

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

ANTROPOLÓGICAS

Ma techcahuacan cualli

“¡Qué nos dejen bien, qué nos dejen libres, qué nos dejen vivir!”

El conflicto intercultural en el caso Ernestina Ascensión Rosario

La lucha interétnica por la justicia

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO
DE MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA
P R E S E N T A
CARLOS MONTALVO MARTÍNEZ

TUTOR DE TESIS:

DR. JOSÉ EMILIO ROLANDO ORDOÑEZ
CIFUENTES

COMITÉ

MTRA. ANA MARÍA SALAZAR PERALTA

DR. CARLOS SALVADOR ORDOÑEZ
MAZARIEGOS

DRA. SARA MARÍA LARA FLORES

DR. JORGE ALBERTO GONZÁLEZ
GALVÁN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Agradezco a mis dos grandes guías y maestros: mi madre, mi padre.

Agradezco al pueblo de Soledad Atzompa que me permitió tocar su suelo, escuchar su voz, sentir su tiempo, respirar su viento. Este es mi trabajo y una humilde ofrenda para ti...

Agradezco a CONACYT y al Programa de becas de fomento a la graduación de la UNAM por haberme brindado la ayuda con la cual fue posible nutrir no sólo mis necesidades materiales sino sobre todo espirituales e intelectuales.

Agradezco al Dr. J. Emilio Rolando Ordoñez Cifuentes por aceptar ser mi director de tesis; al Dr. Jorge Alberto González Galván por haberme compartido un espacio en su tiempo; A la Dra. Sara María Lara Flores por su confianza, su tiempo y su seminario de tesis; A la Mtra. Ana María Salazar Peralta por su apertura a mi propuesta de investigación y por sus enseñanzas en cuestiones de género; finalmente agradezco al Dr. Carlos Salvador Ordoñez Mazariegos por haber ampliado mis horizontes críticos, mis dudas, mi noción de la antropología, por haber sido tan constante en la revisión de mis escritos, por su enseñanza y la disciplina que me enseñó. Gracias.

Agradezco a todos a quienes me acompañaron, me acompañan, me guiaron y me guían. Y a los nosotros, les agradezco por seguir conmigo.

*Nehuatl in iztakhuitzilinn in ixcoxouhtic,
Nehuatl in yohualli ehecatl,
Ye onehco ye onimocopato Cihuatlampa,
Ompa onechmacac in to Tlaloccan nana ome xochitl
Ce nimitzonmaca, occe in noyollo nicmocahua...*

Índice

Introducción	9
Estado de la cuestión. De la moral, la ética, el derecho y la antropología jurídica	27
Vínculos epistemológicos de la moral.....	29
La fecundación ética del mundo.....	31
Ética de la ética.....	33
Configuración de los sistemas jurídicos.....	37
Condiciones culturales del sentido de justicia.....	43
Contextos de desarrollo de la Antropología Jurídica.....	48
Vertientes epistemológicas en el estudio de los sistemas jurídicos.....	51
Conclusión.....	68
CAPÍTULO 1. Condiciones materiales de producción de sentido de la justicia	71
1.1 In Tzoncolihcan tlalticpactli. Localización geográfica.....	73
1.2 Memoria histórica de la Sierra de Zongolica.....	77
1.3 Población e idioma.....	81
1.4 Organización política.....	83
1.5 Grupos domésticos.....	85
1.6 Organización social.....	87
1.7 La economía en la sierra de Zongolica.....	88
1.7.1 Relaciones de producción en el municipio de Soledad Atzompa.....	91
1.8 Servicios básicos.....	96
1.9 Educación formal.....	98
1.10 La dimensión religiosa.....	100
1.10.1 Sistema de cargos religiosos en la sierra de Zongolica.....	101
1.10.2 La congregación de Tetlatzinga. Topan tlahto San Antonio Abad ...	102
Conclusión.....	108
CAPÍTULO 2. La esqueletización de los hechos	111
2.1 Oquitzomonihqueh in cueitl, in huipil. El caso Ernestina Ascención.....	113
2.1.1 Descripción de los hechos.....	114
2.1.2 El fin del principio.....	115
2.2 El factor lingüístico en el caso Ernestina Ascención Rosario.....	120
2.2.1 Narrativas jus-culturales de poder.....	123
2.3 Recapitulación.....	130
2.3.1 Dimensión simbólica del hecho.....	133
Conclusión.....	134
Cronología de los hechos.....	137

CAPITULO 3. Condiciones de factibilidad. Alteridades en conflicto	143
3.1 Aprendiendo a escuchar, a respetar, a avanzar juntos	145
3.1.1 Ca zan teuhio, tlazollo in tlahtocayotl.....	153
3.1.2 La lucha por el derecho de ser Otro	156
3.1.3 Sistemas jurídicos en disputa	161
3.1.4 Emergencia de Bloques sociales.....	164
3.2 Gramáticas morales para la acción estratégica	169
3.2.1 La constitución hermenéutica dialógica y diatópica abierta hacia los derechos humanos	174
3.2.2 Dignidad y cultura como potencias de transformación social	178
Conclusión	181
CAPÍTULO 4. Desnudando el conflicto interétnico e interéctico de la Justicia	183
4.1. La construcción gramatical de dominación	185
4.1.1 De aquello que llaman independencia	192
4.2 La autoproducción espuria de la moral ante la injusticia interétnica	197
4.2.1 El proceso de esqueletización jurídica para la colonización interna	202
4.2.2 Crisis de la justicia hegemónica.....	207
4.3 Rupturas del sistema	209
4.3.1 El localismo de la universalidad de los Derechos humanos	213
4.3.2 Autonomía	218
CAPÍTULO 5. La gramática cultural en la praxis Indígena	225
5.1 In intlil in intlalpal tocolhuan huehuetqueh. El saber de nuestros abuelos ..	227
5.2 La noción de humanidad en los antiguos nahuas	232
5.2.1 Una crítica a la colonización del principio femenino	240
5.3 La Palabra. Ma ahmo tlamiz, ma ahmo polihuiz totlahtol: In Náhuatl in Mexicano.....	244
5.4 In Altepetl: La naturaleza, el territorio.....	247
5.5 In nemiliztli: la vida	252
5.6 In yeciliztli in yecnemiliztli. Justicia	254
Conclusión	255
CAPÍTULO 6. Ma techcahuacan cualli. Violencia de género, Justicia, Vida	257
6.1 Horizontes de violencia étnica y de género.....	259
6.1.1 Violencia de género y acceso a la justicia	262
6.1.2 Género, ejército militar y abuso de poder	268
6.2 La CNDH. Balances y perspectivas a partir del caso Ernestina Ascencio .	277
6.3 Ma techcahuacan cualli. Conciliación, reconciliación, equidad y unidad....	289
6.3.1 La vida en justicia comunal como criterio primero y último de la ley....	292
6.3.2 Afirmación de la alteridad jurídica.....	294
6.3 Conclusión	299
Conclusiones	301
Anexos	313
Referencias bibliográficas	330

Ca ahmo huel toyollo pachih, auh ca zan ayahmo titonelchihua, tanmechtoyolitlacahualhuizqueh.[...]Mazanotzoc ye inio in oticauhqueh, in oticpolohqueh, in otoncuililohqueh, in otonhcahualtilohqueh in petlal in icpalli.

“No podemos estar tranquilos, y ciertamente no lo seguimos, eso no lo tenemos por verdad, aun cuando los ofendamos. [...] Es ya bastante que hayamos dejado, que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido la estera, el sitial (el mando).”

Bernardino de Sahagún, *Coloquio y Doctrina Cristiana*,
Edición facsimilar de Miguel León Portilla, UNAM, México, 1986: 155

Introducción

¿Qué caracteriza a la diversidad cultural en México? Sabemos que es un territorio rico en recursos naturales, que su diversidad ecológica determinada por la geografía es así mismo condición de posibilidad de la diversificación humana que se asienta en ella como diversidad cultural. Sabemos que los territorios más ricos pertenecen a los pueblos originarios, sin embargo éstos son los más pobres, los más explotados y más discriminados. ¿Por qué si poseen los más ricos ecosistemas? Porque hemos sido colonizados, porque no tenemos la autonomía ni el poder económico y porque la justicia estatal no siempre es justa para los pueblos oprimidos. Lo que caracteriza a la diversidad cultural en México es su tensión permanente, su avasallamiento, la incompreensión cultural y el rechazo al reconocimiento de sus sistemas jurídicos.

"No hablamos el mismo idioma, no nos entendemos", éstas son las palabras de Julio Inés Ascensión, indígena nahua de la sierra de Zongolica.¹ Dos meses atrás denunció que su madre, Ernestina Ascensión Rosario, había sido violada tumultuariamente por soldados en Tetlatzinga, municipio de Soledad Atzompa, donde por 12 años se dio la presencia militar. Estas palabras se pronuncian, después de muchas vueltas por la "ciudad de la desesperanza", a las puertas de la Basílica.² Ante todas las puertas cerradas un "grito de sangre" pide justicia a la imagen simbólica del amor imparcial y justo: la madre, la tierra, la "virgen de

¹ El *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, Parte I. Política General, Artículo 1, establece que son "considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas" Agregando además lo que explicitan los acuerdos de San Andrés, a saber, mantienen identidades propias y la voluntad de preservarlas a partir del territorio.

² Velasco, C. E., "La familia Inés Ascencio calla sobre caso Ernestina", <<http://www.jornada.unam.mx>> [Consulta: 9 de mayo del 2007]. "La tarde de ayer [8 de mayo de 2007] Efraín, intérprete de la familia nahua, soltó: "No querían llegar porque ya no quieren hablar con nadie". A otro intérprete...dijo: "Ya lo que pasó, pasó, y lo único que queremos es la bendición de Dios. Ya no vamos a decir nada..." [...] "El propio Julio rehuyó hablar; reflejaba temor y nerviosismo. Algunas palabras dijo a intérpretes nahuas enviados por Aristegui, pero prácticamente nada con los reporteros. "No hablamos el mismo náhuatl, para qué hablamos" - decía Julio a los intérpretes-".

Guadalupe”.³ Pues ya la imagen jurídica del Estado se ha deformado, es el gran padre que devora a sus hijos por miedo a que lo destronen. La imagen de la madre muerta es en sí la imagen de un Estado de derecho fallido que muere con sus propias víctimas al no ser capaz de ejercerles justicia. ¿Qué hacer ante el dolor, la impotencia, la frustración y el vacío? ¿Qué hacer cuando la ley es injusta, cuando esa justicia mata al justo?

Una imagen no es capaz de suplantar o tapar completamente otra imagen, siempre quedan sombras que sangran la memoria. La memoria, la cual discrimina dentro del esquema olvido-recuerdo, está condicionada por el lenguaje y constituye una particularidad que se diversifica en los sistemas sociales por la cultura. La memoria no es el sistema, por tanto, no es tampoco el pasado del sistema sino la oscilación entre el recuerdo y el olvido. Es en sí la distinción dentro de un subsistema que se transforma en cultura. Esta distinción se reproduce en la comunicación, que es el sistema. Por el hecho de que toda comunicación actualiza cierto sentido, se reproduce como memoria social que irrumpe o fortalece.⁴ La memoria es el envoltorio de un tejido informativo que no sólo es oral sino también una topografía del cuerpo en su constitución normativa como vida y muerte. El “*no nos entendemos*” implica a su vez una ruptura del envoltorio normativo que revela una desigualdad no sólo simbólica sino material, por tanto, espacio-temporal.

¿Cómo afirmar entonces que compartimos una misma cultura? Si por cultura “se entiende la organización social del sentido, interiorizado por los sujetos (individuales o colectivos) y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”.⁵ Si no

³ Con la religión se busca hallar un lugar a lo desconocido dentro de lo familiar. La religión puede describirse como “*reentry*” en lo familiar de la distinción familiar/desconocido. Es una manera de manejar acontecimientos que irrumpen la cotidianeidad. Vigila los límites de lo desconocido. *Vid.*, Luhmann, N., *La sociedad de la sociedad*, México, Herder-Universidad Iberoamericana, 2007, pp. 511-515.

⁴ *Ibidem*, pp. 460 y 461. “Se trata de una función que se utiliza de manera incesante –aunque siempre en el presente- que verifica la consistencia de todas las operaciones que suceden en vista de lo que el sistema construye como realidad. [...] estas operaciones son comunicaciones. [...] Por eso, la función de la memoria consiste en garantizar los límites de las posibles pruebas de consistencia y en liberar a la vez capacidad de procesar información con el fin de que el sistema se abra a nuevas irritaciones”, p. 457.

⁵ Giménez, G., *La teoría y el análisis de la cultura*, México, CONACULTA, 2005, Vol. 1, p. 34. La definición de cultura, del autor, reformula las concepciones de Clifford Geertz y de John B. Thompson. La cultura así definida puede ser abordada ya sea como proceso (punto de vista diacrónico), ya sea como configuración presente en un momento determinado (punto de vista sincrónico).”

entendemos ni comprendemos en un mismo sentido un mismo hecho significa que en los sujetos de comunicación no están interiorizados los mismos códigos o formas simbólicas. Por tanto, no comparten la misma memoria, la misma justicia, ni la misma cultura.

Así la dominación colonial en México es entendida en términos pluriétnicos de sentido cuando se actualiza en la memoria de unos –los pueblos originarios- la opresión, la discriminación étnica y económica, y ante todo la recursividad de la injusticia como comunicación entre los grupos étnicos y el Estado. El Estado, por su parte, no es más que “todo el conjunto de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino que llega a obtener el consenso de los gobernados”.⁶ El Estado “tiene siempre el fin de crear nuevos y más elevados tipos de civilización, de adecuar la civilización y la moralidad de las más vastas masas populares a las necesidades del continuo desarrollo del aparato económico de producción y por ende de elaborar también físicamente los nuevos tipos de humanidad.”⁷ Ahora bien, lo que condiciona al estereotipo de humanidad es, además de las relaciones de producción y el sistema jurídico, la identidad de un grupo étnico aglomerado alrededor de un recuso económico propio.⁸

Lo que determina a un **grupo étnico**, con base en Gilberto Giménez, es la referencia –memoria- a un origen o ancestría común que confiere fuerza emocional y coercitiva del deber moral de solidaridad para con “los suyos”. Es la idea en una consanguinidad imaginaria que se refiere a la representación colectiva de un vínculo imaginario de parentesco. Es una convicción subjetiva fundada en toda semejanza que revele un “pasado compartido”: rasgos somáticos, lengua,

⁶ En Buci-Glucksmann, C., *Gramsci y el Estado (hacia una teoría materialista de la filosofía)*, México, Siglo XXI, 1979, p.123.

⁷ Gramsci, A., *La política y el Estado moderno*, México, Premia Editora, 1981, p. 75.

⁸ Giménez, G., *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2007, p. 61. La identidad “puede definirse como un proceso subjetivo por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo. Pero tal autodefinición del sujeto requiere ser reconocida por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente. [...] La identidad del individuo no es simplemente numérica, sino también una identidad cualitativa que se conforma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social”.

cultura, tradiciones compartidas, triunfos y derrotas, religión, mitos, etc. Por tanto, en el trasfondo de la etnicidad campea el modelo de la familia como principio organizador de la comunidad, por ello se emplea frecuentemente el vocabulario y la sintaxis de la familia (“nuestros antepasados”, “la herencia de nuestros mayores”, “nuestros hermanos de sangre”, “nuestra tierra ancestral”). Lo que hace posible a la familia es el origen común. El sustantivo “**etnia**”, traducción del griego *ethnos*, ha tenido históricamente una connotación excluyente, discriminatoria y de desterritorialización. Las “etnias” siempre son los “otros” menos el grupo que clasifica desde una posición predominantemente etnocéntrica. Se consideran grupos étnicos a entidades que emergen de la diferenciación cultural entre grupos que interactúan en un contexto determinado de poder. Las relaciones inter-étnicas revelan estructuras de relaciones entre centro y periferia, así como fenómenos de colonización y descolonización. Por ello más que etnia hay contextos pluri-étnicos del cual emergen.⁹

Dentro de este contexto interétnico se entretiene la memoria de colonización con el ideal de liberación, ya que la posición dominante la mantuvo la gran familia europea, posteriormente la familia criolla y finalmente las familias con grandes capitales. Los otros, por su parte, son negados como sujetos políticos y sujetos de Derecho. En consecuencia, la presencia de los pueblos originarios en territorios estratégicos para el desarrollo capital y constitución homogénea de la “Nación” resulta ser un problema. Al ser sólo objetos o identidades de interés público, no

⁹ Cfr., Giménez, G., “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”, *Cultura y representaciones sociales*, Año 1, núm. 1, Septiembre de 2006, pp. 129-144. En <<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/mx/>> [Consulta: 30 de enero de 2008]. Fredrik Barth, en la Introducción a *Los grupos étnicos y sus fronteras*, puntualiza que los grupos étnicos deben considerarse como una forma de organización social de las diferencias culturales tanto hacia dentro como hacia fuera del grupo. Éstas diferencias son subjetivamente definidas y seleccionadas como significativas por los actores sociales para clasificarse a sí mismos y ser clasificados por otros con fines de interacción. Hay una auto-adscripción así como una hetero-adscripción categorial a partir de la cual se da la identidad étnica en tanto procesos de inclusión y exclusión, definida por la continuidad de sus fronteras a través de procesos pluriétnicos. Etnicidad implicaría, por tanto, una línea de demarcación entre un “Nosotros” y un “Ellos”. No como un conjunto inmutable de “rasgos culturales” sino como el resultado de acciones y reacciones entre los grupos dentro de un contexto más amplio de organización social que no deja de evolucionar. Para Giménez no queda claro lo que es específicamente étnico en la oposición Nosotros/Ellos. Barth admite que son “rasgos culturales distintivos” pero no va más allá. Giménez, apoyándose en la idea de Max Weber, que hace referencia a la “creencia en una comunidad de sangre”, y en el politólogo italiano Dimitri D’Andrea, propone la idea de una consanguinidad imaginaria. Esta idea está manifiesta en rasgos culturales formados en el curso de la historia común que la memoria colectiva transmite de generación en generación.

sujetos con derechos, fueron sometidos a una significación racista –orden-manifiesta en una categoría supraétnica de colonización: “Indio”.¹⁰ Ésta no hace referencia ni da cuenta de la diversidad de pueblos que quedan englobados bajo el rubro de indios. La definición designa el sector colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial aun dentro de la reflexión ética. Los pueblos concretos, las etnias, son todos indios en tanto se les asigna la posición de colonizados, aun cuando en el nivel étnico se distinguen y particularizan.¹¹ En este contexto el concepto de indio tiene propósitos muy claros. En primer lugar, diferenciarse de quienes con todo derecho habitaban estas tierras cuando los colonizadores llegaron a ocuparlas sin tener ninguno; en segundo lugar lo indio deshumaniza y deculturiza, transforma al sujeto en un mero objeto de la colonización. Aun cuando irrumpieron como sujetos en alzamientos étnicos y emergieron cuestionamientos en torno a la validez de la conquista se rechazó toda distinción cultural existente, así como los diversos sistemas jurídicos de cada grupo “indígena”. De aquí que “el lenguaje jurídico no es un lenguaje descriptivo. Es un lenguaje directivo, que busca influir, servir como instrumento de control social”.¹²

Por ello hablo no sólo de una dimensión del conflicto interétnico sino también inter-ético. **¿Por qué inter-ético?** Porque la ética es un producto cultural y no hay cultura totalmente cerrada y aislada de la acción de otras culturas. Por tanto, no hay una ética sino éticas en interacción. Es decir abiertas a diversas visiones del mundo. De lo contrario no sería ética sino moral. Lo que sí es universal es la posibilidad ética; es decir la constitución cognitiva de interpretación axiológica de

¹⁰ En la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, Artículo 2º, apartado A, VIII, párrafo segundo, se lee “las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades como *entidades de interés público*”.

¹¹ Bonfil Batalla, G., *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981, pp. 19 y 20. “Al indio lo crea el europeo porque toda situación colonial exige la definición global del colonizado como diferente e inferior (desde una perspectiva global total: racial, intelectual, religiosa, etc.); con base a esa categorización el indio, el colonizador racionaliza y justifica la dominación y su posición de privilegio (la conquista se transforma, ideológicamente, en empresa redentora y colonizadora)”.

¹² Carrillo Prieto, I., *La ideología jurídica en la constitución del estado mexicano 1812-1824*, México, UNAM, 1981, p. 10.

la moral. La eticidad es lo universal y constitutivo de las diferentes morales. No es ningún valor sino la valoración misma. No existe la ética abstracta sino la condición ética del ser humano en sociedad. Ser ético no significa que cumplamos con una determinada pauta de valor, significa que somos conscientes de que nos encontramos en una tensión permanente entre distintas pautas de valor. Es decir, de que hay consecuencias y corresponsabilidad por la distinción valorativa del proceder humano.¹³ Ya que la recurrente valoración de algo en un mismo sentido se va transformando en costumbre, norma y finalmente en ley.

A partir de la colonia -1492- hay una recurrente desvalorización de la cultura y noción humana propios de los “pueblos originarios” de Latinoamérica. El tiempo-espacio normativo materializado como regla de dominación territorial es uno de los aspectos donde es más palpable el conflicto y sometimiento de los pueblos originarios con respecto a la clase en el poder. Ya que “durante la colonia se inicia en la Nueva España el desarrollo mercantil mediante la imposición de productos alóctonos como base social india e hispana. Esto produjo la ruina del sistema productivo “indio”, al modificar su economía natural por una economía esclavista mercantil”.¹⁴

Durante el período colonial, las comunidades indígenas habían subsistido en su diversidad, gracias a que la Corona española las protegió contra los encomenderos, debido a que eran la base de su sistema impositivo. Sin embargo, con el paso del tiempo las poblaciones “originarias” fueron contraídas a congregaciones, reducciones y pueblos que jurídicamente se concibieron como “república de indios”. Poco a poco sus propiedades fueron pasando a manos de los colonizadores, al mismo tiempo que sus decisiones políticas, sociales y

¹³ Cfr., González, J., *Ética y libertad*, México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 25-28. “La propia estructura compleja del mundo moral, sus conflictos entre lo real y lo ideal, lo interno y lo externo, lo racional y lo irracional, etc., expresan en el fondo la oposición fundamental, o mejor dicho, la permanente tensión, entre libertad y la necesidad (y a partir de ésta, entre la cultura y la natura, el individuo y la comunidad, el pasado y el futuro, el ser y el no-ser.)”

