias a estas medidas positivas en los ámbitos local e internacional, y también por el reconocimiento (aunque lento, pero significativo) por parte de la sociedad nacional, de ubicar en los grupos étnicos saberes propios y aportaciones civilizatorias a nuestra sociedad. Sin duda, ello es producto de los muchos años de lucha indígena, la cual se ve reflejada en gran medida en el movimiento zapatista contemporáneo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que ha logrado insertarse en el debate nacional e internacional, en el contexto de la democracia y los derechos ciudadanos.

La población indígena en México

De acuerdo con el XII Censo General de Población y Vivienda realizado en el 2000 por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México cuenta con una población total de 97 483412 habitantes, 47.6 millones son hombres y 49.9 son mujeres. A su vez, de esta población nacional, 6 044 547 mayores de cinco años son hablantes de alguna lengua indígena, en la que 2 985 872 son hombres y 3 058 675 son mujeres.

Población indígena de México

(Mayores de cinco años hablantes de lengua indígena) 2003

	Hombres	%	Mujeres	%	Total
Población nacional	47 600 000	49.8	49 900 000	50.2	97 483 412
Población mayor de cinco años hablante de una lengua indígena	2 985 872	48.8	3 058 675	51.2	6 044 547

Fuente: *XII Censo General de Población y Vivienda*, INEGI, 2001. *IMujeres y hombres en México*, 2003, Inmujeres.

Aún persiste el debate en relación con los rasgos que deben definir a los indígenas; porque, formalmente, algunos de los criterios de inclusión en un grupo étnico implican hablar la lengua y vivir dentro del territorio. Sin embargo, procesos como la migración y la escolarización, entre otros, han llevado a que la lengua presente una tendencia a hablarse menos (sobre todo por las nuevas generaciones) y, por otra parte, a que vivan en una constante movilidad entre el lugar de migración y su comunidad. Para algunos es difícil reconocer estos grupos como indígenas, pero existe también una corriente que considera que la cultura: comida, música, recreación de las formas culturales en otro territorio (incluso fuera del nacional), la organización de redes respecto del parentesco y la reproducción de los ciclos festivos y simbólicos, nos remiten a que la pertenencia a una identidad étnica va mas allá de la lengua y el territorio.

Actualmente, se considera la presencia de 62 grupos étnicos en el territorio nacional respecto a la lengua.

Grupos étnicos de México

2004

1. Amuzgos	29. Nahuas de Milpa Alta
2. Coras	30. Nahuas de Morelos
3. Chatinos	31. Nahuas de la Sierra Norte de Puebla
4. Chichimecas	32. Otomíes del Estado de México
5. Chinantecos	33. Otomíes del Valle del Mezquital
6. Chochos o Chocholtecas	34. Pames de Querétaro
7. Choles	35. Pames de San Luis Potosí
8. Chontales de los Altos de Oaxaca	36. Pápagos
9. Chontales de Tabasco	37. Pimas
10. Guarijíos	38. Popolucas
11. Huastecos de San Luis Potosí	39. Purépechas
12. Huastecos de Veracruz	40. Seris
13. Huaves	41. Tarahumaras
14. Huicholes	42. Tepehuanes del Norte
15. Kikapúes	43. Tepehuanes del Sur
16. Lacandones	44. Tlapanecos
17. Mames	45. Tojolabales
18. Matlatzincas	46. Totonacas
19. Mayas	47. Triquis
20. Mayos	48. Tzotziles
21. Mazahuas	49. Tzeltales
22. Mazatecos	50. Yaquis
23. Mexicaneros	51. Zapotecos del Istmo de Tehuantepec
24. Mixes	52. Zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca
25. Mixtecos	53. Zapotecos de los Valles Centrales
26. Mochos o Motozintlecas	54. Zoques
27. Nahuas de Guerrero	
28. Nahuas de la Huasteca Veracruzana	

Fuente: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, www.cdi.gob.mx

Cabe subrayar que este recuadro sólo incluye las principales lenguas habladas, puesto que existen variantes dentro de estas mismas lenguas.

El lugar que las mujeres ocupan dentro de cada grupo étnico, corresponde principalmente a los roles que se les asignan en ese grupo y se relacionan, en general, con la reproducción biológica, los quehaceres domésticos y el oficio de elaboración de artesanías, en una gran mayoría, aunque en ocasiones el trabajo artesanal le corresponde al varón.

Población de cinco años y más hablante de lengua indígena por entidad federativa según sexo, 2000

Entidad federativa	Hombres	Mujeres	Total
Aguascalientes	667	577	1 244
Baja California	19 920	17 765	37 685
Baja California Sur	3 046	2 307	5 353
Campeche	48 558	45 207	93 765
Coahuila de Zaragoza	1834	1198	3 032
Colima	1 790	1 142	2 932
Chiapas	404 442	405 150	809 592
Chihuahua	43 209	40 817	83 396
Distrito Federal	63 592	78 118	141 710
Durango	12 546	12 388	24 934
Guanajuato	5 797	4 892	10 689
Guerrero	177 337	189 773	367 110
Hidalgo	167 947	171 919	339 866
Jalisco	19 796	19 463	39 259
México	173 930	188 042	361 972
Michoacán	58 347	63 502	121 849
Morelos	15 761	15 135	30 896
Nayarit	18 784	18 422	37 206
Nuevo León	6 962	8 484	15 446
Oaxaca	538 255	582 057	1 120 312
Puebla	273 228	292 281	565 509
Querétaro	12 317	12 952	25 269
Quintana Roo	92 991	80 601	173 592
San Luis Potosí	120 202	115 051	235 253
Sinaloa	27 216	22 528	49 744
Sonora	30 637	25 057	55 694
Tabasco	32 629	29 398	62 027
Tamaulipas	8 744	8 374	17118
Tlaxcala	13 379	13 283	26 662
Veracruz	313 553	319 819	633 372
Yucatán	277 317	272 215	549 532
Zacatecas	1 079	758	1 837

Fuente: *XII Censo General de Población y Vivienda*, INEGI, 2001. *Mujeres y hombres en México*, Inmujeres, 2003.

A pesar de que aún no se conocen datos exactos respecto a cuántas mujeres hay en cada grupo étnico, este cuadro muestra información que nos acerca a conocer cuántas mujeres mayores de cinco años son hablantes de lengua indígena por estado, lo que nos remite, prácticamente en la mayoría de los casos, a un equivalente de 50 por ciento de la población total; y en algunos casos incluso rebasan a los varones hablantes de lengua indígena, situación que nos recuerda que las mujeres son quienes mantienen viva la lengua en su comunidad.

Además, es significativa la presencia de población hablante de una lengua indígena (mayores de cinco años) en entidades como Yucatán, con un total de 549 532, que es reconocido como uno de los estados en donde la población es en su mayoría bilingüe;

Puebla, con 565 509; y también Veracruz, con una población de 633 372 hablantes de alguna lengua indígena (popoluca, náhuatl, huasteco), presenta una importante y variada presencia indígena en su territorio.

El estado de Chiapas cuenta con una población de 809 592 (mayor de cinco años) que habla alguna lengua indígena (tzeltal, tzotzil, tojolabal, chol) y que comprende a los distintos grupos étnicos que habitan en este estado de la República. Resalta el estado de Oaxaca, con una población de 1 120 312, mayores de cinco años, que habla y pertenece a alguno de los grupos étnicos (mixtecos, zapotecos, triquis, mixes, huaves, amuzgos, chochos, chatinos, chontales) que coexisten en suelo oaxaqueño. En menor proporción, pero en donde la población indígena es importante respecto del territorio estatal, se encuentran los estados de Guerrero, Hidalgo y el Estado de México, con más de 300 mil hablantes de alguna lengua indígena.

El sistema de Usos y Costumbres de las sociedades indígenas

Sin embargo, las mujeres indígenas no se ven reflejadas en las demandas y en los distintos espacios de la toma de decisiones en el nivel comunitario. Es hasta 1994, con el pronunciamiento de ley revolucionaria de las mujeres zapatistas, del EZLN, que se reconoció la voz de las mujeres indígenas. En ello tiene que ver la forma de organización de las sociedades indígenas, misma que se ve expresada en el sistema de Usos y Costumbres:

> Los pueblos indios cuentan con gobiernos tradicionales, los cuales conservan los rasgos de la organización del municipio español, introducida por los franciscanos desde el siglo XVII para organizar a los distintos grupos. El gobierno tradicional indio ha significado una forma de autogobierno. Los usos y costumbres les asignan a las mujeres (y a los hombres) papeles específicos desde los cuales participar en la organización social. Ese papel se deriva de la adscripción a un género y se centra en las mujeres como reproductoras biológicas. La situación de las mujeres indias, a partir de los usos y costumbres, se refiere a la sujeción que los hombres de su familia y de la comunidad hacen de ellas, tanto en lo que se refiere a la disposición de futuro, como a la libertad de acción en la vida cotidiana.

Fuente: Pacheco, 2003.

Además de especificar los roles y patrones culturales asignados a hombres y mujeres, niños y niñas, jóvenes, adultos y ancianos de cada etnia en cada comunidad, los Usos y Costumbres también especifican prohibiciones, derechos y obligaciones. Es un sistema normativo de la vida, en donde cabe reconocer que las mujeres también ocupan un lugar subordinado en relación con los varones de la comunidad.

Dicha condición se ve expresada en diversas formas de organización y de la vida cotidiana. En el matrimonio, los varones tienen mayor derecho de elección de pareja; en la organización del parentesco, por ejemplo, las mujeres casadas residen en la casa del esposo y tienen que ganarse un lugar, a veces trabajando en la familia política que las

recibe; en la forma de heredar, los varones tienen derecho a la tierra y las mujeres no tienen ese acceso, excepto cuando son viudas y los hijos mayores no están en disposición de ser los responsables de la tierra; entre otras.

Aunado a lo anterior, tienen vedados espacios públicos y la circulación por caminos a ciertas horas (en algunas comunidades, puede ser el río), así como, de otra parte, se considera que las parteras y curanderas pueden andar solas por caminos, cumpliendo con su oficio que les permite esta circulación sin exponerse a ser agredidas o incluso violadas.

Por otra parte, el acceso a la palabra y al español aún constituye una actitud y derecho masculino en algunas comunidades. Todo lo anterior demuestra el control específico que la comunidad y sus miembros (hombres y mujeres) tienen sobre las mujeres.

De acuerdo con la ideología que interioriza este sistema, mujeres pertenecientes a los grupos étnicos de coras y huicholes han expresado en talleres testimonios que permiten concluir que:

- Se entiende como natural que el poder sea masculino y que sean los hombres los que toman las decisiones.
- Las mujeres indígenas no perciben como trabajo todas las actividades en las que participan y se desempeñan, como la cosecha, los quehaceres domésticos, etc.
- Las mujeres tendrán como destino casi único el matrimonio, por lo que no conviene que estudien; de manera deliberada no las dejan estudiar, así se quedan en la casa aprendiendo los quehaceres domésticos, por lo tanto tienen menos probabilidades de acceder a la escuela o terminar sus estudios.
- Identifican como actividades femeninas lavar, cuidar a los hijos, cocinar, llorar.
- En cambio, actividades como ganar dinero, ser autoridad, trabajar fuera de casa, usar machete, fueron identificadas como masculinas.
- Aún sucede que los padres sean los indicados para elegir los cónyuges de las mujeres de su familia.
- El acceso a la justicia es muy limitado, debido al poco manejo del español y a los sistemas que regulan la comunidad. Las mujeres aparecen como un grupo débil, sin oportunidad de defensión frente a su sociedad y la sociedad mestiza nacional.

Fuente: Pacheco, 2003.

Por otra parte, existe el sistema de cargos en las comunidades, cuyo origen es religioso y que podemos ubicar como:

Un tipo de organización de carácter anual para organizar el ciclo festivo de la comunidad que está relacionado con el santoral de la religión católica, pero que también guarda una relación con las fiestas indias celebradas desde antes de la llegada de los españoles; en general, son importantes para marcar los cambios de estación y también determinan los procesos para siembra; así, muchas fiestas pueden interpretarse como petición de lluvias para una buena cosecha. Esta organización es fundamental en las sociedades agrícolas. No cumplir este ciclo hace peligrar la estabilidad de la comunidad.

El sistema de cargos no sólo se encarga de la reproducción del ciclo festivo religioso, también organiza las jerarquías de carácter cívico respecto de los hombres de la comunidad, es decir, se estructura a manera de peldaños, basados en el espíritu del servicio comunitario, para la adquisición de respeto y estatus por parte de los varones de la comunidad y representa una forma de integrarse socialmente.

Existen principios rectores de este sistema, destacan: la obligación de cumplir con un cargo o servicio comunitario como mínimo, la reciprocidad en la distribución de las cargas y servicios; el prestigio como retribución por el número de servicios prestados y como mecanismo de diferenciación de estratos de poder; y la sanción, tanto por el incumplimiento de cargos, servicios u otras obligaciones comunitarias, como por el cumplimiento de los mismos.

Fuente: Velásquez, 2003.

Este sistema de cargos ha sido diseñado preferentemente para los varones. La estructura inicia con el cargo de topil y pasa por el de alguacil, hasta ascender a la jerarquía más valorada, que es la de la mayordomía, en donde las mujeres participan como esposas del hombre a quien le toca el cargo. Sin embargo, este cargo implica la preparación de comida, arreglo de la iglesia, del santo; y por ser considerados quehaceres femeninos, son las mujeres y las esposas quienes se encargan de la organización y realización de estos quehaceres. A los varones les corresponderán las actividades para la realización de la fiesta que sean consideradas masculinas. Aunque cabe señalar que esto ha variado un poco como efecto de la migración, dado que los varones no pueden asumir el cargo y en su lugar lo hacen las mujeres; también, en ocasiones, define el sexo de la mayordomía el sexo del santo, es decir, si es la celebración de una virgen, en algunas regiones se da presencia a las mujeres para esa mayordomía.

Asimismo, este sistema de cargos representa una vía de acceso al poder y la mayoría de las veces está íntimamente ligado a la elección de autoridades tradicionales y/o municipales, así como con la junta ejidal, que convoca a los propietarios de las tierras. Lo que nos hace reflexionar que en las comunidades y municipios indígenas confluyen tres subsistemas de gobierno y/o de organización social: el sistema de cargos cívico-

religioso, la junta ejidal y la administración municipal, cada una de las cuales representa una fuerza política en el interior de la comunidad.

Podríamos considerar entonces que cada sistema refiere a una institución legitimada: la religión (expresada en la iglesia católica), la tenencia de la tierra (expresada en el ejido), los partidos políticos y el Estado nacional (expresado en la administración municipal).

> En términos políticos y de ejercicio de la autoridad, la comunidad indígena está conformada por una asamblea comunitaria integrada por los jefes de familia, si bien hay cada vez más excepciones a esta regla; la asamblea, a su vez, es un cuerpo decisorio en el que participan mayoritariamente los varones adultos, responsables de una unidad familiar y con derecho a la tierra…Un comunero inicia el trabajo por sus derechos y reconocimiento en el servicio a la colectividad, asumiendo tareas y cargos honoríficos: topiles, alguaciles, mayordomos; y sólo hasta que ha concluido estas distintas etapas y se encuentra casado, se le admite como miembro de la comunidad en toda la expresión de la palabra, con todos sus derechos y sus responsabilidades.

Fuente: Bonfil, 2002.

Habrá que repensar, pues, cuál es el lugar que ocupan las mujeres en sus comunidades y en el sistema de Usos y Costumbres, ya que también se ha argumentado que la participación de la mujer como esposa en el sistema de cargos no le resta ciudadanía. El hombre no puede acceder a ningún cargo sin estar casado, lo cual sugiere que el cargo es en pareja y que la intervención de las mujeres es muy respetada e importante asesorando al esposo. También se cuestiona la inserción de las mujeres en los cargos públicos comunitarios a favor de un avance en la equidad de género, ya que pueden propiciar una mayor carga de trabajo; lo que sucede, por ejemplo, cuando se les asignan comisiones comunitarias para gestión.

De igual manera, se ha venido reconociendo la participación de mujeres en rituales que las ubican en un papel protagónico. Ello sugiere, por otra parte, que existe cierta diversidad respecto a las formas del sistema de Usos y Costumbres, de acuerdo con el grupo étnico e incluso la región, tomando en cuenta, además, que como sistema normativo puede o no cumplirse al pie de la letra, por lo que tampoco puede generalizarse al respecto.

El municipio indígena

Es importante tomar en cuenta lo dicho anteriormente respecto a los municipios con población indígena, ya que nos ofrece un panorama distinto del resto de los municipios mexicanos. No se pueden considerar ni planear estrategias de intervención de la misma manera en los municipios indígenas que en los no indígenas. De acuerdo con la Comisión Nacional de Desarrollo para los Pueblos Indígenas, existen 20 mil localidades

con población hablante de lengua indígena; de los 2 mil 435 municipios, 803 son reconocidos como municipios indígenas, criterio que se basa en la presencia de 70 por ciento y más de población indígena que puede hablar la misma o distinta lengua dentro de un mismo territorio municipal. Ello nos da idea de las particularidades, características y rasgos propios que conforman los municipios indígenas.

Podríamos considerar que el municipio indígena es una mezcla de:

- Organización mesoamericana
- Institución colonial
- Iglesia católica
- Antigua figura del Cabildo
- Por lo cual también se considera que los municipios indígenas tienen las siguientes características
- específicas:
- Cultura e identidad comunitaria
- Pertenencia a un pueblo indígena
- Tejido social: relaciones estrechas
- Importancia de la tierra y el territorio
- Participación: cívica-religiosa
- Normas con contenido ritual
- Mecanismos colectivos de distribución, recaudación y administración de recursos y riquezas
- Autoridad con valor: cultural, social, político y religioso
- Tequio, pilar del desarrollo local
- Sistema de cargos y cooperaciones
- Asamblea: toma de decisiones
- Concejo de ancianos, principales: institución de autoridad
- Elección de autoridades: por el sistema de usos y costumbres
- Participación de hombres y mujeres: diferenciada

Entre estas características propias de los municipios indígenas, vale la pena abordar la definición y función del tequio, considerado un pilar del desarrollo local:

El tequio es el tipo de organización indígena que tiene como función realizar algún servicio o labor que beneficie a la comunidad y no tenga retribución alguna, más que el reconocimiento colectivo. Su denominación varía, también es conocido como "tequio", "mano vuelta", etc. en otras regiones indígenas de México.

Esta organización ayuda en mucho a los municipios indígenas porque, por un lado, se realizan obras que no puede costear el municipio, pero que son necesarias, sin retribuir

económicamente nada a quienes participan y ahorrando además el pago de mano de obra. Es una de las estrategias de las que echan mano los municipios indígenas para el mejoramiento de su comunidad y de los espacios comunes.

El testimonio de la expresidenta municipal de Santiago Yolomécatl, Oaxaca, refiere cómo funciona y aporta el "tequio" en su municipio:

Este municipio está regido por Usos y Costumbres, no tenemos personal municipal pagado, no erogamos ni un peso ni para presidente, ni para síndicos, ni para regidores, ni tesorera, todos somos de servicio, todos estamos dando un servicio, un tequio, a la comunidad. En nuestra comunidad, todos los trabajos se hacen por tequio, a menos que sea una obra que requiera mano de obra especializada, entonces se paga a los trabajadores. Si no se necesita mano de obra especializada, todo se tiene que hacer con base en el tequio.

> En los tequios, las mujeres nos apoyan muchísimo. Ahora que estoy como presidenta municipal recurro más a las mujeres, porque sé que ellas van a llamar a sus maridos y a sus hijos a trabajar. Los mandan a trabajar y ellas preparan la alimentación, la comida de un grupo, se prepara la comida para los trabajadores, y en grupo se les va a llevar. El Ayuntamiento lo único que pone es el agua. Todas las mujeres se organizan y hacen la comida, y la llevan a los señores.

Fuente: Barrera y Massolo, 2003.

Las características mencionadas son las que los pueblos indios demandan les sean reconocidas y respetadas; aún no se les han reconocido jurídicamente para el proceso de elección de autoridades, excepto en el estado de Oaxaca. Sin embargo, el municipal es uno de los espacios sociales y políticos mas vivos y dinámicos en la vida de México, y más aún para los pueblos indígenas, en donde a lo local y a lo comunitario se les asigna un valor fundamental: simbólico, histórico, económico, político, identitario, social y cultural. Es en este espacio donde se ha iniciado la democratización de la vida política de nuestro país, expresada en los movimientos municipalistas que han trabajado por la pluralidad partidaria. Ahora, los movimientos indígenas se dan a la tarea de reformular sus demandas en relación con el territorio, los recursos naturales, los derechos culturales, etc., y de ubicar a los grupos indígenas como sociedades con saberes y metodologías propios que también pueden aportar de manera civilizatoria a la sociedad nacional.

Ello implica, más que un reconocimiento jurídico, un reconocimiento de ciudadanía para los pueblos indios, en donde dejen de ser mexicanos de tercera y/o menores de edad, como hasta ahora se les ha concebido, lo que tendrá como efecto un cambio en su relación con la nación. Este proceso se ha vertido de manera importante en la demanda por la autonomía de los pueblos indios, propiciada por las luchas locales y regionales

que cada grupo, municipio o localidad indígena está librando, pero condicionada por el debate que en torno a ello suscitó el movimiento zapatista de liberación nacional, propiciando un foro y haciendo un llamado a la nación, convirtiéndose en una de las demandas más sentidas por parte del movimiento indígena.

No obstante, dicha demanda ha sido interpretada en sentido contrario por diversos sectores de la sociedad mexicana, debiéndose en principio al desconocimiento de la propuesta por parte de los grupos indígenas y por el concepto mismo. De tal manera que su interpretación más común es la de la separación de municipios, pueblos o estados del Estado Nación, convirtiéndose en un gobierno dentro de otro e incluso en contraposición. Sin embargo, ya existen diversos tipos de autonomías en diferentes países del mundo (España, Mónaco, etc.) que funcionan con un ejercicio complejo (como lo es el ámbito del gobierno local), pero que no han dado pie a la desintegración de la nación.

> Se requiere distinguir el concepto de autonomía del de soberanía, ya que la autonomía se refiere a una forma de ejercicio del derecho de los pueblos: la libre determinación, que opta por la conformación de entes autónomos en el marco de un Estado nacional. Es decir, las entidades autónomas locales se configuran como poderes públicos del Estado Nacional, sin contraposición a su soberanía, ni como rechazo a su dominio sobre determinado territorio, reconociendo la supremacía del imperativo nacional.

Fuente: Córdova, 2002.

Esta ha sido una demanda que también ha sido reivindicada por los movimientos municipalistas, ya que se ha considerado como un posible avance hacia una vida municipal más democrática y con mayor inclusión y participación en la toma de decisiones por parte de los ciudadanos, siendo estos poderes públicos espacios más cercanos a la población. Para los municipios indígenas, la autonomía, además de estas aportaciones, se convierte en un camino fundamental para el reconocimiento del derecho consuetudinario, lo que implica el reconocimiento legal, expresado en las constituciones locales, de las formas de gobierno tradicional, así como las maneras tradicionales de elección de autoridades locales y municipales, bajo el marco del sistema de Usos y Costumbres, como órganos de poderes públicos sin contraponerse a la soberanía estatal y nacional.

El caso de Oaxaca

Oaxaca, uno de los estados de la República con mayor presencia de población y diversidad indígena, ha logrado un importante avance:

En 1989 apareció el decreto que reforma la Constitución local, en sus artículos 16 y 25, entre otros, en los cuales se reconoce en el Estado la ciudadanía de los indígenas: imponiéndoles a los jueces y procuradores la obligación de ser hablantes de la lengua indígena para juzgar a los indígenas involucrados, en casos concretos. En el año de 1995, la legislatura local reformó el Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO), reconociendo a través de cinco artículos la existencia del sistema normativo indígena para la renovación de autoridades municipales, en los municipios con población indígena, bautizándolo con el nombre de USOS y COSTUMBRES.

Fuente: Córdova y Arreola, 2001.

Actualmente, de los 570 municipios que integran el estado de Oaxaca, en 418 se eligen las autoridades municipales por la vía de Usos y Costumbres y en 152 por la vía de los partidos políticos; es por la primera vía por la que se rigen mayoritariamente los municipios oaxaqueños. Este caso es relevante, pues constituye un primer ejercicio de legislación en el ámbito municipal respecto de los pueblos indígenas; y si bien no ha tenido un desarrollo óptimo, representa un ejemplo de lo que se ha hecho, de lo se podría hacer y de lo que podría mejorarse. Sin duda es un avance legislativo la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígena del Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca; conformada por ocho capítulos, en el sexto aborda el tema de las mujeres indígenas:

DE LAS MUJERES INDÍGENAS

El estado reconoce las diferentes formas de organización en las familias indígenas, como base de la reproducción y sustentación de los pueblos y comunidades indígenas.

El estado promoverá la participación plena de las mujeres en tareas y actividades que los pueblos y comunidades no reconocen. Es decir, promover el desarrollo integral de las mujeres, así como el reconocimiento y respeto a su dignidad. Las mujeres indígenas tienen derecho a la capacitación y a la educación bilingüe e intercultural.

A la mujer, tanto como al hombre indígena, les compete únicamente determinar el número y espaciamiento de sus hijos, y al Estado, la obligación de difundir orientación sobre salud reproductiva, de modo tal que aquéllos puedan decidir informada y responsablemente.

El estado asume la responsabilidad de propiciar la información, capacitación, difusión y diálogo para que los pueblos y comunidades indígenas tomen las medidas respectivas para lograr la participación de las mujeres en la vida política, económica, social y cultural.
Garantizará, el estado, los derechos individuales de las niñas y niños indígenas: derecho a la vida, integridad física y mental, libertad y seguridad de sus personas. Se sancionará a las personas que pretendan separar de sus familias a las niñas y niños de las comunidades y pueblos indígenas, tal como se establece en el Artículo 16 de esta Ley.

Fuente: Córdova y Arreola, 2001.

Este capítulo aborda el tema de las mujeres en sus comunidades y municipios, pero aun cuando se han logrado avances en el tema de la pluralidad política, respecto a la participación de las mujeres indígenas en los espacios públicos en sus municipios, todavía queda un largo camino por andar.

Municipio indígena y equidad de género

Si bien los municipios indígenas se han reestructurado a lo largo de la historia, la presencia e inserción de las mujeres en la política se han dado de manera conjunta con otros procesos que también actúan en la realidad indígena. La migración y la escolarización han tenido sus efectos en las comunidades indígenas, especialmente para las mujeres. En el primer caso, el proceso migratorio ha transformado la vida de los municipios y uno de los hechos observados es que las mujeres, en ausencia de los varones, han asumido y han tenido un mayor acceso a los espacios de poder; y conjuntamente con un mayor grado de escolarización, las mujeres indígenas, a veces también migrantes, han ido ganando espacios en la toma de decisiones de su municipio.

Aun con ello, existe una compleja situación que aqueja a los municipios indígenas y principalmente a las mujeres que ahí viven: en su mayoría son rurales, con un grado de marginación que va de alta a muy alta, con graves problemas de pobreza y pobreza extrema, así como altos índices de desnutrición, analfabetismo, ausencia o deficiencia de servicios de salud, comunicaciones, etc.

Estas carencias o reducidas oportunidades afectan más a las mujeres debido a su condición de subordinación y las colocan en un grupo de alta vulnerabilidad ya que son discriminadas por ser mujeres, indígenas y pobres. Por ello es importante ubicar la condición que guardan las mujeres indígenas de México:

- Con excepción de los menores de cinco años, todos los grupos de edad presentan mayor monolingüismo femenino: 10-19 años (5.2 puntos); 20-29 años (14.8 puntos); más de 30 años (20 puntos)
- 70 y 27 por ciento de hombres y mujeres indígenas, respectivamente, pertenecen a la población económicamente activa
- 91.2 por ciento de la población indígena vive en condiciones de pobreza y pobreza extrema
- 53 por ciento de las trabajadoras indígenas no percibe ingresos y 92.2 no tiene prestaciones sociales
- 83.6 por ciento de las niñas indígenas rurales entre 6-14 años asiste a la escuela, 16.1 de las niñas indígenas rurales no asiste a la escuela y 78.3 por ciento de las jóvenes (15-19) no asiste a la escuela
- 51.3 por ciento de las mujeres indígenas (+15) no sabe leer ni escribir y 28.9 de varones indígenas (+15) no sabe leer ni escribir
- 42.2 por ciento de mujeres indígenas (+15) no tiene ningún tipo de instrucción, 31.8 cuenta con primaria incompleta, 7.1 aprobó algún grado de secundaria y 2.7 por ciento cuenta con algún grado aprobado de postsecundaria
- 97.3 por ciento de mujeres indígenas no cuenta con educación básica
- 3.7 hijos nacidos vivos, en promedio, entre mujeres indígenas, y 2.9 entre no indígenas (15-54)
- 25.7 por ciento de las indígenas rurales no recibió atención médica prenatal en su último embarazo, 6.7 fue revisada una vez, 12.7 dos veces, 14.1 tres veces y 13.2 por ciento cuatro veces
- 57.8 por ciento de los partos indígenas rurales se atendieron en casa, 13.6 en centros de salud y 48.2 por ciento fueron atendidos por comadronas.

Fuente: Bonfil, 2004

Estas estadísticas básicas indican que las mujeres indígenas viven en una continua brecha de desventaja en relación con los hombres de su grupo étnico, así como

respecto a las mujeres no indígenas y en general en comparación con el mundo mestizo nacional. Se observa desatención en cuanto a los servicios básicos de salud, así como en el acceso a la escuela, cuestiones fundamentales en la calidad de vida óptima de las mujeres en sus municipios.

De este modo, la participación social o política de las mujeres indígenas en sus comunidades se ve dificultada, en principio, por sus condiciones de vida, particularmente por las largas jornadas de trabajo, derivadas en mucho del rezago económico y social, en el que la falta de servicios como agua, luz, educación y vías de comunicación propicia que las mujeres trabajen más (acarrear leña, ir por agua, trasladarse al río para lavar, etc.) y casi no dispongan de tiempo para asistir a las asambleas o juntas de información.

Además, encontraremos valores que operan de manera práctica en la vida cotidiana, como la descalificación de las mujeres que participan, ya que se considera una actividad preferentemente masculina, así como el temor a hablar en público o en español, o ambos, limitan e inhiben la participación de las mujeres.

Por otra parte, y como resultado de la acción de ONG, o por la aplicación de políticas públicas de combate a la pobreza, desde hace ya casi una década se inició la formación de grupos de mujeres que se organizaron en proyectos productivos, lo que ha dado pie a una vía de participación social y política de las mujeres. Estos grupos se han convertido en "escuelas de participación" que han permitido a las mujeres asistir a talleres sobre derechos humanos, salud sexual y reproductiva, así como acceder a capacitación en organización y liderazgo.

Estas experiencias han tenido muchos matices según la región, el estado y las poblaciones indígenas en las que se han desarrollado, pero sin duda se han traducido en espacios de participación para las mujeres. En cuanto a la inserción de las mujeres indígenas en público, el panorama es muy variado.

En estudios sobre el estado de Oaxaca encontramos, por ejemplo, dos situaciones:

> Hay un conjunto de comunidades y municipios en los que las mujeres no cuentan con espacios de participación pública, no ejercen el voto y no desarrollan procesos autogestivos. Por otro lado, en algunas comunidades y municipios cada vez más las mujeres no solamente ocupan posiciones o tienen que ocuparlas dentro del escalafón de cargos, servicios y cooperaciones comunitarias, sino que además están organizadas o cumplen cargos de representación política en sus ayuntamientos.

Fuente: Velásquez, 2003.

Se conoce poco de las mujeres que han gobernado un municipio indígena y son escasas las cifras que podemos manejar en cuanto a la presencia de mujeres en los ayuntamientos de los municipios indígenas, puesto que no existe un registro sistemático del número de mujeres indígenas que son regidoras, síndicas o presidentas municipales en los distintos estados del país.

Sólo contamos con el dato específico del estado de Oaxaca, en donde sí se reconoce el nombramiento de presidentes municipales y demás autoridades del Ayuntamiento mediante el Sistema de Usos y Costumbres. En los demás estados de la República podemos encontrar que se dé el nombramiento por Usos y Costumbres y se registre como realizado a través de elecciones y por partidos, y que, ya sea por este sistema o por la vía de partidos, lleguen mujeres a ser regidoras, síndicas y presidentas municipales.

Con investigaciones y sobre todo con los estudios de caso, se ha logrado registrar el acceso de mujeres indígenas a espacios de poder y de toma de decisiones en al menos la última década. Laura Valladares ubicó a mujeres indígenas que han estado en espacios de mando tradicional o en los ayuntamientos de municipios indígenas:

Casos de mujeres indígenas que han gobernado municipios en México

1987-2004

Etnia	Año	Estado	Cargo
Chinanteca	1987	Oaxaca	Presidenta municipal
Guarijíos	2000	Chihuahua	Gobernadora tradicional
Yaqui	2000	Sonora	Regidora y representante ante el Estado y F I
Amuzgo	1990	Guerrero	Presidenta municipal
Amuzgo	2000	Guerrero	Presidenta municipal
Tzeltal	2004	Chiapas	Presidenta municipal

Fuente: Valladares, 2004.

Solamente Oaxaca ofrece ubicación específica de presidentas municipales electas por la vía de Usos y Costumbres. Una investigación sobre presidentas municipales realizada en 2002 mostró que dos de los estados con más presencia de mujeres en el ejecutivo municipal fueron Yucatán, que hasta el año 2002 contaba con 11 presidentas municipales; y Oaxaca, con 12, de las cuales siete fueron elegidas por el sistema de Usos y Costumbres. Es la región sur la que mayor presencia y diversidad de población

indígena presenta y también la de mayor presencia de las mujeres indígenas gobernando municipios indígenas.

En el siguiente cuadro se distinguen los municipios de Calkini, Campeche, en donde más de la mitad de la población es indígena (56.6 por ciento); San Agustín Tlacotepec y San Pedro Molinos, en Oaxaca, con 74 y 71 por ciento, respectivamente; y San Blas Atempa, Oaxaca, y Los Reyes, Veracruz, ambos con 81 por ciento de población indígena. Y también se observa la importante presencia de la población indígena (maya) en la mayoría de sus municipios gobernados por mujeres en el estado de Yucatán, sobresaliendo Cantamayec, con 84 por ciento.

Municipios gobernados por mujeres.
Región Sur
Población total e indígena
2002

Estado	Municipio	Población total del municipio	Población indígena en el municipio	% de población indígena respecto al mpo.
CAMPECHE	Calkini	46, 899	26, 558	56.62
	Escárcega	50, 563	3, 515	6.95
CHIAPAS	Tuxtla Gutiérrez	434, 143	9, 298	2.14
GUERRERO	Ajuchitlán del Progreso	41, 266	362	0.87
	Benito Juárez	15, 448	126	0.81
	Florencio Villarreal	19, 061	118	0.61
	Tecpan de Galeana	60, 313	314	0.52
MORELOS	Temoac	12, 065	92	0.76
OAXACA	Valerio Trujano	1, 507	225	14.93
	Santiago Jamiltepec	17, 922	4, 432	24.72
	Tataltepec de Valdés	5, 306	2, 680	50.50
	Santo Domingo Petapa	7, 379	2, 770	37.53
	San Blas Atempa	15, 886	12, 939	81.44
	Huajuapan de León	53, 219	3, 388	6.36
	San Antonio Acutla	339	5	1.47
	Santiago Yolomécatl	1, 725	87	5.04
	San Agustín Tlacotepec	751	563	74.96
	San Pedro Molinos	653	464	71.05
	Santa Catarina Lachatao	1, 542	642	41.63
	Santa Cruz Mixtepec	3, 311	600	18.12
PUEBLA	Ahuehuetitla	2, 614	14	0.53
	Cuayuca de Andrade	3, 985	32	0.80
	Huejotzingo	50, 868	740	1.45
	Tlapanala	8, 686	25	0.28
VERACRUZ	Naranjos Amatlán	26, 377	931	3.52
	Camerino Z. Mendoza	39, 308	5, 274	13.41
	Comapa	17, 094	17	0.09
	Chiconquiaco	12, 981	98	0.75
	Huiloapan	5, 733	204	3.55
	Moloacan	16, 755	194	1.15
	Pueblo Viejo	50, 329	846	1.68
	Rafael Lucio	5, 342	27	0.50
	Los Reyes	4, 195	3, 398	81.00
	Tecolutla	25, 681	1, 248	4.85
	Vega de Alatorre	18, 771	103	0.54
	Yanga	16, 389	85	0.51
	Zentla	12, 339	119	0.96
YUCATÁN	Buctzotz	7, 959	2, 388	30.00
	Cacalchén	6, 286	2, 167	34.47
	Cantamayec	2, 085	1, 753	84.07
	Cuzama	4, 387	2, 880	65.64
	Chicxulub Pueblo	3, 503	525	14.98
	Chochola	4, 057	1, 555	38.32
	Kanturil	5, 130	2, 623	51.13
	Mama	2, 720	2, 112	77.64
	Mérida	705, 055	92, 465	13.11
	Temax	6, 396	2, 392	37.39
	Tepakan	2, 126	1, 550	72.90

Fuente: Barrera y Aguirre, 2002.

Oaxaca es un caso que se seguirá citando por sus distintas y especiales características: conviven una diversidad de grupos étnicos que representan un significativo porcentaje de la población indígena respecto a la población total nacional; y también se ha reconocido en la constitución estatal la elección de autoridades municipales bajo el sistema de Usos y Costumbres. Por ello es importante ubicar el lugar y las acciones que las mujeres indígenas están ejerciendo en 418 de los 570 municipios oaxaqueños que eligen autoridad de manera tradicional. Un estudio realizado en ese estado, en 2003, concluyó que:

> 10 por ciento de las mujeres no ejercen el voto en sus elecciones internas y la tendencia de participación pública es baja o nula; en un nueve por ciento tampoco ejercen el voto, pero sí ejercen cargos comunitarios; en un 21 por ciento sí votan, pero la tendencia de participación pública en cargos es baja o nula; y finalmente, en un 60 por ciento, además de votar, cumplen cargos y participan en la vida pública de la comunidad.
> En cuanto a los cargos en el gobierno, la estadística señala que para el trienio municipal 1998-2001 fueron nombradas 32 concejalas a propietarias -incluyendo cinco presidentas municipales- en 27 municipios; y para el trienio 2002-2004 se eligieron 54 concejalas propietarias pertenecientes a 41 municipios -seis de éstos con presidentas municipales-. En promedio, en 8.5 por ciento de los municipios de usos y costumbres hay mujeres desempeñando cargos como representantes de gobierno local.

Fuente: Velásquez, 2003.

Estas estadísticas reflejan la situación mencionada anteriormente, que va desde el desinterés, la desinformación por participar y, en contraparte, la presencia de mujeres activas con una significativa participación en cargos públicos. La escasa participación se debe a condiciones de desventaja provocadas por la pobreza, la marginación y la discriminación de los pueblos indígenas, en especial de las mujeres, y al hecho de que a los varones de la comunidad aún les resulte poco tradicional o normal que sea una mujer la encargada de la toma de decisiones. El siguiente testimonio de la expresidenta municipal de San Pedro Molinos, Oaxaca, alude al respecto:

> Los ciudadanos se organizan por grupos y dicen, con perdón de ustedes: esta vieja no, porque aquí no estamos acostumbrados que una vieja venga a mandarnos. Los hombres se fueron a las cantinas, de decepción porque las mujeres ganaron con su candidata. El regidor de Educación me insultó públicamente, que nada tenía que hacer en la presidencia municipal, porque para eso están los hombres, que las viejas no sirven y que le daba vergüenza conmigo de ser mujer y estar al frente de un ayuntamiento.
> Ese era un pueblo abandonado, que las mujeres nunca habían tenido presencia, ni para ir a votar, ni para algo. Todas en su casa, y nada más la presencia de los hombres. Las mujeres no quieren participar, le tienen miedo a los hombres.

Fuente: Barrera y Massolo, 2003.

Por otra parte, también encontramos este segundo panorama de la presencia creciente de mujeres en cargos públicos y con un compromiso con las mujeres de su comunidad:

> En los cargos públicos comunitarios que asumen las mujeres en Oaxaca y que han sido detectados, encontramos, en orden de importancia, los siguientes comités: comités de Educación, comités de Salud, cargos auxiliares en el Ayuntamiento, en las juntas patrióticas y en diversas "comisiones" recolectoras de cooperaciones, vocales, entre otros.

Fuente: Velásquez, 2003.

Nuestra investigación de 2002 nos mostró casos de las presidentas municipales oaxaqueñas nombradas por Usos y Costumbres que si bien no implementaron una política de equidad de género, sí realizaron acciones a favor de las mujeres, como lo confirma el testimonio de Herminia López Juárez, expresidenta municipal de San Pedro Molinos, Oaxaca:

> Las mujeres han sido muy golpeadas y por eso los hombres no me quieren, porque yo en cualquier momento y en cualquier lugar donde veo a un grupo de cinco, seis mujeres, entro, penetro ahí y les hablo de que ya no estamos en ese tiempo de que las mujeres sigan golpeadas. Hoy en día creo que está Derechos Humanos y otras dependencias en donde tienen que dar el respaldo a esas mujeres que han sido golpeadas. Por eso es que no me ven con buenos ojos, por lo mismo de que estoy orientando a las mujeres que ya no se dejen.

Fuente: Barrera y Massolo, 2003.

Todo lo anteriormente mencionado se ha traído a colación con el propósito de mostrar la situación de los pueblos indígenas y de las mujeres indígenas, para ubicar la complejidad en cuanto a implementación de políticas públicas de equidad de género en los municipios indígenas. Habría que tomar en cuenta sus características, las formas culturales, valores y normas expresados en los sistemas de Usos y Costumbres, y lograr retomar las demandas históricas como grupo.

Constituye también un reto incluir las distintas fuerzas sociales y políticas y sin duda plantearse, al igual que el resto de los municipios mexicanos, como uno de los retos más importantes en el avance hacia una vida democrática plena, la inclusión de las mujeres en la vida política, en los espacios de toma de decisiones y consideración de necesidades y demandas en el plan de desarrollo municipal, sin que ello tenga efectos de sobrecarga de trabajo para las mujeres y sin que sea visto como mera transgresión de la Costumbre, apuntando más bien hacia la transformación de la vida tradicional, manteniendo, como plantean las mujeres zapatistas, las costumbres buenas y haciendo a un lado aquellas que no respetan sus derechos.

Finalmente, no se debe soslayar que las mujeres indígenas están avanzando e incidiendo en el espacio de la toma de decisiones, en el sistema de cargos, como mayordomas; en el de las autoridades tradicionales, en las juntas ejidales e incluso como comisarias; en los ayuntamientos, como presidentas municipales y regidoras. Por

lo que habrá que reconocer una activa y creciente participación de las mujeres indígenas. Cada vez surgen más experiencias de organización, asociaciones, comisiones y frentes de mujeres indígenas con demandas que se encaminan hacia una equidad entre hombres y mujeres en su comunidad.

Por lo anterior se plantearían las siguientes recomendaciones para avanzar hacia la equidad de género en un municipio indígena, surgidas de nuestra experiencia de realización de talleres sobre equidad de género en el municipio, dirigidos a hombres y mujeres indígenas:

- Elaborar un diagnóstico de la situación de las mujeres en el municipio, considerando su acceso a la toma de decisiones en diversos ámbitos de la vida social y política.
- Reconocer las necesidades y demandas específicas de las mujeres.
- Lograr incluir estas demandas y la satisfacción de las necesidades de las mujeres en el Plan Municipal de Desarrollo.
- Repensar desde el interior de los grupos étnicos, en especial desde las mujeres, el sistema de Usos y Costumbres.
- Ubicar a través de la reflexión comunitaria, qué es vigente, qué podría cambiar y cómo (o según mencionaron las mujeres zapatistas: "que se desaparezcan las costumbres malas y que se queden las buenas").
- Empezar a abrir espacios propios para y de las mujeres en el ámbito municipal.
- Apoyar el fortalecimiento de espacios que ya están constituidos.
- Incentivar, como responsabilidad municipal, la capacitación a las mujeres, considerando sus necesidades y demandas específicas.
- El gobierno municipal debe comprometerse a lograr un mayor acceso de las mujeres a la escuela, la capacitación y los servicios de salud.
- Promover actividades productivas de las mujeres, apoyándolas con el acceso a la información y a la participación en los programas federales y estatales que ya existen.
- Buscar canales de comercialización para los productos elaborados por mujeres.
- Crear un espacio municipal de atención integral a las mujeres, que les proporcione capacitación en cuanto a sus derechos, en especial el derecho a la no violencia, y apoye su proceso de construcción de su ciudadanía.
- Crear casas de acogida a las mujeres víctimas del maltrato y a sus hijos.
- Crear un programa de sensibilización sobre la equidad de género como elemento central para el desarrollo sustentable, dirigido a los funcionarios municipales, los maestros, cuidadores de la salud, y a la comunidad en general.
- Abrir los espacios de gobierno municipal a la participación de las mujeres en la toma de decisiones, como representantes populares y como funcionarias, así como desde su condición de miembros de la sociedad civil. Que se escuche la voz de las mujeres.
- Abrir los espacios de las formas tradicionales de gobierno a la participación de las mujeres en la toma de decisiones y que se escuche su voz.
- Avanzar en la transformación de la situación de las mujeres en sus comunidades, municipios y pueblos, para que sean tratadas con respeto, en todos los ámbitos de la vida: en el hogar y en la vida social y política comunitaria.

Bibliografía

Barrera Bassols, Dalia, e Irma Aguirre, "Mujeres que gobiernan municipios en México. Tendencias hasta el año 2000", en Informe-Diagnóstico: Mujeres que gobiernan municipios en México, presentado al Instituto Nacional de las Mujeres y al Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, México, 2002.

Barrera Bassols, Dalia, y Alejandra Massolo (coords.), Memoria del Primer Encuentro Nacional de Presidentas Municipales, Inmujeres, México, 2003.

Bonfil Sánchez, Paloma, "Las mujeres indígenas y su participación política: un movimiento contra la desmemoria y la injusticia", en Dalia Barrera Bassols (comp.), Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México, México, 2002.

Córdova Tello, Dionisio, Apuntes municipalistas. Introducción al municipio, EDUCA, CESEM, CAMPO/OAXACA, México, 2002.

Córdova Tello, Dionisio y García Arreola, Ana María, Apuntes municipalistas. Legislación y municipio indígena, EDUCA, CESEM, CAMPO/OAXACA, México, 2001.
Córdova Tello, Dionisio, "Municipios indígenas. Visión y práctica desde Oaxaca", Teleconferencia transmitida en vivo el 12 de noviembre de 2004, EDUSAT/Programa de Capacitación a Distancia del INDESOL. Mujeres y hombres en México 2003, Inmujeres.

Pacheco Ladrón de Guevara, Lourdes, "Mujeres indígenas, discriminación y usos y costumbres", en Paloma Bonfil Sánchez y Elvia Rosa Martínez Medrano (coords.), Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas, Colección Mujeres Indígenas, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2003.

Valladares, Laura, "Mujeres indígenas gobernando municipios en México" Teleconferencia transmitida en vivo el 12 de noviembre de 2004, EDUSAT/Programa de Capacitación a Distancia del INDESOL.

Velásquez, Maria Cristina, "Discriminación por género y participación en los sistemas de gobierno indígena: contrastes y paradojas", en Paloma Bonfil Sánchez y Elvia Rosa Martínez Medrano (coords.),

Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas, Colección Mujeres Indígenas, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2003.

Warman, Arturo, Los indios mexicanos en el umbral del milenio, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, 2001.

TERRITORIALIDAD, INDIANIDAD Y DESARROLLO: LAS CUENTAS PENDIENTES*

Willem Assies**

Introducción

La relación entre territorio, indianidad y desarrollo nos presenta con una paradoja en el sentido que la relación entre los términos parece haber cambiado en el tiempo de una manera compleja. La noción de territorio es un elemento relativamente nuevo en el discurso de los movimientos indígenas. Sin embargo, ha gozado de una suerte de "apropiación voraz" por parte de movimientos indígenas a lo largo y ancho de América Latina en una articulación con otras demandas como son el reconocimiento de formas de autoridad propia y de una jurisdicción indígena. Juntos estos son los elementos que constituyen el cimiento de la autonomía que se ha constituido como una demanda central para los movimientos indígenas. Sorpresivamente, tal vez, la noción de territorio ha sido acogida de cierta manera en las políticas de reconocimiento practicadas por los Estados y las agencias multilaterales.

Territorio e indianidad frente al "desarrollo"

La noción de territorio surgió con connotaciones claramente defensivas frente a los proyectos de desarrollo impulsados por los estados latinoamericanos en los años 60. Cabe recordar que esos fueron los años en los cuales se impulsó la "conquista" de la "última frontera": la cuenca amazónica. Motivos geopolíticos, resumidos en el lema brasileño "integrar para no entregar", la búsqueda de nuevos recursos naturales y el fomento de la colonización en el marco de las reformas agrarias promovieron la ocupación del espacio amazónico, a menudo designado como una "tierra sin gente, para gente sin tierra". Sin embargo, muy pronto los frentes de colonización y los megaproyectos hidroeléctricos, mineros, viales y forestales se toparon con "gente", entre ellos los pueblos indígenas amazónicos. Aparecieron los relatos y las noticias dramáticas sobre las "situaciones de contacto" y sus consecuencias para esos pueblos y su estilo de vida particular, adaptado al medio ambiente amazónico. A menudo ellos practicaron una agricultura itinerante combinado con caza, pesca y recolección. Su ocupación del espacio se limitó a la apropiación de áreas de transito sin límites claramente establecidos y su autorepresentación no tenía connotaciones étnicas fuertemente definidas. Todo esto iba a cambiar en la confrontación con el "desarrollo" impulsado por un estado y una sociedad ajena; el "territorio" y la "indianidad" nacieron de este enfrentamiento.

Con el acoso por el “desarrollo” surgió la necesidad de establecer límites al avance del “progreso” y de las frentes de colonización, de demarcar algo como “nuestras tierras”; es decir vincular una demarcación espacial con una identidad o “indianidad” definida frente al “otro” invasor. Se inició un proceso complejo que no sólo involucró a los indígenas sino también a grupos de simpatizantes preocupados por la suerte de los indígenas en el marco del “desarrollo” y del “progreso”.

Activistas de derechos humanos encontraron una causa nueva y antropólogos incluyeron la defensa de “sus pueblos” y la denuncia de atropellos en su repertorio.1 El estilo de vida itinerante de los pueblos amazónicos hacia ineficaz demandar tierras tal como esa demanda era concebida en las legislaciones sobre reforma agraria vigentes, orientadas por nociones como “tierra para quien la trabaja” y la “función social de la tierra”. Este concepto de tierra correspondía a la agricultura campesina o indígena-campesina sedentaria pero no era adecuado para la región amazónica. Fue en este contexto que el concepto de territorio inició su carrera. Comenzó a formar parte del discurso pan-indianista emergente y años más tarde fue incluido en instrumentos legales como el Convenio 169 de la OIT que precisa que el término tierras “deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera” (Art. 13-2). Mientras tierras se refiere a un objeto de trabajo y a menudo a un objeto de intercambio mercantil, territorio es más e incluso a veces se habla del espacio vital; noción un tanto incómoda para Europeos.

Indianidad y ambientalismo

Mientras en sus inicios la defensa de los indígenas fue asunto de derechos humanos, poco a poco la estructura de oportunidades políticas fue transformándose y en el curso del tiempo el ambientalismo llegó a ser un vehículo importante para presionar por las demandas indígenas. En los años 70, la construcción de la carretera transamazónica y los grandes proyectos pecuarios (Bruynzeel), forestales (Jari) y mineros (Carajás) habían atraído la atención del ambientalismo internacional. Hacia 1980 el Programa Polo noroeste, financiado por el Banco Mundial, que incluyó la extensión y pavimentación de la carretera BR-364, con miras a una conexión con el Pacífico, deflagró la ocupación desorganizada y altamente destructiva del estado de Rondônia. Este proyecto se convirtió en el símbolo emblemático para una campaña internacional contra la destrucción del medio ambiente amazónico. Fue en el curso de esa campaña que los ambientalistas descubrieron que la amazonía no era un “medio ambiente sin gente” y establecieron contactos con los “pueblos de la floresta”, particularmente con indígenas y seringueiros.