¹⁴ Salazar Peralta, A. M., *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región norte del estado de Chiapas*, México, UNAM, 1988, p. 27. Con la consolidación del capitalismo “el campesino parcelario va siendo menos capaz de satisfacer las necesidades de la unidad productiva y tiene que estar por ende más dependiente del mercado...al que recurre para suplir con dinero lo que antes era capaz de generar por sí mismo: valores de uso o bienes de consumo.”

culturales quedaban reducidas al estrecho espacio de la comunidad y sometidas a la voluntad del “señor”.¹⁵

La sociedad colonial se organizó en función del origen étnico, social y geográfico de las personas. Estas divisiones sociales marcadas por el concepto de raza y la práctica racista determinarán la historia y cultura latinoamericana. Será el legado colonial que hasta el día de hoy no es fácil superar ni aún menos eliminar.¹⁶ Produjo la integración, con destrucción y etnocidio de las culturas. De estos procesos políticos y culturales surgen las bases posibles de la emergencia de los movimientos indígenas. Ante ello, el pensamiento liberal realiza una doble esqueletización consistente en reducir a los derechos a unos cuantos.¹⁷ La jerarquía liberal establece que existen derechos sustantivos (que son inalienables) y adjetivos (que pueden pasarse por alto, al menos hasta que se realicen plenamente los primeros). En ese marco los derechos civiles y políticos se afirman como los fundamentales, mientras los económicos, sociales y culturales ocupan una posición secundaria, aunque el ejercicio pleno de éstos sea condición evidente para construir sociedades justas e igualitarias.¹⁸ Todo este proceso histórico es condición de posibilidad de la violencia que sufren los indígenas, principalmente las mujeres.

Ante la muerte, la memoria de lucha y defensa de los territorios “indígenas”, lo cual involucra las formas de regular sus relaciones sociales en redes de intercambio económico y simbólico, se transforma en conciencia que se encamina a consolidar su personalidad jurídica autónoma. Los “indígenas” en América Latina van adquiriendo y recuperando los derechos a partir de luchas, negociaciones, conquistas y derrotas. Los movimientos sociales, entre los que están los

¹⁵ Cfr., López Bárcenas, F., “Territorios, tierras y recursos naturales”, en González Galván, J. A. (coord.), *Constitución y derechos indígenas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2002, p. 123.

¹⁶ Bengoa, J., “Violencia y emergencia indígena en América”. En Reina, L. y Lartigue, F., *Identidades en juego, identidades en guerra*, México, CIESAS-CONACULTA-INAH, 2005, p. 138.

¹⁷ Para Gramsci el Derecho es el instrumento mediante el cual el Estado tiende a crear y mantener un cierto tipo de civilización y de ciudadano (y por ende de convivencia y de relaciones individuales), tiende a hacer desaparecer ciertas costumbres y actitudes a fin de infundir otras. El Derecho es elaborado de conformidad con dicho objetivo, logrando el máximo de eficacia y resultados positivos. *Vid.*, Gramsci, A., *La política y el Estado moderno*, cit., nota 7, p. 79.

¹⁸ Cfr., Díaz Polanco, H., *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2006, p. 128.

“indígenas”, enfrentan, en muchos casos a muerte, la pretensión de dominio de aquellos que imponen su propia y local noción de “Derechos humanos” sin tomar en cuenta el nivel material de cada cultura.

¿Qué caracteriza a la diversidad cultural en México? El conflicto entre sistemas jurídicos, el cual implica deberes y derechos materiales y culturales que posibiliten la reproducción de la vida en comunidad. La justicia de un pueblo como elemento imprescindible en el proceso histórico de un territorio social específico puede coincidir en el nivel formal de enunciación con otras culturas, pero no necesariamente es cumplido en el nivel sustancial al que se refieren las formas. Su violación puede diferir en el nivel formal de cada cultura pero ser el mismo en el nivel material de las mismas. Por ello, la categoría de “indígena” vinculada al “Derecho nacional” e internacional se ha transformado en una bandera social de lucha transnacional en pos del reconocimiento de un pluralismo jurídico real. El pluralismo no es una multiplicidad numérica. El pluralismo supone una alteridad radical del otro que yo no concibo simplemente en relación a mí. La alteridad del otro está en él y no en relación a mí, y es a partir de mí como accedo a ella. Es decir, a partir de la sociedad que se mantiene con él y no al dejar esta relación para reflexionar sobre sus términos.¹⁹

Planteamiento del problema

Parto del caso de la muerte de la señora Ernestina Ascensión Rosario, de descendencia nahua, oriunda de la Congregación de Tetlatzinga, con cabecera municipal en Soledad Atzompa, Sierra de Zongolica, Veracruz, México, acaecido el 25 de febrero de 2007. La muerte de la señora involucra a elementos de la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA), quienes en un primer momento son responsabilizados de haber ejercido violencia sexual en contra de la señora; a la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) por su desempeño; al presidente de la República Mexicana por haber emitido un comunicado que encausó las investigaciones del caso a hechos naturales en las cuales nadie sería

¹⁹ Cfr., Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, España, Ediciones Sígueme, 1999, p. 140.

adjudicado como responsable por la muerte de la señora. Este caso revela, no sólo en el pueblo nahua de Soledad Atzompa, el hecho de que la administración de justicia emanada del Estado no se ejerce de manera transparente y no responde a las situaciones reales de injusticia acaecidas contra los pueblos indígenas. Al contrario, para el Estado, “hay ciertas víctimas que es necesario dejar en el olvido, porque su atención y estudio pueden representar un serio costo político. Tales son las víctimas de injusticia social, de abuso de poder, de violación de derechos humanos, de marginación, de segregación racial o religiosa, de fraude electoral, de delito transnacional, de criminalidad dorada, etc.”²⁰ Esta práctica patológica empuja a que los pueblos indígenas proclamen a la autonomía como el único camino práctico para superar todas las limitantes que el sistema político, jurídico y cultural no indígena impone irracionalmente. En la sierra, específicamente en el municipio de Soledad Atzompa, el significante lingüístico náhuatl para enunciar tal clamor de justicia es: *Ma techcahuacan cualli*. Es decir, ¡Qué nos dejen bien, qué no nos agredan! ¡Qué no nos hagan una justicia injusta!

La identidad jurídica del sistema político mexicano –el Estado Nación- regida por una moralidad neoliberal es una limitante para el pleno desarrollo de la justicia en contextos pluri-étnicos reales y no meramente discursivos. Ya que la doctrina del derecho pertenece a las ciencias que dependen de definiciones, no de experiencias, de pruebas racionales, no de pruebas sensibles y en las que se trata de cuestiones de validez no de cuestiones de hecho (*qui sunt – ut ita dicam – juris, non facti*). Así como las relaciones de los números permanecerían verdaderos aun cuando no existiese ningún sujeto capaz de contar, ni hubiese objetos susceptibles de ser contados, la justicia consiste en una cierta concordia y proporción, su sentido puede fijarse independientemente de que haya alguien que la realice o frente a quien se realice.²¹ El problema es que estos números plasmados como artículos, o mejor dicho, esta gramática jurídica plasmó desde la

²⁰ Rodríguez Manzanera, L., *Victimología. Estudio de la víctima*, 9ª edición, México, Editorial Porrúa, 2005, p. 6.

²¹ Cfr., Leibniz, G. W., *Tres ensayos: El derecho y la equidad, la justicia, la sabiduría*, México, UNAM, 1960, p. 5.

constitución de 1814 que la felicidad del pueblo y de cada uno de los ciudadanos consiste en el goce de la igualdad, seguridad, propiedad y libertad, haciendo con esto profesión de la fe en el individualismo liberal y de una noción específica de humano y derechos humanos.²²

Esta gramática constitucional se valida en la pretensión que tiene de integrar a lo diverso en una definición abstracta: el buen ciudadano, estableciendo obligaciones y derechos que decretan las formas cómo las relaciones civiles y políticas se configurarán en pos de la Nación, siendo indiferente a las articulaciones culturales. Por esta razón, al analizar la configuración jurídica, asumo la perspectiva **gramatológica**. Para Derrida, *De la grammatologie* (1967), el análisis de una escritura, que por el hecho de ser tal es histórica, es un arquiestructura entendida como un proceso del registro de las huellas en general, o sea como retención de una impresión (sensible, intuitiva o lógica). Lo que consideramos como presente no es simplemente un dato, sino el resultado de un conjunto de memorias (retenciones) y de expectativas (protenciones). En *Margini della filosofia* (1972), señala que la constitución del espacio y el tiempo procede de la posibilidad de retener, y se explica a través de la imagen de una línea (**grammé**) compuesta de puntos, coexistentes en el espacio y sucesivos en el tiempo. De este modo la gramatología define las condiciones de posibilidad no del ser, sino de sus dos determinaciones estéticas fundamentales, la presencia espacial y el presente temporal.²³

Por consiguiente, el análisis tiene como columna vertebral la pregunta por las condiciones espacio-temporal de posibilidad de la “Justicia”, en cuyas

²² Cfr. Carrillo Prieto, I., *op. cit.*, nota 12, p. 144. En 1808 se inicia la ebullición ideológica mexicana. “no obstante las escrupulosas pesquisas de la inquisición, los libros prohibidos circulaban bajo mano...en este período, una parte del arma contra el poder real de España fueron las ideas de la Ilustración y de las revoluciones francesa y americana. La otra estuvo constituida por las ideas del escolasticismo que también combatió el despotismo. [...] Se conocían también las obras de Locke, Montesquieu, Bentham. [...] Los artículos 3º, 4º, 5º, 18º y 19º del Decreto contienen referencias directas al pensamiento de Juan Jacobo. En el artículo 9º encontramos recogida la doctrina de Vittoria y Grocio”. P. 211.

²³ Cfr., Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004. El pensamiento de Derrida tiene principio en las consideraciones de Husserl, *L'origine della geometria* (1962), sobre la constitución de la presencia a través de la retención. “Que este proceso haya de entenderse en términos de escritura es evidente en el hecho de que la tradición (desde el *Teeteto* platónico hasta el aristotélico *De anima* y el *Essay* de Locke, y en sustancia hasta la neurofisiología contemporánea, en la que se habla de engramas cerebrales) se refiere a un escritorio mucho más que a una cámara oscura (o sea, un soporte para imágenes al que, en cambio, se recurre sobre todo para aclarar el fenómeno específico de la visión).”

articulaciones emergen conflictos culturales, económicos e ideológicos. Es la pregunta por cómo las formas materiales y simbólicas se transforman en la complejidad de su contexto histórico. Retomando a Clifford Geertz, en *Estar allí*, los etnógrafos necesitan convencerse no sólo de que han estado allí, sino de que de haber estado allí el lector hubiera visto lo que ellos vieron, sentido lo que ellos sintieron, concluido lo que ellos concluyeron. Por tanto, la pregunta antropológica con respecto al caso que impulsa este proyecto es el siguiente: ¿Si tomamos en cuenta al contexto histórico intercultural, político, económico y jurídico del caso de la víctima Ernestina Ascensión Rosario -del Municipio de Soledad Atzompa, Veracruz- acaso llegaríamos a la conclusión a la que el gobierno federal, la Sedena y la CNDH llegaron?

Metodología. Dado que la antropología es una ciencia interpretativa en busca de significaciones, el análisis consiste en desentrañar las estructuras de significación de la colectividad que las comparte. Por tanto, la muerte de Ernestina Ascensión Rosario se presenta en un primer momento como un guiño de violencia. ¿Qué hay detrás de ese guiño? Ante el caso se abre una jerarquía estratificada de estructuras significativas a través de las cuales la investigación se abrirá paso. Mientras más densa sea la descripción mayor estructuras conceptuales entrelazadas y superpuestas contendrá. La labor es captarlas para poder explicarlas.²⁴ Por ello *el método consiste en saber situarse en el lugar de los pobres y desde allí efectuar un diagnóstico de la patología del Estado.*²⁵

El acercamiento al problema de estudio, ubicado en primera instancia en la esfera del derecho, lo realizo desde la perspectiva interdisciplinaria de la antropología jurídica y de la antropología política, que entiende el ámbito cultural de la ley como parte de la esfera del poder. Por otra parte, para una mejor comprensión del objeto de estudio y sus articulaciones tanto cultural, política, jurídica, simbólica como ecológica y material considero de gran ayuda al paradigma de la complejidad desarrollada por Edgar Morin. La complejidad es el tejido de eventos, acciones,

²⁴ Cfr., Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 20-54.

²⁵ Cfr., Cohen, H., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Melzer Verlag, Darmstadt, 1919. Citado por Dussel, E., *20 Tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006, p. 140.

interacciones, retroacciones, determinaciones, azares y contradicciones que constituyen el caso de estudio.²⁶ Por lo que desde el nivel social tomaré también en cuenta las relaciones de poder que se entretajan desde la Colonia y posibilitan nuevas bifurcaciones o coyunturas sociales. Así la pregunta de ¿si tomamos en cuenta al contexto histórico intercultural, político, económico y jurídico del caso de la víctima Ernestina Ascensión acaso llegaríamos a la conclusión a la que las autoridades, el gobierno federal, la Sedena y la CNDH llegaron? implica la pregunta por la víctima la cual contienen necesariamente una serie de significaciones culturales como son la ideología, la historia, la política y principios axiológicos.²⁷ Por ello, para aproximarme interpretativamente de un modo más objetivo a sus articulaciones recurro a la hermenéutica en sus vertientes analógica, diatópica y dialógica, enlazándola con la dialéctica y la analéctica.

La hermenéutica analógica busca unidad y coherencia respetando la diversidad que ella contiene. Busca recuperar una trama lo más unitaria que sea posible, pero a la vez lo más amplia y diferente en los distintos y múltiples sesgos que la configuran.²⁸ No obstante ésta es incompleta, pues queda en un plano meramente formal. Hace falta un enfoque diatópico y dialógico que nos permita aproximarnos a una interpretación más material de la realidad. **La hermenéutica diatópica y dialógica.** El **enfoque diatópico**, retomado de Raimond Panikkar, intenta descubrir culturas radicalmente distintas, reuniéndolas (no yuxtaponiéndolas) en un diálogo que permita la emergencia de un mito en el que se pueda entrar en

²⁶ Cfr., Morin, E., *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 32. Complejo proviene de *complexus*: lo que está tejido en conjunto. Es un tejido de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados: presenta la paradoja de lo uno y lo múltiple.

²⁷ Carrillo Prieto, I., *op. cit.*, nota 12, p. 74.

²⁸ Beuchot, M., *Tratado de Hermenéutica analógica*, México, UNAM-ITACA, 2000, p. 116. La hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado. Son, por ello, textos hiperfrásicos, es decir mayores que la frase. Allí la hermenéutica interviene justamente porque no hay un solo sentido sino polisemia. La hermenéutica estuvo asociada a la sutileza, la cual era vista como un transponer del sentido superficial al sentido profundo e incluso oculto. Sobre todo consistía en hallar el sentido auténtico, vinculado a la intención del autor, el cual está plasmada en el texto que él produjo. Se trata de captar la intención del autor o la intención del texto frente a la mera intención del lector, pues en la interpretación convergen tres cosas: el texto, el autor y el lector. Su fin es superar la univocidad, evitar la equívocidad y lograr la analogía. La analogía se coloca como intermedia entre la equívocidad y la univocidad. Lo equívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente diverso, de modo que una no tiene conmensuración con otra; por ejemplo, cuando decimos “gato” a un animal, a un instrumento y a una persona. Por su parte, lo unívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente idéntico, de modo que no cabe diversidad alguna entre unas y otras; por ejemplo, “Pedro, Juan, Pablo... son hombres”. Pp.15 y 16.

comuni3n, que permita comprendernos bajo un mismo horizonte de inteligibilidad, sin que este horizonte sea exclusivamente el de una sola cultura. Con *dia-t3pico* se hace referencia al atravesar los topoi, visiones del mundo, para alcanzar el mito del cual 3stos son la expresi3n y comprender la textura del contexto para superar la distancia no del presente respecto del pasado sino del presente respecto del presente.²⁹

El **enfoque dial3gico** se refiere a atravesar el logos para alcanzar un horizonte com3n de comprensi3n que se cimienta en la dimensi3n m3tica de cada cultura. Se fundamenta en el postulado de que nadie en particular (se trate de un individuo o una cultura) posee la capacidad de acceder al horizonte universal de la experiencia humana y que s3lo si no se postulan desde un solo lado las reglas del di3logo, el hombre puede alcanzar una inteligencia m3s profunda de la complejidad cultural, tanto de uno mismo como del otro al cual encaramos.³⁰

Sin embargo es necesaria la **dial3ctica**, que contribuir3 a entender los procesos hist3ricos en los cuales se enmarcan las relaciones de poder, as3 como la relaci3n entre comprender y explicar la trama de la vida en un contexto determinado. Por otra parte, con la **anal3ctica** se indica “el hecho real humano por el que todo ser humano, todo grupo o pueblo, se sit3a siempre “m3s all3” del horizonte de la totalidad.”³¹ De tal modo esta interpretaci3n es inacabada y abierta a cr3ticas. Este m3todo no niega la alteridad. De lo contrario hablar3amos de Multiculturalidad pero siempre desde un horizonte epistemol3gico capitalista, donde cada elemento es susceptible de enajenaci3n. Dado que no hay un objeto totalmente abierto y pasivo dispuesto a ser analizado la anal3ctica va en b3squeda del otro, no como el Otro metaf3sico, sino como alguien que r3e, sufre, sueña y vive, y con el cual podemos entablar una conversaci3n amistosa o conflictiva. Considero, por tanto,

²⁹ Nicolau Coll, A. y Vachon, R., “Etnicidad y derecho: un enfoque diat3pico y dialogal del estudio del derecho y la enseanza del pluralismo jur3dico”, *Etnicidad y derechos. Un di3logo postergado entre los cient3ficos sociales*, Serie Cuadernos del Instituto, M3xico, Instituto de Investigaciones Jur3dicas-UNAM, 1996, pp. 274 y 275.

³⁰ *Ibidem*, pp. 275-277.

³¹ Dussel, E., *Filosof3a de la Liberaci3n*, 7ª edici3n, M3xico, Primero Editores, 2001, p. 185. El m3todo indica una *anal3ctica* dial3gica donde los t3rminos de la relaci3n permanecen siempre en una cierta exterioridad significativa inidentificable. Siempre queda una dimensi3n irreductible a la pretensi3n de unicidad y pureza interpretativa. Y s3lo mediante la analog3a podemos aproximarnos a una visi3n m3s objetiva del contexto social-pol3tico-cultural y ecol3gico en estudio.

que *no sólo hay buscar ni dejar informantes sino buscar y dejar amigos con los cuales uno puede volverse a reunir, compartir y crear otras experiencias culturales de vida.*³²

En la comprensión del hecho sociocultural es necesario asumir una postura marxista que habrá de ir de lo concreto representado –la víctima en su espacio y tiempo material- y llegar a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegando a este punto hay que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez se representaría como una “totalidad” con múltiples relaciones. La “totalidad” como lo concreto y objetivo del análisis no es más que la síntesis –articulación del tejido- de lo diverso en un determinado contexto.³³ Descartes señala que sólo se conoce “clara y distintamente” lo que puede concebirse más que en su apariencia externa, en las condiciones que determinan su origen. Así el caso de EAR sólo es susceptible de discernirse en el contexto histórico de las relaciones de poder entre pueblos originarios y la pretensión de unidad económica, política y cultural del Estado nación.

Para no simplificar el acontecer social sino adecuarme a su complejidad me posicionaré en la **dimensión transdisciplinaria**. Pues la labor interpretativa y de explicación del sistema en estudio requiere de las herramientas que brinda la etnografía, la antropología jurídica, la filosofía, la sociología y la historia.³⁴ El caso de la señora Ernestina Ascensión es un nodo que lleva a una trama más de la política cultural de los gobiernos que mandan mandando en México. Por tanto, a partir de la transdisciplinarietà que el paradigma de la complejidad nos brinda ir

³² Esto lo retomo parafraseando a Güido Münch quien en su vasta experiencia etnográfica ha aprendido, él así lo expresa, a no sólo buscar ni dejar informantes sino a buscar y dejar amigos. Guido Germán Münch Galindo (1942-), etnólogo mexicano, especialista en las culturas indígenas del sur de México. Es especialista en etnografía mexicana. Entre sus publicaciones destacan: *El sistema de parentesco entre los mixes de Ayutla, Oaxaca* (1973), estudio sobre la comunidad mixe de Oaxaca; *La población del obispado de Oaxaca en 1570* (1978); *Aspectos del istmo de Tehuantepec; datos sobre la problemática indígena en el sur de México* (1980); *Etnología del istmo veracruzano* (1983); *La organización ceremonial de Tehuantepec y Juchitán* (1988) e *Historia y cultura de los mixes* (1996).

³³ Cfr., Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI, 1989, Volumen I, p. 21.