Si en sus inicios la campaña ambientalista estaba principalmente enfocada en la conservación del bosque amazónico y miraba sus habitantes con desconfianza, sospechándoles de contribuir a la destrucción de la naturaleza, poco a poco se establecieron contactos con ciertos sectores de la población amazónica, principalmente los seringueiros y los indígenas. A final de cuentas, esos grupos habían "convivido" con la selva desde "tiempos inmemoriales" sin destruirla, se argumentó. Se establecieron alianzas entre ambientalistas y seringueiros e indígenas y esos últimos grupos fueron convertidos en símbolos de la nueva alianza. Para los ambientalistas la alianza proporcionó nuevos imágenes publicitarias y para los indígenas y su creciente grupo de aliados se creó una nueva palanca para llevar adelante sus demandas territoriales. Fue en este contexto que surgió el "indio híper-real", vistiendo plumas y armado de su arco y flechas.

En 1985, bajo presión del movimiento ambientalista internacional el financiamiento por el Banco Interamericano de Desarrollo para la pavimentación de un trecho de la carretera BR-364 fue condicionado a la ejecución de un Proyecto de Protección del Medio Ambiente y de las Comunidades Indígenas (PMACI). La falta de implementación del proyecto fue denunciada unos años más tarde por el dirigente seringueiro Chico Mendes durante una visita a Miami. La campaña contra las políticas ambientalmente destructivas de las agencias multilaterales tomó nuevos bríos cuando en 1988 gran parte de los Estados Unidos sufrió una sequía y una ola de calor. Al mismo tiempo se publicaron fotografías satélite de quemas de bosque sin precedentes en la región amazónica brasileña, sugiriendo una relación con el cambio de clima en los Estados Unidos. Hubo un crecimiento exponencial de grupos ambientalistas, Ben & Jerry lanzaron sus helados y el Body Shop su shampoo en base del "Brasil Nut". El consumo de esos productos ayudaría a los pueblos de la floresta en su lucha contra la devastación del medio ambiente. En Brasil el vínculo entre indianidad y ambientalismo fue manifiesto en la demarcación y regularización de los territorios de los Yanomami y Kayapó por el gobierno de Fernando Collor en vísperas de la Cumbre de Río en 1992.

Las campañas de la nueva alianza también produjeron cambios en las políticas de las agencias multilaterales. En 1991, el Banco Mundial adoptó la Directiva Operacional 4.20 que estipuló que los proyectos financiados por la entidad deberían incluir componentes especiales, fuera del objetivo central del proyecto, para proteger las poblaciones indígenas, lograr su participación informado así como su "inclusión al proceso de desarrollo siempre y cuando sea posible". Asimismo, en tiempos en que predominó una política de titulación, registro, y catastro individual

de la tierra a fin de fomentar mecanismos de mercado, técnicos del Banco promovieron el reconocimiento de un "modo territorial" de la tenencia de la tierra a fin de mejorar el manejo del bosque tropical en América Latina. Argumentaron que en contraste con los parques convencionales o el modelo de las áreas de reserva se debería considerar a los pueblos indígenas como administradores activos del medio ambiente. Propusieron entonces una "relación contractual" mediante la cual se da a los pueblos indígenas su reconocimiento jurídico y el control sobre grandes extensiones de bosque a cambio de un compromiso de conservar el ecosistema y proteger la biodiversidad.

De hecho, los bancos multilaterales llegaron a clasificar los "asuntos indígenas" como subrubro de "asuntos ambientales". Parece que antes de todo se trata de poner a los indígenas y la naturaleza "en su lugar" a fin de llevar a cabo "proyectos de desarrollo".

En un artículo esclarecedor José Llorens (1999) ha argumentado que "hasta los aborígenes más remotos, luego de descubrírseles, son puestos 'en sitio', y en un doble sentido: la globalización los sitia a la vez que los sitúa". En el contexto de la globalización neoliberal se pone (en) sitio culturalmente a los indígenas, induciéndolos a que se mantengan "fieles a su 'primitivismo cultural'", lo que, por cierto, pone trabas a su afán autonomista. Al mismo tiempo, la representación de los pueblos indígenas como ecologistas natos, depende del "mito prístino" (Dore, 1996) y la antigua identificación occidental del indígena con la naturaleza. Tal representación dificulta una aproximación seria a las demandas de los pueblos indígenas y al mismo tiempo impide desenredar las causas reales de la degradación ambiental y cuestionar la sustentabilidad del modelo de desarrollo predominante y las relaciones de clase, imbricadas con relaciones interétnicas, que lo sostienen (Assies, van der Haar y Hoekema, 2000: 295-315).

El proceso de reconocimiento de territorios indígenas y las nuevas demandas

Sin embargo, el ambientalismo se constituyó en una importante palanca para promover las demandas territoriales en la región amazónica. A partir de la última década del milenio pasado se puede observar un avance significativo en el reconocimiento formal de territorios indígenas en la región. Este reconocimiento ha seguido las pautas particulares de cada país.

En Brasil un primer avance fue logrado con la creación de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) en 1967, sustituyendo el Servicio de Protección del Indio (SPI), acusado de fraudes y abusos. Fue a partir de 1976, en el contexto de una ampliación

de las campañas internacionales y de un renovado activismo en Brasil, que se aceleró la regularización de tierras y territorios en la amazonía brasileña. Hasta 1982 la FUNAI regularizó 66 territorios correspondiendo a unos 12 millones de hectáreas. Sin embargo, paradójicamente, en el contexto de la transición democrática brasileña los militares lograron reafirmar su papel en la gestión del territorio amazónico y frenaron el reconocimiento de territorios durante el gobierno de José Sarney. En este contexto el Proyecto Calha Norte implicó una militarización de la gestión de buena parte de la Amazonía brasileña bajo pretextos geopolíticos, respaldados por una retórica nacionalista del gobierno civil que acusó a las campañas internacionales de buscar una internacionalización de la Amazonía. El proyecto para el reconocimiento de un territorio Yanomami, fragmentado en 19 áreas y acotado por establecimientos militares fue emblemático de la situación. Asimismo, esa actitud fue una respuesta al proceso constitucional y la promulgación de una nueva Constitución en 1988, que por primera vez incluiría un capítulo sobre los "indios", que fortaleció los derechos indígenas.

La coyuntura cambió bajo el gobierno de Fernando Collor de Melo. Parcialmente en un afán de proyectarse como ambientalista, en vísperas de la Cumbre de Río de 1992, el gobierno Collor desmilitarizó el reconocimiento de territorios indígenas. El reconocimiento de un territorio continúo para los Yanomami, en vez de la fragmentación propuesta por el gobierno Sarney en el contexto del proyecto Calha Norte, fue significativo. Se aceleró el proceso de reconocimiento de territorios indígenas. Este proceso se estancó por un momento bajo el gobierno de Itamar Franco y en los inicios de los dos gobiernos de Fernando Henrique Cardoso. La promulgación del decreto 1775 en 1996, que abrió la posibilidad de impugnar los procesos de reconocimiento de territorios indígenas, fomentó una ola de protestas. Se temió que eso llevaría a un estancamiento, sino una reversión, del proceso de reconocimiento de territorios indígenas. Sin embargo, no fue así puesto que la gran mayoría de las impugnaciones fue desestimada. Al mismo tiempo, en el marco del apoyo del Grupo de 7 para la gestión de la región amazónica se lanzó el Proyecto de Protección a las Populaciones y Tierras Indígenas de la Amazonía Legal (PPTAL). El resultado del proceso es que de las 587 demandas territoriales, 361 fueron ratificados, correspondiendo a 85 millones de hectáreas de un total demandado e identificado de 104 millones de hectáreas; lo que corresponde a 21% del territorio amazónico brasileño y a 12% del territorio nacional. El proceso peruano siguió otro camino. Bajo los gobiernos militares, en 1978, se reconocieron las "comunidades nativas". Se suponía que esas comunidades se organizarían siguiendo el modelo de las comunidades andinas, modelo poco adaptado a la situación local. Sin embargo, poco a poco las comunidades amazónicas se adaptaron al modelo impuesto y desenvolvieron sus propias estrategias territoriales. En este caso, la

legislación sobre áreas protegidas abrió una posibilidad que fue aprovechada por las comunidades indígenas. Mientras el concepto de “comunidades nativas” tendió a restringir las posibilidades para demandas territoriales, la legislación sobre áreas protegidas facilitó una cierta compatibilidad entre de- mandas territoriales y la creación de áreas protegidas. En este contexto legal el movimiento indígena de la Amazonía peruana desarrolló una estrategia de recuperación de territorios “por piezas”. El resultado es que poco a poco se recuperaron entre 10 millones y 13 millones de hectáreas bajo modalidades diferentes; en unos casos se trata de extensiones significativas pero en otros casos la extensión por familia está muy reducida. Sin embargo, se estima que, a pesar de la legislación introducida bajo el gobierno Fujimori, se logró una expansión significativa de los territorios reconocidos en la región amazónica peruana.

En Ecuador el proceso de reconocimiento de territorios fue marcado por la lucha contra la explotación petrolera. La expansión petrolera a partir de la década de los 1960 deflagró la unificación de movimientos indígenas de la región amazónica y, posteriormente, la conformación de un movimiento nacional que agrupa movimientos andinos y amazónicos; situación excepcional en el contexto de los países “andinos”. Principalmente con el “levantamiento indígena” de 1992 los indígenas de la región amazónica lograron un reconocimiento importante de sus “territorios”; algo como 80% de las demandas fueron legalizadas, correspondiendo a 3.3 millones de hectáreas y en años posteriores fueron establecidas “zonas intangibles” –protegidas de la expansión petrolera– correspondiendo a un millón de hectáreas. En contraste con los otros procesos de reconocimiento de territorios el proceso ecuatoriano no sigue pautas legales preestablecidas sino ha sido un proceso más bien ad hoc. Posteriormente, en la Constitución del 1998 se reconocieron “circunscripciones territoriales indígenas” pero esto no ha dado lugar a una definición clara de esas circunscripciones.

Casi veinte años después de la creación del Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA), bajo la presión de los movimientos indígenas, se inició una consolidación de los resguardos todavía existentes en este país y se comenzó a crear nuevos resguardos. A parte de los resguardos, a partir de 1967 se habían creados grandes reservas en la región amazónica. La promulgación de una nueva Constitución en 1991 inauguró una nueva época para los pueblos indígenas colombianos. El país se reconoció como multiétnico y las reservas fueron convertidas en resguardos, es decir propiedades colectivas de sus poblaciones en vez de áreas de usufructo. Asimismo se inició un proceso de creación de nuevos resguardos. En 2001 el país contó con 638 resguardos con una superficie total de 31 millones de hectáreas, o sea alrededor de 27% de la superficie del país. De este

total la mayor parte –26 millones de hectáreas– se encuentra en la región amazónica que es el hábitat de 9% de la población indígena colombiana, dividida en 58 pueblos.

La región amazónica boliviana cuenta con más de treinta pueblos indígenas. Tras un proceso de organización que se inició al final de los años 70, en 1990 las organizaciones indígenas del oriente boliviano organizaron una histórica Marcha por el Territorio y la Dignidad para protestar contra la explotación maderera en sus territorios. Finalmente, Bolivia se percató de la existencia de los pueblos indígenas amazónicos y tras un encuentro con los marchistas el Presidente Jaime Paz Zamora firmó ocho decretos creando nueve territorios. Años más tarde, en 1996, esos territorios fueron incorporados en una nueva legislación agraria que creó la figura de las Tierras Comunitarias de Origen (TCOs).

Asimismo, la nueva legislación incluyó una lista de unos veinte TCOs a ser creados en el futuro y abrió la puerta para nuevas demandas. Hasta la fecha existen demandas para unos 31 millones de hectáreas. Sin embargo, el proceso de regularización y titulación en Bolivia es sumamente lento, incluye importantes recortes de los territorios demandados y en muchos casos está sesgado hacia los intereses de “terceros” cuyos terrenos están siendo consolidados dentro de los territorios demandados. El resultado de este proceso altamente frustrante es que hasta ahora solamente unos 2 millones de hectáreas han sido tituladas a favor de los pueblos indígenas de la amazonía boliviana.

En 1997 Tresierra estimó que en los cinco países mencionados se había reservado una superficie total de alrededor de 100 millones de hectáreas para los pueblos indígenas de la amazonía. Los datos aquí presentados sugieran que hoy en día esa superficie se ha incrementada hacia unos 130 millones de Hectáreas y que seguirá aumentando en los próximos años. Esto no quiere decir que los problemas están resueltos. El acoso por colonos y otros persiste. La modalidad de regularización de tierras y territorios indígenas difiere de un país a otro e incluso puede variar dentro de un mismo país.2 En el Perú, por ejemplo, encontramos diferencias importantes. Mientras en algunos casos se han logrado importantes áreas de propiedad colectiva en otros casos se cuenta solamente con unas 20 hectáreas por familia, lo que es muy poco en el contexto amazónico. Sin embargo, utilizando las varias posibilidades existentes en la legislación peruana los movimientos indígenas peruanos buscan consolidar sus territorios mediante una suerte de “guerra de posiciones”. Por otra parte, como ya hemos señalado, el proceso de regularización boliviano es sumamente lento y complicado y se hace cada vez más conflictivo a raíz de agresivas campañas de pecuarios quienes buscan

legalizar una “carga animal” de alrededor de 25 hectáreas por animal. Se comenta que si fuera así sería mejor ser una vaca que un indígena en este país. Asimismo, tanto en Bolivia como en otros países sigue el problema de las superposiciones entre territorios indígenas y áreas de protección, lo que a menudo socava la gobernabilidad de los territorios, y la superposición de concesiones mineras, petroleras, forestales y otras sobre territorios indígenas.

En cuanto la gobernabilidad es importante resaltar otro aspecto del proceso boliviano de regularización de los territorios indígenas. Hemos visto que esta se da bajo la figura de Tierras Comunitarias de Origen. No es fortuito que no se habla de territorios. El concepto de TCO fue concebido expresamente como una forma de propiedad y no como una entidad político administrativa (Vadillo, 1997) 3 como es el caso con los resguardos colombianos, por ejemplo. La creación de las TCOs está divorciada del Proceso de descentralización administrativa impulsado a partir de 1994 mediante la Ley de Participación Popular; una separación que a menudo crea importantes problemas de gobernabilidad para los TCOs ya que ellos tienen que responder a varias jurisdicciones político- administrativas (municipios, provincias, departamentos), cada una con su propio proceso de planeación territorial. Este tipo de situaciones ha hecho surgir estrategias campesina-indígenas que buscan construir una convergencia entre sus demandas territoriales y el proceso de descentralización político- administrativa. Un caso interesante es el de la comunidad de Raqaypampa, que pertenece al municipio de Mizque en el Departamento de Cochabamba. Por un lado, esa comunidad ha planteado una demanda de TCO ante las autoridades agrarias. Por otro lado, la comunidad logró la creación de un Distrito Municipal Indígena dentro del municipio de Mizque; distrito que coincide con las TCO demandas. El paso siguiente en la estrategia sería de separarse del municipio de Mizque para constituirse como municipio indígena.

El caso no es solamente interesante como ilustración de una estrategia que busca revertir la separación deliberada entre el proceso de regularización de TCOs, concebidos como propiedad, y el proceso de descentralización político-administrativa. También es uno de los casos de demandas de TCOs fuera de la región amazónica; proceso que se inició con la demanda de TCO por los Uru del Lago Popoo y que en 1999 se aceleró con la demanda de 2.5 millones de hectáreas por parte las comunidades quechuas de la provincia de Nor Lipez en el Departamento de Potosí. Refiriendo a la legislación agraria y la figura de las TCO, la demanda argumenta que “esta norma jurídica no solamente se aplica para las etnias de Oriente o Amazonía de Bolivia, sino también para los pueblos indígenas del occidente de nuestro país, esto por el principio de la generalidad de la ley” (Merz y Calizaya 1999: 61). Apelando a la “generalidad de la ley” esa demanda se sustenta

no sólo en la identidad indígena de los demandantes pero también en su capacidad de cuidar el medio ambiente y para controlar la contaminación causada por la actividad minera en la región. Identidad y ambientalismo surgen como argumentos claves para sustentar demandas territoriales, incluso fuera de la región amazónica. Hasta ahora se han planteado alrededor de 40 demandas para TCOs en el altiplano boliviano. El caso es ilustrativo del proceso de adopción de la noción de territorio fuera de la región amazónica, llegando a ser un elemento importante de un discurso pan-indianista emergente, aunque la referencia concreta no siempre está tan clara; a veces se habla de territorio de manera genérica mientras las demandas concretas se refieren más bien al ámbito municipal o comunal.

El desarrollo como desafío

En las secciones anteriores hemos podido constatar un importante avance en el reconocimiento de derechos territoriales indígenas; un avance que a menudo se logró bajo los signos de la indianidad y el ambientalismo. Así los territorios indígenas se constituyen o imaginan como una suerte de enclaves o islas en un mar de "desarrollo"; aparentemente, por lo menos. Aparentemente, porque los pueblos indígenas siguen siendo invitados a sumarse al proceso de desarrollo y ahora que tienen territorios más o menos reconocidos las presiones para "desarrollar" esos territorios está aumentando. A menudo el reconocimiento del territorio de por sí ya obliga una nueva forma de ocupación para "marcar presencia".

Sin embargo, el reconocimiento en muchos casos va de la mano con la exigencia de desarrollar planes de "gestión territorial" enmarcados en la agenda de las agencias multilaterales de desarrollo: el combate a la extrema pobreza y las asociaciones entre el gobierno, el sector privado y los pueblos indígenas. Si en cierto momento se habló del etnodesarrollo y del reconocimiento de que los pueblos indígenas tal vez tienen sus propios conceptos de desarrollo que no estarían expresa- dos y valuados en términos puramente económicos el refrán sigue siendo la "inclusión en la economía del mercado".

Por un lado, tal planteamiento pasa por alto que muchos pueblos indígenas ya se encuentran involucrados al mercado; el problema no es la "exclusión de la economía del mercado" sino la inclusión asimétrica en un proceso que de por sí tiende a generar desigualdades. Por otro lado, el tema de la "gestión territorial" está siendo cada vez más claramente relacionado a la ratio mercantil, con un barniz de ambientalismo. Lo que está pasando en Colombia es ilustrativo. Las esperanzas generadas por la Constitución de 1991, que buscó una democracia participativa en el contexto de un Estado social de derecho, están disipándose en un contexto de políticas neoliberales cada vez más ortodoxos. En respuesta a la crisis política y fiscal

los gobiernos colombianos buscan implementar mega proyectos para la explotación de recursos naturales (petróleo, minerales, energía hidroeléctrica, palma africana) que a menudo afectan a los pueblos indígenas. Hacia finales de la década de 1990 se relajaron las condiciones para el otorgamiento de licencias para la explotación de recursos en territorios indígenas y el gobierno buscó condicionar el reconocimiento de resguardos a la aprobación de proyectos productivos basados en "alianzas estratégicas" con el sector privado. A los proyectos agro-industriales se ha asignado un papel clave en el Plan Colombia. Esas políticas, junto al crecimiento de la violencia, amenazan la misma existencia de los pueblos indígenas en el país (Jackson, 2002). Al mismo tiempo, propuestas para una nueva Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial buscan debilitar la posición de los resguardos en la estructura política administrativa del país.

Tal vez el caso colombiano es un ejemplo más dramático de la tendencia de enmarcar el reconocimiento de derechos indígenas en lo que se ha denominado un "multiculturalismo neoliberal" (Gustafson, 2002; Hale 2002). Es un multiculturalismo que reconoce ciertos derechos indígenas de forma limitada, siempre y cuando no amenacen las premisas centrales del "modelo". Parece que desde la óptica del Estado y de las agencias multilaterales las opciones para los pueblos indígenas son tres:

- Enfrascarse en la "tradición" a fines de preservar el "patrimonio ecológico de la humanidad" y proporcionando un "servicio ambiental";

- Sumarse al "combate de la pobreza extrema" mediante políticas "sociales" focalizadas;

- Integrarse plenamente en el mercado, adoptando un modo empresarial de organización.

De ningún modo se vislumbra un modo alternativo de desarrollo que incluya una visión propia de los pueblos indígenas. A lo mejor se propone una combinación de las tres propuestas fincada en una suerte de mercantilización de la indianidad a fin de lograr la "inclusión en la economía del mercado". En 1997 Albert ya alertó sobre los cambios en la política indigenista brasileña en el marco del neoliberalismo. En este contexto se manifiesta la intención de dejar de lado las políticas "paternalistas" y "clientelares". Sin embargo, el achicamiento del Estado y la privatización de los servicios públicos a menudo implican una transferencia de esos servicios al sector privado o al "tercer sector"; bajo los supuestos de la ideología neoliberal, el Estado se deshace de sus responsabilidades con la población en general así como la población

indígena.

Aunque el compromiso del Estado con la población indígena en el marco del indigenismo integracionista puede criticarse, la nueva postura no mejora las cosas. La transferencia de las políticas sociales al “tercer sector” y la focalización a menudo implican una focalización en los indígenas más “exóticos”, premiando una indianidad mercantilizable en “nichos del mercado”. Se crea un ambiente en el cual el “tradicionalismo” y los “servicios ambientales” garantizan un boleto de entrada al combate de la pobreza extrema como un primer paso hacia la integración al mercado y la adopción de un modo empresarial de organización en aras de una gestión “racional” de recursos. De esta manera se crea un círculo vicioso de competencia en el cual las políticas de reconocimiento, o el multiculturalismo neoliberal, y las políticas de identidad se retroalimentan y fomentan discursos esencialistas sin proponer otra salida que la salida competitiva mercantil. El lema del movimiento zapatista es “mandar obedeciendo”; la cuestión que se pone es ¿quién manda? En la óptica de los estados y las agencias multilaterales a final de cuentas es el mercado que manda. En la óptica de los pueblos indígenas son “los pueblos” que mandan. Sin embargo, en la coyuntura actual parece existir en algunos casos una suerte de convergencia entre las dos propuestas y una contestación al mismo tiempo. Si por un lado, sumarse a la lógica mercantil es una tentación, al mismo tiempo esa lógica se presenta como amenaza y no es de extrañar que generalmente los movimientos indígenas se sumen a las luchas contra el proyecto neoliberal y la búsqueda de un modelo de desarrollo alternativo que no se reduzca a la “inclusión en la economía de mercado”.

A modo de conclusión

La noción de territorialidad surgió en el contexto de la defensa de los pueblos indígenas de la región amazónica frente a los proyectos de desarrollo implementados a partir de los años 60. Si en un primer momento la cuestión de los derechos huma- nos proporcionó el marco para la defensa de los derechos indígenas en el curso del tiempo el ambientalismo proveyó una nueva estructura de oportunidades políticas.

Se construyeron nuevas alianzas entre movimientos indígenas de la región amazónica y organizaciones ambientalistas a escala internacional, lo que facilitó el reconocimiento de territorios e impactó en cierta medida en las agencias multilaterales. Sin embargo, los riesgos y las limitaciones de esa nueva configuración están cada vez más visibles. Fácilmente, los “servicios ambientales”, que a menudo han sido la racionalización para el reconocimiento de territorios indígenas, se convierten en una nueva servidumbre. Aunque la

vinculación con el ambientalismo ha servido como palanca importante para lograr el reconocimiento de territorios, no es de extrañar que los indígenas cuestionen cada vez más las formas de condicionamiento de este reconocimiento. Esto no sólo porque este tipo de reconocimiento a menudo implica sistemas de cogestión que en muchos casos son sesgados hacia la "razón del Estado" o el "interés nacional" que imponen sus versiones de gestión racional de recursos sino también porque el Estado a menudo se reserva el derecho a otorgar concesiones para la explotación de recursos superpuestos sobre o colindantes con los territorios reconocidos. Las concesiones mineras en Bolivia y otros países y las concesiones petroleras en casi toda la región amazónica siguen siendo una fuente de conflictos, así como las autorizaciones para la explotación de recursos forestales.

Mientras tanto, la noción de territorialidad ha sido incluida como un concepto central en un discurso pan-indianista emergente que la vincula con la demanda de reconocimiento de los sistemas de autoridad política indígena y de una jurisdicción indígena. Sin embargo, mientras en algunos casos este tipo de demanda territorial tiene un referente concreto y puede ser viable, en muchos casos la situación es sumamente compleja. Por un lado, parece que este tipo de demanda se vincula a la defensa de lo "local" y de la democracia local multiétnica frente al proceso de globalización, específicamente la globalización económica. En este contexto las arenas locales se han convertidos en una suerte de arenas de "lucha libre" en las cuales la indianidad se convierte en un recurso estratégico o una ventaja competitiva frente a propuestas empresariales y al mismo tiempo empuja hacia la adopción de un "modo empresarial".En un entorno que premia la competencia y la gestión empresarial resulta difícil sustraerse de esas presiones. El reto sería entonces de cambiar este entorno. Por otra parte, la territorialidad tiene sus límites puesto que muchos indígenas ya viven en ciudades o son migrantes, buscando empleo fuera de sus "territorios". Para los movimientos indígenas esa realidad plantea el desafío de pensar más allá de la territorialidad.

En las últimas décadas los movimientos indígenas han logrado importantes avances, por lo menos formales. Sin lugar a dudas esos movimientos seguirán jugando un papel importante en las próximas décadas. Al mismo tiempo, la situación actual parece ser uno de una suerte de cruce de caminos. Las demandas de derechos específicos y de medidas compensatorias parecen estar llegando a sus límites en el sentido de que se necesita ir más allá de las demandas particulares y elaborar uno nueva visión del Estado y del desarrollo o, en otros términos, un proyecto político más amplio. El lema zapatista "para nosotros nada, para todos todo" parece intuir este desafío.

NOTAS

* Ponencia preparada para la *Tercera Semana de la Cooperación y de la Solidaridad Internacionales: América Latina*, To- losa, 18-22 de noviembre de 2003.

** Fue investigador del Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Rurales.

1. Para activistas de derechos humanos y opositores al régimen militar brasileño la causa indígena fue una herramienta eficaz para llamar la atención sobre la violación de derechos humanos en términos más generales y para denunciar el régimen al nivel internacional.

2. En 1996 Roldán llamó la atención sobre la disparidad en términos del área transferida por persona en diversos países. Mientras en Brasil el promedio era de 547 hectáreas por persona en el caso del Perú fue solamente 29 hectáreas. El promedio para Bolivia fue de 105 ha y de 357 ha en Colombia.

1. Vadillo (1997) argumenta que esto sería imposible en un país mayoritariamente indígena porque llevaría a la fragmentación.

BIBLIOGRAFIA

Albert, Bruce, 1997. 'Territorialité, ethnopolitique et devélopement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne', *Cahiers des Amériques latines*, núm. 23.

Assies, Willem, Gemma van der Haar y André Hoekema, 2000. *The Challenge of diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Amsterdam: Thela Thesis.

Bengoa, José, 2000. *La emergencia indígena en América Latina*, México, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Brysk, Alison, 1994. "Acting Globally: Indian Rights and International Politics in Latin America". En Donna Lee Van Cott (ed.): *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York: St. Martin's Press.

Dore, Elizabeth, 1996. 'How Sustainable were Pre-Colombian Civilizations?' en Colinson, Helen (ed.), *Green Guerrillas,* London: LAB.

Gustafson, Bret, 2002. “Paradoxes of Liberal Indigenism: Indigenous Movements, State Processes, and Intercultural Reform in Bolivia”. En Maybury- Lewis, D. (ed.), *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*, Cambridge MA, London: Harvard University Press.

Hale, Charles, 2002. “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”. En *Journal of Latin American Studies*, núm. 34.

Jackson, Jean, 2002. “Caught in the Crossfire: Colombia’s Indigenous Peoples during the 1990s”. En Maybury Lewis, D. (ed.), *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*, Cambridge MA, London: Harvard University Press.

Llorens, José, 1999. “El sitio de los indígenas en el siglo XXI: tensiones transculturales de la globalización”. En Degregori, Carlos Iván y Gonzalo Portocarrero (eds.), *Cultura y Globalización*, Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Merz, Joaquín y Oscar Calizaza, 1999. “Reivindicando un derecho histórico: Titulación de Tierras Comunitarias de Origen (TCO) en beneficio de las comunidades campesinas del Altiplano Sud”. En *Artículo Primero*, núm. 6.

Roldán Ortega, Roque, 1996. “Notes on the legal status and recognition of indigenous land rights in the Amazonian Countries”. *Background Paper of the Expert Seminar on Practical Experiences Regarding Indigenous Land Rights and Claims*, Whitehorse, Canada, 24-28 March 1996, UN-ECOSOC, E/CN.4/Sub.2/ AC.4/1996/6/Add.1.

Tresierra, Julio, 1997. *Rights of Indigenous Groups over Natural Resources in Tropical Forests.* IDB, Environment Division Working Paper.

Vadillo, Alcido, 1997. “Constitución Política del Estado y pueblos indígenas: Bolivia, país de mayoría indígena”. En Gómez, M. (coord.): *Derecho Indígena*, México: INI, AMNU.

Van Cott, Donna Lee, 2000. *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Minería: el despojo de los indígenas de sus territorios en el siglo XXI*

Eckart Boege

La minería contemporánea ha entrado a una nueva fase**,** al migrar de la explotación de filos de los minerales principalmente metálicos, a la remoción masiva de materiales pétreos, mismos que en ciertos estratos contienen metales de muy baja ley (para el oro el promedio sería un gramo por tonelada de material removido). Para este proceso industrial se utilizan maquinarias de gran tamaño y procesos masivos de lixiviación, principalmente con cianuro de sodio, sustancia prohibida en varios países de Europa por sus riesgos a la salud humana y ambiental.

Se trata de una explotación masiva a cielo abierto que requiere una exploración en grandes porciones de territorios, apertura de caminos y cientos de sitios que se barrenan para la extracción de núcleos que se analizan para ubicar exactamente los estratos en que se encuentran los últimos reductos de polvos o fragmentos minerales de interés comercial.

He aquí las amenazas:

1. El artículo 6 de la ley minera impuesta por recomendaciones del Banco Mundial, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y los regímenes de Salinas y los panistas Fox y Calderón señala que la explotación del subsuelo es de “interés público prioritario” y que éste prima sobre otros intereses públicos y privados no mineros. Este interés público nacional prioritario se transfiere a intereses privados mediante un *sistema de concesiones* que el Estado otorga a los grandes consorcios nacionales e internacionales. Dominan los que tienen sede en Canadá, aunque los chinos están repuntando en toda América Latina.

2. Casi nunca los nombres de las grandes compañías extranjeras aparecen en las concesiones, aunque las mismas reportan en internet, en sus boletines mensuales para sus inversionistas, que son dueños (ni siquiera posesionarios) de la totalidad del territorio que abarca la concesión. Así engañan a los propios accionistas incautos. No todo el territorio de una concesión es removido para extraer el mineral; sin embargo, en esta primera fase de exploración pueden pasar sobre siembras; desmontar; abrir caminos depositar materiales; contaminar ríos, y sobre todo acaparar los terrenos de los posesionarios de la superficie de las áreas de interés minero y apropiarse prioritariamente de las diversas fuentes de agua cercanas o lejanas aun, de las que sirven para abastecer pueblos y ciudades. En esta fase, entre el otorgamiento de la concesión y la explotación, compañías especializadas investigan con precisión las porciones del territorio concesionado que van a explotar. Si los dueños de los terrenos

se niegan a vender o rentar, se ha recurrido al asesinato y la empresa puede solicitar al Estado la expropiación del mismo.

En México han sido concesionadas alrededor de 31 millones de hectáreas del país, de más de 200 millones de hectáreas concesionables, según el Servicio Minero Nacional. Estas concesiones incluyen porciones del subsuelo del mar. Ya en la fase de explotación, el mineral sale del país en forma impura (ore) o purificado sin ninguna regalía a los municipios, estados o a la federación. Nominalmente, la minera tendría que pagar uno por ciento del mineral exportado, pero el pueblo de México no tiene ningún beneficio de este proceso industrial de alto riesgo.

3. Las concesiones mineras que el Estado otorga a las compañías son *patente de corso* para acceder a los territorios en cualquier lugar del país, incluyendo la parte urbana de pueblos y ciudades, territorios de los pueblos indígenas, áreas naturales protegidas, costas de propiedad federal o bien porciones del subsuelo del mar. Las concesiones también son otorgadas como zonas de exclusión para que otras compañías mineras no disputen los mismos territorios. Con las concesiones las compañías mineras tienen en sus manos además, de manera directa o indirecta, la administración de las políticas "de desarrollo" regionales en muy largo plazo. Es imposible la devolución territorial a los dueños actuales de la superficie terrestre, puesto que las concesiones se otorgan a 50 años prorrogables por 50 más. No se conocen explotaciones mineras que duren más de 12 años, y se pregunta uno ¿por qué concesiones a largo plazo? La respuesta puede ser sencilla, se juega con ello en la bolsa para obtener jugosas inversiones, y el gobierno mexicano es cómplice de esa maniobra de las mineras internacionales. Para que el capital trasnacional pueda entrar masivamente a los países con minerales, y México es uno de los importantes, los tratados de libre comercio han promovido la promulgación de leyes que permiten la inversión y propiedad del cien por ciento del capital trasnacional y la apropiación tanto territorial como de todo el producto, con regalías ridículas (en México el uno por ciento, en Chile el diez por ciento) sin impuestos específicos a la actividad. Lo poco que pagan es una mínima suma de dinero por hectárea concesionada. Como contraparte del proceso de apropiación, tenemos la "desposesión" en el sentido físico, social y cultural de los dueños de la superficie en las concesiones, y en específico de las porciones de tierra en donde se ha detectado el mineral a explotar, mismas que en general pertenecen a comunidades campesinas e indígenas, incluyendo sus espacios urbanos, sitios arqueológicos o Áreas Naturales Protegidas.

4. Se trata de procesos industriales intensivos en capital**,** con tecnologías de alto riesgo por su potencial destructivo de los ecosistemas y la afectación grave de poblaciones humanas locales y regionales. Una vez que se retiran, las compañías dejan cicatrices

ambientales, sociales y económicas irreversibles con poca posibilidad de resiliencia a corto y mediano plazos. Para ilustrar con un ejemplo recientemente estudiado con la información de la propia minera de tamaño mediano pero de impacto como una grande (Caballo Blanco en el estado de Veracruz), se remueve la vegetación natural desde la exploración -bajo la mirada impávida de la Secretaría de Medio Ambiente (Semarnat) y de la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profepa)-, afectando así la complejidad e integridad de los ecosistemas vigentes. En la fase de explotación, la empresa pretendería excavar un tajo a 400 metros de profundidad con un diámetro de mil por 400 metros, y transportar 119 millones de toneladas de material, de las cuales 35 millones tendrían los minerales codiciados y el resto se depositan en las llamadas tepetateras. El oro presente tendría una ley promedio de 0.7gramos por tonelada. Para los procesos de lixiviación se utilizarían tres mil metros cúbicos diarios de agua durante diez años, dos millones de litros de diesel mensuales durante siete años (no sólo para combustible, sino como sustancia que intensifica las explosiones), 35 mil toneladas de explosivos, entre seis mil y 7. 5 mil toneladas de cianuro de sodio, 300 mil litros de ácido clorhídrico, etcétera. Entre las cicatrices ambientales más visibles, se encontraría un cráter de 40 hectáreas de diámetro con una profundidad variable hasta de 500 metros, mismo que sería muy costoso para las mineras rellenar y controlar los posibles drenajes ácidos y/o de arsénico, que se irían a los mantos freáticos por cientos de años. Las “tepetateras” y/o los “jales”, en donde se deposita el material “inerte”, ya sin minerales útiles, son también cicatrices ambientales que, cuando hay compuestos azufrados, generan por cientos de años drenajes ácidos y migración de arsénico y metales pesados, que van hacia las corrientes de agua, subsuelo, lagunas o mar. La compañía citada pretende obtener 600 mil onzas de oro comprobadas y 400 mil potenciales, más la plata asociada, lo que le reportaría en los siete años de vida de ese tajo un ingreso de mil 900 millones de dólares, según el precio de mercado de la onza de oro a finales del 2012, con una inversión de 300 millones a 400 millones dólares y un retorno del capital invertido en dos o tres años. El volumen del oro recogido sería menos de un metros cúbico. La “remediación” es un eufemismo porque reforestarían las tepetateras o las capas superiores de las lagunas de lixiviación, sin consideración de que se trata de ecosistemas destruidos. Recapitulando: se reduce un cerro que contiene 119 millones de toneladas a un metro cúbico de oro. Muchos bancos, en donde los pequeños y medianos ahorradores tienen sus inversiones, invierten en sus paquetes en este tipo de minería sin que los dueños de estos pequeños capitales se enteren.

5. En total, esta empresa pretende abrir seis tajos que tramposamente no explicita en su Manifiesto de Impacto Ambiental-R (MIA-R) del 2012. Se trata de una región de altos valores ambientales y diversidad biológica con cicadas que tienen más de tres mil años de edad (mil más que el árbol del tule de Oaxaca) y bosques relictuales de encinos tropicales cuya adaptación al trópico data desde el pleistoceno. Esta vegetación que

observamos *in situ* convivió con los habitantes prehispánicos del lugar, de los cuales tenemos tiestos arqueológicos de grupos olmecas y totonacos, por lo que de hacerse el desarrollo minero se destruiría parte de nuestro patrimonio (bio) cultural. La gran biodiversidad que se encuentra en esta zona, en menos de ocho mil hectáreas, es considerada por biólogos como una reserva genética para la resiliencia en un estado que ya ha destruido en nombre del desarrollo el 95 por ciento de su cubierta de bosques y selvas.

6. Para legitimar un proceso industrial de alto riesgo y obtener los permisos de la Semarnat, las compañías y sus asesores incluyendo a un ex titular de esa Secretaría en el régimen de Fox, discurren sobre el desarrollo sustentable. Su principal argumento legitimador es que generan empleos para la población local (en el caso arriba mencionado, 300 temporales directos por siete años). Por supuesto, afirman que son ambientalmente inocuos. Para realizar las obras de infraestructura, se requieren temporalmente mil empleos, mismos que como en otras obras masivas no son absorbidos a mediano y largo plazos por ningún proceso dinamizador de la economía.

7. Es indudable que los procesos industriales de esta envergadura trastocan el medio ambiente. Utilizan de forma masiva el recurso agua, al cual tienen acceso preferente frente al de consumo humano (la ley minera viola el precepto constitucional de acceso al agua como un derecho humano prioritario), como es el caso de la minera San José, en los valles centrales de Oaxaca. Para los pueblos indígenas y comunidades campesinas, significa no sólo el desplazamiento y despojo de sus recursos naturales esenciales. También significa que ya no hay bienes comunes que administrar, relaciones sociales comunitarias que establecer, naturaleza que manejar, conocimientos milenarios que recrear, milpa que sembrar y recursos fito-genéticos que domesticar. En resumen, se trata de un choque frontal entre un proyecto industrial de la cultura de la muerte y el proyecto implícito regional indígena y campesino sobre un territorio determinado. Por ejemplo, los valles centrales de Oaxaca, en especial las laderas, ya están concesionadas, y si entraran en la fase de explotación las compañías mineras provocarían un desastre ambiental y humano en un territorio de alta densidad cultural-histórica-paisajística.

8. Adicionalmente, nuevos fenómenos industriales se asocian a la minería de esta envergadura. En nombre de la sustentabilidad, hay compañías mineras que le disputan a la población local e indígena más territorios para construir hidroeléctricas que alimentarían su sistema minero con electricidad “sustentable”. El interés minero sobre vastos territorios en México está principalmente en las sierras, en especial (no exclusivamente) en la gran cadena montañosa de la Sierra Madre Occidental. En general se encuentra en las cabezas de cuenca, o en laderas, dominantemente en zonas áridas, semiáridas o subhúmedas, con altos valores en biodiversidad y captación

de la poca o mucha agua que van a conformar mantos acuíferos cuenca abajo.

9. Hay que aclarar que se trata de concesiones que abarcan todo tipo de minería y se dan en general a 50 años prorrogables. En 2000-2012 se concesionaron en los territorios indígenas alrededor de dos millones 173 mil 141 hectáreas, principalmente para la minería metálica, de las 28 millones de hectáreas identificadas como el núcleo duro de los territorios indígenas. Es decir, en los cien años recientes los indígenas perdieron la jurisdicción del 17 por ciento de su territorio tan sólo por concesiones mineras, frecuentemente sin que las comunidades se hayan enterado. Según las cifras que analizamos en la tabla 2, la mayoría de las concesiones en territorios indígenas y no indígenas fueron otorgadas por los dos gobiernos panistas al amparo de una ley minera neoliberal de corte salinista. Hay que aclarar que la tabla 1 jerarquiza sólo el mineral principal reportado por las empresas, que generalmente es el oro. Es común que oculten los minerales en asociación, algunos de muy alto interés industrial (tungsteno, cobre, molibdeno, etcétera). La tabla 1 es muy significativa ya que se trata de concesiones recientes, puesto que actualmente lo más redituable de la minería tóxica a cielo abierto es el oro. De la totalidad de los cinco mil 712 polígonos concesionados en territorios indígenas, 625 han sido canceladas, por lo que hay que restarle 232 mil hectáreas a la cifra arriba mencionada. La mayoría de los territorios se encuentran en fase de investigación o exploración (o en búsqueda de inversionistas) mientras 106 mil 833 hectáreas ya están en la fase de explotación. (Véase anexo)

10. Según la ley minera, el gobierno tiene la obligación de informar a los propietarios que pretende concesionar estas porciones de tierras, e indagar si hay interés local para “explotar” los minerales y obtener de ellos la concesión. En el caso de los indígenas, la ley dice que *en igualdad* de condiciones de capacidad de explotación, léase capital y tecnología (con las transnacionales) “sería prioritario” el otorgamiento de la concesión a los indígenas. No hay un solo caso en que se cumpla el precepto de la ley de informar previamente a los dueños de los terrenos a concesionar.

11. La mayoría de las concesiones están en la fase de exploración. Es en esta fase en donde las mineras se acercan (con especialistas en movilización social y resolución de conflictos a veces financiados por los “organismos de desarrollo” del gobierno de Canadá) a las autoridades municipales y estatales, reparten dádivas y promesas, como pintar una iglesia, construir locales para asamblea ejidal o caminos, etcétera. Este proceso “de movilización social” es un eufemismo para que las empresas se puedan certificar como “socialmente responsables. Es recurrente que las compañías polaricen y descompongan el tejido social y enfrenten de múltiples maneras a la sociedad y cultura locales. En varias zonas de concesión minera se han observado asesinatos de líderes que luchan en contra de su instalación u operación.

12. En el caso de los pueblos indígenas, las autoridades federales hacen caso omiso de los convenios internacionales y su manual respecto el consentimiento libre e informado por parte de la población. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) mandata que este consentimiento incluye el derecho a *decir no* a una intervención pública o privada en sus territorios, si va contra los intereses y modo de vida de los pueblos. Si este proceso de consulta se atiene al manual que la OIT publicó para las consultas, no debiera ser la autoridad municipal o agraria o estatal la que organice este proceso. Más bien una autoridad federal de "buena fe" tiene que informar y consultar a toda la población indígena sea propietaria de la tierra o no.

Es en la fase de la exploración en donde las empresas tienen que presentar su MIA-R, de riesgo tipo 2 (cuando se usan "de manera controlada" explosivos, sustancias como el cianuro de sodio por ejemplo). En el momento que la empresa ingresa a la Semarnat la MIA-R, la sociedad tiene el derecho a solicitar la consulta pública del documento en los diez días hábiles siguientes, y a discreción de la autoridad se puede efectuar una reunión pública informativa en donde la empresa informa a la población, y los distintos sectores pueden opinar (como si los pueblos indígenas de las regiones más apartadas consultaran cada jueves el internet y estuvieran en condición de solicitar la consulta pública de un documento altamente especializado). En la reunión pública informativa la población tiene derecho de opinar y proponer mejoras al proyecto. Cabe decir que si la población rechaza el proyecto y no da su "licencia social", su opinión no es vinculante para la autoridad ambiental para otorgar el permiso o no. Por ello, el proceso de consulta y reunión pública informativa puede ser considerado como "la consulta pública" que marcan los preceptos del Convenio 169 de la OIT.

Conclusiones

1. Las concesiones mineras vigentes que se han otorgado dentro de los territorios de los pueblos indígenas datan desde 1899 (esta fecha puede ser un error de dedo de la Secretaria de Economía). Detectamos en ellos cinco mil 712 polígonos, cada uno representa una concesión. De estos polígonos, están vigentes cinco mil 87 con un millón 940 mil 892 hectáreas, mientras que 650 han sido canceladas. Estas cifras nos dan un promedio de 17 por ciento de afectación de los territorios indígenas.

2. Algunas las concesiones abarcan casi la totalidad de los territorios de los pueblos pequeños (kiliwas, kikapoo, cucapás, pimas, guarijios y los nahuas de Michoacán), lo cual es una afrenta a la sobrevivencia de estos pueblos indígenas. Hay que aclarar que aun los pueblos con una población importante indígena también son "expropiados" del control de su territorio.

3. Los territorios indígenas más golpeados en términos de la extensión de las

concesiones son los rarámuris (tarahumaras), zapotecos (principalmente de los valles centrales de Oaxaca), chatinos, mixtecos, coras y tepehuanes. Juntos suman más de un millón de hectáreas en donde los indígenas pierden el control sobre sus territorios y representan la mitad de todas las concesiones en territorios indígenas.

4. Las compañías mineras compran o rentan terrenos en donde directamente explotan y procesan el mineral; en caso de que la población se negara a vender o rentar, según la ley minera anticonstitucional, el Estado tiene el "derecho", a solicitud de las compañías, de expropiar los terrenos en nombre del "interés público".

5. Las concesiones mineras para la explotación del oro dominan sobre las que se refieren a la minería de otros metales o no metálicas. Las metálicas en especial son las que usan cianuro (de sodio) para lixiviar los metales; utilizan procedimientos de alto riesgo para la salud humana y el medio ambiente. En la Colonia se utilizaba principalmente el mercurio.

6. La Secretaría de Economía no incluye en el proceso de otorgamiento inicial la consulta para saber si los dueños de los predios están interesados en explotar el mineral, ni tampoco la consulta pública para el consentimiento libre e informado en los territorios de los pueblos indígenas, y por tanto incumple los convenios internacionales y el Protocolo sobre los derechos de los pueblos indígenas que la Suprema Corte de la Nación envía a los juzgadores.

7. Las compañías mineras están incursionando también en la "autoproducción sustentable" de energía eléctrica, como lo muestran los proyectos de cuatro represas en la Sierra Norte de Puebla. De la información de las concesiones y de los proyectos de represas, podemos concluir que los indígenas nahuas y totonacos perderían 30 mil hectáreas o más de sus territorios, sin que medie ninguna consideración de que se trata de territorios indígenas, base de su cultura y proyecto de vida.

8. Lo más paradójico de estos procesos de destrucción en nuestros países es que entre los minerales de mayor interés está el oro, que se utiliza así: un 52 por ciento en la joyería, 16 por ciento en las reservas de los Estados, 18 por ciento en inversiones privadas por las crisis monetarias y 12 por ciento en uso industrial (el resto no está contabilizado).

9. Ante la sociedad las industrias quieren presentar una cara de sustentabilidad. Los gobiernos festejan las inversiones extranjeras como grandes logros del desarrollo del país siendo que esas inversiones no benefician a la economía regional o nacional, ni a la naturaleza ni a la sociedad.

El otro despojo; cielo abierto, infierno cerrado

Armando Bartra

Arriba la minería a cielo abierto amenaza espacios que son vitales para las comunidades y violenta a la naturaleza. Pero también hay minería subterránea y lo de abajo es la muerte en vida.

Bien por la denuncia de la "desposesión" y del pernicioso "extractivismo". Pero no estaría de más recuperar las aproximaciones canónicas al drama minero, aquellas que denuncian la explotación y el genocidio laboral. Porque si en la superficie hay despojo y ecocidio, los socavones son el infierno bajo la tierra.

Jesús trabajaba como "ganchero" en una mina vertical de carbón, el Pocito 3 de BIMSA, que el 13 de mayo de 2011 explotó matando a 14 trabajadores. Él salvó la vida pero tuvieron que amputarle un brazo. Jesús tenía 14 años y es uno de los muchos niños carboneros de Coahuila, pues se estima que una de cada cinco minas contrata menores de edad. Y es que los niños son bajitos y se mueven con más facilidad en los "desarrollos" horizontales, donde la altura es de sólo metro y medio. Además son baratos.

La región carbonífera de Coahuila abarca 22 mil kilómetros cuadrados donde viven más de medio millón de habitantes, de los que 50 mil trabajan en la minería. De ahí proviene toda la producción nacional de carbón, unos 11.5 millones de toneladas anuales con valor de casi seis mil millones de pesos. El total de los salarios pagados es de alrededor de 600 mil pesos, y en la rústica minería carbonera el trabajo es con mucho la mayor inversión, El negocio del carbón deja así utilidades anuales de unos cinco mil millones con una tasa de ganancia del orden de mil por ciento, donde se suman la renta y la sobreexplotación laboral. ¡Eso es acumulación por despojo y no chingaderas!

Arriba los pueblos son despojados de sus tierras, abajo los carboneros son despojados de sus vidas. Si lo de arriba es ecocidio, lo de abajo es genocidio. Los pocitos donde trabaja la mayoría son tiros verticales de hasta cien metros de profundidad y 1.50 de diámetro. Las instalaciones se reducen a un tambo de 90 centímetros de diámetro y un malacate que se mueve accionado por un motor de coche. Por ahí entran los mineros y por ahí sale el carbón. En el fondo hay túneles horizontales en los que hay que moverse agachado porque sólo tienen un metro y medio de altura. La jornada laboral es de ocho o diez horas y para subsistir no se puede trabajar menos pues el salario es a destajo y se paga entre 55 y 70 pesos la tonelada.

Los pocitos no tienen salida de escape y los de abajo sólo pueden regresar a la

superficie si el que está afuera acciona el malacate, el motor funciona y el cable no se rompe; no hay medidores de gas metano ni análisis de incombustibilidad, de modo que seguido se producen explosiones; no trabajan con planos, y si encuentran una mina abandonada llena de agua, el pocito se inunda y los carboneros se ahogan. Las empresas no hacen análisis médicos, no tienen baños ni comedores, no pagan aguinaldos ni vacaciones, no permiten la existencia de sindicatos y en algunos casos hay personas armadas que impiden a los extraños acercarse…

En Coahuila hay unos 300 pocitos en operación**,** la mayoría ilegales y que nunca son inspeccionados ni por la Secretaría del Trabajo, ni por la de Economía, ni por la de Medio Ambiente, ni por el Seguro Social. En los socavones y minas mueren, en promedio, dos mineros cada mes, aparte de los que resultan heridos y los que caen enfermos. Desde 2006, en que 65 trabajadores quedaron enterrados en Pasta de Conchos, han muerto 132 carboneros: 14 por explosión en el Pocito 3 de BIMSA, 13 ahogados en el Pocito la Espuelita, cuatro en dos desprendimientos de carbón ocurridos en la Mina Lulú, y así.

Desde la Segunda Guerra Mundial este tipo de minería se abandonó por peligrosa. En México se sigue practicando con la complicidad de gobierno, pues de los pocitos obtiene la Comisión Federal de Electricidad la mayor parte del carbón que emplea en las termoeléctricas. Cuando enciendas la luz piensa en la destrucción que ocasionan presas hidroeléctricas y gasoductos, pero no te olvides de los niños carboneros.