³⁴ Morin, E., *La mente bien ordenada, Repensar la reforma, repensar el pensamiento*, Barcelona, Seix Barral, 2000, p. 158. La transdisciplinarietà trata de esquemas cognitivos que pueden atravesar las disciplinas, pero es al mismo tiempo interdisciplinarietà, la cual se refiere a un intercambio y colaboración.

más allá del guiño que un determinado acontecimiento nos pone en la mesa de estudio. Pues para la complejidad cada cualidad contiene sistemas simbólicos anidados en otros sistemas en un contexto cognitivo organizado.³⁵ Es necesario, por consiguiente apoyarme del Derecho victimal: “El conjunto de principios, valores, normas y procedimientos jurídicos locales, nacionales e internacionales tendientes a requerir, posibilitar y controlar las prerrogativas y pretensiones de las víctimas de delitos y abuso de poder.”³⁶

El caso de la víctima nahua, de 72 años, revela, además de las contradicciones en que cayeron los representantes del Estado: a) un gobierno, encabezado por Felipe de Jesús Calderón Hinojosa, instaurado en la complementariedad participativa del poder con las fuerzas armadas; b) el frágil respaldo de estas dos fuerzas políticas en la preservación del “Orden Nacional” después de las elecciones vertidas en el 2006 que tambaleo la muy aclamada transparencia del sufragio “libre, consciente y efectivo”; c) la dependencia del gobierno a la Sedena lleva a la indiscutible militarización del territorio mexicano; d) la criminalización de los movimientos sociales envuelve una mayor violencia de género impulsada por el flujo de códigos militares fuera de sus asentamientos; e) la violencia del Estado como motor de una mayor participación y autodeterminación de las mujeres y hombres “indígenas” en movimientos sociales; d) una lucha cada vez más fuerte en el campo jurídico por parte de los pueblos oprimidos ante un recrudecimiento de la disciplina social sustentada en una cosmovisión presidencialista militar.

Hipótesis. Ésta se funda en el hecho de que el sistema estatal administra una justicia cada vez más partidaria de una determinada clase social, por tanto, el Estado impulsa una específica noción de “hombre”, ya que le es imprescindible investigar y conocer la naturaleza humana y ver hasta qué punto el sentido que resulta de ella es adecuado o no para la construcción y mantenimiento de una unidad sistémica, jurídica y, en el caso mexicano, nacional. Por consiguiente, la hipótesis es: de la tensión generada por la cultura política entre aquellos que tienen el poder y los que no lo tienen irrumpen, como de una cuerda del arpa,

³⁵ *Ibidem*, p. 123.

³⁶ Limas Malvido, M. de la L., “El derecho victimal”, en Marchiori, H., *Victimología. La víctima desde una perspectiva criminológica*, Córdoba, Editorial Universitaria Integral, 2004, p. 130.

categorías de justicia recreadas culturalmente y enarbolados como postulados de lucha que fundamentan una reconciliación entre diversas nociones de lo humano, el cual conduce también a una transformación de los sistemas jurídicos y de las formas de organización social. Con ello se constituyen nuevas formas de autonomía apoyadas en el intercambio de información cultural transfronteriza, fortaleciendo redes sociales más allá de la pretendida unidad nacional. Pero también impulsa un fortalecimiento de redes capitalistas hegemónicas para el sometimiento de cualquier indicio de rebeldía dentro de sus sistemas.

Objetivos. A través del caso Ernestina Ascensión Rosario:

- a) Revisar el proceso histórico que se difunde a la precariedad de los operadores de justicia en temas relacionados con la justicia hacia los “pueblos originarios”.
- b) Mostrar las contradicciones e ineficacia en la impartición de justicia estatal.
- c) Conocer las condiciones históricas materiales y simbólicas sobre los cuales se articulan los intereses de las comunidades en una unidad política regional.
- d) Exponer los factores desencadenantes de la explosión social que unifica en un mismo interés a las distintas organizaciones y posiciones políticas.
- d) Recuperar el sentido ético material de categorías culturales de la praxis náhuatl para ir configurando una recreada dimensión de los derechos humanos, más apegados a la realidad pluricultural. Mostrar la pertinencia y actualidad de éstas para responder a la problemática de la justicia social que se mimetiza ante el proceso de globalización capitalista.³⁷
- e) Hacer una crítica a lo que hemos considerado nuestros derechos humanos, la justicia, así como su aplicación institucionalizada.
- f) Desnudar los factores condicionantes de la preeminencia de discursos y prácticas culturales en conflicto.

Estructura del proyecto. En primera, toda acción social tiene raíz en principios que regulan el consenso o disenso. Hay así mismo una ética profundizada en el

³⁷ Boaventura de Souza, S., *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, México, UNAM - Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 1998, p. 13. Para Boaventura la globalización consta de conjuntos diferenciados de relaciones sociales que dan origen a diferentes fenómenos de globalización. En estos términos no existe estrictamente una entidad única llamada globalización sino globalizaciones.

imaginario social, consecuencia de una tradición cultural que se moviliza como norma moral al momento en que entran en interacción distintos actores sociales. Esta permite la constitución de un sistema jurídico que surge de la necesidad de diferenciar lo que es conveniente y lo que no lo es dentro de una organización social. La necesidad, por motivos de sobrevivencia, de identificarse y diferenciarse culturalmente con el que gobierna o se subordina, configura la historia de la antropología jurídica dentro de un marco de relaciones de poder y colonización. Por tal razón, capítulo 1, la descripción etnográfica de la Sierra de Zongolica, ejemplificada con el municipio de Soledad Atzompa, Veracruz, México, permite conocer las condiciones materiales a partir de las cuales se abre el sentido del presente así como de la recuperación de la memoria y la conciencia de la avanzada insignificancia del “Estado de Derecho”. Las condiciones materiales permiten la reorganización de diversas comunidades en pos de un sentido que recree su situación económica, política y jurídica de sometimiento. Un claro ejemplo de la patología del Estado nación, capítulo 2, se revela en la inoperante maleabilidad del sistema de derecho estatal con respecto al caso de la víctima Ernestina Ascensión Rosario. Sus últimas palabras son: *Soldaduti onechmatique nopan nomensimaronhke iwan onechkamailpihke*, “los soldados se me echaron encima: me violaron”. En este caso hay dos mundos en disputa por la justicia de un mismo hecho, una fundada en la unidad experiencial del pueblo de Soledad Atzompa y otra reconstruida por las instituciones del gobierno. ¿Cuál es el origen de la paradoja que resulta de estas narrativas?

Para comprender e ir más allá del conflicto discursivo, las *condiciones de factibilidad y alteridades en conflicto dadas históricamente*, inseparables de la memoria colectiva, revelan a la región de Zongolica como un espacio de lucha política. La intolerable rebelión de los oprimidos lleva a que el gobierno, el de Calderón, militarice y agrave cada vez más la gran pobreza con violencia. De la cual se estigmatizan gramáticas morales, implícitas en las acciones estratégicas de los respectivos contrincantes, que nutren en unos la lucha por ser lo Mismo y en otros la lucha por su liberación. Esto constituye, por alianzas, bloques

socioculturales con sus respectivas memorias y sistemas jurídicos que se disputan el poder de su liberación u dominación.

Los velos caen poco a poco, capítulo 4, y desnudan el permanente conflicto interétnico e interéctico que desgarran la justicia humana. Pues la gramática jurídica de colonización no ha variado ni con el periodo independiente ni con el periodo revolucionario, sino que se enmascaró con políticas integracionistas como el “Indigenismo” o el “Multiculturalismo” y se actualiza recursivamente en la constante violencia y muerte de mujeres indígenas. Por ello considero, capítulo 5, que la descolonización económica y jurídica implica primeramente una descolonización ideológica. Para ello la cultura “indígena” contiene un saber regulador de la praxis humana en su dimensión de gobierno que ha logrado abrir las puertas, pronunciarse y plasmarse en el derecho internacional. Por ejemplo el Convenio 169 de la OIT y la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos indígenas (2007). La cultura es clave de una recreada praxis jurídica “indígena” y determina el sentido de su emergencia en pueblos organizados en pos de su autonomía, articulando nuevos significados jurídicos que dignifican a los pueblos. Por último, en *Ma techcahuacan cualli, .¡Qué se haga el bien: la justicia!*”, pongo en la balanza a la justicia emanada del Estado. Pues entre la administración de la Justicia y la violencia del Estado la violencia de género representa la contradicción e inequidad jurídica. La erradicación de esta violencia dentro de las familias y los pueblos sólo será por la erradicación de la explotación y humillación histórica que se ejerce por parte de las clases empoderadas contra las poblaciones desposeídas. La búsqueda justicia implica la búsqueda de conciliación, reconciliación, equidad y unidad. La justicia entendida como lo que se extiende, lo que es recto pero no como una línea solamente sino como un camino que nos aproxima a la comunidad. La vida en comunidad de mujeres y hombres, cultura-tierra-naturaleza emerge como el criterio primero y último de la ley indígena. La cual en el contexto del caso de la señora Ernestina Ascensión Rosario se rompe, ya que pone de manifiesto los horizontes de tensión inter-cultural y de género que el Estado y la CNDH no son capaces de detener.

ESTADO DE LA CUESTIÓN | De la moral,
la ética, el derecho
y la antropología
jurídica

Vínculos epistemológicos de la moral

“La antropología es la ciencia social que estudia todos los *fenómenos sociales desde la perspectiva de la alteridad*”.¹ Pero la alteridad no sólo se da de manera cordial, sino también victimal. Implica una realidad cultural entrelazada por tensiones morales, jurídicas, económicas y políticas.

Toda relación con la otredad involucra la colectividad cultural en la cual se envuelve cada actor social, toda cultura está fundada en una pluralidad de contextos sociohistóricos que significan y tienen sentido dentro de una red de comunicación que puede estar en comunidad o en situación de conflicto. Así mismo toda acción social tiene raíz en principios que regulan el consenso o disenso. Hay, por consiguiente, una ética profundizada en el imaginario social, consecuencia de una tradición cultural, que se moviliza al momento en que entran en interacción distintos actores sociales. Sin embargo, no existen condiciones de posibilidad de una ética neutra que brinde la garantía de no tomar posición alguna de lo que se interpreta.² De ahí la necesidad de la hermenéutica analógica, diatópica y dialógica, que posibilite posiciones distintas u opuestas. El careo de ideas permite que en el terreno teórico “la Objetividad” o “Imparcialidad” no encubra una ideología.³

Toda proposición o manifestación moral tiene un contenido cognitivo. Esto es, lleva consigo un potencial de razones que sirven para coordinar las acciones de diversos actores de modo vinculante. Presuponen un reconocimiento intersubjetivo de prácticas comunes que plantean obligaciones y derechos en sociedad.⁴ Hay pues una comunidad moral. El sentido que resulta de ella guía la actuación y comprensión cotidiana en el marco de las interpretaciones y expectativas motivacionales que dan significado al mundo. La recursividad de las acciones permite valorar los comportamientos de grupos o personas. “Una moral no sólo

¹ Krotz, E., “Sociedades, conflictos, cultura y derechos desde una perspectiva antropológica”, en Krotz, E., *Antropología jurídica*, México, Anthropos Editorial-UAM Iztapalapa, 2002, p. 29.

² Cfr., Sánchez Vázquez, A., *Ética*, España, Crítica, 1999, p. 10.

³ *Idem.*, Sánchez Vázquez literalmente dice que “en el terreno teórico, semejante “objetividad” o “imparcialidad” encubre siempre una vergonzante posición”.

⁴ Cfr., Habermas, J., *La inclusión del otro. Estudios de Teoría política*, España, Paidós, 1999, p. 29.

dice cómo deben comportarse los miembros de la comunidad; proporciona al tiempo razones para la resolución de los conflictos de acción correspondiente”.⁵ Esto constituye la base del conocimiento, conformando esquemas o paradigmas dinámicos adaptables a nuevas creencias. En esta dimensión cognitiva donde la identidad imaginaria interpreta las prácticas sociales confluyendo en cuestiones referentes a la naturaleza, al origen de sus costumbres e instituciones, al significado y a las diferencias que se advierten desde un contexto específico, entre la sociedad conocida y la posibilidad de existencia de otras aún desconocidas. A estos posicionamientos o modos de comportarse de los sujetos sociales ante ciertos problemas se les denomina morales, en tanto tienen como punto de referencia la moralidad de quien clasifica. La moral es una forma de conducta humana dada en todos los tiempos y en todas las sociedades.⁶ Implica sentimientos culturales que expresan tomas de postura y se exteriorizan como juicios morales.⁷

“La moral es un sistema de normas, principios y valores, de acuerdo con el cual se regulan las relaciones mutuas entre los individuos, o entre ellos y la comunidad, de tal manera que dichas normas, que tienen un carácter histórico y social, se acaten libre y conscientemente, por una convicción íntima, y no de un modo mecánico, exterior o impersonal”.⁸

Como normas y reglas de acción, destinadas a regular las relaciones de una sociedad, su función y validez varía histórica y culturalmente. Aunque la moral tiene un carácter social, el individuo desempeña en ella un papel esencial ya que exige la interiorización de las normas y deberes en cada hombre singular. Presenta un aspecto subjetivo constituido por motivos, impulsos, necesidades, medios y fines.

Sin embargo, “incluso cuando los individuos piensan que deciden por sí solos en el santo recinto de su conciencia, el individuo no deja de acusar la influencia del mundo social del que forma parte, y, desde su interioridad, no deja de hablar también la comunidad social a que pertenece. [...] De ahí que diferentes individuos que, en una misma época, pertenecen al mismo grupo social reaccionen de un modo análogo”.⁹

⁵ Habermas, J., *op. cit.*, p. 30.

⁶ Sánchez Vázquez, A., *op. cit.*, p. 13

⁷ *Cfr.*, Habermas, J., *op. cit.*, p. 44.

⁸ Sánchez Vázquez A., *op. cit.*, p. 81.

⁹ *Ibidem*, p. 71.

Todo juicio moral es cultural, determina en qué caso es racional para la comunidad avergonzarse, sentirse culpable o indignarse por el comportamiento de otros o de sí mismos.¹⁰ La construcción epistemológica de la moral está atravesada por un esqueleto ético que articula los juicios morales en torno a lo que históricamente se considera correcto o no, verdadero o falso, y que es condición de posibilidad de pervivencia, convivencia y tensión entre los sujetos de un grupo humano. El sentimiento de estar vinculados a reglas y de tener una conciencia moral orienta las acciones para el alcance de la vida buena. Aquí las cuestiones de qué clase de vida se debería seguir, quién es y quién se quiere ser, que sea en conjunto y en una perspectiva amplia «bueno» para los sujetos, plantean una dimensión cognitiva práctica en un plano societal ético concreto.¹¹

La fecundación ética del mundo

La cultura es la matriz de respuestas humanas a los imperativos naturales; amamanta al ser vivo y lo hace esencialmente diferente de un mero organismo animal: un sujeto históricamente moral. La humanidad se ve obligada a responder a determinados instintos que arrancan de su base animal y que constituyen estímulos a los que debe responder culturalmente a través de instrumentos tecnológicos y simbólicos. El instinto a responder se manifiesta como tendencia elaborada, modificada y determinada por la tradición cognitiva en la cual está amasado. No sólo las necesidades, sino también las tendencias están fundadas en la colectividad que juzga lo conveniente y lo que lo no lo es. Son respuestas culturales sometidas a normas tradicionales.

La conducta humana se desarrolla en el ámbito intelectual para interpretar, esclarecer y explicar una realidad, por clasificaciones morales que son determinadas por estructuras internas éticas derivadas de las relaciones de producción. El mundo está en expansión y ésta se da por la capacidad de juzgar la conducta de las partes de la comunidad que da sentido cultural al mundo.¹²

¹⁰ Habermas, J., *op. cit.*, pp. 45 y 46.

¹¹ *Ibidem*, pp. 49 y 50.

¹² *Ibidem*, p. 54. “Juicio significa que una decisión se puede justificar con ayuda de razones epistémicas. Las razones epistémicas apoyan en general las verdades de las declaraciones asertóricas”.

“Los hombres no sólo actúan moralmente (es decir, se enfrenta a ciertos problemas en sus relaciones mutuas, toman decisiones y realizan ciertos actos para resolverlos, y a la vez juzgan o valoran de un modo u otro esas decisiones y esos actos), sino que también reflexionan sobre ese comportamiento práctico, y lo hacen objeto de su reflexión o de su pensamiento. Se pasa así del plano de la práctica moral al de la teoría moral; o también de la moral efectiva, vivida, a la moral reflexiva. Cuando se da ese paso, que coincide con los albores del pensamiento filosófico, estamos ya propiamente en la esfera de los problemas teórico-morales, o éticos”.¹³

La humanidad no sólo realiza determinados actos, sino que además los juzga y valora. “Las orientaciones de valor, incluyendo las autocomprensiones de personas o grupos orientadas por valores, las juzgamos desde el punto de vista ético: los deberes, las normas y los mandamientos los juzgamos desde el punto de vista moral”.¹⁴ La ética reconoce que fuera de una comunidad moral no puede haber vida buena. Sin embargo, no se comprende la esencia del acto moral si no se remite al problema de la justicia con responsabilidad. La responsabilidad a su vez entraña el supuesto de que ha podido hacer lo que quería hacer, es decir, de que ha podido elegir entre dos o más alternativas, y actuar de acuerdo con la decisión tomada.¹⁵ Toda decisión parte, por tanto, de juicios éticos y acciones morales con los que dichos actos son valorizados, probados o desaprobados. Estos finalmente encarnan como un saber de uso intersubjetivamente compartido: tradición [usos y costumbres], normas.

Así “una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas de cada cual podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados”.¹⁶

Sin embargo, la aceptación puede estar dada por una precomprensión etnocéntrica y con ello una determinada concepción del bien, no compartida por otras culturas.¹⁷ En consecuencia, las normas constituyen la síntesis de diversos elementos culturales espacio-temporales, con sus correspondientes valores, principios éticos. Como teorías se identifican con principios y normas de una moral

¹³ Sánchez Vázquez, A., *op. cit.*, p. 19.

¹⁴ Habermas, J., *op. cit.*, p. 55.

¹⁵ *Cfr.*, *Ibidem*, pp. 20-21.

¹⁶ *Ibidem.*, p. 74.

¹⁷ *Ibidem*, p. 77.

particular. Sin embargo la ética se esfuerza en buscar, junto con la explicación de las particularidades culturales, los principios que permitan comprenderlas en su movimiento y desarrollo.

Dussel E., distingue tres principios éticos: el material, el formal y el de factibilidad. El principio material de la ética. “El aspecto de «contenido» de la ética, abstractamente (la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano), tiene universalidad propia y determinada siempre materialmente todos los niveles de la moral formal. El aspecto «formal» de la moral (lo recto, *right, richtig*), el nivel de la validez (*Gültigkeit, validity*) universal intersubjetiva, abstractamente, determina por su parte formalmente todos los niveles de la ética material. Se trata de una mutua, constitutiva y siempre presente codeterminación con diverso sentido (una es «material», la otra «formal»). Esta es una tesis fundamental de la ética [...] porque de esta manera se podrá interpretar éticamente la materialidad de la víctimas, la «pobreza», la dominación de la mujer en su corporalidad [...], las razas no blancas discriminadas, etc., desde el criterio material presupuesto ya siempre a priori en toda crítica (crítica negativa que parte de la «falta de» realización material de los sujetos...).¹⁸

El principio de la ética material se refiere a la obligación de producir, reproducir y desarrollar vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad.¹⁹ Lo formal se refiere a los criterios de legitimidad, dependen del contexto cultural en el cual se ejercen socialmente; es decir que el nivel material es su condición de posibilidad. El nivel de factibilidad por su parte es lo que reúne nuevamente a lo formal con lo material. Se refiere a aquello que es más conveniente en un nivel estratégico de la acción. Se funda en una decisión cara-a-cara, así como en una reflexión ética aplicada en una situación concreta de acción social. Así la ética fecunda al mundo al tiempo en que se transforma en el embrión que recrea la cultura pero mantiene su matriz como núcleo duro a partir del cual sus vínculos morales se interrelacionan y generan un sistema normativo concreto.

Ética de le ética

Toda ética es hija de una cultura y toda cultura se recrea con la ética. Así como la cultura explica e influye a la ética, la ética explica e influye a la cultura. No obstante, “los límites del punto de vista ético se ponen en evidencia...tan pronto

¹⁸ Dussel E., “Hacia una arquitectónica de la ética de la liberación”, en Apel, K. O., y Dussel, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2005, p. 344.

¹⁹ Dussel E., *Ética de la liberación en la edad de globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 2006, p. 91.

como se plantean las cuestiones de justicia”.²⁰ Ante la justicia la explicación de lo que ha sido o es, carece de sentido si no toma a la descripción etnográfica como base sobre la que se constituye. La ética no puede prescindir del conocimiento objetivo de las estructuras sociales, de sus relaciones e instituciones ni de las herramientas que le proporcionan las distintas ciencias. Al igual que la cultura requiere para un mejor alcance de sus fines un enlace transdisciplinario.²¹ La ética misma es importante, pero desde ella se puede ver que hay otras cosas importantes además de ella misma. La prioridad absoluta de lo justo frente a lo bueno no puede fundamentarse mientras las obligaciones se consideren únicamente desde el punto de vista ético, sin la prioridad de lo justo frente a lo bueno tampoco puede darse ningún concepto de justicia éticamente neutral.²² Resulta necesario que la ética se vincule con la historia, la sociología, la antropología y la economía. Esta última como ciencia de las relaciones económicas que los hombres contraen en el proceso de producción.²³ La justicia implica la equidad de derechos y obligaciones. Implica una organización del trabajo humano que posibilite el nacimiento de una serie de normas, mandatos o prescripciones que buscan garantizar el bien común. “El trabajo aparece...en su determinación antropológico-sociológica, como proceso de autoproducción del hombre, de autocreación en la historia”.²⁴ Lo cual se opone al bien neoliberal regido por la propiedad privada y el trabajo alienante acentuando la división de la humanidad entre autoproductores y asalariados. La división en estas dos **clases** antagónicas se traduce en una división de la ética: una dominante, la de sujetos libres que mantienen el poder económico, considerada como universalmente

²⁰ Habermas, J., *op. cit.*, p. 57

²¹ Esto lo podemos ver a partir de los 60s, con influencia de Marx, Freud, la lingüística y la teoría de la comunicación. Un ejemplo es C. Lévi-Strauss quien desarrolló en Francia la corriente teórica del Estructuralismo. Esta buscó el fundamento universal de las variedades culturales en un inconsciente categorial sin referencia a un sujeto particular pensante, sería por ello homólogo a la naturaleza.