Anexo

Pueblo indígena (Nomenclatura del INEGI)	Número de hectáreas de los territorios indígenas	Número de hectáreas de concesiones mineras	% de los territorios
Chatino	223 077	65 667	29.4
Chichimeca Jonaz	4 396	615	14.0
Chol	796 544	1 993	0.3
Chontal de Oaxaca	135 933	5 222	3.8
Cochimi	7 599	522	6.9
Cora	367 047	121 028	33.0
Cucapá	153 688	62 214	40.5
Guarijio	83 014	27 699	33.4
Huasteco (Tenek)	250 611	2 805	1.1
Huave	106 879	6 237	5.8
Huichol	832 951	63 285	7.6
Kanjobal	29 918	59	0.2

Náhuatl de Michoacán	76 218	39 742	52.1
Otomí	489 646	30 748	6.3
Paipai	68 326	66 360	97.1
Pame	104 479	3 005	2.9
Pima	53 767	27 349	50.9
Popoluca	103 446	39 373	38.1
Quiché	32 414	279	0.9
Seri	212 222	5 255	2.5
Tarahumara (Rarámuri)	264 891	634 457	24.0
Tepehuán (Odam)	1 182 536	272 536	23.0
Tlapaneco	294 429	74 055	25.2
Tzeltal	924 774	459	0.0
Tzotzil	774 323	7 115	0.9
Yaqui	449 320	9 318	2.1
Zapoteco	1 775 199	280 272	15.8
Zoque	674 455	19 255	2.9

Kikapoo	7 040	4 598	65.3
Kiliwa	27 557	23 479	85.2
Mame	35 796	2 377	6.6
Maya	7 441 968	69 912	0.9
Mayo	321 124	33 174	10.3
Mazahua	125 482	12 477	9.9
Mazateco	315 254	727	0.2
Mixe	681 045	7 845	1.2
Mixteco	1 702 341	92 538	5.4
Náhuatl del sur de Veracruz	96 293	4 759	4.9
Náhuatl Gro., Altiplano, Edomex., Oax.	665 574	45 617	6.9
Náhuatl SLP, SNP, NVER	948 680	38 313	4.0
Náhuatl Zongolica - Pico de Orizaba	348 988	3 151	0.9
Náhuatl de Durango	36 582	5 578	15.2

Notas

[1] Publicado en La Jornada del Campo, Suplemento del Periódico “La Jornada”, número 69, del 15 de junio de 2013.

EXPROPIACIÓN LIBERAL.
UN ENSAYO SOBRE LA TRANSFORMACIÓN DE RECURSOS LOCALES EN MERCANCÍAS GLOBALES*

RenéKuppe

Introducción

Se puede afirmar que durante las últimas décadas hay un creciente reconocimiento jurídico de las relaciones tradicionales de los pueblos indígenas con sus hábitats y recursos. Este capítulo se dedicará a precisar si los reclamos de los pueblos indígenas se pueden apoyar en el nuevo discurso de sustentabilidad del derecho ambiental. A pri- mera vista pareciera que el derecho ambiental toma en cuenta que los patrones soste- nibles de subsistencia practicados por estos pueblos contribuyen a la protección de la integridad de los sistemas ambientales donde viven. Sin embargo, el derecho ambiental, y ante todo su implementación, ha sido transformado profundan1ente por el paradigma neoliberal. Influido por los intereses transnacionales, somete la naturaleza a los criterios de utilidad económica y uso efectivo. Así se analizará en detalle cómo la protección ambiental es redefinida como una necesaria creación de incentivos para una "gerencia racional", en el contexto de una lógica de mercado libre. De esta manera, se propaga un sistema de ambiemalismo liberal que permite la reinterpretación de los recursos de los pueblos indígenas como "bienes comunes" y sobre esta base facilita su despojo.

El acceso a los recursos por el mercado liberal parte de una lógica que es contraria a la relación que tienen los pueblos indígenas con sus ambientes y recursos. El capítulo muestra en su segunda parte que esa relación tiene su fundamento en los conocimientos ecológicos tradicionales, los cuales no son sólo sistemas de taxonomía, sino prácticas aplicadas que facilitan el aprovechamiento sofisticado de los recursos naturales por parte de los seres humanos. Los conocimientos tradicionales se concentran en las relaciones humanas con el "ambiente" local que no pueden ser transmitidas por modelos abstractos y son experiencias acumuladas durante generaciones. Por todo esto, tienen una función muy distinta a las de los conocimientos técnicos en los que se basan los sistemas "modernos" de propiedad

intelectual. Estos sistemas han ganado supremacía en todo el mundo durante las últimas décadas, y no son mecanismos "neutrales", más bien contribuyen a la implementación del marco global del neoliberalismo. El capítulo argumenta que los sistemas indígenas tradicionales de control de tierras y recursos naturales son sustituidos por un sistema tipo "occidental", de "distribución" de propiedad individual. Esta lógica está ampliamente presente en materias como política ambiental y derechos intelectuales, y por esta razón el neoliberalismo continúa el viejo patrón colonial, con su doble función, primero ignorando la relación de las sociedades indígenas con sus ambientes (basada en sus conocimientos y prácticas tradicionales), y segundo imponiendo los derechos individuales, con el pretexto de iniciar la gerencia eficaz de sus componentes.

Desarrollos en el derecho ambiental

El desarrollo del derecho ambiental pasó durante los años ochenta más allá de la mera consideración tradicional como preservación del ambiente, extendiéndose a una comprensión más amplia de los problemas ambientales. Se ha superado la sencilla idea del "conservacionismo" de los recursos, adoptándose un nuevo entendimiento de la relación de degradación de los recursos con la satisfacción de necesidades humanas básicas (agua, leña, la "conquista" de nuevos espacios para la agricultura). Sin embargo, la degradación ambiental también tiene que ver con economías superexplotadoras, relaciones desequilibradas norte-sur, migración humana descontrolada, crecimiento demográfico, etcétera. Todos estos asuntos pusieron en evidencia lo utópico que sería aspirar a una prohibición absoluta del uso humano de los recursos amenazados. Por otra parte, se abrió una posibilidad viable de rectificar el uso humano de la naturaleza y favorecer unas economías mejor adaptadas a un ambiente degradado y frágil.

Un nuevo concepto entró en el terreno del derecho ambiental, complementando así la idea de la conservación ambiental: el "uso sostenible" de sus componentes. Fue sobre todo la influencia del informe de la Comisión Brundtland, "Nuestro Futuro Común", 1 lo que contribuyó a la elaboración del contenido de la sustentabilidad en la política ambiental. De acuerdo con las ideas expuestas en este

informe, el manejo del ambiente debe cumplir las necesidades de las generaciones presentes, sin sacrificar las de las generaciones futuras. De esta manera, nace el principio de la equidad intergeneracional, mediante la cual se advierte la urgencia de que la humanidad del presente considere los impactos de sus actividades para las generaciones futuras, ofreciéndoles una "silla en la mesa de decisiones actuales" (compárese Hunteretal. 1998: 354-355). De manera similar, la World Conservation Strategy,2 define el "uso sostenible" como análogo a gastar los intereses, mientras que se mantiene el capital Paralelamente a este desarrollo en el cambiante marco conceptual que llega al "uso sostenible", se hace evidente que el propósito del derecho ambiental no debe ser la prohibición estricta del uso (humano) de los escasos recursos, sino el desarrollo de su aprovechamiento sostenible. Ahora se permite aprovechar los "frutos" del ambiente y, al mismo tiempo, se protege el mantenimiento no-degradado de la sustancia. A pesar de la rapidez con la cual se ha aceptado la sustentabilidad como nuevo concepto central de la política y el derecho ambiental, aún no hay una comprensión común de sus implicaciones específicas para el uso y la gestión de los recursos naturales. Por ejemplo, en un libro sobre el tema, los autores citan 25 definiciones de desarrollo sostenible, procedentes de científicos, políticos y activistas, emitidas entre los años 1979 y 1988 (Compárese Hunteretal. 1998: 103) . Podemos resumir que ideas como la permanente "reducción de pobreza absoluta" o una "búsqueda para formas alternativas de crecimiento" entra- ron en el campo del ambientalismo, introduciendo por primera vez una fuerte conexión entre asuntos ambientales, política social y economía del desarrollo.

Pueblos indígenas

El marco cambiante del derecho ambiental produce un nuevo contexto en el cual entran en consideración los reclamos de los pueblos indígenas, y que a su vez permite que estos reclamos puedan situarse dentro del nuevo acuerdo ambiental. Por ejemplo, la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo3 afirman en su principio 22:

> Las poblaciones indígenas y sus comunidades, así como otras comunidades locales, desempeñan un papel fundamental en la

ordenación del medio ambiente y en el de- sarrollo debido a sus conocimientos y prácticas tradicionales. Los Estados deberían reconocer y apoyar debidamente su identidad, cultura e intereses y hacer posible su participación efectiva en el logro del desarrollo sostenible.

El capítulo 26 de la Agenda 214, también define un área programática y una base de actividades que destaca la participación de las poblaciones indígenas y sus comunidades en las estrategias de ordenación y conservación de los recursos naturales y en los programas para apoyar y examinar estrategias de desarrollo sostenible. Se pone de manifiesto que desde el punto de vista ambiental hay una percepción nueva de los pueblos indígenas.
El reconocimiento de su "identidad, cultura e interés" se fundamenta en la aceptación de que su conocimiento y sus prácticas ambientales contribuyen a la protección de la integridad del sistema ambiental y de desarrollo mundial, uno de los propósitos declarados de la política ambiental internacional moderna (compárese Declaración de Rio sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, Preámbulo). En este nuevo contexto analizaremos en seguida cómo se han expresado sobre el tema del uso, manejo y protección de los recursos ambientales los pueblos indígenas. Ahora bien, ¿encajan los reclamos de los pueblos indígenas con el nuevo statu quo jurídico, que parece tan favorable a sus intereses, o sigue éste siendo un reto para ellos?

La introducción del concepto del "uso sostenible al derecho ambiental", ha estado acompañada por una controversia profunda sobre la preservación de los recursos:

¿Hasta dónde debe permitirse su explotación para satisfacer las necesidades humanas? El debate gira en torno a la mejor estrategia para una conservación a largo plazo: ¿pre- servación (estricta) o uso humano sostenible? En algunas áreas del tema ambiental, como por ejemplo en la de la caza de ballenas, donde los activistas del movimiento proanimal reclaman que la caza debe ser completamente prohibida, tal tensión entre preservación y uso sostenible está muy relacionada con principios éticos (Hunter etal., 1998: 948). Sin embargo, en términos generales, el amplio apoyo de muchos sectores ambientalistas (y el público general) a los conceptos del uso y desarrollo sostenible ha llevado a una tensión

fundamental entre las dos estrategias posibles para los efectos conservacionistas: ¿sería mejor proteger estrictamente aquellas regiones que no han sido transformadas en zonas urbanizadas o áreas intensas de producción, o sería mejor permitir cierto uso de aquellos recursos todavía valiosos para el paisaje ambiental? La segunda teoría se sustenta en la idea de que los beneficios creados por el "uso sostenible" pudieran dar origen a suficientes incentivos para el manejo sostenible del ambiente y sus recursos.

Suponiendo que el conflicto entre la "protección estricta" y la estrategia use it or lose it ("utilícelo o piérdalo", como es llamada muchas veces) se exprese de esta manera general, los pueblos indígenas y sus intereses se ubicarían en la estrategia que permite el "uso sostenible". Los pueblos indígenas tienen patrones muy sofisticados para relacionarse con paisajes extensos, considerados como los más frágiles del mundo. Las selvas húmedas tropicales, por ejemplo, no son tierras vírgenes, sino más bien hábitat de un centenar de pueblos indígenas. Especialmente, existe un lazo importante entre diversidad biológica y los conocimientos y las prácticas tradicionales de manejo de los pueblos indígenas. En muchos ambientes frágiles, los pueblos indígenas no sólo "usan" los recursos biológicos, sino más bien "estimulan su diversidad" a través de sus prácticas. Otro autor lo expresa de la siguiente manera:

> En la actualidad, una gran parte de la investigación interdisdplinaria respalda fuertemente la tesis de que ese principio de la sustentabilidad, antes bien que la simple subsistencia [como había sido la visión académica dominante antes), es sustento de la vida económica y cultural indígena. (Woodliffe, 1 996: 257)

Así pues, parece que el nuevo discurso de "sustentabilidad" se prestaría para apoyar el reconocimiento de demandas indígenas dentro del ajuste del nuevo marco de la política ambiental. En el caso de que los pueblos indígenas pudieran comprobar el carácter ecológicamente adecuado de su modo de vida, ya que valores como justicia social, equidad económica, sustentabilidad ecológica y diversidad cultural forman la base de su desarrollo (Heramoana Simon, 2002: 1), y éstos son también aspectos asociados con el concepto moderno de "sustentabilidad", uno esperaría fácilmente un "proceso sinergético de reconciliación" (Heramoana Simon, 2002: 1) entre el

desarrollo indígena y el desarrollo de la política ambiental moderna. Antes de considerar más profundamente las relaciones entre la posible contribución de los pueblos indígenas a la protección del medio ambiente, debemos estar conscientes de otro aspecto que contribuye a explicar la alta complejidad del derecho ambiental moderno para los reclamos de los derechos indígenas.

El paradigma neoliberal

A inicios de los años noventa, se desarrolla un nuevo enfoque de algunos conceptos clave del derecho ambiental. Hemos visto que el derecho ambiental moderno conecta los propósitos ambientalistas con la política social y la economía. Por esta razón, no sorprende que en los conceptos legales se introduzca una nueva comprensión muy particular de los mismos, basada en la corriente más vigente de la teoría y práctica económica –el neoliberalismo. Es bien conocido que alrededor del año 1990 los principios y perspectivas neoliberales se hacen omnipresentes en muchas áreas políticas y sociales. Hoy por hoy los teoremas neoliberales se prestan fácilmente para su traslado y aplicación a nuevas áreas, en un principio no económicas. El neoliberalismo impone patrones teóricos sencillos sobre campos como la cultura o las artes. Así, no sorprende que la ley y la política ambientales hayan estado en el radio de acción de este influyente paradigma.

Brand y Gorg (2002: 18-19) explican en su análisis crítico del concepto de sustentabilidad que la crisis ecológica (surgida en los años setenta y ochenta), tanto simbólica como económicamente, tuvo una fuerte conexión con el fordismo (un capitalismo basado en la intervención económica estatal, el paradigma antecedente al neoliberalismo; en América Latina este sistema adoptó ciertas características que permiten llamarlo "fordismo periférico"). Desde el punto de vista ecológico, el Estado tipo bienestar fordiano de las sociedades desarrolladas fue el causante de una explotación cada vez mayor de los recursos naturales y de los impactos ambientales asociados. Desde una perspectiva simbólica, muchos pensadores sociales e intelectuales definieron la crisis ecológica al mismo tiempo como crisis social. Las causas sociales de la crisis en las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza fueron tema de reflexión. Sin embargo, durante los años ochenta, la reconstrucción neoliberal

de las sociedades tuvo el efecto de minar estas consideraciones críticas. "Efectividad" y "competitividad internacional" se convirtieron en los nuevos ejes económicos del capitalismo posfordiano para poner en práctica el modelo neoliberal.

Influencia de las biociencias y la ingeniería genética

Ese "cambio ideológico" va correlacionado con los crecientes éxitos de los intereses transnacionales que someten a la naturaleza a criterios "claros" y "transparentes" de utilidad económica. Dos requisitos importantes para ese propósito fueron, primero, el desarrollo de sistemas que adjudicaran a los recursos naturales un valor mercantil y, segundo, la construcción de una escala de evaluación que permitiera la comparación de estos valores mercantiles a nivel global. Sobre todo los desarrollos en las biociencias y en la ingeniería genética tuvieron un fuerte impacto sobre la redefinidón de recursos naturales bajo etiquetas neoliberales, y en la transformación de la naturaleza (¡inclusola humana!) en "recursos estratégicos" (Brand y Gorg 2002: 19).

En este contexto, un nuevo marco referencial sobre protección y uso de la diversidad biológica se ha desarrollado desde los tempranos años noventa. La opinión pública en general se inclina a entender el Convenio sobre Biodiversidad5 corno un instrumento cuyo propósito principal es "proteger" la variedad natural de la naturale-za. Pero en realidad se trata de un conjunto de reglas que ha sido convertido en una parte del marco institucional para facilitar la globalización neoliberal. Diecisiete años después de su entrada en vigor se tiene la impresión de que los propósitos del convenio son: facilitar el acceso comercial a los recursos genéticos; y establecer un sistema de distribución de beneficios, que se deriven del uso comercial de la diversidad biológica.

La política de "protección" ambiental ha sido sustituida por una política basada en los conceptos teóricos propios de la economía neoliberal.

La teoría económica sostiene que para que cualquier recurso sea manejado correcta- mente, el precio de ese recurso necesita reflejar

todos los valores que la sociedad pone sobre él-valores sociales y económicos-, incluyendo los costos de los efectos externos asociados con la explotación, transformación y el uso de este recurso junto con los costos para los usos futuros renunciados (...). La valoración inadecuada de estos recursos significaría que se están enviando señales incorrectas a los tomadores de decisión, transportando, alternadamente, información falsa sobre la escasez de recursos, y así proporcionando los incentivos inadecuados para la gerencia, la utilización efectiva y la valoración de los recursos vivos. Qohnston, 1996: 59)

Se exponen las consecuencias de la aplicación de la teoría liberal económica al manejo ambiental de manera siguiente:

> Uso sostenible ambiental [. - .] tiene poco que ver con fijar contingentes u otros con- troles reguladores sobre la explotación de los recursos vivos, sino, más bien, se trata de los incentivos correctos, de modo que los que manejan la biodiversidad, los tenedores de apuestas, sean motivados para protegerla. (Johnston, 1996: 59)

"Asignación" de recursos

La protección ambiental es redefinida como asunto de "gerencia racional" y "efectiva" de recursos. Una función dominante se atribuye a la evaluación subyacente de los precios de mercado de recursos naturales. Incluso si se admite que la determinación monetaria de su valor (y de la degradación ambiental que se debe a las actividades económicas) es un desafío para la teoría económica, los problemas se consideran principalmente como aplicaciones metodológicas de la adecuada evaluación cuantitativa, y los economistas han desarrollado varios métodos para estimar su valor. La asignación de los recursos -la división relativa del flujo de los recursos entre aplicaciones alternativas de producto- es vista como la precondición para el uso sostenible de los recursos.

Sin embargo, la asignación es definida como eficiente si distribuye recursos entre usuarios finales del producto de conformidad con preferencias individuales, según la capacidad adquisitiva del individuo (Robert Costaza, en Hunter etal, 1998: 130-131). Así pues, el método

teórico aplicado para la asignación correcta de los recursos delega conflictos sobre recursos a los "mecanismos de mercado", definidos de manera tecnocrática y percibidos como apolíticos. Por ello, la asignación de recursos no debe considerar estructuras de distribución desequilibrada de poderes entre los supuestos "tenedores de impuestos". Especialmente, se abstiene de abordar los posibles conflictos de valor entre distintos grupos étnicos (y otros tipos de grupos sociales) sobre el legítimo uso de recursos naturales. Los problemas ambientales son conceptualmente separados de los conflictos sociales, políticos y naturales, y manejados al margen de las desigualdades internacionales o regionales. Éste es el resultado de un paradigma que prevé una racionalización para la búsqueda continuada de metas ambientales, sin la necesidad de cambios en las estructuras políticas y de poder vigentes (McAfee, 1999: 527).

El manejo de los recursos, como posible nuevo instrumento para el uso sostenible del ambiente, no tiene una función correctiva ni crítica frente a la globalización neoliberal. Antes bien, se ha convertido en una parte de la nueva retórica política dominante.

En el corazón del paradigma económico global está el ideal del mundo como un mercado extenso, en el cual toda interacción entre seres humanos y naturaleza, así como toda la interacción social, puede ser entendida perfectamente como intercambio de tipo mercantil, y el efecto acumulativo de todo sería la distribución y el uso más eficientemente posible de todas las mercancías, servicios, información y recursos naturales. (véase McAfee, 1999: 527)

Resumiendo, la política ambiental y el concepto central de "uso" y "desarrollo sostenible" se convierten en un vehículo importante para crear nuevos "mercados" en campos anteriormente no regulados por un mercado abierto. Y todo esto asociado con la expectativa de crear nuevos incentivos, promotores de crecimiento para la economía del mercado a nivel mundial.

¿"Campos comunes" mal gestionados?

Podemos decir, grosso modo, que la justificación para la puesta en práctica del modelo económico-liberal del manejo de recursos puede ser encontrada en la definición del ambiente como recursos

de acceso libre. Recursos biológicos y otras riquezas naturales son entendidos como campos comunes mal gestionados, con lo que se promueve una nueva versión de la vieja historia de la "Tragedia de los bienes comunes" (Hardin, 1968: 1243-1248)6• Al mismo tiempo, los recursos son definidos como bienes comunes globales, y por esta razón el "público internacional entero" debe tener la competencia para desarrollar una política para salvar el ambiente y garantizar su uso futuro.

Todo esto va acompañado de una idea (a veces no explícita) que atribuye la destrucción del ambiente principalmente a la explotación local excesiva de los recursos renovables y no renovables. Como respuesta, se desarrolla un marco político impuesto de arriba hacia abajo (convenios y conferencias ambientales), que conlleva a un nuevo tipo de "gestión capitalista" de los recursos.

Conocimientos ecológicos tradicionales

La definición de muchos paisajes "prístinos" de nuestro globo como recursos de acceso libre se deriva de una errónea comprensión sobre ambientes antropogénicamente modificados (incluyendo las actuales regiones escasamente pobladas). La gran mayoría de los paisajes "prístinos" o "salvajes" (con la posible excepción del continente antártico y de las regiones interiores de grandes islas árticas) son "de hecho 'paisajes culturales', í. e. paisajes creados por seres humanos, o modificados de alguna manera, como, por ejemplo, o el cultivo "roza, tumba y quema". Los recursos naturales de los paisajes mundiales han sido (y siguen siendo) relacionados con sociedades humanas. Estas sociedades han desarrollado prácticas sofisticadas, incluyendo tecnologías adaptadas y patrones de uso de la tierra, que han conservado los "paisajes culturales", siendo la función de estos paisajes doble: por un lado, los componentes del ecosistema son preservados (y en el caso de la diversidad biológica incluso estimulados y mejorados); por otro lado, el ambiente ha sido la base de sustento principal para sociedades humanas, facilitándoles el mantenimiento de su existencia material y cultural. Este tipo de relación sigue siendo preservada por un centenar de pueblos indígenas actuales. Son relaciones que se fundamentan en sus conocimientos ecológicos tradicionales (CET), que

no sólo abarcan sistemas de taxonomía, de observaciones empíricas y de conocimientos aplicados que facilitan el aprovechamiento sofisticado de los recursos. También están relacionados con el mundo espiritual de estos pueblos y funcionan como una ética ambiental la cual previene la sobrexplotación de los recursos. Las ciencias modernas están empezando a entender y apreciar el valor de los CET (incluso las innovaciones y prácticas basadas en estos conocimientos) para la preservación ambiental. Los pueblos indígenas conservan diversidad biológica, y en otros casos proporcionan otros beneficios ambientales, por ejemplo, por conservación de suelo y agua, mejora- miento de la fertilidad de suelos, y gestión de recursos de vida silvestre y de pesqueras, y gestión forestal. Es necesario entender que los sistemas conservadonistas de los pueblos indígenas no son un asunto de políticas públicas, sino más bien se trata de una ética aplicada, con elementos que se comprenden más adecuadamente en las lenguas europeas mediante conceptos como "preocupación" o "responsabilidad" (compárese esta terminología en Ross, 1994: 1).

Por eso, el hecho de que las sociedades indígenas no hayan desarrollado sistemas de propiedades y de mercados abiertos para la distribución interna de derechos de uso y de explotación de recursos naturales no significa que estos recursos puedan ser etiquetados como bienes comunes, apenas esperando para ser asignados por los economistas occidentales a formas liberales de propiedad privada.

Los CET son el instrumento básico que relaciona a los pueblos indígenas, su espiritualidad, sus formas de subsistencia, su pasado y futuro como pueblos con los recursos de su ambiente. Para comprender esta relación particular, hay que analizar las características de estos conocimientos tradicionales mantenidos por los pueblos indígenas. Los CET tienen un foco local, lo que significa que destacan las relaciones mutuas entre seres humanos, animales, plantas, la naturaleza no animada y los seres espirituales dentro de un contexto o territorio local particular y que no pretenden desarrollar modelos del conocimiento con una validez fuera de su contexto de origen.

Debido a esta focalización en "ambientes" locales, los CET son parte

de una red de relaciones sociales que conectan a los seres humanos con la naturaleza no humana. En muchas sociedades indígenas, las relaciones en esta red, concebidas por los CET, se interpretan como similares a las relaciones de parentesco. Por esta razón, los CET no son simples conocimientos exentos de valor, sino que suponen connotaciones éticas humanas. Existen procedimientos apropiados para la aplicación de los conocimientos que implican la consideración de derechos y responsabilidades conectadas con la posesión de conocimientos (Barsh, 1999: 73).

> Algunas categorías de conocimiento pueden ser relacionadas con especialidades individuales y otras categorías de conocimiento [relacionadas] con familias, clanes, o la tribu o nación en su totalidad. (Barsh, 1999: 73)

En general, los CET se transmiten a través de cuentos o leyendas, o sencillamente mediante la observación cotidiana. No se enseñan mediante modelos abstractos a los alumnos (a la generación joven); la adquisición del conocimiento ocurre dentro de contextos socioculturales particulares, y es incluso difícil transmitir ideas y conceptos a quienes no compartan la lengua ni la experiencia ni la tradición cultural en la cual se arraigan estos conocimientos. La sustancia de los CET es intrínsecamente dinámica, su desarrollo es constante y van cambiando a través de la experimentación y de la innovación, pero al mismo tiempo también integran estímulos externos. Por tanto, el conocimiento es acumulado a través de procesos sociales. En suma, los CET son holísticos, están relacionados con la vida cotidiana de comunidades indígenas, basados en sus sistemas y creencias de valor, y son puestos en práctica por la gente en sus estructuras de vida diaria.