²² Habermas, J., *op. cit.*, pp. 57-58.

²³ En nuestra actualidad neoliberal -2009- la política económica se rige por la explotación del hombre por el hombre y su ley fundamental, la obtención de plusvalía, echa mano de la moral para justificar y regular las relaciones de opresión y explotación en el marco de una política neocolonial.

²⁴ György Markus, *Marxismo y “antropología”*, España, Grijalbo, 1974, p. 20. El trabajo no es posible sino como actividad colectiva. Es trabajo de grupo o trabajo condicionado, determinado por la pertenencia de los individuos a una comunidad social. Por tanto, el individuo no puede apropiarse de las fuerzas materiales y espirituales históricamente producidas si no es a través de la colectividad humana, del tráfico con otros hombres”, pp. 28 y 29.

verdadera, y la de aquellos que viven en condiciones de servidumbre que rechazan los principios y normas morales vigentes, y consideran válidos los suyos propios en la medida en que se elevan a la conciencia de su libertad.²⁵ Las relaciones económicas influyen en la moral tanto de los dominantes como de los dominados en una sociedad de clases.²⁶

La moral se diversifica de acuerdo con los intereses antagónicos. En las condiciones semejantes a la esclavitud se cobra conciencia de la opresión y de la posibilidad de la liberación. Esta toma de conciencia es ética en la medida en que pone en cuestión al mundo moral en relación con la justicia. El contenido cognitivo de la cultura fortalece la memoria como toma de conciencia de que la opresión es compartida con otros, al igual que el interés de liberación. Emergen morales en lucha, pero también alianzas por las semejanzas en los intereses y en el hecho de que comparten el mismo sufrimiento de la opresión. Justamente porque el hombre es un ser social, un animal político, está forzado a desenvolverse con sus intereses siempre de manera personal y colectiva. No puede prescindir de un comportamiento a su vez moral y político.²⁷ La política entreaña la actividad de las clases o de los grupos sociales a través de organizaciones específicas –partidos políticos- encaminadas a consolidar, quebrantar o transformar el régimen político o cultural existente. Entreaña límites normativos, geografías o gramáticas jurídicas. En la relación de la dimensión moral y la dimensión del derecho, tanto lo jurídico como la moral se hallan sujetos a normas que regulan las relaciones de los

²⁵ “En tanto millones de familias vivan en condiciones económicas de existencia tales que su manera de vivir, sus intereses y su cultura las separen de la otra clase y las sitúen en una actitud hostil, ellas constituyen una **clase**. Una clase oprimida es la condición vital de toda sociedad fundada sobre oposición de clases. La liberación de esta clase oprimida supone necesariamente la creación de una nueva sociedad. K. Marx”, véase Ribeiro, D., *El dilema de América Latina. Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, México, Siglo XXI Editores, 1980, p. 73.

²⁶ Sánchez Vázquez, A., *op. cit.*, p. 43-50.

²⁷ *Ibidem*, p. 91. Pero” ni la política puede absorber a la moral, ni ésta puede reducirse a la política. La moral tiene un ámbito específico al que no puede extenderse sin más la política. [...] El moralista abstracto juzga los actos políticos con un criterio moral, o, mejor dicho, moralizante. Sólo aprueba, por tanto, los actos que pueden ser alcanzados por medios “puros” que no intranquilizan a la conciencia moral, o satisfacen plenamente las buenas intenciones o las exigencias morales del individuo”. El moralista abstracto conduce a una reducción de la política a la moral. Esto lleva, asimismo, a la impotencia política en acción, o –ante la imposibilidad práctica de efectuar esa reducción- a la condena a renunciar a la política para refugiarse en la esfera pura y privada de la moral.

hombres.²⁸ La moral a un nivel cultural y lo jurídico a un nivel político. No obstante moral y derecho comparten una serie de rasgos esenciales a la vez que se distinguen entre sí por rasgos particulares. Sánchez Vázquez A., distingue como rasgos comunes y particulares a los siguientes:

Las semejanzas: 1) El derecho y la moral regulan las relaciones de unos hombres con otros, mediante normas. Postulan, por tanto, una conducta obligatoria o debida; 2) las normas jurídicas y morales tienen el carácter de imperativos. Entrañan la exigencia de que se cumplan, es decir, de que los individuos se comporten necesariamente en cierta forma; 3) el derecho y la moral responden a una misma necesidad social: regular las relaciones de los hombres con el fin de asegurar cierta cohesión social; 4) la moral y el derecho cambian al cambiar históricamente el contenido de su función social (es decir, al operarse un cambio radical en el sistema político-social). Tienen un carácter histórico. Así como varía la moral de una época a otra, o de una sociedad a otra, varía también el derecho.

Las particularidades: 1) Las normas morales se cumplen a través del convencimiento interno de los individuos. Exigen una adhesión íntima a dichas normas. Hay una interioridad de la vida moral (el agente moral tiene que hacer suyas las normas que debe cumplir.)

Las normas jurídicas no exigen ese convencimiento interno o adhesión íntima a ellas. (El sujeto debe cumplir la norma jurídica, aun sin estar convencido de que es justa y, por consiguiente, aunque no se adhiera íntimamente a ella.) La interiorización de la norma, esencial en el acto moral, no lo es, por el contrario, en la esfera del derecho.

2) La coactividad se ejerce en la moral y en el derecho en distinta forma: es fundamentalmente interna, en la primera, y externa, en el segundo. El cumplimiento de los preceptos morales se asegura por la convicción interna de que deben ser cumplidos. El derecho, en cambio, requiere un aparato estatal capaz de imponer la observación de la norma jurídica.

3) Las primeras no se hallan codificadas formal y oficialmente, en tanto que las segundas gozan de dicha expresión formal y oficial en forma de códigos, leyes y diversos actos estatales.

4) La esfera de la moral es más amplia que la del derecho. La moral afecta a todos los tipos de relación entre los hombres y sus diferentes formas de comportamiento. Todo puede ser objeto de calificación moral. El derecho, en cambio, regula las relaciones entre los hombres que son más vitales para el Estado, las clases dominantes o la sociedad en su conjunto.

5) La moral no requiere la coacción estatal, ha podido existir antes de que surgiera el Estado. El derecho, en cambio, por estar vinculado necesariamente a un aparato coercitivo exterior, se halla ligado a la aparición del Estado.

6) Puesto que la moral no se halla ligada necesariamente al Estado, en una misma sociedad puede darse una moral que corresponde al poder estatal vigente y una moral que entra en contradicción con él. No ocurre lo mismo con

²⁸ “El derecho no expresa toda la sociedad..., sino la clase dirigente, que «impone» a todas las sociedades las normas de conducta que están más ligadas a su razón de ser y a su desarrollo. La función máxima del derecho es la de presuponer que todos los «ciudadanos» deben aceptar libremente el conformismo por él señalado, en cuanto todos pueden transformarse en elementos de la clase dirigente”, véase Gramsci A., *op. cit.*, p. 100.

el derecho, ya que al estar éste ligado necesariamente al estado, sólo existe un derecho o sistema jurídico único para toda la sociedad, aunque dicho sistema no tenga el respaldo moral de todos los miembros de ella.

7) El campo del derecho y de la moral, respectivamente, así como su relación mutua, tienen un carácter histórico. La esfera de la moral se amplía, a expensas de la del derecho, a medida que los hombres observan las reglas fundamentales de la convivencia voluntariamente, sin necesidad de coacción. En cambio el paso a una organización social superior entraña la sustitución de cierta conducta jurídica por otra, moral.²⁹

Hay semejanzas que unifican y particularidades que diferencian a las distintas disciplinas al igual que hay semejanzas y particularidades en las diversas culturas. Las semejanzas son ante todo éticas, regidas por principios materiales; en cambio las particularidades son morales y jurídicas que se rigen por el principio formal. Desde la postura formal del Estado su mundo es considerado como el mejor o con pretensiones de ser mejor a las necesidades de los que regulan la vida social. No obstante, todo depende de la organización social. Es decir, del principio de factibilidad que venza en un conflicto social determinado. Su exteriorización formal pasa a ser una obligación social se esté o no individualmente de acuerdo. “Cada Estado es ético en cuanto una de sus funciones más importantes es la de elevar a la gran masa de la población a un determinado nivel cultural y moral, nivel (o tipo) que corresponde a las necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas y por consiguiente, a los intereses de la clase dominantes.”³⁰ Pero justamente esta ética se tambalea ante los límites que le impone las cuestiones de justicia. La ética es tal cuando se explica a sí misma como explicación de lo que ha sido o es constituido por justicia simétrica.

Configuración de los sistemas jurídicos

Por sistema entiendo un orden. Al hablar de sistema normativo o jurídico hablo, por tanto, de orden normativo y orden jurídico.

Una norma es un enunciado en el que se prescribe una conducta. Por ejemplo “no matarás”. “Proviene del latín: *norma*, y en lengua alemana ha adquirido el carácter

²⁹ Sánchez Vázquez, A., *op. cit.*, p. 94.

³⁰ Gramsci, A., *op. cit.*, pp. 94 y 95.

de un latinismo mediante el cual designa...un mandamiento, un reglamento, una orden. Sin embargo, mandar no es la única función de una norma, ya que también puede decretar, permitir, autorizar y derogar”.³¹ La función de una norma es la de decretar cierta conducta. Decretar significa lo mismo que “prescribir”, a diferencia de describir. Describir es el sentido de un acto de conocimiento. Prescribir, decretar, el sentido de un acto de voluntad. Se describe al decir cómo es, se prescribe algo -especialmente cierta conducta- expresando cómo *debe ser*. En el lenguaje común se distingue entre decretar y prohibir. Pero no se trata de dos funciones diferentes, sino de la misma función en relación con distintas conductas: por un lado la acción y por el otro, la abstención de la misma. Cada prohibición puede ser expresada como una prescripción”.³² Las normas cuyo incumplimiento lleva aparejada una sanción son las jurídicas. La necesidad de sanción hace que, en realidad, toda norma jurídica se desdoble en dos: la llamada primaria, que ordena, prohíbe o autoriza una conducta, y la secundaria que prevé la sanción para quien infringe la primaria.³³

¿Por qué se prescribe una conducta? La constitución de una norma, la cual prescribe una conducta, surge de la necesidad de diferenciar lo que es conveniente y lo que no lo es, lo que es un peligro y lo que beneficia al cuerpo de un determinado núcleo social. Emerge de la necesidad de conocer las distinciones y semejanzas entre sociedades dentro y fuera de un territorio económico o región cultural determinada. Los significados compartidos constituyen un sistema de sentido. Esta es pública porque los significados lo son; es decir, porque su sentido está fundado en un consenso preformativo; el consenso a su vez en un disenso fundacional. Ahora bien, si son las distinciones las que conducen a la construcción de un sistema de información, entonces son también los que permiten la comunicación de lo que debe prescribirse. Luhmann señala que cuando hay aumento de las posibilidades –cálculo- de expectativa de conductas se arriba al

³¹ Kelsen, H., *Teoría general de las normas*, México, Trillas, 1994, p. 19.

³² *Ibidem*, p. 106. “Un orden del derecho positivo decreta cierta conducta al vincular un acto coercitivo como sanción contra una conducta adversa o, formulado más exactamente, al disponer como debido un acto coercitivo en el caso de esta conducta, esto es, en el sentido de que autoriza a la disposición de este acto coercitivo”, p. 107.

³³ Salvat, M. (dir.), *Justicia y derecho*, España, Salvat editores, 1974, pp. 37 y 38.

carácter normativo. El aumento de las expectativas normativas adquiere la forma de sistema.

El conjunto de normas, válidas en una organización social, que mantienen entre sí una relación tal que puede ser considerada una unidad es denominado “Sistema jurídico”, al que se califica con el nombre con el cual se identifica la comunidad humana que se trate. Lo que hace que ese conjunto de normas sean un sistema es el hecho de haber sido dictadas por el mismo conjunto de individuos.³⁴ Por ello se habla de un sistema jurídico nahua, sistema jurídico mixteco, sistema jurídico tojolabal, entre varios más.

“Lo no normado (con reglas estatales) no equivale a lo no jurídico (es decir, al ámbito de la libertad individual) sino que abre el campo a otras normativas –sean tradicionales, corporativas o convencionales- privadas que traen de ordinario consecuencias jurídicas”.³⁵ La regla no se limita a explicar o describir lo que existe sino que pretende influir sobre los comportamientos humanos futuros. La necesidad de influir en el futuro se traduce como una necesidad del sistema de lo que debe ser para mantenerse como tal. “Las normas no enuncian lo que ha sucedido, sucede o sucederá, sino lo que *debe ser*, lo que se *debe hacer*. La norma no es jamás una aplicación de la ley de causalidad, pues no sienta nunca sus contenidos como efectos necesarios de una causa, sino como consecuencias ideales de un *deber ser*”.³⁶

La esencia de la norma y su validez son por completo independientes de que cumplan o no realmente su fin, estos es, de que provoquen realmente la conducta que estatuye. Si lo que *debe ser* aconteciera necesariamente, la norma perdería todo su sentido peculiar, se transformaría en una *ley natural* explicativa. La norma sólo tiene sentido, en cuanto se dé la posibilidad de que no ocurra lo que ella manda. Para la validez específica de la norma (validez que se funda en la categoría del *deber ser*) es indiferente la realización de su fin. Esta es una mera cuestión de hecho, y, como tal cuestión de hecho, no puede afectar a la validez normativa. Que es independiente de toda realidad coincidente o discordante.³⁷

³⁴ Cfr., Correas O., “Sistema jurídico”, *Enciclopedia jurídica mexicana*, México, Porrúa, 2002, t. VI, p. 449.

³⁵ Nieto, A., *Crítica a la razón jurídica*, Madrid, Trotta, 2007, p. 76.

³⁶ Recasens Siches, L., *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, México, Porrúa, 1963, p. 144.

³⁷ *Ibidem*, p. 145. “Las norma en cuanto tales son inviolables, lo cual no quiere decir que su cumplimiento en la realidad tenga una dimensión de forzosidad ineluctable. La inviolabilidad de la norma significa otra cosa: significa que su validez es inalterable, con independencia de que se cumpla o no en las conductas “. Así por ejemplo: la norma “no matarás debe ser castigado”, incluso cuando en un cierto caso –Ernestina Ascencio- un

Un sistema jurídico no por el hecho de serlo es Derecho. Se considera que “el Derecho vale o está vigente, no porque las conciencias individuales, ni la opinión pública, lo hayan admitido o elaborado, sino porque y en cuanto ha sido dictado por el Estado”.³⁸ Al sistema jurídico no reconocido por el Estado, por no haberlo dictado él, se le denomina “Derecho consuetudinario”. Tal conceptualización “se refiere a un conjunto de normas legales de tipo tradicional, no escrita ni codificadas, distinto del derecho positivo vigente en un país determinado”.³⁹

El derecho no es sólo un medio de resolución de conflictos sociales; sino un apoyo para las pretensiones, las exigencias, las negaciones, particularmente ahí donde se espera oposición.⁴⁰ La oposición es a su vez un riesgo para el sistema y un momento para sus autoafirmación. Así se consolida el derecho como un sistema jurídico que implica un sistema cultural. La concepción normativo-formalista es comparada frecuentemente con la geometría respecto a sus formas posibles y de las conexiones esenciales entre las mismas. Las formas y conexiones que constituyen el contenido de la voluntad del Estado son aquello que se le imputa por virtud de la norma jurídica, a saber, imponer una sanción (castigo o ejecución) a la conducta contraria al contenido de su autoproducción, la cual es la condición prevista para imponer una sanción. Así el Derecho crea la personalidad jurídica del Estado y éste garantiza su sistematicidad legal.

“Lo que de jurídico-normativo tiene el Derecho no es su contenido –este o aquel contenido concreto, dimanante del hecho de un poder social que lo elabora, en vista de determinados fines singulares y respondiendo a una idea política- sino su forma normativa. El Derecho es Derecho, y no otra cosa, no por virtud de una u otra finalidad concreta, por su mejor adecuación a una idea ético-política, sino solamente por su especial forma normativa”.⁴¹

Su esqueletización se da como un conjunto de normas que forman un sistema, conjuntos específicos cuyas relaciones recíprocas deben ser establecidas o

asesino no fue castigado no implicaría excepción alguna al “deber ser” expresado en la norma; pues constituye una excepción en cuanto al “ser”, p. 144.

³⁸ *Ibidem*, p. 148.

³⁹ Stavenhagen, R., “Introducción al derecho indígena”, en Ordoñez Cifuentes, J. E. R., *Antropología jurídica*, UNAM, México, 1995, p. 304.

⁴⁰ *Cfr.*, Luhmann, N., *Sistemas Sociales*, Barcelona, Antropos-Universidad Iberoamericana-CEJA, 1998, pp. 301 y 302.

⁴¹ Recasens Siches, L., *op. cit.*, p. 142.

definidas. El sistema u orden es la unidad de una pluralidad de normas si y solo si la validez de todas ellas puede ser referida a una norma fundamental de la cual depende la validez de todas las demás normas. La relación de fundamentación determina el concepto de “orden”. Por tanto, un orden jurídico existe si en un conjunto de normas valen múltiples relaciones de fundamentación hasta desembocar en una última relación de fundamentación, uno de cuyos términos es la norma fundamental.

¿Pero cuál es la condición de posibilidad de tal norma fundamental? “La organización de un sistema jurídico se fundamenta en la concepción básica que tal sistema tiene del ser humano. La correspondiente imagen de ser humano [como sujeto de derecho] es el secreto regulador de cada sistema de derecho”.⁴² En el caso del sistema jurídico no “indígena” la norma fundamental se rige por la concepción que se tiene de humano, es decir, por el de individuo con igualdad y libertad. Así conocimiento y derecho se articulan en un tiempo espacio determinado como un *deber ser*. Con ello, el sujeto del Derecho no es jamás, en sentido formal, el hombre como realidad psíco-física, sino una construcción jurídico normativa dictada por el Estado.⁴³

“Una norma [sea la fundamental] vale como norma jurídica, sólo porque fue dictada en una forma bien determinada, porque fue producida de acuerdo con una regla bien determinada, porque fue establecida según un método específico. El derecho vale solamente como derecho positivo, es decir, como desarrollo instituido. [Kelsen Hans, *Teoría pura del derecho*]”⁴⁴ Cuando se institucionaliza una norma se efectúa una distinción sistémica, la cual determina la comunicación jurídica. Indica una parte de la forma sistémica; sin embargo con ella se da la contraparte de la forma. Así se concibe el Derecho bajo sus propias normas, moral y leyes por el hecho de ser esas y no otras. No son otras porque se conoce lo que las identifica como leyes propias. Cada norma que autoriza implica la otra cara de la que diferencia, a saber, la sanción. Así a un derecho se opone una obligación.

⁴² Kuppe, R. y Potz, R., “La antropología del derecho: perspectivas de su pasado, presente y futuro”, en Ordoñez Cifuentes, J. E. R., *Antropología jurídica*, México, UNAM, 1995, p. 9.

⁴³ *Cfr.*, Recasens Siches, L., *op. cit.*, p. 169.

⁴⁴ *Diccionario jurídico mexicano*, México, Porrúa-UNAM, 1998.

Ninguna parte es algo en sí misma. Se actualiza la identidad jurídica sólo por el hecho de que se indica esa parte –con su respectiva noción de humano- y no otra. En este sentido la forma es autoreferencial –una operación con capacidad de enlaces subsecuentes- desarrollada en el tiempo; pues hay necesidad de tiempo para efectuar una operación ulterior codeterminada por las interacciones normativas.⁴⁵

Cada una de las normas jurídicas instituidas como sistema por sus articulaciones e interacciones con otras cimienta todo orden legal, y tienen características que las hacen ser hasta cierto punto unívoco. Por ello con la finalidad de sistematizar y hacer más evidentes sus alcances se clasifican, entre otras formas, en atención a su jerarquía, su ámbito material de validez y su ámbito espacial de validez”.⁴⁶ Se considera que hay normas superiores y otras inferiores. “Así en México, el nivel máximo superior es ocupado por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Los tratados internacionales se encuentran en segundo plano inmediatamente debajo de ella y, en tercer lugar, se encuentran el derecho federal y el local, con igual jerarquía”.⁴⁷

¿Qué determina que una forma jurídica este por encima de las otras? La sacralización de las instituciones estatales que se rigen por tal esqueleto jurídico. En tanto que el Derecho es una “una proposición general y abstracta referida a condiciones y relaciones humanas y sociales...establecida por el Legislador, por la Administración Pública, por el juez y [dictaminada finalmente por el Estado]. La ley jurídica hace referencia a su origen formal: es una regulación que procede del Legislador”.⁴⁸ Y el legislador no hace más que defender los intereses monopólicos de los grupos privilegiados del Estado. Por ello la estructura jurídica está «formulada» para justificar la sociedad estructural económica que se fundamenta con la colonia en todas las fases de la Tierra, entrando con ello toda una

⁴⁵ Cfr. Luhmann, N., *Introducción a la Teoría de Sistemas*, México, Universidad Iberoamericana-Biblioteca Francisco Xavier Clavijero, 2002, p. 84.

⁴⁶ *El sistema jurídico mexicano*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, p. 10.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ Cfr., Nieto, A., *Crítica a la razón jurídica*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 107 y 108.

orquestración de ideologías y formas culturales.⁴⁹ Por tanto, al identificarse Derecho con Estado se acepta únicamente como válido el sistema jurídico legislado por los operadores del Estado, desconociendo en consecuencia otras culturas dentro del territorio reglado por el Estado de derecho. Al no ser reconocidos sólo se acepta una única posibilidad de elección de vida. El problema surge, por tanto, “cuando una concepción, [por ejemplo], la democrática liberal se piensa como la única válida para fundar el derecho y los principios de justicia frente a la multiplicidad de concepciones del [*deber ser*]”.⁵⁰

Condiciones culturales del sentido de justicia⁵¹

El imaginario social sobre la categoría de justicia, impulsado y defendido por el Estado tiene hondas raíces en la tradición grecolatina y el cristianismo. Para los griegos hubo una preocupación sistemática por la ley. **Grecia clásica** sostenía que la razón humana funcionaba al amparo de la experiencia diaria y que está sugerida a cada individuo aquello que es intrínsecamente justo o natural y aquello otro que no lo es. Lo no natural son las formas históricas concretas de comportamiento social que se deben considerar en su diversidad. Para Platón y Aristóteles, la naturaleza fue concebida dotada de intenciones propias y aquellas leyes que funcionan de acuerdo con la naturaleza son las que rigen según los propósitos de la naturaleza. En consecuencia, se impuso al individuo el estudio de la naturaleza, con la intención de que comprenda mejor la naturaleza humana.⁵²

Para los **presocráticos**, *Diké*, la justicia es cualidad de una ciudad bien ordenada. Orden que se proyecta a la totalidad del cosmos y establece la medida necesaria en que cada parte del universo cumple adecuadamente su función en el espacio y

⁴⁹ Cfr., Piñón G., F., “La modernidad de Gramsci: Del estado jurídico a la sociedad regulada”, en Krotz, E. (ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, España, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, p. 292.

⁵⁰ Cfr. Villoro, L., *Los retos de la sociedad por venir*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 113.

⁵¹ Dehesa Dávila, G., *Etimología Jurídica*, Poder Judicial de la Federación, México, 2001, pp. 260 y 270. *Iustitia*, justicia. Se deriva directamente de *ius-iuris*: derecho. Esta es una de las raíces más importantes dentro del vocabulario jurídico, tanto por la cantidad como por la cualidad de los términos a los que da lugar. La raíz latina de esta palabra se remonta hasta el indoeuropeo *Yoh*, “derecho, justicia, poder, lo que es recto”.

⁵² Aristóteles al comparar una impresionante colección de constituciones, creó la antropología política.

el tiempo.⁵³ La justicia se da al reducirse todo elemento al orden preestablecido: natural. **Sócrates**, en cambio, opone a la justicia de la polis la justicia del alma. **Platón** (427 a.C.-347 a.C.) retomará las ideas socráticas y propondrá que lo justo es, ante todo, la virtud del alma. A partir del alma se ven las relaciones justas que guarda con las demás y, a partir de éstas, las normas que deben regir la ciudad bien ordenada. Posteriormente **Aristóteles** (384 a.C.-322 a.C.) explicará a la justicia conforme a las *nomoi*, leyes, de la ciudad; pero fundamentalmente es la virtud del alma en relación con las leyes. Así una sociedad justa es un todo ordenado conforme a ciertos principios y reglas generales, donde la persona es juzgada como virtuosa o no, según cumpla las normas o las transgreda. Por tanto, el justo al querer su bien quiere el bien del otro, así mismo al querer el bien del otro quiere su propio bien. ¿Pero el bien del amo es el bien del esclavo? El bien de ambos está determinado por las reglas de la polis. Una sociedad justa es aquella que posibilita la vida buena dentro de los márgenes de los *nomoi* de la polis. Una sociedad tal está dispuesta por un fin valioso: el bien común, *eu-daimonia*, “felicidad”. La realización de este fin corresponde a la naturaleza humana.⁵⁴ Pero por naturaleza, argumentará Aristóteles en su *Política*, unos hombres son libres y otros esclavos, y que para éstos es la esclavitud cosa provechosa y justa para gobernar y otros para ser gobernados. Lo humano es por naturaleza el que habita en la ciudad (*politikón zoon*), por ello quien por naturaleza no vive en la ciudad está fuera de ese imaginario cultural de humanidad. El bien común de la totalidad política es el proyecto mismo de la *pólis*, el fin. Mientras que el mal común es la revolución, la subversión de los que habitan la periferia, el cambio.⁵⁵ El criterio para Aristóteles es el interés en la estabilidad de la comunidad política, donde las formas buenas son aquellas en las cuales los gobernantes ejercen el poder teniendo presente el interés público; en las malas el gobernador ejerce el poder de

⁵³ Villoro, L., *Los retos de la sociedad porvenir*, cit., pp. 42-43. Anaximandro escribe: “allí donde se generan los entes, allí también se cumple su disolución, conforme a una ley necesaria pues ellos deben cumplir recíprocamente la pena de la injusticia en el orden del tiempo.” Por otra parte Heráclito, fragmento 94, escribe que “cada cosa se tiene en su medida; la justicia mantiene todo en esa medida, de manera que nada pase del límite que le está asignado.” La justicia se aplica al orden de un todo y a las reglas necesarias que deben regir para que ese conjunto sea efectivamente un todo regulado.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 44-53.

⁵⁵ Dussel E., *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007, pp.64 y 65.

acuerdo al interés individual.⁵⁶ Finalmente el bien de la ciudad depende de la amistad que establezca con otras ciudades, en tanto no se rompan las tablas de valores, el orden, la justicia. **Pericles** en su famoso discurso fúnebre, aludía a “ese código que, aunque no esté escrito, no puede romperse sin caer en desgracia” La preocupación sistemática por la ley se hizo evidente durante el período sofista, entre los siglos V y III a. C. Los sofistas desarrollaron la distinción fundamental entre *physis* y *nomos*: el mundo físico y el mundo que está sujeto a las reglas humanas.

En el mundo romano Lucrecio propuso una síntesis de las ideas concernientes al desarrollo de la humanidad. Concibió una edad técnica, una edad del bronce y una edad del hierro. Esto implicó la idea de progreso como significativo rector de la evolución, que transita desde el grupo de hombres sin ley a las sociedades civilizadas con leyes escritas. **Roma** clásica, renunciando a la cuestión de los orígenes, arguyó que aquellas costumbres comunes a todos los pueblos deben considerarse naturales, a pesar de que la razón por la que éstas son compartidas pueda no ser evidente. Los romanos, que tenían que gobernar a un imperio de diversos pueblos, generaron el estudio comparativo de poblaciones con la intención de descubrir qué costumbres son verdaderamente universales y más adecuadas para gobernar. Buscaron dilucidar qué leyes son justas y cuáles no, tanto para los romanos como para los que no lo son. La comparación entre leyes y comunidades mostraba una estructura legislativa común, tanto de costumbres como estatutaria, diversa en su origen pero idéntica en la intención y la práctica, el derecho de gentes o *ius gentium*, “ley común a todos los pueblos”. Esta ley implicó la necesidad del estudio comparativo de los pueblos.⁵⁷

El cristianismo fue influido por la visión racionalista de las leyes presente en la tradición griega y romana, debido a que su sentido de justicia no es legalista. En la tradición judaica el Mesías es un reformista y un salvador, no un legislador. Aunque aceptaban el orden divino de todas las cosas creyeron también

⁵⁶ Bobbio, N., *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 37.

⁵⁷ Adams, Y. W., *Las raíces filosóficas de la antropología social*, Madrid, Trotta, 2003, pp.140-146. El *ius gentium* llegó a ser el fundamento del derecho internacional. Implicó la relación de los romanos con los pueblos que habitan los confines de las fronteras imperiales.

en un universo ordenado racionalmente. Así Dios había creado el orden inmanente en la naturaleza y después había hecho que los hombres fueran conscientes y responsables de ello. El cristianismo unió ley natural con voluntad divina.⁵⁸ Lo que implica la universalización de una cultura específica. Con el Acuerdo de Turín, en el cual Constantino I reconoció la validez de la iglesia cristiana, se transforma el significado de justicia. Ya no podría hablarse más de esclavos y personas libres pues ante los ojos del cristianismo todos los hombres son iguales. Bajo esta premisa se comenzó a hacer una relectura del pensamiento de Platón y Aristóteles.⁵⁹ Dentro de las discusiones cristianas sobre la ley natural encontramos dos grandes representantes: a) En el contexto de los Primeros padres de la Iglesia, con una perspectiva estoica, se encuentra Agustín de Hippona; y b) en la Escolástica está Tomás de Aquino.

San Agustín (354 d.C.- 431 d.C.), sustentó sus ideas en Platón. Afirmó que el hombre es por naturaleza un animal social, el único dotado de habla por medio del cual se asocia en una comunidad política, y fue creado para la salvación. Esto es a la obligación de actuar correctamente. Lo correcto es lo justo. La justicia prescribe el recto ordenamiento de todas las cosas de acuerdo con la razón. La razón tiende al interés del bien común y existe cuando los apetitos más bajos del hombre son dominados. La sede por excelencia de la justicia es la ciudad; sin embargo, la justicia rara vez existe en ella. Por ello, en *De libre albedrío, libro I*, distingue entre ley eterna, que es la norma suprema de justicia, y ley temporal o humana que varía de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar. La ley es justa sólo si promulga el bien común, de lo contrario se opone a la ley divina.

A pesar de los viajes del siglo XIII que recogieron gran documentación, como primer material de la naciente antropología, el derecho de los cristianos medievales continuó siendo el derecho romano, pero manteniendo conceptos y

⁵⁸ *Ibidem*, p.147. Desde la época de Aristóteles, habían identificado naturaleza con propósitos, lo que implicaba la existencia de una voluntad cósmica. A esta fuerza la llamaron logos. La doctrina cristiana de la voluntad divina proporcionó al logos una ontología explícita.

⁵⁹ Zaragoza Martínez, E. M., *Ética y derechos humanos*, México, IURE editores, 2006, pp. 22-23. Sin embargo, hasta el día de hoy, no se ha hecho justicia a la cuestión del papel de las mujeres dentro del cristianismo.

prácticas precristianas.⁶⁰ Así **Tomás de Aquino** (1224-1274) reivindica la concepción aristotélica dentro de una gran síntesis filosófica. Las ideas principales que retoma son la de ley natural y *ius gentium*. La ley natural, ley dictada por Dios, es el fundamento del conocimiento humano y del orden moral que ofrece las normas más generales de la conducta humana. La violación de estas leyes, preceptos divinos, implica la desviación de la razón y la ofensa a Dios. El hombre por estar dotado de razón participa de manera más perfecta que los demás seres naturales en el orden de la providencia divina. La ley promulgada por la naturaleza le permite discriminar entre lo justo y lo injusto que sirve como norma infalible de la bondad o maldad de sus acciones.⁶¹ Aquino sostenía que el *ius gentium* no podía ser ley natural *per se*, puesto que sólo es común a la humanidad y no lo comparte con los animales. Al mismo tiempo dice ésta se deriva de la ley natural a través del uso de la razón humana.⁶² Esta no es universal, pero sí tiene pretensión de serlo, puesto que se aproxima a la ley natural que es dictada por “Dios”. Por tanto, si la razón se acerca, mediante acciones y doctrinas adecuadas –cultura- al canon del cristianismo realizará la “justicia y voluntad divina”. Aquí surge el problema de aquellas culturas que no se fundan en tales cánones.

La tradición griega y el cristianismo han sido las dos principales fuentes de sentido de lo que se entendió por justicia en la colonización del continente “Americano” durante el siglo XVI. La inesperada realidad del otro –el nativo – originó reflexiones en torno a la naturaleza humana, al derecho natural y a la ley divina. En 1504 el rey Fernando convocó a abogados, canonistas y teólogos para debatir la legitimidad de la ocupación española del “Nuevo Mundo”. La necesidad de hallar una base legal que legitimará la invasión encontró sustento en la doctrina del teólogo escocés John Mair (Major), quien utilizó las obras de Ptolomeo y Aristóteles para probar que los indios podían considerarse «esclavos naturales». Con base en esta ideología el concilio de 1504 acordó, desde su matriz cultural, el

⁶⁰ Marco Polo fue el primero que visitó China y abrió la era de las grandes exploraciones. Los “progresos” de la antropología están en relación con los “descubrimientos” geográficos del mundo, los cuales abrieron el período de reflexión acerca de la diversidad humana.

⁶¹ Zaragoza Martínez E. M., *op. cit.*, pp. 26-29.

⁶² Adams Y. W., *op. cit.*, p. 152.

sometimiento de los indios de acuerdo a las leyes humanas y divinas.⁶³ No obstante, la principal controversia se dio en Valladolid (1550-1551) entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. El debate se constituyó a partir de la pregunta: «¿Es legal que el rey de España haga la guerra contra los indios y los someta a su mandato antes de predicarles la fe, de tal modo que después sea más sencillo instruirlos en ella?» Sepulveda se basó en Aristóteles y San Agustín para sistematizar su postura a favor; Las Casas, refiriéndose a la evidencia etnográfica del *ius genitum*, argumento en contra.⁶⁴

Contextos de desarrollo de la Antropología Jurídica

Tanto la tradición grecolatina, el cristianismo como el descubrimiento de nuevas culturas influirán la reflexión ética, filosófica y jurídica del pensamiento moderno.

En el siglo XVII Descartes interpreta al cuerpo humano, en el sentido de las ciencias naturales, como un cuerpo entre otros. Llegó a un sentido dualista donde el hombre era una máquina animada por un espíritu. El cuerpo se dejó a los métodos, los biólogos, los fisiólogos y los químicos. Las cuestiones internas se remitieron a la psicología y a las ciencias del espíritu; de sus manifestaciones se ocuparon la lingüística y la lógica. La Edad Moderna concibió a la ley natural dentro de un marco nuevo de relaciones, no entre el hombre y la naturaleza o entre el hombre y Dios, sino entre la individualidad y la colectividad humana. Sustituyó el derecho divino ancestral de los reyes por la noción de contrato social. “Para Hobbes y Locke, la ley natural no es una expresión de un orden moral cósmico, sino la protección de los derechos humanos individuales, una doctrina ajustada de forma concomitante al origen de la ciencia y la filosofía modernas y al

⁶³ Adams Y. W., *op. cit.*, p. 156. La bula papal de Alejandro IV (1492) garantizó al rey español el dominio de todo el hemisferio occidental, salvo la parte occidental de Brasil, asumiendo que la jurisdicción del Papa se extendía tanto a las tierras cristianas como a las paganas. Sin embargo, pensadores españoles, eclesiásticos y temporales cuestionaban la legitimidad de tal autoridad papal.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 160. La causa fue la obra de Juan Ginés de Sepúlveda llamada de *Democrates secundus de iustis causis belli apud Indios* (Principios a favor de la causa justa de la guerra contra los indios), considerado “el alegato más virulento e intransigente a favor de la inferioridad de los indios que jamás se haya escrito”. Las protestas de Las Casas y Sepúlveda, por la pertinencia de la publicación de esta obra, fueron escuchadas por el Consejo de Indias así como por el rey, quienes ordenaron se dispusiera un debate público entre ambos. La *Apologética histórica* de Las Casas es considerada una gran obra de etnología comparativa. Basándose en un método histórico yuxtapone descripciones de culturas de la antigüedad con descripciones de instituciones y costumbres paralelas entre los “indios americanos”.

capitalismo democrático”.⁶⁵ En el siglo XVIII la ley natural alcanza su más alta expresión en las Revoluciones estadounidense y francesa. Los pensadores de la Ilustración creían en un inevitable progreso social independiente de la voluntad humana.⁶⁶ Apoyados en el método comparativo concluían que el progreso social era una ley fundamental de la naturaleza.⁶⁷ Se esforzaron en ilustrar la uniformidad de la naturaleza humana entre los pueblos del pasado y presente.⁶⁸ A pesar de ello, su teoría sobre la ley natural –voluntad común- dibujaba a la sociedad como una institución humana creada mediante el consenso de sus miembros, al margen del dominio de la naturaleza. Esta fue la contradicción en el pensamiento ilustrado que no pudo resolverse a lo largo del siglo XVIII.

La antropología inició como la ciencia de la historia. Los triunfos del método científico en los dominios físico y orgánico llevaron a los antropólogos del siglo XIX a pensar que los fenómenos socioculturales estaban gobernados por principios que podían descubrirse y enunciarse en forma de leyes. Esta convicción hizo que sus intereses coincidieran con las aspiraciones trascendentales de la Ilustración y con su concepción de la historia universal. Atribuían a la experiencia el poder de modelar las creencias y costumbres. Sin embargo no abandonaron **la idea de que existían creencias morales universalmente válidas**, así como normas de conducta correctas y otras erróneas. Dado que ningún orden social se basa en

⁶⁵ *Ibidem*, p. 166.

⁶⁶ Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, España, 1982, p. 1. La Ilustración, un período que coincide aproximadamente con los cien años que van desde la publicación de *An essay concerning human understanding* de John Locke [1690] hasta el estallido de la Revolución Francesa [1789]. Locke es el precursor de la antropología cultural. Se esforzó en probar que en el instante de su nacimiento la mente humana es un «gabinete vacío». Todo el conocimiento lo atribuyó a las percepciones transmitidas a través de las impresiones de los sentidos. Ningún orden social se basa en ideas innatas. Diferentes experiencias producirían distintas individualidades y nacionalidades de la conducta. P. 9.

⁶⁷ El método comparativo es un rasgo programático en la teoría de la ley natural a partir de los siglos XVII y XVIII. Casi todos los teóricos del contrato social, desde Hobbes en adelante, se sirvieron de materiales etnográficos principalmente procedentes del continente americano. Adams Y. W., *op. cit.*, p. 176.

⁶⁸ Las tradiciones de la ciencia natural del siglo XVIII, entre los que se incluía la etnología nos muestra que el naturalista de aquella época no era solamente un estudioso del Homo Sapiens, sino un zoólogo, botánico, geólogo, paleontólogo y anticuario al mismo tiempo. En sus estudios de la especie humana era a la vez un antropólogo físico y cultural. El naturalista en su condición de etnólogo, abordaba cada nueva etnia de la misma forma como si fuera una nueva especie. Describía el aspecto físico de los pueblos y sus maneras y costumbres habituales. Del mismo modo que se describía la morfología física de los animales a través de un conjunto de clasificaciones relacionadas con la estatura, color, anatomía esquelética, dentición y aspectos similares. Las culturas se describían a partir de unas clasificaciones categóricas estandarizadas que se consideraban universales. Ver Adams Y. W., *op. cit.*, pp. 192 y 193.

ideas innatas, la consigna es “tolerancia” en tanto se demuestran las verdades universales.⁶⁹

Las ideas clásicas sobre cultura se confrontaron con uno de sus mayores rivales: el Evolucionismo.⁷⁰ Las reconstrucciones evolucionistas de la Ilustración explicaba la gran variedad de cambios evolutivos que veía, teniendo como referencia “el progreso” cultural en su propio contexto ilustrado.⁷¹ En **1859** aparece *El origen de las Especies* de Charles Darwin y en 1871 extendió sus estudios en su obra *El origen del Hombre*. La evolución de la vida suministró un modelo para la evolución de la civilización. Se postuló que la cultura podría seguir leyes naturales; es decir, los universales y las diferencias humanas pueden explicarse en términos biológicos. Los seres humanos estaban adelantados respecto a los grandes simios, así como las razas superiores –suponían- lo estaban con respecto a las razas inferiores y sus correspondientes civilizaciones. La etnología confluyó con el evolucionismo e impulsó posturas etnocéntricas; estuvo en relación con los poderes imperiales y los pueblos colonizados y se acentuó por la revolución burguesa e industrial. Con el darwinismo y la Ilustración se imaginó que la “civilización occidental y el hombre Europeo” constituían el nivel más alto de la evolución biológica y sociocultural entendida como progreso lineal. El pasado se concibió superado y la etnología se relegó a satisfacer la curiosidad por lo exótico.⁷²

A partir del siglo XIX, con influencia darwinista, se emprenden nuevos viajes con el fin de observar otras sociedades humanas.⁷³ Desde este marco cognitivo cada

⁶⁹ La tolerancia de las costumbres ajenas es una actitud característica de Descartes, Vico, Voltaire, Diderot, Montesquieu, Turgot, Heluctius y muchos otros autores de la Ilustración. Véase Marvin Harris, *op. cit.*, p. 11.

⁷⁰ El evolucionismo es una filosofía del optimismo. Del momento presente dice: “Esto es como debiera ser”. El “otro”, que en este caso alude a las sociedades más antiguas, se convierte en la referencia por lo que el evolucionista mide su propia superioridad. La indicación más antigua del evolucionismo se encuentra desde Jenófanes (VI a. C.) hasta el apogeo del evolucionismo político que alcanzó con la obra de Marx y Engels. Ver Adams Y. W., *op. cit.*, p. 28.

⁷¹ Marvin Harris, *op. cit.*, pp. 23-25. Voltaire (1745) se centro en la evolución del cristianismo en Europa. Vico se interesó por las transformaciones socioculturales recurrentes; siguiendo el precedente de Herodoto afirmó que cada nación evoluciona a través de tres estadios: las edades de los dioses, los héroes y los hombres. Edades que se asemejan a las fases propuestas por Comte: Teológica, metafísica y positiva.

⁷² Palerm, Á., *Historia de la etnología. II. Los evolucionistas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005, pp.167 y168.