Los CET entrañan un concepto analítico que es aplícado a sistemas muy diversos de conocimientos, los cuales son las respuestas culturales particulares a la diversidad ecológica y biológica. El análisis de los CET demuestra que la conservación de una gran parte del ambiente y de los recursos naturales del planeta ha estado conectada con el conocimiento y la práctica de los pueblos indígenas. Tanto los conocimientos como los recursos naturales encajan en su contexto local ecológico y cultural. Debido a la

connotación ética de los CET, y a la sofisticada distribución y aplicación de los conocimientos tradicionales, los recursos se protegen de manera social. Las consideraciones anteriores ponen de manifiesto que la concepción neoliberal de los recursos naturales como bienes comunes y recursos de libre acceso tiene poco fundamento empírico.

De hecho, durante la década de los ochenta hubo una sensibilidad creciente sobre este "acoplamiento inextricable" (como lo había llamado la Declaración de Belén, de 19887) entre la diversidad biológica y la diversidad cultural, y el "papel vital" que las culturas indígenas pueden jugar en el desarrollo ambiental encontró su expresión en declaraciones y documentos internacionales, como hemos visto más arriba. Sin embargo, el cambio hacia el nuevo paradigma predominante neoliberal debilitó las posibilidades para reconocer y proteger los conocimientos y prácticas tradicionales comunales, y los efectos ambientalistas que resultan de éstos.

Marco jurídico global de los derechos de propiedad intelectual

El mundo moderno está introduciendo un sistema muy uniforme y un marco jurídico global a escala universal para facilitar el libre comercio de bienes y servicios y la transferencia internacional de tecnologías, para proteger los intereses de los inversionistas y para crear los así llamados mercados "abiertos". Un desarrollo muy importante en este sentido ha sido el establecimiento de la Organización Mundial de Comercio (OMC) a inicios de los años noventa. Desarrollos similares han tenido lugar a nivel regional, como el Tratado de Libre Comercio de América de Norte (TLCAN) y el nuevo derecho comercial del sistema de la Unión Europea. Estos acuerdos internacionales de libre comercio exigen a los Estados el desarrollo de sistemas uniformes de derechos de propiedad intelectual,8 que se aplican a ciertas contribuciones intelectuales intangibles que colaboran en la producción de una tecnología particular. De manera sencilla, se puede decir que los derechos de propiedad intelectual permiten a sus dueños el control del uso comercial por parte de terceros de la información intelectual incorporada a la tecnología (Glowka et al., 1994: 87). Los pensadores con orientación neoliberal ven esto como una contribución importante al desarrollo del libre comercio internacional.

Hay dos sistemas de derechos de propiedad intelectual con una relevancia especial para los dueños de conocimientos sobre recursos naturales renovables y su gestión adecuada: patentes y derechos de variedades vegetales. Según el derecho de patentes (como lo define generalmente el derecho internacional y la legislación de la mayoría de los Estados del mundo), todas las clases de "invenciones" califican para ser protegidas por una patente. Para que una patente sea concedida, una invención debe ser "nueva' (es decir, no debe encontrarse ya en el nivel de las técnicas), industrialmente aplicable (existe la posibilidad de que la invención pueda ser reproducida o utilizada en actividades económicas) y debe tener un cierto "nivel inventivo" (producto de un proceso creativo cuyos resultados no se deduzcan de forma evidente para un técnico en la materia). En general, las patentes no se pueden conceder para las sustancias directa- mente derivadas de formas de vida que son encontradas en la naturaleza; sin embargo, ingredientes activos de plantas nativas y de animales, tales como enzimas y genes, y los procesos para aislar estos "ingredientes", pueden ser protegidos por patentes.

Bajo la legislación de variedades vegetales (según lo regulado por el convenio revisado de la Unión Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales, UPOV, a partir de 19919), se pueden conceder derechos a las variedades vegetales que son nuevas, homogéneas y estables. Los derechos sobre variedades vegetales, por ejemplo, dan a su dueño protección exclusiva para producir para la venta, para vender materiales reproductivos y para autorizar a terceros a vender o producir. Como en el caso de derechos de patente, se supone que los derechos de variedades vegetales proporcionarán los incentivos para las reparticiones comerciales mediante las cuales los conocimientos técnicos son distribuidos por los mecanismos de un mercado abierto.

Se ha indicado que los desarrollos recientes en materia de derechos de propiedad intelectual han dirigido la atención de muchos a la preocupación por la protección de los CET, porque la nueva legislación, tanto nacional como internacional, nunca tuvo el propósito de responder a los intereses culturales o ambientalistas de los poseedores de los conocimientos tradicionales (Gillespie, 2000: 34). (Battiste y Henderson, 2000:250) calan más profundo cuando explican el fondo histórico de los derechos de propiedad intelectual:

En Europa, la propiedad intelectual se desarrolló como resultado de la autonomización y comercialización de la cultura desde el siglo xv en adelante. Funcionó también para crear y para mantener esta comercialización. Los distintos regímenes que llamamos propiedad intelectual conectan derechos exclusivos de propiedad con esta cultura autónoma, para facilitar su conversión en mercancía la cultura se podía después comprar y vender en el mercado. La propiedad intelectual regula la capa media del mercado, estableciendo un puente entre la producción y el consumo dentro de una relación financiera o comercial. A primera vista, la propiedad intelectual parece ser un hilo neutro, carente de valores. Sin embargo [este concepto] refleja fuertemente el capitalismo individualista que se desarrolló en los siglos xvm y xrx en Europa. (Bartiste y Henderson, 2000: 250)

Puede agregarse que la dominación mundial del paradigma neoliberal extendió la validez y supremacía de los derechos de propiedad intelectual europeos por primera vez en todo el mundo. Al igual que la implementación de la teoría económica-liberal para la política ambiental, el empuje principal para poner en ejecución los derechos intelectuales a una escala mundial vino de industrias como la tecnología de compurarización y las biociencias, las cuales están recibiendo mucha atención política. Todo ese panorama contribuye a la implementación del marco global del neoliberalismo.

Diferencias básicas

Es importante agregar que hay ciertas diferencias básicas entre las funciones de los conocimientos técnicos en las cuales se basan los sistemas "modernos" de propiedad intelectual y la manera como se manejan los CET en el contexto de sociedades indígenas. El foco de los CET es la tela compleja de relaciones entre el mundo humano y los animales, plantas, fuerzas naturales y fenómenos geomorfológicos dentro de un contexto local o un territorio particular (Barsh, 1999: 73). Los CET son altamente localizados, mientras que el sistema moderno de propiedad intelectual maneja conocimientos teniendo presente un foco universal. Se conceden los derechos de pro- piedad intelectual solamente si el poseedor del conocimiento puede traducirlos en una "regla general" susceptible de ser reproducida en todas partes (fuera de su contexto de origen). Esto es válido también para las variedades vegetales, que son

protegidas sólo si biológicamente pueden ser reproducidas como homogéneas y estables. Los conocimientos -para ser protegidos bajo características del régimen de propiedad intelectual- tienen que garantizar su utilidad universal.

Los conocimientos, en las sociedades tradicionales indígenas, pueden conferir energía para influir en las relaciones entre seres humanos y no humanos, y por ende su aplicación es peligrosa (Barsh, 1999: 74). Por esta razón, la posesión y, sobre todo, la aplicación de conocimientos están conectadas con responsabilidades y obligaciones sociales. En contraste con los CET, los derechos intelectuales del sistema moderno-universal crean control monopólico por parte del poseedor de conocimientos. El poseedor es libre en la aplicación de "su" conocimiento, y esta aplicación no confiere ninguna responsabilidad social. Los sistemas modernos de propiedad intelectual no requieren que el conocimiento sea adquirido bajo contextos sociales y culturales particulares. Los conocimientos son más bien transmitidos por modelos abstractos, como por ejemplo fórmulas químicas, modelos matemáticos o descripciones técnicas. Este aspecto, por supuesto, se relaciona con la necesidad (requerida por los derechos de propiedad intelectual) de permitir la difusión abstracta de conocimientos, bajo un sistema dominado por el mercado.

Los sistemas modernos de derecho intelectual recompensan el esfuerzo individual de crear nuevos conocimientos. Es ésta una diferencia sustancial respecto de la función que le corresponde a los conocimientos dentro de sociedades indígenas, en las cuales éstos son "intrínsecamente dinámicos, están en constante desarrollo y cambian a través de la experimentación y la innovación", y por tanto representan las experiencias acumuladas de generaciones y no el esfuerzo individual. En resumen, el régimen moderno de derechos intelectuales divide el conocimiento en elementos aislados, elementos que se separan de su contexto local, social y ético y del fondo de su origen. Los modernos derechos de propiedad intelectual carecen de la contrastación y los equilibrios sociales característicos de los CET.

Los pueblos indígenas tienen una relación fuerte con sus tierras y sus ambientes como buenos administradores y guardianes. Debido a esta relación, que se basa en los conocimientos tradicionales, los

paisajes naturales y sus recursos no constituyen un "yermo prístino". Son parte de los paisajes culturales, que fueron impregnados por los pueblos indígenas. Por otra parte, los CET funcionan y siguen siendo solamente válidos cuando pueden mantener las relaciones diarias de estos pueblos con la tierra y con los ambientes a los cuales se refieren. El conocimiento tradicional combina: el uso económico, el significado espiritual, y el fondo histórico de la tierra. Con base en este conocimiento socialmente compartido, la tierra se transmite de los antepasados y se guarda para las generaciones futuras. El mundo natural y sus frutos son considerados por los pueblos indígenas sólo como una dimensión de un sistema complejo de valores y de prácticas culturales y espirituales. Tanto los recursos como los conocimientos son el patrimonio cultural inalienable de los pueblos indígenas, pero a raíz de la legislación neoliberal moderna son redefinidos como mercancías.

Mercancías globales y derechos sobre recursos locales

El conocimiento tradicional es muy importante para entender las relaciones consuetudinarias tradicionales de los indígenas con la tierra y los recursos naturales. Dentro de las sociedades indígenas existen conocimientos que regulan el acceso y d uso de los recursos naturales, y por esta razón esos recursos no pueden ser considerados " bienes comunes". No obstante, los conocimientos indígenas tienen características específicas que los distinguen de los criterios legales occidentales. En general, los CET no definen ningunos derechos "individuales" que excluyan y enajenen a terceras personas. Las atribuciones tradicionales sobre los recursos naturales se ejercen a menudo en el nivel comunal, y están vinculados con responsabilidades comunales (incluyendo responsabilidades frente a las generaciones futuras) y muchas veces con aspectos inmateriales de vida social y espiritual, tales como mitos sagrados, rituales y acontecimientos históricos. Las diferencias entre las normas tradicionales comunales y los sistemas legales europeos con los cuales los colonizadores estaban familiarizados condujeron a estos últimos a asumir que se enfrentaban con sociedades primitivas carentes de un verdadero sistema jurídico e ignorantes de la propiedad sobre bienes y recursos (Vira, 1999:518). Las tierras, los recursos, incluso los conocimientos sobre el ambiente natural fueron definidos como res nullius y por eso los

colonizadores no sólo consideraron legítimo ocuparlos, sino que también creyeron necesario "civilizar" las tierras colonizadas, imponiéndoles el sistema "desarrollado" de las leyes occidentales. Esta concepción ya se encuentra en la obra de John Locke, el fundador del liberalismo político moderno: "Locke ignoraba el hecho de que muchas sociedades amerindias tenían formas de gobierno establecidos, porque [gobierno] debe existir, ex definitionem, solamente en una sociedad civil" (Arneil, 1996: 202).

Con base en los prejuicios provenientes de la falsa interpretación de las relaciones de los pueblos indígenas con su hábitat, durante la expansión colonial las probadas y eficaces instituciones de control social de tierra y sus ambientes fueron rechazadas y oprimidas, y sustituidas por un sistema jurídico tipo "occidental", de establecimiento y distribución de propiedad individual. Los sistemas legales no indígenas tienen una larga tradición en definir las tierras indígenas como bienes de nadie. Como hemos discutido más arriba, la más reciente medida tomada por el mundo occidental es la imposición de un sistema de mercado abierto para valorar los recursos bajo la teoría del neoliberalismo y estimular una "gerencia eficaz" y "racional" de ellos. En la medida en que el fondo cultural y espiritual de la relación de los pueblos indígenas con su naturaleza se ignora, los nuevos sistemas de derecho intelectual basados en esta ignorancia no son un mecanismo adecuado para proteger estos sistemas intelectuales tradicionales.

La expansión global de los derechos intelectuales facilita un nuevo acceso al conocimiento tradicional y a los recursos naturales. El marco jurídico global evalúa (y protege) el conocimiento solamente si es adaptable a los criterios utilitarios del mercado mundial (Kuppe, 2002: 127). Pero para los pueblos indígenas, las normas y reglas de uso de los recursos y las tierras no están conectadas con estos criterios, sino más bien con la espiritualidad, los conocimientos y las expresiones de su cultura. Debido a esta ignorancia frente a la espiritualidad indígena, los recursos pudieron ser transformados en una mercancía importante del comercio mundial liberal.

La filosofía básica en la cual el sistema legal-político dominante se fundamenta no proporciona suficiente protección ni reconocimiento adecuado para esta naturaleza holística de realidades indígenas

(Davis, 200 1: 308). Su dogma es la transformación de recursos (y conocimientos relacionados) en mercancías, con el propósito de abrir el mercado para la inversión comercial, independientemente de si tales recursos y conocimientos son parte del patrimonio cultural de los pueblos indígenas. El neoliberalismo, como paradigma económico global, continúa el viejo patrón colonial, con su doble función: primero negando la validez de los sistemas normativos consuetudinarios indígenas, y segundo imponiendo los derechos individuales, con el pretexto de proteger el medio ambiente y de administrar sus componentes de manera eficaz.

El paradigma [liberal] global se ofrece hoy como [. . .] medida de gran alcance para valorar y dar la prioridad a recursos naturales y para manejar su intercambio internacional, [adjudicando] características de mercancía a todos los elementos de la naturaleza. Según el paradigma, es solamente cuando los recursos naturales locales se incluyen en el circuito mundial de las relaciones de mercancías que sus valores pueden ser reconocidos y los beneficios de la biodiversidad pueden ser calculados y ser compartidos. Pero al valorar la naturaleza en lo referente a mercados internacionales denominando la diversidad en dólares, euros o yenes refuerza los reclamos de élites globales, éstas con el poder adquisitivo más grande [...]. El paradigma económico global justifica así la injusticia ambiental a escala mundial. (McAfee, 1999: 526)

Conclusión

La protección efectiva de los derechos indígenas (incluyendo su relación con la tierra y los recursos, y los sistemas de conocimientos de los cuales depende esa relación) se basaría en una lógica y unos valores muy distintos de los propagados por el neoliberalismo. Los derechos colectivos de los pueblos indígenas no se legitiman mediante los criterios del mercado, sino por referencia a la continuidad histórica, las relaciones culturales y las redes sociales. La supremacía del dogma neoliberal encuentra su expresión institucional en las diferentes posibilidades materiales y discursivas a partir de las cuales se evidencia el conflicto entre las dos perspectivas. Mientras que las nuevas nor-mas para la protección integral de los derechos indígenas -desarrolladas con tardanza- en general tienen un carácter declarativo, un lenguaje reservado y no prevén ni mecanismos estrictos ni efectivos para su implantación, el recién

creado sistema de libre comercio internacional (OMC, TLCAN, derecho comercial europeo, pero también Merco-sur y un gran número de acuerdos bilaterales de protección de inversiones), al cual pertenece el sistema de protección de los derechos intelectuales, se caracteriza por sus mecanismos efectivos de control e implementación. Además, las instancias de resolución de conflictos están relacionadas con los intereses de los consorcios de inversión internacionales y se sustraen especialmente de la influencia de los pueblos indígenas.

Ninguno de estos gremios maneja argumentos que se refieran a la plausibilidad de los conocimientos tradicionales frente a la lógica de discurso limitada al paradigma de la competencia y de la protección de los inversionistas. Como resultado de este desequilibrio observamos la intensificación del despojo de tierras indígenas para dar paso al acceso mercantil a favor de empresas y consorcios privados. Frente a estos desarrollos, los pueblos indígenas apenas pueden oponerse argumentando estándares de derechos humanos, debido a la inefectividad de éstos en los contextos políticos que definen como su prioridad la protección de los intereses mercantiles.

ANEXO

Conocimientos tradicionales		Conocimientos en el sistema global de derechos de propiedad intelectual
APLICACIÓN LOCAL Concentrados en las relaciones humanas con el "ambiente" local. Se transmiten mediante referencias a fenómenos concretos.	Marco de referencias espaciales	Aplicación universal Se desarrollan patrones para una aplicación universal. Se transmiten mediante modelos abstraeros.
Conocimientos relacionados con responsabilidades y deberes sociales. La aplicación (práctica) de los conocimientos exige toma de decisiones, balanceando intereses afectados.	Connotaciones éticas	Disposiciones sobre conocimientos son monopolizadas por su titular legal. El sistema desconoce limitaciones en la aplicación de los conocimientos.
Transmisión de conocimientos dentro de contextos socioculturales específicos.	Enseñanza de conocimientos	Transmisión de conocimientos dentro de contextos abstractos.
La ampliación de conocimientos es un "proceso social acumulativo".	Desarrollo de los conocimientos	Nuevos conocimientos se originan en "acciones individuales" ("inventos").
Holístico Conocimientos como parte de	Esencia	Parcializada en elementos Conocimientos como mercancía.

tradiciones socioculturales.		

Notas

***** Kuppé, René, Expropiación liberal. Un ensayo sobre la transformación de recursos locales en mercancías globales, en: Chenaut, Victoria, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y Teresa Sierra (coods.) Justicia y Diversidad en América Latina. Pueblos Indígena ante la Globalización, pp. 63-84.

1. "Nuestro Futuro Común" es un extenso informe socio económíco, elaborado para la ONU por una comisión encabezada por la doctora G ro Harlem Brundtland y publicado en 1987. Gro Harlem Brundtland es políticay diplomática no ruega, y fue dos veces jefa del gobierno de Noruega en los años och enta. El estudio "Nuestro Futuro Común" {Our Common Future, en inglés) utiliza de forma extensiva el concepto "desarrollo sostenible".

2. La World Conservation 5'tegy es un documento con mucha influencia, publicado en 1980 como esfuerzo común de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y los Recursos Naturales (UICN), el Programa de las Naciones Unidas para el Ambiente (UNEP) y el Fondo Mundial para la Naturaleza (wwF). <http://data.iucn.org/dbtw-wpd/edocs/ WCS-004.pdf>.

3. La Declaración es un documento adoptado por los gobiernos participantes en la Conferencia ("Cumbre") de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y el Desarrollo, celebrada en Río de Janeiro en junio de 1992. <htp://ww.marm.es/es/agua/legislacion/090471228000602e_tcm7-27692.pdf.>.

4. La Agenda 21 es otro documento adoptado por 1 79 Estados en la Cumbre de Río. Es un programa para la política ambiental y de desarrollo del siglo XXI.

5. El Convenio sobre la Diversidad Biológica es un instrumento vigente de derecho internacional. Fue firmado por los Estados en

la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo 1992. Sus tres objetivos principales son: la conservación de la diversidad biológica; el uso sostenible de los componentes de la diversidad biológica, y la participación justa y equitativa en los beneficios derivados de la utilización de los recursos genéticos. Información actualizada sobre el convenio se encuentra en <http://wwco-nabio.gob.mx/institudon/cooperacion_internacional/doctos/cdb.htm b.

6. En el año 1968, el biólogo G arrett Hardin publicó en la revista Science el artículo "The Tragedy of the Commons". El artículo argumenta que siempre que un recurso está congestionado y so brecargado suele aparecer la "tragedia de los comunes". Hardin explica esta tesis con el ejemplo del campo de pastoreo desprovisto de reglas, costumbres o normas sobre cómo compartirlo, y por esto está abierto para todos los que llegan a él. El ensayo influyó mucho el pensamiento neoliberal.

7. En este documento, aprobado por la Sociedad Internacional para la Etnobiología, estableció principios éticos para la investigación y el trabajo con comunidades indígenas y locales.
8. Este ensayo no analiza la legislación sobre derechos intelectuales de un país en particular.
   Importante punto de partida de la argumentación es la uniformidad de las legislaciones nacionales relevantes de este asunto, debido a las obligaciones del derecho internacional universal o regional. Un análisis exhaustivo de la legislación mexicana en materia de propiedad intelectual (y su relación con los convenios internacionales sobre libre comercio y derecho ambiental) se encuentra en el capítulo 3 "Leyes y tratados en materia de protección a la propiedad intelectual con efectos en México" de la tesis de Gómez Nájera, 2003.

10 La Unión Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales (uPov) es una organización intergubernamental con sede en Ginebra, Suiza. Fue creada por el Convenio Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales. El Convenio fue adoptado en París en 1961, y fue revisado en 1972, 1978 y 1991. El objetivo del Convenio es la protección

de las obtenciones vegetales por un derecho particular de propiedad intelectual.

Bibliografia

ARNEIL, BARBARA. 1996 jo/m Locke and America. lhe Deftnce ofEnglish Colonialism, Oxford, Clarendon Press.

BARSH, RussEL LAwRENCE. 1999 "Indigenous Knowledge and Biodiversity", en United Nations Environmental Programme (ed.), Cultural and Spiritual Values oJBiodiversíty, Londres, Intermediare Tech nology Publications, pp. 73-76.

BATTISTE, MARIE Y jAMES YouNGBLOOD HENDERSON. 2000 Protecting Indigenous Knowledge andHerítage. A Global Challenge, Purich, Saskatoon.

BRAND, ULRicH Y CHRisToPH GoRG 2002 "'Nachhaltige Globalisierung?' Sustainable Development als K.itt des neoliberalen Scherbenhaufens", en Christoph Gorg y Ulrich Brand (eds.), Mythen Globalen Umweltmanagements. Rio + 10 und die Sackgasse nachhaltiger Entwicklung, West- f:ilisches Dampfboot, Münster, pp. 1 8-19.

DAVIS, MICHAEL. 200 1 "Law, Anthropology, and the Recognition ofIndigenous Cultural Systems", Law & Anthropology, tomo 1 1 , pp. 298-320.

GrLI.ESPIE, ALEXAN DER. 2000 "Biodiversity, Indigenous Peoples and Equity in International Law", New Zeaúmd journal oJEnvironmentalLaw, tomo 4, pp. I-47.

GLOWKA, LYLE et al. (eds.). 1994 A Guide to the Convention on BiologicalDiversity, IUCN-World Conservation Union, Gland, SV<.itzerland.

GóMEZ NÁJERA, MARTHA. 2003 La propiedad intelectualde la biotecnología en México, tesis de licenciatura en Derecho, Puebla, México, Universidad de las Américas. Web 5 de noviembre de 2007, capítulo 3. <http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/ledi/gomez_n_m/portada.htmb.

HARDIN, GARRETT. 1968 "1he Tragedy of the Commons", Science, núm. 162, pp. 1 243- 1 248.

HERAMONA SIMON, MTERINA. 2002 "Searching fo r Synergy: Maori/Indigenous and Scientific Conservatory Values. Reconciling Afnity and Difference?", Web 30 de octubre de 2007.

<http://ww.devnet.org. nz/conf2002/papers/Simon_Katerina.pdf>.

HuNTER, DAVID et. al. (eds.). 1 998 lnternational EnvironmentalLaw andPolicy, Nueva York, Foundation Press, IUCN-Imer-Commission Task Force on Indigenous Peoples.

IUCN INTER-COMMISSION 1ASK FORCE ON INDIGENOUS PEOPLES. 1 997 Indigenous PeoplesandSustainability. Cases andActions, Utrecht, Imernational Books.

]OHNSTON, SA\.f. 1 996 "Sustainabiliry, Biodiversity and lnternational Law", en Michael Bowman y Cathe- rine Redgwell (eds.), lnternational Law and the Conservation ofBiodiversity, Lon- dres-La Haya, Kluwer Law Imernational, pp. 5 1 -69.

KuPPE, RENÉ. 2002 "Indigene Volker, Ressourcen und traditionelles Wissen", en Ulrich Brand y Monika Kalcsics (eds.), W'ém gehort die Natur? Konflikte um genetische Ressourcen in Latein- amerika. Frankfurt y Viena, Brandes & Apsel, pp. 1 1 2-1 33.

MCAFEE, KATHY 1 999 "Selling Nature ro Save it: Biodiversity and the Global Economic Paradigm", en UNEP (United Nations Environmemal Programme) (ed.), Cultural and Spiritual Values ofBiodiversity, Londres, IntermediareTechnology Publications, pp. 527-530.

Ross, SusAN. 1 995 "Learning about Survival from Survivors- Mohawk Environmemal Communicative Action", en Murdoch University Electronic]ournal ofLaw, romo 2, núm. l . Web 30 de octubre de 2007, p. l. <http://ww.murdoch.edu. au/elaw/indices!tide/ross_ab- stract.htmb.

VIRA, BHASHKAR. 1999"Properry Righrs. Clarifying rhe Concepts", en UNEP (United Nations Environmental Programme) (ed.), Culturaland piritua! Values ofBiodíversíty, Londres, Interme- diare Technology Pub lications, pp. 5 1 7-520.

WooouFFE,]oHN. 1996 "Biodiversiry and Indigenous Peoples", en Michael Bowman y Catherine Redgwell (eds.), lnternational Law and the Consert1ation ofBiodiversity, Londres y La Haya, K luwer Law Imernatíonal, pp. 25 5-269.

EN BUSCA DEL SUJETO PERDIDO: LOS PUEBLOS INDÍGENAS BAJO EL SIGNO DE LA PRIVATIZACIÓN

Magdalena Gómez Rivera

Introducción

En este capítulo plantearé algunas tendencias que constituyen el contexto para analizar cómo las conquistas jurídicas logradas por los pueblos indígenas en los últimos 20 años se desvanecen ante la embestida de las políticas y normas privatizadoras. Con ese propósito ofrezco una reconstrucción muy genérica de las etapas del proceso de juridicidad en el caso mexicano, destacando la dimensión de los recursos naturales en la contrarreforma indígena de 2001.[1] Por otra parte, a partir de un seminario en la ONU sobre y con empresas transnacionales, recupero el discurso que al respecto se maneja, para abordar en seguida los caminos de la privatización que abre la actual oleada legislativa en México, de la cual daré algunos ejemplos que muestran que las menciones indígenas de las mismas niegan a los pueblos el carácter de sujetos de derecho y rechazan implícitamente la autonomía que formalmente quedó enunciada en 2001. Por último, planteo algunas perspectivas que aparecen en el futuro inmediato.