⁷³ Entre los viajeros más destacados se encuentran Bastian (1826-1905) y Ratzel (1844-1904). Ratzel fue el padre de la teoría del difusionismo que consideraba que todos los inventos se habían extendido por el mundo

vez más físico se indaga en las “razas” aplicando la etnología. Hubo un maridaje epistemológico y moral que generó una nueva configuración científica encaminada en conocer y comparar tanto las estructuras físicas como las mentales a partir de las “costumbres” e instituciones de los pueblos “exóticos” y lejanos.⁷⁴ Las distinciones culturales fueron expresión de distinciones raciales. La pureza racial, paso a ser un imperativo político ligado a la defensa y difusión de la identidad cultural que clasificaba. Se paso a concebir la cultura en oposición a la biología. Era la cultura la que separó a los seres humanos de los demás seres, así como lo hacían en cada nación respecto al resto de las naciones.⁷⁵ No se heredaba biológicamente, sino que se aprendía, se adquiría. Incluso se arrebatava e imponía. Así nacerá Latinoamérica.

Vertientes culturales y epistemológicas en el estudio de la dinámica de los sistemas jurídicos.

La antropología tal y como la conocemos, nació en la segunda mitad del siglo XIX del maridaje entre etnografía y evolucionismo. El registro etnológico de las culturas del mundo y la historia de las sociedades humana, una vez que pusieron en “claro” la existencia de una secuencia que va del salvajismo a la civilización, condujo a la teoría de la evolución social y cultural.⁷⁶ No obstante el positivismo es fundamental en la constitución de la comunidad de conocimiento antropológico y jurídico.

Paralelamente a Darwin, el filósofo francés **Auguste Comte** (1798-1857) desarrolló la disciplina de la sociología como parte de su filosofía general del

por medio de migraciones. Esta teoría fue llevada al absurdo por su discípulo Frobenius (1873-1938) que pensaba que todos los inventos básicos se hicieron en un solo sitio: Egipto.

⁷⁴ La disciplina de anatomía comparada se transformó en Antropología Física y se situó, junto a la antropología cultural, como una de las dos disciplinas más importantes del período. La Antropología Física, complementaria de la zoología, se dedicó a estudiar hasta en los más mínimos detalles la fisonomía humana. Ésta se practicó desde el comienzo como etnografía; distinguía las razas en blanca, negra, cobriza y amarilla. La Antropología Física, ciencia que estudiaba principalmente las mediciones craneanas, generará distintas ciencias. A principios del siglo XX surgirán la genética y la filogenética.

⁷⁵ Kuper A., *Cultura. La versión de los antropólogos*, España, Paidós, 2001, p. 30.

⁷⁶ El nacimiento de la antropología ha sido relacionado con el triunfo del darwinismo. Sin embargo, tal pretensión es falsa. Dos de los primeros antropólogos, E.B. Tylor y John McLennan rechazaron cualquier deuda intelectual con Darwin, mientras que L. H. Morgan jamás le mencionó. Estos tres no usaron nunca el término evolución y continuaron usando el término progreso. La mayoría de los evolucionistas sociales siguieron los pasos de Spencer hasta finales del siglo XIX, fecha a partir de la cual rebautizaron su doctrina como evolucionismo social. Ver Adams Y. W., *op. cit.*, p. 67.

positivismo. Su método positivista, expuesto en *Curso de filosofía positiva (1830-1842)*, es un intento de hacer desaparecer de la filosofía y la ciencia todas las formas de apriorismos. Siguiendo a Locke, la única evidencia que acepta es la de los sentidos y la única teoría aceptable es la que se prueba a través de las evidencias de los sentidos. De aquí la importancia de los datos etnográficos. Todo aquello que recibiera el nombre de ley debía ser absoluto y no relativo en el tiempo y el espacio. La ley natural era parte de la ley física o no era nada. Afirmó que la humanidad forma parte de la naturaleza y, por lo tanto, tiene que estudiarse con los mismos modelos aplicados al mundo natural sin hacer referencias a principios que no se aplican a otras especies. Bajo estas premisas, la jurisprudencia tiene que limitarse a estudiar científicamente el derecho creado de manera formalizada por el ser humano, es decir, el derecho positivo.⁷⁷ El derecho positivo se vinculó a la formación de un poder soberano capaz de ejercitar la coacción: el Estado. El positivismo jurídico vinculado a la exaltación del Estado presupone una filosofía de la historia, una cultura y una serie de postulados éticos.⁷⁸ Presupone al derecho como un sistema en el cual las decisiones de casos se basan en normas positivamente dadas y analíticamente formalizadas.

Por su parte el filósofo inglés Herbert Spencer (1820-1903) elaboró, **1876-1896**, una síntesis del pensamiento evolucionista (predominantemente anglosajón) y el pensamiento positivista (predominantemente francés) donde formuló un modelo orgánico de sociedad, que influiría en los posteriores pensadores sociales del Reino Unido y Francia.

“Una sociedad es como un organismo; crece, llega a diferenciarse en estructura y función, y experimenta una creciente dependencia mutua entre las partes. Como unidad es distinta a sus partes separadas. La única diferencia significativa entre un organismo y una sociedad es que en el primero, el lugar de la conciencia es una pequeña parte del agregado y, en el segundo, se difumina casi por igual en las unidades individuales”.⁷⁹

⁷⁷ Casi todos los científicos sociales del siglo XIX y comienzos del XX eran positivistas, véase Adams Y. W., *op. cit.*, p. 188.

⁷⁸ Bobbio N., *El problema del positivismo jurídico*, México, Distribuciones Fontamara, S. A., 1991, p. 9.

⁷⁹ Adams Y. W., *op. cit.*, p. 63. Spencer, antes que Darwin, fue el primero en popularizar el término evolución en Inglaterra, también fue quien acuñó la frase “supervivencia del más fuerte”, que aplicaba tanto a especies como a sociedades. Su doctrina completa desarrollada apareció en *Principles of Sociology* (1876).

Las partes diferentes, simultáneamente, asumen actividades de distintos tipos. Las distinciones de estas actividades están tan relacionadas como para hacerse posible unas a otras. La ayuda recíproca causa dependencia mutua de las partes. De esta manera, la dependencia forma un agregado [sistema] constituido sobre el mismo principio general que un organismo individual.⁸⁰

Sin embargo **Karl Marx (1818-1883)** criticará las concepciones conservadoras organicistas como las de Comte o Spencer, que darán lugar durante el siglo XX a las concepciones de Durkheim, Pareto y Parson. En el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* Marx sostiene que las relaciones jurídicas y las formas del Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que tienen sus raíces en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel en el nombre de la *sociedad civil*, y que la anatomía de ésta hay que buscarla en la economía política.

*“El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. Las fuerzas productivas existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, son las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí”.*⁸¹

Para Marx y Engels el derecho tiene limitaciones económicas concretas para el propietario privado, ya que la cosa no es tal en relación con su voluntad sino que se transforma en verdadera propiedad en el comercio, pues allí se convierte en una relación. La reducción del derecho a voluntad es una ilusión jurídica. Es ilusoria la idea de voluntad contractual en cuanto significa que los individuos

⁸⁰ Las partes de un animal forman un total concreto, pero las partes de una sociedad forman un total discreto. Sin estar en contacto se afectan unos a otros a través de espacios intermedios por el lenguaje emocional y por el lenguaje oral y escrito del intelecto. Véase Fucito, F., *Sociología del derecho. El orden jurídico y sus condicionantes sociales*, Argentina, Editorial Universidad, 2003, p. 11.

⁸¹ *Ibidem*, p. 148. Marx se entronca en la vertiente filosófica que pretende encontrar en el conflicto, no en la cooperación, el motor de la historia. “La posición de Marx permitirá...descubrir una inconsistencia entre el positivismo y el organicismo, ya que como teorías son básicamente contradictorias entre sí. El positivismo sostiene que nada debe suponerse más allá de lo que la ciencia permita comprobar; el organicismo supone la existencia de un organismo o de una sociedad que funciona como tal, y esta suposición no es comprobable científicamente. Además, al punto de vista del organicismo es necesariamente conservador: si el sistema orgánico, su modelo, tiende a la autoprotección, el sistema social visto bajo el mismo modelo, es cooperativo, tenderá a controlar las disfunciones, según el lenguaje posterior del funcionalismo norteamericano que en él se inspira. Estas consecuencias se verán en la concepción del derecho para cada tendencia”, p. 141.

establecen relaciones entre sí por su libre voluntad. Esto depende del desarrollo de la industria y del comercio. Cada forma de producción crea sus propias relaciones jurídicas. La propiedad supone un orden legal.

“En el Capital, al tratar sobre el proceso de cambio, afirma que las cosas se relacionan unas con otras como mercancías, sólo a través de la relación entre sus poseedores: las personas se deben reconocer como propietarios privados, a través de una relación jurídica que se expresa mediante el contrato. El contenido de esta relación jurídica lo da la relación económica”.⁸²

En consecuencia, todo sistema jurídico, teoría moral y fundamentación ética es producto de las relaciones de producción dentro de una situación económica concreta. A lo cual la especificidad cultural es determinante.

En otra vertiente, la relación económica es entendida en términos de solidaridad. **Emile Durkheim (1858-1917)**, el último pensador evolucionista del siglo XIX y el primer estructuralista del siglo XX, lo explicará al comprender el paso de una sociedad constituida jurídicamente por sujetos colectivos a una sociedad constituida por individualidades. Busca comprender cómo se genera el orden social dentro de cada tipo de sociedad y cuál es la relación del derecho con el orden social. Parte del estudio de los hechos sociales y encuentra un conjunto particular de hechos fuera del actor mismo: en el derecho o en las costumbres. Dentro de este conjunto el ordenamiento jurídico, moral y ético son subsistemas de hechos sociales concretamente delimitados en su realización, ligados al sistema total del mundo: cultura. Dependen de la sociedad y no puede ser fácilmente alterado, ni siquiera cuando el cambio sea deseable; como es solidario con otros hechos, no puede ser modificado sin que aquéllos sean alcanzados. La clave para estas cuestiones reside en el concepto de solidaridad. Este concepto debe entenderse en términos de una ciencia de la moralidad, es decir, de las costumbres. Así el derecho no pueden durar a menos que sirva para algo y responda a alguna necesidad; esto lleva a considerar la derogación y creación consuetudinaria de normas jurídicas en caso de lagunas sobre temas que constituyen hechos sociales históricos o bien presentan una necesidad de

⁸² Fucito, F., *op. cit.*, p. 148.

regulación.⁸³ Todo subsistema surge de la solidaridad histórica, la cual es condición de posibilidad contractual en la práctica de convivencia y ayuda mutua de las “sociedades arcaicas”. El punto de partida es el fenómeno de la división del trabajo que a su vez, se define teóricamente en términos de su dependencia del principio de solidaridad. Tanto la ley moderna como la costumbre primitiva son modalidades de la solidaridad de un grupo, por lo cual los considera como dos tipos análogos de derecho de adjudicación.⁸⁴ “Un acto es definido como criminal, según Durkheim, cuando ofende los estados fuertes y definidos de la “conciencia colectiva”. No es reprobable porque sea un crimen, es un crimen porque es reprobado. Es decir, por ser una cuestión ética colectiva. La reacción es común a las personas porque al haber sido atacada la conciencia colectiva, ella debe resistir; de allí que no sea una reacción individual”.⁸⁵ El crimen aquí puede ser un agente del cambio social, ya que en algunos casos puede anticipar la futura moral.

El renacimiento del interés etnológico a mediados del siglo XIX se relaciona con una nueva oleada de expansión imperialista, reproduciendo lo ocurrido durante los siglos XV y XVI. Otro factor decisivo proviene del derecho comparado y de la historia del derecho. Los primeros grandes etnólogos modernos fueron juristas en su mayoría; Bachofen, Maine, Mac Lennan, Morgan”.⁸⁶

⁸³ *Ibidem*, pp. 163 y 164. “Las referencias que sobre el derecho se hacen se encuentran en *De la división del trabajo social* (1893), *Las reglas del método sociológico* (1895), *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) y *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del derecho* (1950).

⁸⁴ De la Peña, G., “Costumbre, ley y procesos judiciales en la antropología clásica”, en Krotz E., *Antropología jurídica*, Anthropos Editorial – UAM Iztapalapa, México, 2002, pp. 56-60. “El término latino *adiudicatio* (adjudicación) es usado por los juristas para nombrar el proceso por el cual una ley se hace efectiva en el comportamiento de los miembros de una sociedad; tiene como premisa el reconocimiento y la formulación pública tanto de la ley como de su violación, y se vuelve visible en el dictamen o veredicto acerca de conductas específicas y en la sanción negativa (castigo) impuesta a quienes sean declarados infractores”, p. 60.

⁸⁵ Fucito, F., *op. cit.*, pp. 166 y 167. La importante conclusión de esta concepción es la dependencia del delito (hecho social) respecto de la sociedad, y la dependencia de la norma jurídica penal (hecho social) de la misma sociedad, representada aquí por la conciencia colectiva, término que entendemos como el conjunto de creencias y normas básicas efectivamente cumplidas por la mayor parte de la sociedad, con las cuales la cultura tiene un fuerte compromiso, p. 167.

⁸⁶ Palerm Á., *op. cit.*, p. 169. “El ataque de Herder a las aspiraciones de uniformidad y universalidad del racionalismo burgués había contribuido a generar la poderosa corriente del romanticismo nacionalista. Los románticos buscaban en el pueblo la esencia auténtica de una cultura nacional, que deseaban oponer a los efectos objetivos de las revoluciones burguesas e industriales y a los esfuerzos deliberados para reducir las diversas culturas europeas a un común denominador. En ninguna otra parte de la sociedad estos esfuerzos resultaron más claros y eficaces que en el campo del derecho.”

El jurista suizo **J.J. Bachofen (1815-1887)** constituye el punto de partida de la relación entre el derecho y la etnología. En *Das Mutterrecht* (El derecho materno, 1861), basándose en Grecia y Roma, expone que la familia nuclear monógama y patriarcal, consagrada por el cristianismo e impuesta por el Código de Napoleón y otros semejantes, no es un hecho natural y universal ni tampoco la única forma concebible de institución familiar estable. El derecho materno corresponde a un periodo cultural que precede al sistema patriarcal. De tal forma, las costumbres y los hábitos de la vida civil y religiosa, las peculiaridades del vestido y el tocado y ciertos usos lingüísticos revelan la relación y conflicto entre derecho matriarcal y derecho patriarcal.⁸⁷

Por su parte, el escocés **Henry James Sumner Maine (1822-1888)** desarrolla en su obra *Ancient Law* (1861) la hipótesis de que el derecho surgió en las sociedades primitivas y fue transformándose a medida que las sociedades se volvían más complejas.⁸⁸ A diferencia de las sociedades modernas que se organizan en Estados a partir de la propiedad privada, las sociedades antiguas o primitivas se organizan sobre el principio del parentesco y de la propiedad común o indivisible del grupo familiar. La comunidad es una sociedad organizada que permite la administración de los bienes comunes y tiene a su cargo, por medio de un grupo completo de funcionarios, el gobierno interno, la administración de justicia, la seguridad social y la distribución de obligaciones y derechos, siempre en un contexto colectivo.⁸⁹ Según Maine, es básica para el grado más primitivo del derecho la circunstancia de que la sociedad no fue vista por sus integrantes como una 'colección de individuos' sino como un agregado de familias. De ahí que el derecho se caracterice por la compensación restitutiva que se realizan entre familias y no entre individuos. No obstante, los procedimientos, para la resolución de conflictos, como la toma de decisiones es arbitraria y está en manos de las

⁸⁷ *Ibidem.*, p. 171.

⁸⁸ De la Peña, G., "Costumbre, ley y procesos judiciales en la antropología clásica: apuntes introductorios". En Krotz, E., *Antropología jurídica, cit.*, p. 53. "Maine traza la historia del surgimiento y primer desarrollo del derecho mediante la utilización de fuentes diversas: los poemas homéricos y la épica inmediatamente posterior, las historias y las crónicas del mundo clásico e indostánico, y los códigos de la antigua Hélade y la Roma arcaica."

⁸⁹ Palerm, Á., *op. cit.*, p. 179.

“cabezas” de las asociaciones familiares: los patriarcas.⁹⁰ Así el derecho moderno “occidental” está en un nivel racional más alto.

Al igual que Maine, el alemán **Albert Hermann Post** afirma que los conflictos, en los niveles culturales originarios, no se resuelven por la aplicación de normas de contenidos preconcebidos. En las sociedades “primitivas” no existe un derecho al igual que el derecho moderno, el cual se compone de reglas fijadas por el derecho consuetudinario o por la ley y sirven como premisas mayores para las sentencias judiciales. En las infracciones del derecho en la época primitiva no existe ninguna decisión en el sentido “de la sentencia judicial contemporánea”. La sanción es dictada por los jefes primitivos de tribus como sentencias instintivas que surgen del inconsciente. Rechaza, sin embargo, que exista una “idea jurídica innata” en el ser humano. En este nivel de la evolución no es posible encontrar normas jurídicas delimitables. Las infracciones, como resultado de las representaciones morales enraizadas en la tradición cultural, provocan actos pasionales y deseos de venganza inmediatos contra el infractor. Para Post tanto el derecho de los pueblos “primitivos” como el derecho actual cambiará en el futuro así como el derecho antiguo cambió al derecho moderno.⁹¹ Esto implica que la última manifestación histórica del derecho será la superación de todas aquellas que le antecedieron.

En cambio **Lewis Henry Morgan (1818-1881)**, en *Ancient Society* (1877) entiende a la sociedad a partir de la tecnología y la economía. Propone un esquema evolutivo en el que cada etapa corresponde con un tipo de tecnología y subsistencia. De esto se deduce que cada etapa conlleva una específica división del trabajo, presuponiendo con ello una normatividad que distribuye obligaciones y derechos alrededor de cada innovación tecnológica. “Los inventos y

⁹⁰ Kuppe, R. y Potz, R., “La antropología del derecho: perspectivas de su pasado, presente y futuro”, en Ordoñez Cifuentes J. E. R., *Antropología jurídica*, México, UNAM, 1995, p. 11. Por otra parte, De la Peña Guillermo, resalta que Maine “mostró la importancia de la comunidad campesina como entidad corporativa de igual e incluso mayor fuerza que la familia; además, constató –como lo haría Marx en sus propios escritos sobre la india- la formidable resistencia que las formas comunitarias «no occidentales» ofrecen frente a las transformaciones societales de todo tipo.” Ver De la Peña G., “Costumbre, ley y procesos judiciales en la antropología clásica: apuntes introductorios”. En Krotz E., *Antropología jurídica, cit.*, p. 56.

⁹¹ *Ibidem*, p. 12-13.

descubrimientos tecnológicos alteran la homeostasis social de tal manera que hacen necesario, para sobrevivir, el desarrollo de nuevos rasgos culturales”.⁹²

El logro del siglo XIX consistió en aportar una síntesis coherente de las muchas y diversas tradiciones anteriores y en usarlas para establecer, no una rama de la filosofía, sino una ciencia legítima que se llamaría antropología. La crisis general del evolucionismo se debió al cambio paradigmático en la orientación metodológica ocurrida alrededor del año 1900. Sustituyó al evolucionismo por el relativismo y puede interpretarse como una dinámica entre dos corrientes que coexistieron paralelamente desde el inicio de la disciplina. Una fue la jurisprudencia, en su intento de estudiar comparativamente las instituciones humanas; otra fue la geografía, en su intento de extender su conocimiento a la totalidad de los países del mundo.⁹³ Después de que el evolucionismo dejará de dominar la escena antropológica las disciplinas científicas se separaron, excepto en Norteamérica. Esto debido a que a finales del siglo XIX algunos aspectos de la tradición alemana fueron introducidos a Inglaterra y los Estados Unidos por E. B. Tylor y F. Boas respectivamente.⁹⁴

El inglés **Edward Burnett Tylor (1832-1917)**, en *Primitive cultura* (1871), afirma que los detalles de la cultura humana deben discutirse como temas biológicos, relacionados con leyes uniformes y consistentes. Define en el amplio sentido etnográfico a la cultura de un grupo como un todo complejo que incluye el

⁹² Abogado, hombre de negocios de clase media, burgués y cristiano interesado por la revolución industrial. Su principal contribución en la teoría antropológica está en lo que se ha llamado enfoque «materialista» a la evolución y la sociedad. Impactó sobre Engels, Gordon, Childe, Leslie White y Marvin Harris. Ver Bohannon, P. y Glozer, M., *Antropología. Lecturas*, España, Mc Graw-Hill, 1993, p. 32.

⁹³ Kuppe R. y Potz R., “La antropología del derecho: perspectivas de su pasado, presente y futuro”, *cit.*, pp. 14 y 15. “En el evolucionismo del siglo XIX se manifiesta la primera corriente. El interés por estudiar la vida de los seres humanos en países exóticos se expresa en las nuevas corrientes antropológicas y etnológicas, ganando terreno después de cambio de siglo.”

⁹⁴ William Y. Adams, *op. cit.*, p. 310. Las más importantes fuerzas “externas” en la historia de la antropología son la pérdida de los imperios británico y francés, así como el establecimiento final de sus segundos imperios. La Revolución francesa y las guerras napoleónicas llevaron a una gran población alemana a América. Los alemanes se interesaron por la etnografía como un fin en sí mismo. Los pueblos no se estudiaban para justificar una teoría evolutiva, como respuesta a un sentimiento de responsabilidad nacional o para propiciar su final asimilación, sino porque lo encontraban interesante. La idea kantiana de comprender “la cosa en sí misma” constituye la esencia del particularismo etnográfico alemán. Proporcionó el corazón del sistema educativo norteamericano y de su tradición liberal, los cuales fueron factores vitales en el desarrollo de la antropología. Franz Boas impulsó esta concepción antropológica a nivel institucional y sus discípulos la desarrollaron como la teoría del Particularismo Histórico.

conocimiento, la ciencia, el arte, la moral, la ley, la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquirido por el hombre en tanto que miembro de una sociedad.⁹⁵ Tylor fue un progresista más que evolucionista. Creía en la unidad de la humanidad, no por ser la misma en todo tiempo y lugar sino porque las diferencias pueden encuadrarse en las diferentes etapas de un mismo y único proceso, encabezado, claro, por su propia cultura. Su concepto está cargado de connotaciones valorativas. “Cultura de un grupo” significaba etapa o grado cultural. Implicaba una jerarquía –desde los primitivos a los civilizados–, era etnocéntrica y apenas se apartaba de su sentido habitual en inglés *cultivation*.⁹⁶ Cualquier cosa que no es funcional en su cultura es un resto o «supervivencia» de la cultura del pasado. La ley escrita en tanto que es funcional corresponde a culturas civilizadas.