La dispersión de los estados nacionales: tendencias

Tras dos décadas de lucha por el reconocimiento de sus derechos, los caminos de la movilización indígena se han transformado: algunos se han bifurcado para encontrarse en la lucha por los espacios del Estado, mientras que otros han definido una estrategia para fortalecer su autonomía en los hechos. También las demandas registran reacomodos y redimensionamiento. Hoy está claro que el proceso de juridicidad[2] se ha topado con la indisposición de los Estados para optar por su profunda transformación y dar paso plenamente al componente pluricultural históricamente negado. En lugar de ello, algunos han optado por apropiarse del discurso para diseñar, más que un traje, un disfraz (Lowenstein, 1965).

En esta aparente imposibilidad hay un elemento cierto: la profundización de las políticas neoliberales que han hecho de los antiguos Estados-nación una mera ficción (Assies, 1999). Ahí se asienta el necesario redimensionamiento de las luchas sociales en nuestros países latinoamericanos, pelean de cara a sus Estados pero con la mira puesta en las transnacionales que no han requerido de proceso constituyente alguno fuera de los aparatos operativos en que se han convertido organismos como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) o el Banco Mundial (BM) entre otros.[3] Sin embargo, felizmente la realidad tiene otros escenarios, "bolsones de resistencia" como les han llamado los zapatistas mexicanos, porque los hay de otros países, y desde ahí y desde las redes que pacientemente se van tejiendo se organizan para detener el empuje neoliberal que esta vez ya no sólo busca excluirlos sino virtualmente eliminarlos

(Santos, 2002). En nuestros países, la aplicación de normas constitucionales está atada a la discrecionalidad que entraña "la voluntad política" de aplicarlas. Esta línea se pone en crisis frente a unos sujetos políticos interesados en exigir su cumplimiento. Las crecientes movilizaciones indígenas en regiones que conjugan extrema pobreza y marginación social y política están generando una tendencia muy grave y creciente que consiste en valorar la problemática indígena bajo un esquema de seguridad nacional en lugar de proponerse, incluso de lógica de gobernabilidad, el fortalecimiento del Estado de Derecho con la ampliación del marco constitucional que propicie la participación directa de estos pueblos en la definición y ejecución de políticas nacionales.

Si nos acercamos a los diversos países de la región y los vemos por la ventana indígena, encontraremos escenarios comunes, independientemente de la ausencia o presencia de normas constitucionales, legales o de derecho internacional. Por ejemplo, paradójicamente la tierra ya no vale tanto por sus fines agropecuarios como por su utilización para megaproyectos. Se impone en los Estados la tendencia a ubicar en la explotación de recursos naturales de los territorios indígenas una vía para superar la crisis económica, por medio de concesiones forestales, mineras, turísticas, hidroeléctricas. Esto sin garantizar siquiera el ejercicio del derecho a la consulta a favor de los pueblos indígenas antes de tomar decisiones que les afecten, como establece el Convenio 169 de la OIT (Gómez, 2006). Mucho menos parece viable el ejercicio del derecho al consentimiento libre e informado reconocido por la recientemente aprobada Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

En ese contexto observamos el reforzamiento de la privatización mediante la emisión de sucesivas leyes centradas en la biodiversidad, lo cual perfila la paulatina desaparición del espacio propio del derecho público al colocar al Estado como simple promotor y certificador de las operaciones "privadas", de los inversionistas.[4] En ello participan, junto a los Estados de la región, tanto los organismos públicos multilaterales como la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), la Organización Mundial del Comercio (OMC) y la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), así como organismos financieros como el BM y el BID.

Si bien aún existen particularidades en los procesos nacionales, éstas se refieren a la manera en que administran las políticas o a la manera en que las sociedades nacionales o la clase política reaccionan a ellas. En los hechos nos encontramos de cara a las definiciones y programas del BID o del BM, que no dejan lugar a dudas sobre su visión acerca del papel actual de los antiguos Estados nacionales hoy transformados en lógica neoliberal.

Para ilustrar este planteamiento, el BID nos ofrece su tesis central acerca del Estado:

El desarrollo equitativo y sustentable requiere de un Estado democrático, moderno y eficiente que promueva el crecimiento económico proporcionando un marco regulatorio apropiado para el funcionamiento de los mercados, que garantice un ambiente de estabilidad macroeconómica y de confianza y seguridad jurídica y política que sea capaz de adoptar políticas económicas y sociales apropiadas para la reducción de la pobreza y la conservación del ambiente y que implemente políticas de una manera eficiente, transparente y responsable.[5]

Ése es el marco que sustituyó a lo que antaño denomminamos "el Estado-nación" o el proyecto emanado de la Revolución Mexicana. El Estado nacional, en la nueva lógica, asume en los hechos la preeminencia del capital y legisla a modo para facilitar su inserción en terrenos que ponen en riesgo la supervivencia misma de los pueblos indígenas, pues en los hechos su derecho sobre el territorio está ausente, lo cual no se subsana al considerarlos "preferentes" frente a la competencia con las transnacionales.

Por ello las reformas constitucionales indígenas hasta hoy logradas son un mero engranaje y en ocasiones no el fundamental, dado que las políticas hegemónicas en cierta forma operan por encima de los avances jurídicos, porque a nivel interno privan sobre el ordn constitucional los arreglos metaconstitucionales de los Estados y éstos también se colocan por encima de la normatividad internacional vigente, sobre todo la relativa a los derechos humanos en su más amplio espectro. Asistimos también a un proceso de trivialización del derecho indígena, ya que algunos Estados lo asumen como discurso y lo convierten en el cascarón de banales políticas públicas, en la búsqueda de obtener una legitimidad de la cual carecen. En cierto sentido, nos encontramos con la paradoja de que los Estados han acusado a los pueblos indígenas de intentar "balcanizarlos" con sus demandas jurídicas, y resulta que en los hechos a través de las normas indñigenas se está reforzando una visión segmentada respecto de la orientación general del orden jurídico nacional y, peor aun, éste también es desplazado por los acuerdos bilaterales y multilaterales. Podemos por tanto pensar que es a los pueblos indígenas a los que se les ha "balcanizado" en una versión moderna de la exclusión historica, ahora más compleja porque formalmente los ha ubicado como un parche o retazo de las constituciones. Incluso espacios hasta hoy no abordados con suficiencia, como son el derecho ambiental[6] o el relativo a las normas de comercio internacional, están siendo los espacios normativos desde los que se definen las políticas que amenazan seriamente a los pueblos indígenas por encima y en contra de los derechos indígenas hasta hoy conocidos, sin consideración alguna al principio de interconexión entre normas y tratados. [7] Hoy más que nunca carecemos de bases para concebir las reformas indígenas de manera aislada respecto al rumbo que está tomando el perfil neoliberal, pues sus territorios o lo que queda de ellos son asediados ya no para lograr su despojo, sino para conseguir la explotación de los recursos mediante otras vías.

El proceso de juricidad en México

Podemos observar diversas etapas, no solo políticas sino conceptuales. En principio, ante la ausencia absoluta de la miníma mención a estos pueblos (Mares 1997), aparecía como un avance que les reconociera el derecho al traductor en los juicios penales, sobre todo en contraste con aquellas normas que los trataban como inimputables por ser “indígenas analfabetos no integrados a la civilización”. [8] Para 1989 el Estado mexicano había dejado de ser la vanguardia indigenista en América Latina. [9] Contando con la tercera parte de la población indígena en esta región, se mantenia sin expresiones jurídicas de reconocimiento explícito a su conformación pluricultural (Clavero, 1994). El vacío jurídico constitucional se empezó a cubrir con la rtificación el 3 de agosto de 1990, y el registro, el 4 de septiembre del mismo año, del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo [10] (Gómez, 1995).

Luego vendría la reforma al párrafo primero del artículo cuarto de la Constitución General de los Estados Unidos Mexicanos, formalizada el 28 de enero de 1992. [11] Precisamente durante el proceso para la exigua adición al 4º constitucional se cruzó la reforma del artículo 27 constitucional que sería la verdadera reforma indígena del salinismo. [12]

La contrarreforma indígena de 2001 y los recursos naturales

Uno de los derechos colectivos inherentes a la vida de los pueblos indígenas es el relativo al territorio y el acceso al uso y disfrute de recursos naturales. El territorio es un concepto clave en la delimitación y reconocimiento sobre los derechos de estos pueblos (Berraondo López, 2006). Se refiere al espacio geográfico que se encuentra bajo la influencia histórico-cultural y el control político de un pueblo, lo que permite tomar decisiones sobre el conjunto de los recursos naturales para definir como se usan y cómo se dispone de ellos.

Este concepto está definido en el parágrafo 2 del artículo 13 del Convenio 169 cuando señala que: "la utilización del término 'tierras' deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera". La propiedad y posesión se refiere por tanto a las tierras y no al territorio; ocupación y utilización es sinónimo de uso y disfrute. Por su parte, el artículo 26 de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU establece "el derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado, o de otra forma utilizado o adquirido". Siendo éste el significado del territorio para la preservación y desarrollo de los pueblos indígenas, resulta clara su distinción con la mera tenencia de la tierra. Por eso corresponde hacer un recuento de la situación jurídica actual en esta materia. Como sabemos, el 6 de enero de 1992 culminó el proceso de reforma al artículo 27 constitucional el cual, entre otros

planteamientos, sentó las bases para que las tierras entraran al mercado y se rigieran por la ley de la oferta y la demanda. Entrar al mercado y al mundo del derecho civil y mercantil significa que los titulares de la tierra pueden rentar, vender o asociarse, entre otras facultades (Gómez, 1997).

En los días de la contrarreforma indígena mexicana de 2001, se llegó a decir que quienes la cuestionamos pecábamos de radicalismo. Lamentablemente, a la distancia advertimos que no sólo tuvimos razón en nuestra crítica sino que nos quedamos cortos en cuanto a sus alcances. Específicamente en cuanto al acceso, al uso y disfrute de recursos naturales sabíamos que era el tema de rechazo central, sin embargo, lejos de quedarse estática una reforma sin legitimidad encontramos ahora que se ha caminado en su fortalecimiento por una suerte de "esquizofrenia jurídica" , pues se ha legislado sobre la materia y no sobre el sujeto de derecho al cual se le ha convertido en una frase hueca y sin sentido que sirve para justificar que se "toma en cuenta" a los pueblos indígenas . Recordemos que los pueblos indígenas han vivido con distintas caras jurídicas. Mucho tiempo la agraria les dio personalidad, después se agregó a pueblos o comunidades indígenas. Da lo mismo representarse como ejido, comunidad agraria, pueblo o comunidad indígena, puesto que las leyes los mencionan en el mismo plano para gozar de supuestas "preferencias " en las concesiones y contratos.

No abordaré el contenido completo de la reforma que descarriló el proceso de diálogo en Chiapas y vulneró los Acuerdos de San Andrés[13] firmados por el gobierno federal el 16 de febrero de 1996 (Gómez, 2005). Me referiré sólo a los recursos naturales y la autonomía como una vía para entender el sentido de la oleada legislativa que amenaza a los pueblos indígenas.

En el texto del nuevo artículo 2° constitucional se determinó que ésta se ejercería "con respeto a las modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad". El supuesto nuevo derecho constitucional para los pueblos indígenas nace supeditado a las leyes, cuestión contraria al principio de jerarquía de normas, sin abordar las omisiones de conceptos como el de tierras y territorios sustituidos por "los lugares que habitan y ocupan". De modo que el Poder Legislativo no fue capaz de garantizar el uso y disfrute de recursos naturales cuando expresamente no se demandaba el pleno dominio. Los conflictos con derechos de terceros se darían de entrada si se plantearan derechos sobre tierras y territorios que han ocupado. Además, de acuerdo con la Suprema Corte no cualquier interés de tercero es reivindicable, sino sólo el de aquel que demuestre que su derecho ha sido violado. Planteado en estos términos, constituye una condicionante genérica que consigna una virtual preferencia a favor de cualquier interés distinto al de los pueblos.

Es indudable que las inserciones de normas relativas a derecho indígena en el orden constitucional expresarían avances en el terreno de las reivindicaciones de los pueblos indígenas, y su ejercicio tendería a confrontar crecientemente las aspiraciones neoliberales del Estado. Por eso han quedado atrás las posibilidades que abriría la iniciativa conocida como Cocopa[14] derivada de los Acuerdos de San Andrés. Era importante este tema porque existe una fragmentación legal en cuanto a recursos naturales mientras que los pueblos los asumen de manera integral.[15] Así, encontramos la ley agraria, por un lado, la minera y forestal, la de aguas, la de pesca y la de equilibrio ecológico, por otro, todas estas leyes habrían de revisarse, una vez aprobada la iniciativa de Cocopa, para garantizar a los pueblos en sus tierras y territorios el acceso al uso y disfrute de recursos naturales que no sean del dominio exclusivo de la nación.

Pueblos indígenas y empresas transnacionales

La creciente intervención de empresas transnacionales en territorios indígenas ha motivado que incluso la ONU aborde el tema incluida la dimensión con la llamada mundialización. Es el caso del seminario que se realizó en Ginebra del 5 al 7 de diciembre de 2001 denominado "Los Pueblos Indígenas y las Empresas Privadas" y que retomo como un testimonio sobre el enfoque prevaleciente para tratar una relación notoriamente asimétrica[16]. El punto de partida de los organizadores fue que los pueblos indígenas sintieron que estaban siendo excluidos de los beneficios del proceso de globalización. Para conocer los retos de las relaciones entre los pueblos indígenas y el sector privado se subrayó la importancia del reconocimiento de una relación especial de los pueblos indígenas con las tierras, territorios, y recursos naturales. También que se necesita un acercamiento tomando en cuenta consideraciones sociales, ambientales y económicas del desarrollo de actividades, así como el hecho de que los pueblos indígenas ven los derechos humanos y el desarrollo sustentable como las dos caras de la moneda.[17]

Durante el seminario se alentó a los participantes a entrar a un dialogo verdadero y un entendimiento mutuo, al compartir tanto las buenas experiencias como las malas.[18] Luego de analizar el desarrollo de dicho seminario encontramos que se movió en torno a la falacia de que es posible establecer una relación "equitativa" entre pueblos indígenas y empresas transnacionales e incluso establecer alianzas frente al Estado. Propuesta que parece tener fuerza pues en el estado de Chiapas, México, Ignacio March, director de ciencia de la organización internacional Nature Conservancy, sostuvo que los pueblos indígenas y campesinos, poseedores de las principales áreas naturales, "'deben incluir a la iniciativa privada y organismos ambientales como sus aliados".[19] Es lamentable que se plantee siquiera que los probables beneficios compensatorios sean la construcción de aulas, hospitales o alguna infraestructura en las comunidades afectadas. No parece clara la postura sobre la responsabilidad

primaria de los Estados en la protección de los derechos de los pueblos indígenas. El interés de la ONU se ha mantenido, [20] inclusive el Relator Anaya afirmó:

La mayoría de los pueblos y comunidades indígenas no se oponen de por sí a las actividades de las empresas y al potencial beneficio de dichas actividades para su propio desarrollo económico y social. De hecho, la experiencia comparada demuestra que la actividad empresarial puede convertirse en un factor clave para el desarrollo de los pueblos indígenas en la medida en que los propios pueblos indígenas pueden controlar dicha actividad en ejercicio de sus derechos de autonomía o de autogobierno.[21]

Es significativo observar que la ONU aparezca como mediadora "neutral" de una problemática grave que inevitablemente afecta a los pueblos indígenas y ante la cual se responde, más que con el reforzamiento de sus derechos, con la discusión de lineamientos, recomendaciones o llamados a la "buena voluntad" o "códigos de ética" de las transnacionales, cuyo único interés es el lucro.

Los caminos legales de la privatización

Los pueblos indígenas están en el centro de las políticas neoliberales dirigidas a la explotación de recursos naturales por su ubicación territorial en las zonas boscosas y en cerca de la mitad de la biodiversidad en el mundo, así como en los lugares donde hay reservas minerales (Martínez de Bringas, 2006). Las normas jurídicas relativas a pueblos indígenas no guardan una inserción coherente con el conjunto de las que se refieren al espacio nacional más amplio, más aún cuando éste también resulta determinado por orientaciones de los poderes transnacionales. Cómo suponer en este contexto que se respetará el derecho al territorio indígena estando en el centro de los intereses del capital. Nuestro país no es ajeno a esta tendencia y en ella radica la razón última para la distorsión y manipulación que se ha hecho de la demanda indígena. Van algunos ejemplos que nos muestran el alcance de la contrarreforma indígena de 2001 y cierran la pinza ya no sólo contra la autonomía de los pueblos sino contra su existencia misma al sentar las bases para que sean privados de los derechos que les han sido reconocidos.

Ley de biodiversidad de organismos genéticamente modificados (LBOGM)

Fue aprobada el 14 de diciembre de 2004 por la Cámara de Diputados. Dos meses después, el 15 de febrero de 2005, la Cámara de Senadores ratificó el proyecto.[22] La Ley garantiza los intereses de los monopolios de la industria biotecnológica, de la que Monsanto es líder[23] y permite la distribución y liberación al ambiente de organismos transgénicos con probables y severos riesgos para la soberanía alimentaria, la salud humana y la biodiversidad. En materia indígena se declara dentro de los principios, en su artículo 9°, que "El Estado Mexicano cooperará en la esfera del intercambio de

información e investigación sobre los efectos socioeconómicos de los OGM (Organismos Genéticamente Modificados) especialmente en las comunidades indígenas y locales".

Alejandro Nadal debemos el análisis de las implicaciones de esta ley: [24]

a) Ignora que la domesticación y diversificación de plantas es un proceso vivo, continuo y actual, y deja en estado de indefensión a los productores y comunidades que han sido los creadores de esta riqueza genética que ha hecho de México un centro de diversificación a nivel mundial.

b) El artículo sobre zonas libres de OGM no establece la protección adecuada para los productores convencionales y orgánicos. A los primeros los ignora por completo, y a los segundos les impone un régimen de protección insuficiente y, además, muy difícil de alcanzar.

c) La LBOGM establece la obligación de contar con un régimen de protección especial para los cultivos que tengan un centro de origen en México, y en especial para el caso del maíz. Pero ese régimen de protección especial no está definido en la LBOGM y su determinación se deja a una reglamentación secundaria.

d) Se deja en estado de indefensión a la mayoría de los productores agrícolas mexicanos, que no podrán escoger si quieren o no OGM en sus cultivos. Uno de los problemas centrales en este capítulo es que la carga de la prueba la tienen precisamente los afectados, que deberán comprobar científicamente la inviabilidad de la coexistencia entre cultivos libres de OGM y los que sí incorporan esta tecnología. Los OGM pueden convivir con especies que no han sido genéticamente modificadas, contaminándolas y alterando su genoma. Finalmente, el procedimiento administrativo es muy complicado y está diseñado más para dificultar la designación de zonas libres que para protegerlas.

Ley minera

El 28 de abril de 2005 se publicaron en el Diario Oficial de la Federación las reformas a esta ley. Con ellas se declara prácticamente abierto el territorio para la explotación minera: se coloca de manera indistinta a pueblos, comunidades indígenas, comunidades agrarias o ejidos para que en caso de que en sus tierras se realice una exploración y explotación tengan derecho preferente para otorgarles la concesión, además tienen el derecho a mejorar cualquier oferta siempre y cuando reúnan todos los requisitos técnicos y de solvencia económica.

Ley de desarrollo rural sustentable

Fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el 7 de diciembre de 2001, en ella encontramos que los sujetos de derecho son las dependencias públicas del gobierno federal al crear distritos que no se corresponden ni con la estructura municipal. La referencia a los pueblos es declarativa: "En regiones rurales con población indígena significativa, los distritos se delimitarán considerando esta composición, con la finalidad de proteger y respetar los usos, costumbres y formas específicas de organización social indígena". Otra forma en la que los indígenas estuvieron presentes en la ley fue al ser citados dentro de los programas para grupos "vulnerables".

Ley general de protección al conocimiento tradicional de los pueblos indígenas

Fue aprobada como proyecto en el Senado el 12 de diciembre de 2003. De antaño sabemos que los conocimientos tradicionales forman parte de la cultura de los pueblos indígenas y están íntimamente ligados a su cosmovisión, a su relación con la naturaleza y con la madre tierra. Con razón dicen algunos que siempre pedían permiso ritual a la madre tierra y ahora quieren que pidan para todo permiso a Semarnat, [25] siglas cuyo significado se ignora en la mayoría de los casos.[26] Así como se ha pretendido "codificar" el llamado derecho consuetudinario, ahora esta ley se abrogaría el derecho de crear un registro del llamado conocimiento tradicional, en el que tendrá intervención verificadora la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

Para tener un panorama de la visión que al respecto prevalece es útil comentar los proyectos que estuvieron en la mesa. Dentro de las iniciativas presentadas para regular el conocimiento tradicional existe una que con claridad expresa la conversión del sujeto de derecho en objeto de "conocimiento". Así se pretende reformar el marco normativo del Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial (IMPI) a fin de facultarlo y obligarlo a "recoger la información sobre el conocimiento colectivo vinculado a los recursos biológicos y a la medicina tradicional indígena". Se supone que de esa manera el Estado apoyará a las comunidades indígenas "para convenir con terceros condiciones justas de intercambio y tener acceso a los beneficios que puedan derivar de su valioso legado".[27] La iniciativa propone un Registro Nacional sobre el conocimiento colectivo vinculado a los recursos biológicos y a la medicina tradicional indígena y enuncia que garantizará que su uso sea con el consentimiento informado previo, señalando que los interesados en acceder a dichos conocimientos con fines científicos, comerciales e industriales deberán "solicitarlo" con anterioridad: algo así como "sacarles su firma en una carta" y sanciona como "infracciones administrativas" el no contar con dicho consentimiento. Otra perla legislativa se encuentra en la propuesta que hiciera el Partido Revolucionario Institucional (PRI) de Ley General de Protección al Conocimiento Tradicional de los Pueblos Indígenas, la cual, muy acorde con la autonomía de papel que consignó en el artículo 2° constitucional, señala que: "el Estado

no puede renunciar a su obligación de tutelar los derechos de los pueblos indígenas plasmados en el artículo 2° de la Constitución". [28] Por ello prohíbe la biopiratería y crea el Registro Nacional de Protección a los Conocimientos Tradicionales y lo ubica dentro del órgano de política indigenista, quien "registrará y expedirá la titularidad de propiedad intelectual de los conocimientos tradicionales de la comunidad o pueblo indígena que solicite el registro" (artículo 7°).

Aborda el consentimiento previo para otorgar contratos de licencia para bioprospección (artículos 21 a 25). El texto se ubica en el terreno de la polémica internacional al señalar que no podrán ser materia de contrato de licencia los conocimientos "sagrados" de los pueblos, los de dominio público y los que no tengan registro. Indica que se destinarán los beneficios obtenidos con los contratos de licencia -no sólo definen su destino en proyectos de desarrollo sino que precisan los rubros- (artículo 28°). En concordancia con el sentido de este documento, el senador Francisco Fraile García, del PAN, presentó una iniciativa de ley.

En contraste, el Partido de la Revolución Democrática (PRD) presentó posteriormente una iniciativa para adicionar el marco de la autonomía con otra fracción al artículo 2° constitucional donde se prohíbe el registro de patentes sobre los recursos genéticos y biológicos asociados a los conocimientos de los pueblos indígenas y establece que son propiedad intelectual colectiva de los mismos. Esta iniciativa no tiene viabilidad política, pero jurídicamente pondría un candado de protección para los pueblos indígenas.[29] De hecho, la mencionada ley, cuyo proyecto aprobó el Senado, está en curso, por lo que aún se puede reactivar su debate.

Como antecedente tenemos la Cumbre de la Tierra desarrollada en Río de Janeiro en 1992, en continuidad con el Encuentro de Estocolmo de 1972. Operó como un hito fundamental respecto a las políticas ecológicas y la forma en que éstas se relacionan con las poblaciones indígenas. Además de constituirse en un referente histórico sobre la problemática ambiental, en ella adquirieron popularidad conceptos como el de "desarrollo sustentable", cuya formulación presupone la participación activa de las poblaciones locales en los proyectos de desarrollo. Aun cuando los indígenas no fueron invitados formalmente al evento (organizándose junto con las ONG en un encuentro paralelo denominado KARI-OCA) la Eco92 instaló la problemática del reconocimiento de los derechos de las poblaciones nativas y sus conocimientos tradicionales en beneficio de un futuro sustentable para toda la humanidad:

El ejemplo más acabado de la ausencia de correspondencia entre demandas, reconocimiento e intereses, lo constituyen los conflictos que emergen dentro del campo de la biotecnología, terreno que merced a los recientes desarrollos de la genética se perfila para un futuro cercano como uno de los sectores más lucrativos de la economía

y donde no casualmente parece desplegarse el interés internacional sobre el conocimiento tradicional (Bayardo y Spadafora, 2004).

Sin duda, el tema del conocimiento tradicional se ha convertido en el centro para regular el acceso a los recursos naturales. Todos los estudios promovidos por la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) coinciden en que las patentes, el derecho de autor y las marcas de fábrica o de comercio son categorías que no dan cabida al concepto de propiedad intelectual que entraña el conocimiento tradicional, mucho menos las cesiones concesiones y contratos de licencias (Toledo Llancaqueo, 2006). De hecho, la definición del convenio que establece la OMPI refiere a "la actividad intelectual en los terrenos industriales, científico, literario y artístico".[30]

En los diversos documentos que la OMPI ha producido, sin que ninguno hasta ahora se haya formalizado, hay elementos claros de innovación a este concepto, como el de que la propiedad intelectual de conocimientos tradicionales implique la administración colectiva de los mismos. Sin embargo, todas las propuestas abordan más elementos externos a los pueblos, como asesoría jurídica, técnica y en procesos de negociación, y poco refieren a las dinámicas internas que desataría un proceso de venta, renta o comercialización del conocimiento tradicional; inclusive se llega a afirmar que los titulares del conocimiento tradicional tienen más problemas "operativos que legales", dando más peso a la capacitación y asesoría que al despojo de derechos que sufren.[31] En los múltiples informes de la OMPI predomina la tendencia a encajonar a los pueblos indígenas en conceptos reduccionistas como el de "expresiones del folclore".[32]

Al respecto utilizan una distinción señalando que los conocimientos indígenas son tradicionales pero no todos los tradicionales son indígenas. Esta diferenciación representa más bien un juego de palabras, pues los recursos naturales sobre los cuales existe la disputa del conocimiento tradicional "están ubicados en su gran mayoría en territorios indígenas", lo que nos habla de que la relación con la naturaleza que mantienen esos pueblos ha sido capaz de preservarlos. En la integridad cosmogónica del "conocimiento tradicional" está la clave, no en su disgregación técnica, científica u operativa.[33] Es curioso cómo se elude en la OMPI la referencia al pueblo indígena y se le sustituye por patrimonio como el concepto más comprensivo de los conocimientos tradicionales, indígenas y no y de las expresiones del folclore. En síntesis, es un avance que exista interés de un organismo internacional en la regulación del conocimiento tradicional, pero en materia indígena mientras no se considere a los pueblos indígenas y su autonomía y libre determinación como punto de partida sólo se producirán parches conceptuales que colocan la definición en el terreno de las normas internacionales ya existentes, las cuales, la propia OMPI reconoce que no dan cabida a conceptos como el de "cosmogonía", que resulta clave en la relación con la naturaleza, también hablan poco de la contradicción con el concepto de libre mercado desde la óptica indígena.[34] De esta disociación derivan los problemas que se han detectado para regular el

conocimiento tradicional. Urge darle vuelta epistemológica al acercamiento al tema, pues se percibe un claro liderazgo de la OMPI frente a otras agencias de la ONU pero con la brújula mal orientada.

Ley federal de acceso y aprovechamiento de los recursos genéticos

El Senado la aprobó el 27 de abril de 2005 y aún está en dictamen en la Cámara de Diputados. En este proyecto nuevamente tenemos a la contraautonomía en acción. Veamos: un requisito para el acceso a los recursos genéticos es el consentimiento previo, expreso e informado, otorgado por el Estado y, en su caso, los propietarios, ejidos, comunidades y pueblos indígenas en los que se distribuye la biodiversidad, si bien se anota que dicho consentimiento será reglamentado y deberá concordar con la Ley Agraria y el Convenio 169 de la OIT, respectivamente. Se adelanta el "candado" de que la Secretaría deberá ratificar dicho consentimiento previo, expreso e informado. ¿Quién consiente?, ¿quién es el titular de derechos?, ¿la autonomía concedida a los pueblos supuestamente en la contrarreforma indígena de 2001 es para que la ejerza el Estado en su representación? ¿Otra vez la tutela?, nos preguntamos. Además se establece que se deberá cubrir el pago de los derechos correspondientes. Por otra parte, en paralelo a esta disposición, hay un proyecto de ley de consulta también aprobado por el Senado que señala que ésta se realizará mediante entrevistas, encuestas y foros. ¿Cuál respeto al Convenio 169 de la OIT que señala que se hará a través de las formas específicas de organización propias de los pueblos indígenas? Pues esta caricatura de la consulta está dibujada en el proyecto de ley, en concordancia con ello acá se le reduce a un "formato", indicando que "el formato mediante el cual se otorga el consentimiento previo, expreso e informado será publicado por la Secretaría en el Diario Oficial de la Federación". No sólo eso, la consulta no vale si no es ratificada por el Estado, así es como se traduce la pretendida autonomía de los pueblos.

Por ultimo tenemos la Ley General de la Vida Silvestre, proyecto de reforma aprobado en el Senado el 28 de abril de 2005, en el cual tampoco faltan las expresiones referidas a los pueblos y su consiguiente asistencia técnica reafirmando su convicción de que los pueblos sobre la naturaleza saben poco. Ese es el espíritu de la ley similar a los otros proyectos ya comentados.

El rol del convenio sobre diversidad biológica (CDB)

Este instrumento internacional es usado como el paraguas que en nombre de la diversidad y sustentabilidad ha introducido una postura conservacionista y proclive al fomento del capital, antes que una que combine el factor cultural y social con el ambiental.[35] En contraposición surgió el socioambientalismo, basado en el presupuesto de que las políticas públicas ambientales sólo tendrían eficacia social y sustentabilidad política si incluían a las comunidades locales y promovían un reparto socialmente justo

y equitativo de los beneficios derivados de la explotación de recursos naturales. Con esto, como afirman Manuela Carneiro de Cunha y Mauro de Almeida (Santini, 2005), nació un nuevo paradigma que asociaba pueblos indígenas y tradicionales, ambiente y recursos naturales y desarrollo, ahora de manera positiva. En vez de "pobres" genéricos, los pueblos tradicionales e indígenas emergieron en el discurso público como partes legítimamente interesadas en las políticas de desarrollo y de conservación; como actores colectivos e individuales dotados de conocimientos importantes sobre el ambiente natural o sobre medios de utilizarlos o bien como detentares de instituciones que habían funcionado en el pasado (Santini, 2005: 34).

En síntesis, el socioambientalismo pasó a representar una alternativa al conservacionismo-preservacionismo o movimiento ambientalista tradicional, pero distante de los movimientos sociales y de las luchas políticas por justicia social y por el involucramiento de las poblaciones tradicionales en la conservación de la biodiversidad. Para una parte del movimiento ambientalista tradicional preservacionista, los pobres, de manera general, son una amenaza a la conservación ambiental y las unidades de conservación deben ser protegidas permanentemente de esa amenaza. Este movimiento tiende a reproducir el modelo de países del primer mundo (Santini, 2005: 40).

De acuerdo con el artículo 1° del Convenio sobre Sociedad Biológica (CDB), sus objetivos son la conservación y uso sostenible de la biodiversidad, así como el reparto equitativo de los beneficios derivados de la explotación de los recursos biogenéticos. En su preámbulo, el convenio reconoce "la estrecha y tradicional dependencia de muchas comunidades locales y poblaciones indígenas que tienen sistemas de vida tradicionales basados en los recursos biológicos", pero esta mención no aparece como norma que proteja sus derechos en el cuerpo mismo de documento.[36] La disposición relativa al conocimiento tradicional y los derechos indígenas se encuentra en el artículo 8° que textualmente dice:

CONSERVACIÓN IN SITU

Cada Parte Contratante, en la medida de lo posible y según proceda:

j) Con arreglo a su legislación nacional, respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente.[37]

Dada la serie de evidentes candados del inciso j "en la medida de lo posible", "con arreglo a su legislación nacional", "respetará" antes que reconocerá el derecho etcétera, y tomando en cuenta la vigencia previa del único instrumento internacional en ese momento, relativo a pueblos indígenas como es el Convenio 169 busqué una opinión experta para abordar la relación del CDB y el Convenio 169. En entrevista, René Kuppe puntualiza:

Las contradicciones son mucho más profundas de lo que uno cree a primera vista. Partiendo del aspecto formal, el Convenio 169 no se refiere por sí mismo, a los conocimientos tradicionales, mientras el CDB hace una clara referencia en su artículo 8°. Sin embargo, el Convenio 169 incluye varias normas que permiten la construcción de una protección integral de la cosmovisión y la vida intelectual de los pueblos indígenas (de las cuales los conocimientos son un aspecto importante). El Convenio 169, además, protege la RELACIÓN entre las esferas intelectuales de las culturas indígenas y su base territorial corno sociedades humanas. Otro aspecto importante del Convenio es la filosofía con que asume que son en primer lugar estas sociedades quienes pueden controlar sus cosmovisiones y otras partes de sus culturas. Este control tiene su fundamento en los derechos colectivos que corresponden a estos grupos como pueblos. Su carácter como pueblos no tiene una connotación para el derecho internacional, pero se reconoce en cierto sentido un título exclusivo sobre el patrimonio cultural de estas sociedades. Tal vez, este control de los pueblos indígenas, que les corresponde sobre sus propias culturas, suena muy plausible, pero no es sobreentendido, si leemos con cuidado el artículo 8° del CDB. En estas normas del artículo 8° se manifiesta ya toda la filosofía del cambio paradigmático del derecho ambiental de los años noventa. El nuevo paradigma neoliberal no quiso proteger al ambiente como tal, sino someterlo a una lógica por la cual se daría un valor mercantil a los recursos del sistema [global] de comercio capitalista. Con otras palabras, la nueva filosofía fue: Hay que privatizar la naturaleza, y darle un precio, así no va a destruirse, porque la destrucción será cara. Así, el convenio se basa en los tres objetivos de preservar los recursos, de someterlos a una utilización sostenible y de realizar una participación justa en los beneficios que se deriven de esta utilización. Ahora bien, en el 8° encontramos nada más que la extensión de estos tres pilares al tema de los conocimientos indígenas. Hay que conservarlos, hay que promover su aplicación. El CDB es más bien ambiguo sobre la manera como se llega a esta [aplicación amplia] de los conocimientos indígenas, porque es tarea de los Estados incluso PROMOVER ésta (17 de abril de 2002).

Acorde con lo anotado por Kuppe, observamos en las leyes y proyectos arriba referidos las evidencias de la aplicación del CDB con arreglo a la legislación nacional, donde se traza una línea de privatización de la naturaleza y con ello del hábitat de los pueblos

indígenas, que marca una continuidad con la contrarreforma del artículo 27 constitucional.

Perspectiva

En cuanto a las circunstancias políticas indispensables para lograr sustentar constitucional y legalmente la viabilidad de los pueblos indígenas, se requiere un golpe de timón en la hegemonía neoliberal, algo que no aparece en el corto plazo. La fuerte oleada privatizadora sólo podrá detenerse con una fuerza social mayor a la que hasta ahora se ha expresado y cuya organización es compleja. Por lo pronto, podemos constatar que en el terreno del pensamiento hay múltiples propuestas y elaboraciones que rompen con el mito de que no se quiere el progreso o se rechaza la preservación del medio ambiente por sí misma. Los pueblos, sin embargo, enfrentan puntualmente cada una de las amenazas a sus territorios y para ello recurren a los espacios jurídicos, crecientemente en el plano interamericano, pero no se confían y acuden a la movilización, con el consiguiente resultado de que su protesta es criminalizada.[38]

A mi juicio, la desnaturalización de los antiguos Estados nacionales[39] y el avance de normativas sobre privatización de recursos naturales hacen inviables las reformas en materia indígena. Es una paradoja, al igual que en el siglo XIX, hoy los pueblos indígenas caminan por una vía y los Estados en sentido contrario. Los Estados se han vuelto inmunes a las normas relativas a derechos de los pueblos indígenas, sobre todo cuando no hay efectos vinculatorios. Es el caso de la aprobación la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas por la ONU[40] cuyo texto proviene de las deliberaciones del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas que se reunió en Ginebra a partir de 1982 y congregó a buena parte de los líderes que desde entonces estaban involucrados en los movimientos por el reconocimiento de sus derechos. Durante más de dos décadas transcurrió el proceso de reconocimientos constitucionales en algunos países, con altibajos en la dimensión y alcance de sus textos. También en 1990 inició la vigencia del Convenio 169 de la OIT que con carácter vinculatorio establecía una serie de derechos que en algunos casos sobrepasaban los que internamente se habían consignado, pero todos ellos estaban por debajo del alcance de lo que se estaba planteando en el Proyecto de Declaración ahora aprobado. Es de anotarse la continuidad en la postura de los Estados al ver en los pueblos indígenas y su libre determinación el fantasma de la balcanización. Una de las enmiendas al texto de la Declaración aprobada consistió en introducir la limitante en el artículo 46 respecto a que ninguna parte del contenido de ese documento permitiría afectación de la integridad territorial de los Estados. Lo mismo sucedió en relación con el concepto de "pueblos" en el Convenio 169 de la OIT. Al revisar las memorias de sus debates encontramos a gobiernos calificándolo de "perjudicial" para la soberanía de los

Estados, a otros diciendo que podía conducir a la "desintegración" o afectar "la unidad nacional". Fue condición tajante de los Estados para aprobarlo especificar que el concepto de "pueblos" no tendría implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional. Y eso que en este convenio no se formuló el derecho a la libre determinación.

Está por verse el trasfondo de la decisión ampliamente mayoritaria, casi unánime de los Estados, de aprobar la declaración, si bien con enmiendas de último momento. Que es un acto de justicia tardía no hay duda. Lo importante es que la declaración ya está aprobada y contiene el reconocimiento de derechos fundamentales que no cubría el Convenio 169 en el plano internacional, como lo es la libre determinación y la autonomía, el consentimiento previo, libre e informado en lugar de la mera consulta, los derechos territoriales, los de propiedad intelectual, etcétera. Sin embargo, la aprobación de la declaración se logra cuando están presentes los signos de crisis y agotamiento de la política de reconocimiento por la falta de justiciabilidad[41] de las normas indígenas hasta ahora vigentes. Se ha cerrado una etapa y se inicia la que tiene que ver con las posibilidades de impacto y aplicación de un instrumento jurídico que siendo parte del derecho internacional no es vinculante en el orden interno de México.

Los pueblos indígenas cuentan ahora con dos instrumentos internacionales con naturaleza y contenidos diferentes y con ellos y sus normativas nacionales habrán de definir sus estrategias. Para hacerlo deberán ampliar la mira y reconocer que las normas indígenas coexisten con otras tanto nacionales como internacionales que no caminan en su lógica. Me refiero a la legislación relativa a privatización de recursos naturales que hemos apuntado en este capítulo. Tarea compleja, pero la gravedad de la situación de estos pueblos no permite posturas formalistas, así que no basta con atenerse a la letra del texto aprobado con todo y su carácter emblemático. Coincido con lo anotado por Brisna Caxaj (2008) siguiendo la noción del "indio permitido" en torno a "los derechos permitidos", los relacionados con algunos de los derechos culturales, lengua, educación intercultural bilingüe, acceso al traductor en procesos penales, en contraste con los "derechos no permitidos", donde se ubican principalmente los económicos y colectivos. En efecto, la situación actual de las reivindicaciones de pueblos indígenas por la justiciabilidad de sus derechos nos indica que tratándose de los recursos naturales o de la decisión sobre la implantación o no de los proyectos mineros o construcción de hidroeléctricas, antes que respetarse el consentimiento previo, libre e informado o el elemental derecho a la consulta, se les criminaliza. Y concluyo con la situación lamentable de que se reconocen derechos a los pueblos, siempre y cuando no los ejerzan.

Notas

1. El término de "contrarreforma" se utiliza en lógica política en contraposición con el de la reforma que había sido concertado en los Acuerdos de San Andrés de 1996 conocido como la "Propuesta Cocopa", en alusión a su promotora, la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) integrada por legisladores de todos los partidos políticos.
2. Este proceso se abrió con la estrategia indígena de promover que sus demandas tuvieran estatus jurídico constitucional en sus países y reconocimiento en instrumentos internacionales ad-hoc.
3. El BID tiene una página web: <http:/ /www.iadb.org>, en la que da cuenta país por país de toda la legislación indígena. No se queda en la mera transcripción de los textos y elabora un índice de "calidad legislativa indígena", en el cual asigna porcentajes si se ratificó un documento, se expidió una ley etcétera y así "califica". BID, Banco de Datos de Legislación Indígena, 2004.
4. Lo cual no implica la desaparición del Estado sino el abandono de sus responsabilidades de intervención para garantizar los derechos económicos, políticos, sociales y culturales particularmente de las grandes mayorías que han sido marginadas y excluidas.
5. Documento denominado "Marco de referencia para la acción del Banco Interamericano de Desarrollo en los programas de modernización del Estado y fortalecimiento de la sociedad civil", 10 de marzo de 2000. Web http://www.iadb.org.
6. Véase en este libro el texto de René Kuppe "Expropiación liberal. Un ensayo sobre la transformación de recursos locales en mercancías globales".
7. Este principio consiste en que al aplicar las normas se consideren en relación con otras de la misma materia.
8. *Codigo Penal del Estado de Michoacan,* promulgado el 7 de julio de 1980, el artículo 16 ya derogado.
9. Así considerado por ser, junto con Brasil, los unicos Estados que a raíz del Congreso de Pátzcuaro, Michoacan, en 1940 definieron una política indigenista y crearon instituciones para atenderla.
10. Dictamen de la Comisión de Relaciones Exteriores, segunda sección, 26 de junio de 1990, formailizado el 3 de agosto de 1990 y registrado el 4 de septiembre de 1990.
11. La califico de "exigua" porque en un parrafo se refirió a derechos culturales sin abordar los que demandaban los pueblos indígenas en relación con autonomía y teritorios sin abordar los que demandan los pueblos indígenas en relación con autonomía y territorios. Lo más importante del texto fue el reconocimiento de que México es país pluricultural sustentado originarimente en sus pueblos indígenas.

12. Carlos Salinas de Gortari fue presiedente de la República Mexicana de 1988 a 1994.

13. Estos acuerdos son el resultado de la Mesa Uno sobre Derechos y Cultura Indígena realizada entre septiembre de 1995 y febrero de 1996, en el marco del Diálogo y Negociación del gobierno federal mexicano con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

14. Esa instancia elaboró un proyecto de iniciativa de reforma constitucional que fue avalado por el EZLN y rechazado por el gobierno federal.

15 Es decir, para ellos la naturaleza no tiene subdivisiones en forestal, agraria, de aguas y minería.

16. Sus conclusiones se incorporaron en la Resolución 2000-15, la Subcomisión de la Promoción y Protección de los Derechos Humanos recomendó que la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos (OHCHR, por sus siglas en inglés) organizara dicho seminario en colaboración con la Conferencia de las Naciones Unidas en comercio y Desarrollo, la Organización de Labor Internacional, y la Organización Mundial de Comercio, entre otras organizaciones relevantes.

17 La idea de incorporar a los "actores sociales" a los espacios de la ONU se adoptó oficialmente con el lanzamiento del Global Compact, con la participación de 44 grandes sociedades transnacionales y algunos otros "representantes de la sociedad civil". Fue anunciado en 1998 por el secretario general de la ONU en un informe destinado a la Asamblea General titulado "La capacidad empresarial y la privatización como medios de promover el crecimiento económico y el desarrollo sostenible". Entre las sociedades participantes en el Global Compact se encuentran British Petroleum, Nike, Shell, Nestlé, Rio Tinto y Novartis (Al52/428) .

18 En dicho seminario se informó del equipo de trabajo experto consistente en cinco personas indígenas y un experto de la ONU cuyo reporte sería presentado a la WGIP en 2002.

19 La jornada, 5 de marzo de 2005.

20 Informe sobre el seminario internacional sobre las empresas de explotación de recursos naturales, los pueblos indígenas y los derechos humanos y el establecimiento de un marco de consultas, reparto de beneficios y resolución de controversias (Moscú , 3 y 4 de diciembre de 2008) (A/HRC/EMRIP/2009/5). Creación por la Comisión de Derechos Humanos del Representante Especial del Secretario General sobre los derechos humanos y las empresas transnacionales y otras empresas comerciales (Consejo Derechos Humanos ONU, Resolución 8/7).

21 En el informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, James Anaya analizó la responsabilidad que atañe a las empresas en relación con los derechos de los pueblos indígenas. Cfr. Informe Relator Anaya, Numeral 31, 19 de julio de 2010.

22 Publicada en el Diario Oficial de la Federación el18 de marzo de 2005.

23 Monsanto es una compañía transnacional. Es la mayor productora de semillas transgénicas en el mundo y contienen genes patentados, por lo que los agricultores que las utilizan deben pagar regalías a esa empresa.

24 Alejandro Nadal, La Jornada, varios artículos, 14 de diciembre de 2004, 26 de enero de 2005, 11 de febrero de 2005 y 4 de mayo de 2005.

25 Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales del gobierno mexicano.

26 La señora Erica Daes, relatora de la ONU sobre este tema ha preferido denominarlo patrimonio indígena, aclarando que el término incluye: todo lo que pertenece a la identidad característica de un pueblo, que puede compartir, si lo desea, con otros pueblos. Esta expresión abarca todo lo que en la legislación internacional se considera como creación del pensamiento y de la destreza del ser humano, como canciones, historias, conocimiento científico y obras de arte, el patrimonio histórico y natural, ya se trate de los restos humanos, las características naturales del paisaje y las especies vegetales y animales autóctonas con las cuales un pueblo ha estado tradicionalmente vinculado (Reporte al Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, 1994).

27 Proyecto de decreto presentado por la senador a del PAN, Luisa María Calderón, para reformar diversas disposiciones de la Ley de Propiedad Industrial, 30 de abril de 2003.

28 Exposición de motivos de la ley mencionada, Gaceta Parlamentaria, año VII, núm. 1437, 18 de febrero de 2004.

29 Proyecto de decreto para adicionar con la fracción IV el artículo 2° constitucional, 15 de marzo de 2005.

30 Convenio que establece la OMPI, 1967, artículo 2°, apartado VIII.

31 Informe relativo a las misiones exploratorias sobre propiedad intelectual y conocimientos tradicionales (1998-1999), Ginebra, abril de 2001, p. 8.

32 En el sentido que se utiliza en las disposiciones UNESCO-OMPI de 1982.

33 Estas referencias se encuentran en la Carta de la Tierra de los Pueblos Indígenas: Declaración DE KARI-OCA en el contexto de la Cumbre de la Tierra realizada en Rio de Janeiro en mayo de 1992. La Declaración de Mataatua, Aotearoa, en Nueva Zelanda, en junio de 1993; la Declaración de Santa Cruz de la Sierra de la I Reunión Regional sobre Propiedad Intelectual y Pueblos Indígenas, desarrollada en Bolivia en septiembre de 1994. La Declaración de los Pueblos Indígenas del Hemisferio Occidental en relación con el Proyecto de Diversidad del Genoma Humano acordada en Phoenix , Ariwna, en 1995; la Declaración de Ukupseni , derivada del Encuentro-Taller Indígena sobre el Proyecto de la Diversidad del Genoma Humano, llevada a cabo en Kuna Yala, Panamá , en noviembre de 1997.

34 Para los Estados el eje está en la economía, en la promoción de la eficiencia en el mercado, para los pueblos indígenas la naturaleza está integrada por seres vivos y seres sagrados, tratándose por tanto de una cosmovisión en la que el concepto de mercancía no entra.

35 Adoptado en junio de 1992, en el marco de la Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre Ecología y Desarrollo, celebrada en Rio de Janeiro, y entró en vigor el 29 de diciembre de 1993.

36 Según el CDB por recursos biológicos se entienden los organismos o partes de ellos, las poblaciones o cualquier otro tipo del componente biótico de los ecosistemas de valor o utilidad real o potencial para la humanidad. Y "recursos genéticos" sería el material genético de valor real o potencial.

37 Diario Oficial de la Federación, 7 de mayo de 1993. Entró en vigor el 29 de diciembre de 1993.

38 Tendencia que consiste en ubicar acusaciones penales a los líderes de los movimientos sociales anulando su derecho a la protesta social.

39 Cuando hablo de desnaturalización me refiero al impacto de las políticas neoliberales en el ámbito interno, a las cuales se han subordinado los Estados abandonando sus responsabilidades constitucionales en relación con la defensa de la soberanía.

40 61° Asamblea de la ONU, 13 de septiembre de 2007.

41 Garantías del Estado para el ejercicio de los derechos reconocidos a los pueblos indígenas.

Bibliografía

ASSIES WILHEM, GEMMA VAN DER HAAR Y ANDRÉ HOECKEMA (eds.)
1999 El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.

BERRAONDO LÓPEZ, MIKEL
2006 "Tierras y territorios como elementos sustantivos del derecho humano al medio ambiente", en Mikel Berraondo (coord.), Pueblos indígenas y derechos humanos, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 469-487.

BAYARDO, RUBENS Y ANA MARÍA SPADAFORA
2004 "Derechos culturales y derechos de propiedad intelectual: un campo de negociación conflictivo", Cuadernos de Bioética, núm. 7-8, Buenos Aires, Editorial Ad Hoc.

CAXAJ BRISNA
2008 "Incongruencias discursivas y simbólicas. Derechos de los pueblos indígenas", Equipo de Relaciones Étnicas, Área de Imaginarios Sociales, Guatemala, Avancso, Columna de Opinión, 22 agosto 2008.

CLAVERO, BARTOLOMÉ
1994 Derecho indígena y cultura constitucional en América Latina, México, Siglo XXI.

GÓMEZ, MAGDALENA
1995 Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, México, Instituto Nacional Indigenista

1997 "Derecho indígena y constitucionalidad: el caso mexicano", en Magdalena Gómez (coord.), Derecho indígena, México, Asociación Mexicana para las Naciones Unidas (AMNU) e Instituto Nacional Indigenista (INI), pp. 273-303.

2005 "Pending Constitutionaliry: An Analysis of the Mexican Legal Reform Process Concerning Indigenous Peoples", en Rene Kuppe y Richard Potz (Eds.), Law and Anthropology. lnternational Yearbook for Legal Anthropology, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden-Boston, vol. 12, pp. 175-195.

2006 "El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo", en Mikel Berraondo (Coord.), Pueblos indígenas y derechos humanos, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 133-151.

LOEWENSTEIN, KARL
1965 Teoría de la Constitución, Barcelona, Ariel.

MARES, CARLOS FEDERICO
1997 "Los indios y sus derechos invisibles", en Magdalena Gómez (Coord.). Derecho indígena, Asociación Mexicana para las Naciones Unidas-Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 142-180.

MARTÍNEZ DE BRINGAS, ASIER
2006 "Los pueblos indígenas ante la construcción de los procesos multiculturales. Inserciones en los bosques de la biodiversidad ", en Mikel Berraondo (Coord.), Pueblos indígenas y derechos humanos, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 85-105.

SANTINI, JULIANA
2005 Socioambientalismo y nuevos derechos. Protección jurídica y diversidad biológica y cultural, Rio de Janeiro, Brasil, Instituto Internacional de Educación en Brasil-Instituto Socioambiental.

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA
2002 La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación, Colombia, Universidad Nacional de Colombia-Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.

TOLEDO LLANCAQUEO, VÍCTOR
2006 "El nuevo régimen internacional de derechos de propiedad intelectual", en Mikel Berraondo (coord.), Pueblos indígenas y derechos humanos, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 509-536.