Para los **boasianos**, en Estados Unidos, la tendencia particularista rechazó el marco teórico evolucionista. Afirmó que todas las culturas tienen la misma importancia.⁹⁷ Defendieron la doctrina del relativismo cultural. Era una perspectiva historicista que concebía la cultura como un fenómeno histórico y culturoológico; porque las culturas, no los individuos, constituían las unidades de estudio. Consideraban que éstas estaban compuestas por partes que se podían separar y sustituir en cualquier momento del proceso de difusión. La difusión cultural constituía la fuerza que guiaba al cambio de la misma forma que el progreso lo había sido para el evolucionismo.⁹⁸ El relativismo metodológico para Boas y sus discípulos significó dos cosas: a) Situar cualquier forma cultural en su contexto apropiado a fin de hacerla inteligible; b) evitar el sesgo que el trasfondo cultural del propio antropólogo podría introducir en la observación. Para los relativistas

⁹⁵ Cfr., Kuper, A., *op. cit.*, p. 74.

⁹⁶ Luque Baena, E., *Del conocimiento antropológico*, Madrid, Siglo XXI, 1992, pp. 87-88. Tal definición tiene como trasfondo el impacto de las obras de Darwin en Inglaterra, el debate entre quienes propugnaban una visión progresista heredada de la Ilustración (Kant), y la polémica entre monogenistas y poligenistas (partidarios de la idea de origen común o de varios, según las diferentes razas humanas).

⁹⁷ Franz Boas (1858-1942) nació y fue educado en Alemania. En *The Mind of Primitive Man* (1911) concluye que la variedad de las culturas, encontrada en asociación con cualquier raza, es tan amplia como para probar que no existe ninguna relación entre raza y cultura. También concluye que la variación de fenotipos dentro de una raza hace imposible hablar de razas inferiores y superiores. Ver Bohannan, P. y Glozer, M., *op. cit.*, p. 83.

⁹⁸ William Y. Adams, *op. cit.*, pp. 330 y 331.

culturales la cultura era todo salvo naturaleza. De esta manera el derecho positivo se antepone a la noción de derecho natural.

A finales de los setenta se vigorizó el debate entre universalismo y relativismo cultural. Tratando de resolver esta cuestión surge en Inglaterra el Funcionalismo, más concretamente la teoría de las necesidades de Bronislaw Malinowski.⁹⁹ Discute el concepto de ley en *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* (1926). Encuentra que en los pueblos primitivos es la propiedad y su uso lo que configura una serie de obligaciones y deberes concretos, une a un grupo de gente y lo convierte en un equipo de trabajo que tiene por función el suministro de alimentos.¹⁰⁰ Cada colectividad necesita de sus asociados. La reciprocidad es aquí el instrumento fundamental para hacer valer los derechos; es un principio dual que resulta de la simetría interna de todas las transacciones sociales. La simetría de estructura en cada sociedad salvaje es la base de obligaciones recíprocas.¹⁰¹ Las reglas jurídicas son esencialmente elásticas y adaptables; son obedecidas porque su utilidad práctica ha sido reconocida por la razón y atestiguada por la experiencia. Cuando estas ya no responden a la experiencia y razón instrumental se transforman. Lo característico de la vida primitiva es más bien la hipertrofia que la carencia de reglas y leyes incluso cuando no existieran instituciones de autoridad formal. Las costumbres o reglas no legales se explican por su conveniencia o eficacia, más no por su obligatoriedad.¹⁰² La ley considerada como un derecho por una parte y reconocida

⁹⁹ El Funcionalismo se inspiró en la obra de Émile Durkheim, el cual apelaba al paralelismo estricto entre las sociedades humanas y los organismos vivos en lo que respecta a la forma de evolución y conservación. Tanto en las estructuras sociales como en los organismos biológicos la armonía depende de la interdependencia – solidaridad- funcional de las partes. Las funciones, a la luz de este enfoque, son analizadas como obligaciones (comportamientos necesarios) en las relaciones sociales. La función sustenta la estructura social, permitiendo la cohesión fundamental, dentro de un sistema de relaciones sociales. Los más importantes en esta tradición son Alfred Reginald Radcliffe-Brown y Bronislaw Malinowski. Ver Luque Baena, E., *op. cit.*, p. 105.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 106. Para Malinowski la cultura, apenas si difería de la definición tyloriana, fue concebida como la totalidad donde entran los utensilios y los bienes de consumo, las cartas orgánicas que regulan los diversos agrupamientos sociales, las ideas y las artes, las creencias y las costumbres. La diferencia radica en la inclusión de objetos materiales, quizá por influencia de los difusionistas. Lo importante para esta corriente teórica no es tanto el qué sea la cultura sino el para qué sirva. La cultura paso a ser un medio adicional, un segundo medio, en el que el hombre se encuentra una “realidad instrumental” para resolver sus necesidades.

¹⁰¹ Malinowski, B., *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, España, Ariel, 1971, pp. 31-39.

¹⁰² De la Peña G., “Costumbre, ley y procesos judiciales en la antropología clásica”, *cit.*, p. 62.

como un deber por la otra funciona como un cuerpo de obligaciones que comprometen a toda la sociedad. “El derecho civil trata principalmente de propiedad y riqueza, entre los salvajes lo mismo que entre nosotros”.¹⁰³

En contraste **Alfred Reginald Radcliffe-Brown**, en *Estructura y función en la sociedad primitiva* (1972), formula que el concepto clave para entender tanto el orden social como el derecho es el de estructura social; la introduce como una mediación entre la solidaridad propuesta por Durkheim y las normas. La noción de estructura social es definida como *un conjunto (o arreglo) de relaciones pautadas entre individuos y grupos*. Define la ley como un «control social por medio de la aplicación sistemática de la fuerza de una sociedad políticamente organizada»; en consecuencia, no todas las sociedades tienen derecho ya que carecen de autoridades organizadas políticamente.¹⁰⁴ Sólo puede hablarse de leyes y de procesos judiciales cuando encontramos la organización de sanciones por parte de autoridades competentes.¹⁰⁵

La orientación práctica de la antropología social británica tiene como trasfondo el régimen indirecto impuesto por los ingleses en sus territorios coloniales como la India y África. Este régimen requirió del conocimiento de las estructuras y de los canales del poder nativo, especialmente cuando se quiere institucionalizar a éstos como mecanismos de control en la sociedad colonial.¹⁰⁶

Después de la segunda guerra mundial y a medida que se independizaban los países africanos el discurso antropológico se transformaba. 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

¹⁰³ Malinowski Bronislaw, *op. cit.*, p. 47.

¹⁰⁴ Sierra, M. T. y Chenaut, V., “Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas”, en Krotz E., *Antropología jurídica, cit.*, p. 117. Las discusiones entre Malinowski y Radcliffe Brown se dan dentro del contexto de las políticas coloniales. “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.”

¹⁰⁵ Malinowski Bronislaw, *op. cit.*, p. 62-63.

¹⁰⁶ Kuppe R. y Potz R., “La antropología del derecho...”, *cit.*, p. 19-21. Encontrar al jefe (*find the chief!*) fue la formula imperante en este período. Mediante ésta las instituciones autóctonas fueron presentadas funcionando de la misma manera que el propio orden jurídico de los investigadores. La visión relativista afirma que las culturas humanas se distinguen solamente por sus diferencias de contenido entre sí y nunca por distintos niveles evolutivos.

discusión antropológica de mediados del siglo XX. El debate se dio entre la postura relativista de Paul Bohannan y la universalista de Max Gluckman.

Paul Bohannan se enfocó en descubrir los sistemas “folk” que permitieran caracterizar la concepción cultural en los procedimientos legales. Para él, el razonamiento de las autoridades se basa en conceptos específicos de la cultura en la que se enuncian. Los razonamientos son distintos, en cuanto a la resolución de conflictos, al de los jueces occidentales. En su artículo “Los ámbitos variados del derecho” (1965) encuentra que la diferencia entre costumbre y ley no es que la segunda sea obligatoria y la primera no; la costumbre puede tener connotaciones de «deber ser» tan fuertes como las normas legales. Pero la costumbre (entendida como un conjunto de normas no legales) es inherente a todas y cada una de las instituciones: hay costumbres familiares, religiosas, económicas, políticas. Sin embargo, en ciertas sociedades y en ciertas circunstancias surge un ámbito institucional especial –el ámbito legal del derecho-, donde algunas de las reglas –no todas- son recreadas, fuera de su contexto, para convertirse en criterios universales de conducta que, formalmente codificados, deben ser impuestos por las autoridades a partir de procesos adjudicatorios. Tales procesos, por definición, no pueden existir en sociedades «sin Estado» o descentralizadas”.¹⁰⁷

El sudafricano **Max Gluckman**, en *El proceso judicial entre los barotse* (1955), propone que los mecanismos para la resolución de disputas, incluso en sociedades descentralizadas o cuando es difícil identificar códigos legales propiamente, sí son comparables a los modernos procesos judiciales. Lo importante para analizar el proceso es volver al concepto de estructura social y examinar las posiciones que ocupa la gente dentro de un conjunto ordenado y ver qué expectativas de conducta se asocian a esas posiciones. Por ello, un buen magistrado va a exigir el apego razonable, a la línea de conducta marcada por la norma, de quienes ocupan las posiciones sociales de los disputantes y en las situaciones específicas en que estos se encontraban al momento de romper el orden. El derecho no es otra cosa que un conjunto de prescripciones y dispositivos

¹⁰⁷ La postura conceptual del estadounidense Bohannan pretende corregir las definiciones jurídicas de Malinowski y precisar las de Radcliffe-Brown, véase De la Peña, G., “Costumbre, ley y procesos judiciales en la antropología clásica”, *cit.*, p. 64.

para mantener el orden, es decir, la solidaridad; y en este sentido, son perfectamente comparables los sistemas «tribales» y los del «occidente contemporáneo».¹⁰⁸ En Gluckman hay un retorno a la preocupación de Durkheim. Las autoridades desarrollan procedimientos judiciales similares a la de los jueces occidentales para tomar sus decisiones; existen de hecho similitudes básicas entre los procedimientos legales de las sociedades simples y de las complejas.¹⁰⁹

A mediados del siglo XX surgen dos grandes paradigmas implicados en los enfoques teóricos y metodológicos del estudio de lo jurídico en sociedades no occidentales. Uno es el paradigma normativo que considera que se debe proceder al conocimiento de las normas; otro es el paradigma procesual que presta atención a los procesos sociales y jurídicos. El paradigma normativo vinculado al positivismo jurídico formalista influyó en los antropólogos E. E. Evans Pritchard (1977), E. Adamson Hoebel y Leopold Pospísil (1965-1974).¹¹⁰

E. Adamson Hoebel como principal representante **la orientación relativista de la antropología cultural estadounidense** opinaba que el primer planteamiento de la jurisprudencia comparativa consiste en descubrir los postulados jurídicos de los distintos sistemas legales y determinar cómo éstos se expresan en las instituciones jurídicas de las sociedades en consideración. Su teoría postula un complejo sistema de control social impregnado por el doble efecto de selección cultural y de los valores culturales a los que llamó “postulados culturales”. De este sistema de control social se puede aislar una esfera específica de normas caracterizadas por ser mantenidas a través de sanciones legales. Pero como no existen normas producidas por un legislador ni tampoco normas fijada en su contenido por codificación, ni tribunales, da cuenta de que la aceptación general es el elemento esencial de la fuerza con la cual se imponen reglas anticipables. Existen prosecutors privados que representan el interés social general. De acuerdo a esto cualquier persona o colectividad puede transformarse en un prosecutor de normas, bajo la condición de que su actividad sea reconocida

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 66 y 67.

¹⁰⁹ Sierra, M. T. y Chenaut, V., “Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica”, *cit.*, p. 122.

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 115 y 116.

socialmente como tal.¹¹¹ Existe, por tanto, un derecho primitivo aun cuando carezcan de gobierno, juzgados y leyes escritas. Concibe al derecho como un aspecto de la cultura de un pueblo. Por lo cual el derecho divorciado de su matriz cultural carece de sentido.¹¹²

Leopold Pospísil (1965-1974), en *Antropología del derecho*, sostiene que el derecho es la suma de los principios “derivados de las decisiones jurídicas”. Una decisión para ser considerada jurídica tiene que caracterizarse por cuatro atributos: 1) ser aplicada por una autoridad; 2) ser tomada con la intención de aplicarla de la misma manera en todas las situaciones futuras, similares o idénticas; 3) conceder a una parte un derecho y a la otra parte una obligación; y 4) imponer una sanción.¹¹³ Enfatizó el estudio de las decisiones de los líderes para descubrir normas que pudieran ser comparadas con las normas de la jurisprudencia occidental. No encontró una autoridad central, sino que la estructura de estas sociedades estaba formada por varios subgrupos con diferentes niveles jurídicos de inclusividad que tenían sus propios líderes: familia, familia extensa, sublinaje, linaje y confederación. Concluye que las normas y principios abstraídos de las decisiones de las autoridades legales (sea juez, padre, tribunal, consejo de ancianos, etc.) conforman el campo del derecho.¹¹⁴

La figura más importante del paradigma procesual en la antropología jurídica es la estadounidense Laura Nader.¹¹⁵ Defendió la importancia de centrar la atención en los procesos de disputa y en la manera como los litigantes toman decisiones acerca del manejo de los agravios. Retomando a Hoebel, Nader postula que la unidad fundamental de estudio son los casos de disputa, concebidos como casos extensos insertos en procesos de larga duración. Centra su atención en los actores sociales que se encuentran inmersos en redes de relaciones sociales. De esta manera, la base a partir de la cual debe realizarse la

¹¹¹ Kuppe, R. y Potz, R., “La antropología del derecho...”, *cit.*, pp. 16-19.

¹¹² Sierra, M. T. y Chenaut, V., “Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica”, *cit.*, p. 119.

¹¹³ Kuppe, R. y Potz, R., “La antropología del derecho...”, *cit.*, p. 31.

¹¹⁴ Sierra, M. T. y Chenaut, V., “Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica”, *cit.*, pp. 119 y 120.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 123 y 124. El paradigma procesual 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. La antropología jurídica y política convergieron para abordar similares problemas teórico-metodológicos.

comprensión de los procesos jurídicos en el nivel local son los espacios de interacción como los juzgados. Estudiar al derecho en prácticas social y culturalmente situadas. Es allí donde «el derecho no sólo cambia a las personas, sino que con su participación las personas construyen el derecho». Las disputas, por tanto, son la punta del iceberg de casos extensos.¹¹⁶

Tanto el paradigma normativo como el procesal fueron cuestionados por la antropología política y el enfoque que, en el campo de la antropología jurídica, resaltó la perspectiva de que los procesos de disputa se encuentran insertos en dinámicas históricas de relaciones de poder.

Para Comaroff y Roberts (1981) así como el paradigma normativo ha enfatizado en la estructura y la institución a expensas del proceso, los estudios procesales han cometido el error de dirigirse en la dirección opuesta. Proponen integrar los intereses y preocupaciones de ambas perspectivas así como Moore (1978) lo hace. En *Rules and Processes. The Cultural Logic of Dispute in an African Context* (1981) proponen desarrollar un modelo analítico que supere la dicotomía entre los paradigmas citados, subrayando que en los distintos contexto socio-culturales las normas y los procesos se encuentran relacionados. Es necesario, en resumen, elaborar un acercamiento que dé cuenta de la lógica total de los procesos de disputa y de su contextualización sistémica.¹¹⁷ En este nuevo paradigma la historia desempeña un papel fundamental; pues en ella la ideología se presenta como poseedora del conocimiento y pretende apretar con su puño a todas y cada una de las sociedades periféricas. Aquí las representaciones culturales, determinadas por las relaciones de poder, étnicas o de clase, modelan los patrones de cohesión, desintegración y conflicto dentro y fuera de una sociedad. Las normas y los procesos implican una decisión en un contexto concreto, del cual se deduce un problema práctico-moral que responde ha interés de una colectividad hegemónica.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 126-132.

¹¹⁷ *Ibidem*, p.137.

Pluralismo jurídico

Los problemas que plantea la moral práctica, vivida, así como sus soluciones constituyen la materia de la reflexión de la antropología jurídica en función de la búsqueda de crítica emanada de una dimensión diatópica y dialógica contextualizada. De aquí la importancia del pluralismo jurídico como crítica a la visión monista y centralista que tiende a identificar Derecho con Estado. Este último considera Derecho únicamente al sistema jurídico estatal, no pudiendo existir diversos sistemas jurídicos en un mismo espacio geopolítico.¹¹⁸

Sally Falk Moore (1880-1980) sostiene, en *Social Facts and Fabrications: Customary Law on Kilimajaro* (1986), que el pluralismo jurídico se refiere a la interacción de diferentes sistemas jurídicos en un mismo campo social. De este modo, “el derecho consuetudinario” es un producto del colonialismo, identificado con ese aspecto de la vida social que los colonizadores denominaron «Derecho consuetudinario nativo» (*Native Customary Law*). “Moore se refiere a la costumbre como un *bricolaje* de tradiciones y no tanto como una tradición en sí misma; bricolaje alimentado tanto por prácticas y referentes de las sociedades pre-coloniales como elementos introducidos por el colonizador”.¹¹⁹ No obstante, introduce el concepto de «campo social semiautónomo» (1973) a partir del cual 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. Emerge un espacio plural en donde el orden dominante penetra el orden subordinado pero no lo domina totalmente, ya que se dan espacios para resistir y maniobrar.¹²⁰ Destaca el papel dinámico de las costumbres y de su relación con el contexto histórico, de su adecuación y actualización ante las exigencias económicas e

¹¹⁸ Sierra, M. T. y Chenaut, V., “Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica”, *cit.*, p. 153. “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.”

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 145.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 154.

ideológicas dentro de espacios de negociación y peleas por el poder tanto al interior como al exterior de las comunidades.¹²¹

Interlegalidad. Transposiciones jus-culturales de poder

John Griffiths advierte “dos tipos de pluralismo: a) “Pluralismo legal débil”. Este es autorizado por el Estado y lo otro queda al margen del mismo. El Estado, dadas sus ambiciones unitarias, combatirá el pluralismo de dos formas. En primer lugar intentará eliminarlo imponiendo su Derecho y no permitiendo normatividad ni jurisdicción alguna de las manifestaciones de los sistemas jurídico alternativos. Establecerá los criterios para su aplicación, situando a los derechos no estatales en una clara subordinación al Derecho estatal; y b) el “Pluralismo legal fuerte” se sustrae al control del Estado cuando éste reconoce normas diferentes para diversos grupos sociales situándolos bajo su control con clara superioridad del sistema estatal que acabará cooptándolos.¹²²

Asumiendo otra posición, Boaventura de Sousa Santos (1995) define al pluralismo jurídico como una concepción de diferentes espacios legales superimpuestos, interpenetrados y mezclados en nuestra mente como en nuestras acciones. La vida está constituida por una intersección de órdenes legales, esto es de **interlegalidad**. 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 simbolismo, siendo que todos ellos representan un cierto nivel de distorsión de la realidad. Desde la perspectiva de la escala, el estado moderno presupone la idea de que el derecho opera desde una escala única, la del estado; mientras el espacio de la regulación locales, que puede ser la del derecho no oficial opera en una escala menor; 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

¹²¹ *Ibidem*, p. 146. 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 semiautónomos, como es el caso del derecho del estado. Se evita de esta manera caer en visiones dualistas, que conciben un campo donde interactúan sistemas jurídicos que se tocan, pero no se influncian”, p. 157.

¹²² Cabedo Mallol, V., *Constitucionalismo y derecho indígena en América Latina*, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2004, p. 19.

organización del espacio jurídico; como la escala, la proyección no es neutral. Implica un compromiso, el distinguir un centro y una periferia en torno a un hecho fundante.¹²³ En nuestro caso el hecho fundante es la colonización de los “pueblos originarios” transferido al proceso jurídico de acceso indígena a la justicia estatal a partir del caso Ernestina Ascención Rosario.

Conclusión

Toda manifestación moral tiene un contenido cognitivo que coordina las acciones colectivas dentro de una sociedad. Por tanto, todo juicio moral es cultural. A la pregunta de qué clase de vida se debe seguir implica una dirección ética que es respondida en base a diversos elementos culturales. Sin embargo, la ética revela sus límites tan pronto como se plantean cuestiones de injusticia. La moral se diversifica de acuerdo a los intereses antagónicos y la ética se universaliza al responder a las cuestiones de justicia. Lo justo es manifestado como equitativo e implica un reconocimiento pluri-étnico e intercultural.

La ética con justicia sólo es posible por la comunión material y simbólica en contextos pluriétnicos. Lo cual, en el caso latinoamericano, no ha sido; pues, tanto la tradición grecolatina como el cristianismo católico se esforzaron en defender la univocidad del mundo, tanto del orden como del gobierno. Así lo justo se concibió en consonancia con la estructura social, lo cual debe estar regido por un orden moral-racional y no bárbaro. Lo más justo es lo más racional. Pero el problema es que tal racionalidad se vincula irremediabilmente con un determinado proceso cultural rechazando la otredad. Así, la América colonizada aparece como un proceso racional, justo y ético, puesto que los pueblos “originarios” del continente no compartían la racionalización del mundo colonialista. De allí que se les impusiera la categoría de “indios” a los “naturales” para poder ser integrados a la evolución cultural que los alcanzaba. Finalmente, el dualismo entre lo que el concepto cultura encierra y la naturaleza se establece por la filosofía de la “Ilustración”. Por su parte el ideal decimonónico de la unidad de la ciencia, influenciado por el darwinismo, concebirá a la naturaleza como algo dinámico.

¹²³ Sierra, M. T. y Chenaut, V., “Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica”, *cit.*, p. 158.

Estableció una relación de homología entre naturaleza y cultura. Etnología y evolucionismo entran en maridaje para resolver la cuestión antropológica de ¿qué leyes rigen las dinámicas de tales objetos de interés público, a saber, los pueblos considerados por debajo de la cultura europea? El evolucionismo en la antropología del derecho da lugar en el siglo XX a dos nuevas corrientes. Una se desarrolla en el contexto de la orientación relativista de la antropología cultural estadounidense; la otra es la orientación práctica de la antropología social británica. Ambas corrientes desembocan en una nueva visión que se constituye sobre una concepción etnocéntrica del derecho. La antropología relativista tuvo dos implicaciones importantes para la antropología del derecho: 1) la suposición de que cada cultura humana abarca entre muchas esferas una esfera jurídica; y 2) hizo entrar a la fuerza a la diversidad de culturas a una jaula que irreflexivamente las despojaba del propio trasfondo intelectual. Cada vez se fue delineando más un contexto que resalta la tensión cultural condicionada por las relaciones de poder y que sólo puede explicarse al tomar en cuenta tanto el proceso del conflicto como su resolución normativa. La complejidad pluri-étnica da paso a una tensión inter-étnica vía la dimensión jurídica, lo cual genera una interlegalidad que tensa así mismo el imaginario moral de los individuos, que los divide subjetivamente al ser deshumanizados colonialmente por la “razón pura” del monismo jurídico.

CAPÍTULO 1 | Condiciones materiales de producción de sentido de la justicia

*“La ciudad del colono es una ciudad dura, toda de piedra y hierro.
Es una ciudad iluminada, asfaltada, donde los cubos de basura están siempre
llenos de restos desconocidos, nunca vistos, ni siquiera soñados.
Los pies del colono no se ven nunca, salvo quizá en el mar, pero jamás se
está muy cerca de ellos. Pies protegidos por zapatos fuertes, mientras las
calles de su ciudad son limpias, lisas, sin hoyos, sin piedras.
La ciudad del colono es una ciudad harta, perezosa, su vientre está lleno de
cosas buenas permanentemente. La ciudad del colono es una ciudad de
blancos, de extranjeros. La ciudad del colonizado, o al menos la ciudad
indígena, la ciudad negra,... es un lugar de mala fama, poblada por hombres
de mala fama, allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera.
Se muere en cualquier parte, de cualquier cosa.
Es un mundo sin intervalos, los hombres están unos sobre otros,
las casuchas unas sobre otras.
La ciudad del colonizado es una ciudad hambrienta,
hambrienta de pan, de carne de zapatos, de carbón,
de luz, [de justicia].”*

*Franz Fanon**

1.1 In Tzoncolihcan tlalticpactli¹

Localización geográfica. El caso a discernir se ubica en el Municipio de Soledad Atzompa, pero este es incomprendible sin el contexto regional al cual pertenece. Por ello, para comprender y explicar de manera más objetiva su manifestación social y cultural es necesario recurrir a la dimensión material enmarcada dentro de la “Sierra de Zongolica”. Este espacio geográfico es condición de posibilidad de la enunciación política de una determinada población cultural; allí cotidianamente se da la amistad, el conflicto, la negociación, la risa, el sufrimiento y la memoria. Hay que conocer, por tanto, el lugar desde el cual se levanta la cultura y enuncia su complejidad; pues no es lo mismo hablar desde la zona habitada por las clases ricas que desde la zona habitada por las clases pobres. No es lo mismo el lugar del colonizado que el lugar del colonizador. No es lo mismo el hogar indígena que el hogar mestizo.

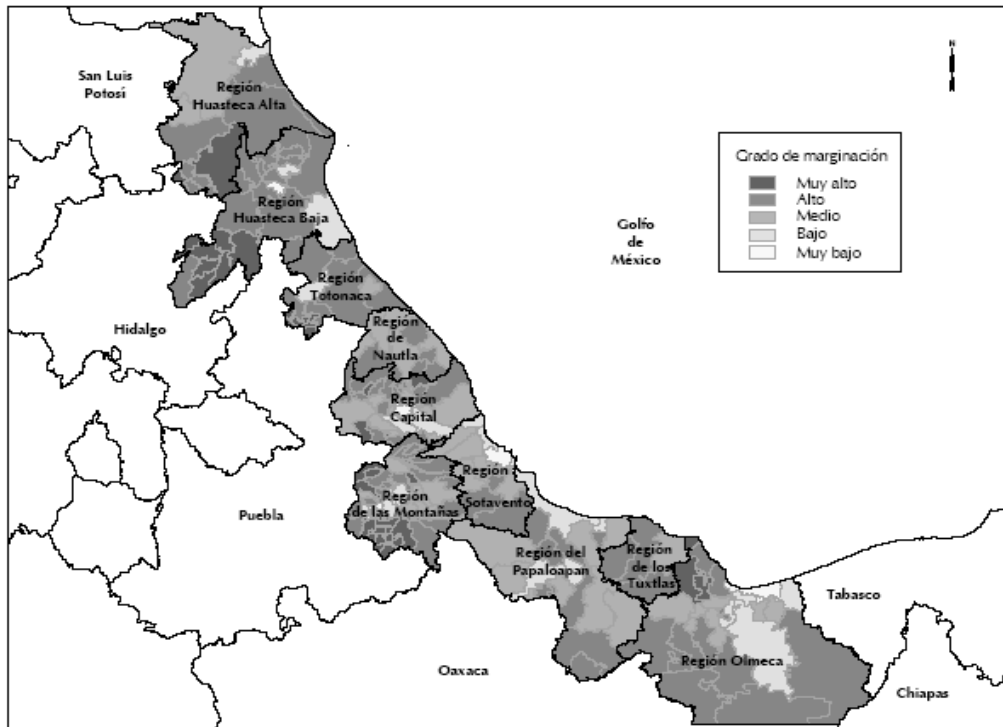
Los nahuas de la sierra de zongolica ocupan un territorio que se extiende al sur de la ciudad de Orizaba en la zona centro-oeste del estado de Veracruz. Aquí la demarcación fisiográfica del Eje Neovolcánico Transversal choca con la Sierra Madre Oriental levantando la montaña del *Citlaltépetl*, Pico de Orizaba, a 5,747 m. de altura.² En esta región colindan los estados de Puebla, Veracruz y Oaxaca; lo cual se traduce en la Sierra Negra de Tehuacán, la Sierra de Zongolica y la Sierra

*Fanon Frantz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, [1963] 2007, pp. 33-34.

¹ *Tzoncalihcan* significa el “Lugar en donde se trenza el cabello” y *Tlalticpactli* se refiere al territorio, literalmente significa “Sobre la faz de la tierra”. Con ello me refiero a la “Sierra de Zongolica”.

² La montaña denominada Pico de Orizaba fue conocida, por cronistas del siglo XVI, con los siguientes nombres en náhuatl: *Poyauhtecatli* y *Citlaltépetl*. En una leyenda de la región de Orizaba, rescatada en la primera mitad del siglo XIX por Joaquín Arróniz (1959, Tomo I), habla de los restos mortales de Quetzalcoatl. Éstos “fueron llevados al punto más alto de la montaña ardiente o volcán de Orizaba... [donde]...vestido de sus ropas más valiosas, colocado en una pira, fue consumido por el fuego... El espíritu de Quetzalcoatl, transformado en Quetzal...triumfalmente se remontó al cielo. Al ascender, el sol se nubló y por espacio de cuatro días densas tinieblas cubrieron la tierra... más no tardó en aparecer una estrella que la volvió a la luz. Desde entonces el Poyauhtecatli, en cuya blanca cima descansaba aquel astro, se llama *Citlaltépetl*, estos es, Monte de la Estrella.” Lo cual se relaciona con *Tlahuizcalpantecuhtli*, *Quetzalcoatl* en su faceta de Estrella de la Mañana. Esto quizá se relacione con la llegada del culto a Quetzalcoatl a la región de Orizaba. Véase Morante López, R. B., “El Pico de Orizaba en la cosmovisión del México prehispánico”, en Broda, J., *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH, 2001, p. 55-56.

Mazateca respectivamente. Esta zona, conocida como de Grandes montañas, se ubican la mayoría de los municipios nahuas.³

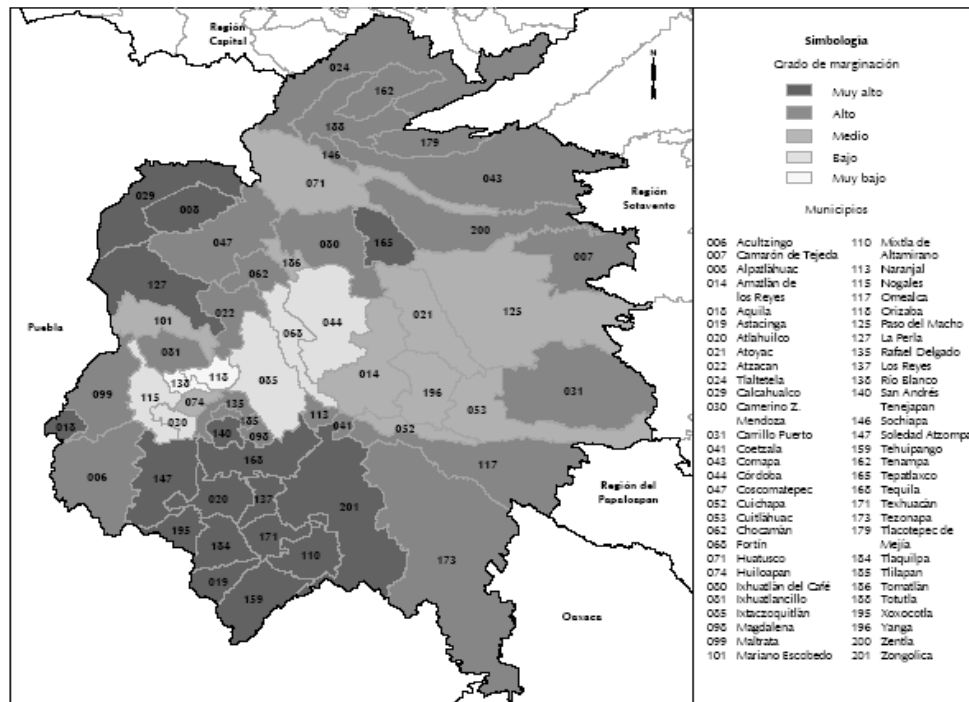


Las coordenadas extremas de la Sierra de Zongolica van del paralelo 18°28' al paralelo 18° 50' de latitud norte, y del Meridiano 96° 45' al Meridiano 97° 15' de longitud oeste. La Sierra indígena de Zongolica comprende principalmente los municipios de Astacinga, Atlahuilco, Los Reyes, Magdalena, Mixtla, San Andrés Tenejapan, San Juan Texhuacan, Tehuipango, Tequila, Tlaquilpa, Xoxocotla y Zongolica; sin embargo está inserta en un contexto más amplio: la región Tehuacán-Zongolica.⁴ Por ello cuando hablo de la Sierra zongolica me refiero también a los ayuntamientos veracruzanos de: Acultzingo, Ixhuatlancillo, Omealca,

³ **La Región de la grandes Montañas** forma parte del Estado de Veracruz, se encuentra ubicada al este de la República Mexicana. Está integrada por los municipios de: Acultzingo, Alpatláhuac, Amatlán de los Reyes, Aquila, Astacinga, Atlahuilco, Atoyac, Atzacan, Calchualco, Carrillo Puerto, Camerino Z. Mendoza, Coetzala, Comapa, Córdoba, Coscomatepec, Cuichapan, Cuitláhuac, Chocaman, Fortín, Huatusco, Huilopan de Cuauhtémoc, Ixhuatlan del Café, Ixhuatlancillo, Ixtaczoquitlan, La Perla, Los Reyes, Magdalena, Maltrata, Mariano Escobedo, Mixtla de Altamirano, Naranjal, Nogales, Omealca, Orizaba, Paso del Macho, Rafael Delgado, Río Blanco, San Andrés Tenejapan, Sochiapa, **Soledad Atzompa**, Tehuipango, Tenampa, Tepatlaxco, Tequila, Texhuiacan, Tezonapa, Tierra Blanca, Tlacotepec de Mejía, Tlaltetela, Tlaquilpan, Tlilapan, Tomatlan, Totutla Tres Valles, Xoxocotla, Yanga, Zentla y **Zongolica**. Soledad Atzompa separada por un gran espacio geográfico del Municipio de Zongolica son muy distintos en cuanto a sus características urbanas e idiosincráticas.

⁴ Rodríguez López, M. T. y Hasler Hangert, A., *Los nahuas de Zongolica*, México, Instituto Nacional Indigenista, 2000, p. 15.

Rafael Delgado, Tlilapan, Tezonapa, **Soledad Atzompa**.⁵ En tanto éstos son ayuntamientos veracruzanos se consideran sólo de la Sierra de Zongolica y no de la Sierra Negra de Tehuacán.



Veracruz de Ignacio de la Llave. Región de las Montañas: Grado de marginación por municipio, 2005⁶

Por ejemplo el municipio de **Soledad Atzompa** que se localiza en la parte occidental de la Sierra de Zongolica con una superficie céntrica de 65.80 Km², que colinda con Tehuacán, se le ubica en la Microrregión Pico de Orizaba. Este municipio es importante porque en el acontece el hecho que impulsa la investigación. *Atzompa* significa “En los cabellos del agua”.⁷ Sus coordenadas son: X1: 97.244 Longitud W; Y1: 18.635 Latitud N; X2: 97.130 Longitud W; Y2: 18.778 Latitud N. La altitud^[2] es de 2,293.25 m.s.n.m.⁸ Limita al Norte con

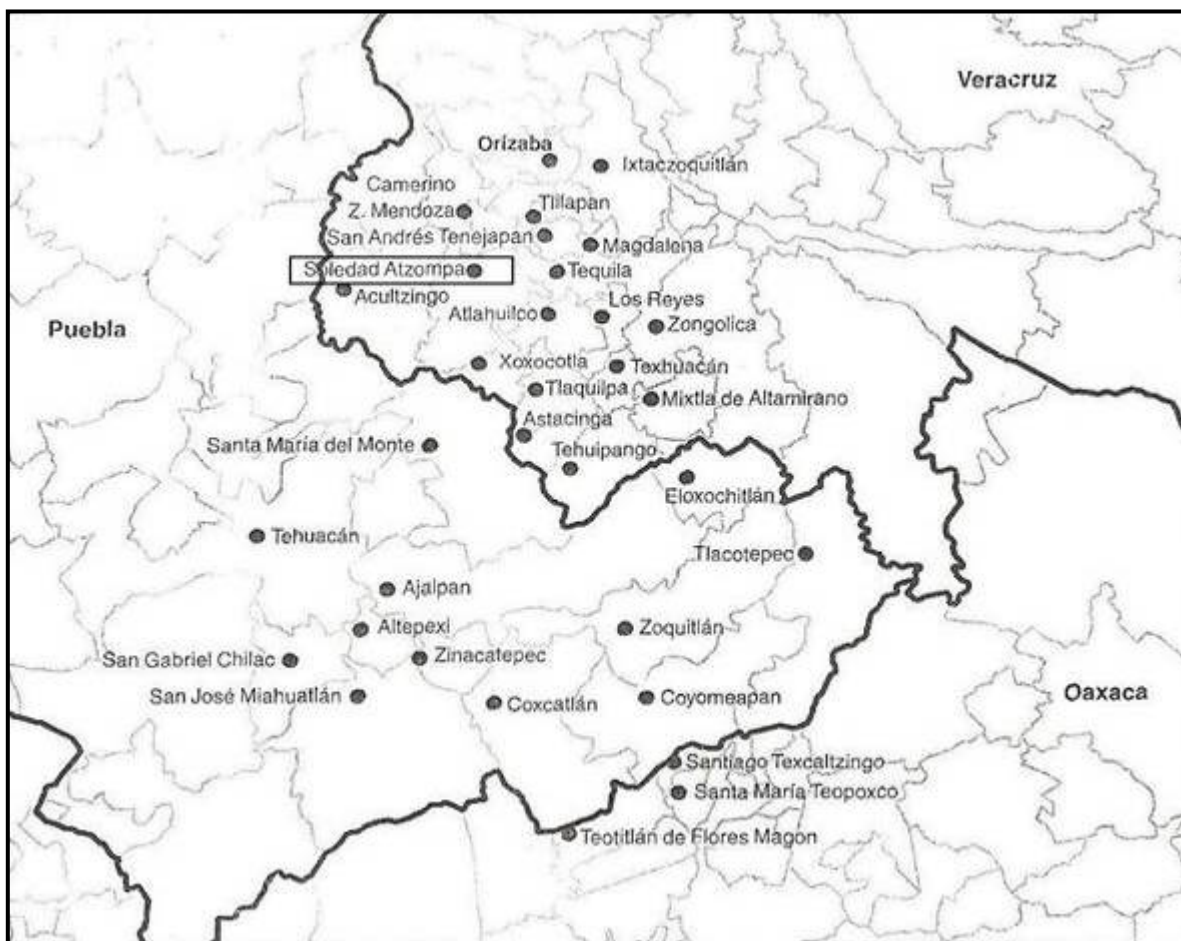
⁵ Herrera Ortiz, M., *Zongolica. Costumbre indígena jurídica en el estado de Veracruz*, México, Gobierno del Estado de Veracruz-Universidad Veracruzana, 1986, p. 46.

⁶ Estimaciones del CONAPO con base en el II Censo de Población y Vivienda 2005, y Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE) 2005, IV Trimestre.

⁷ Herrera Ortiz, M., op. cit., p. 79. Nombrado *Atzompa* quizá por la distribución de los brazos acuosos que bañan el municipio y semejan una cabellera.

⁸ Fuentes: Marco Geoestadístico Municipal, INEGI, 2005. Cálculo propio de acuerdo al dato de altitud de la Integración Territorial de INEGI, II Censo de Población y Vivienda 2005. La CONAPO, en su clasificación de los municipios de México según tipo de urbanización 2000, nos presenta al Municipio con clave 2005: 30147, Entidad: 30; Nombre de la entidad: Veracruz de Ignacio de la Llave, Microrregión: 3014; Nombre de la Microrregión: Pico de Orizaba; Municipio: 147; Nombre del Municipio: Soledad Atzompa; Población total 2005: 19,189; Lugar que ocupa en el IDH: 55. Esto según los datos de SEDESOL, Subsecretaría de

Huiloapan de Cuauhtémoc, Nogales y C. Mendoza; al Noreste con Rafael Delgado y Tequila; al Este con Atlahuilco; al Sur con el municipio de Xoxocotla y el estado de Puebla; y al Oeste con el municipio de Acultzingo.



Nahuas de la región Tehuacán-Zongolica⁹

Las congregaciones que conforman a Soledad Atzompa son: Acuapa, Acultzinapa, Ahuacuitlapa, Ahuatempa, Atempa, Atzompa, Barrio nuevo, Benito Juárez, Buena vista, Camino de Luz y Esperanza, Capulines, Huitzila, Huixtitla, Las Porfiadas, Mezcala (Mexcala), Monterrey, Porvenir, San Juan de Los Lagos, Teotlalco, Tepaxapa, Tetla(Ixtacahuatitla), Tetlatzinga, Texmoltitla, Tlalpan, Tlatilpa, Tlatzala, Villa Nueva, Xiquila, Xonotla, Zacatepec.

1.2 Memoria histórica de la Sierra de Zongolica

Desarrollo Social y Humano, Unidad de Microrregiones, Dirección de Análisis Territorial, Lista de los 125 municipios con menor IDH, 2005.

⁹ El mapa se tomó de Rodríguez López, M. T. y Hasler Hangert, A., *Los nahuas de Zongolica*, cit., p. 16.

El topónimo *Tzoncolihcan* se compone de los vocablos en náhuatl: *Tzontli*: cabello, *colihque*, torcido, y el locativo *can*. Se refiere al lugar donde reside *Tzoncoltzin*, el dios de los cabellos torcidos, deidad de los *chalchiuhcalch-tzoncolihqueh*, una de las siete subtribus del grupo étnico nonoalcah-chichimecah que arribaron a esta región conducidos por su héroe cultural *Xelhua*.¹⁰ La historia Tolteca chichimeca narra que a partir del siglo XII al siglo XVI los *nonoalcah* sojuzgaron a los pueblos asentados en lo que hoy conocemos como la Sierra de Zongolica. Los *nonoalcah* formaban parte de los *Toltecah* quienes habitaban en *Tollan* hacia el año 865 de nuestra era. Los *Toltecah* mantenían subordinados a los *nonoalcah* quienes se mantenían como cazadores, recolectores y mercenarios, según la interpretación de Aguirre Beltrán. De acuerdo con la historia tolteca-chichimeca, los *nonoalcah* se enemistaron con los toltecas cuando Huemac, miembro de la nobleza tolteca, solicitó a los *nonoalcah* le entregaran una mujer con caderas de cuatro palmos de medida.¹¹ Las mujeres ofrecidas a Huemac fueron rechazadas, lo cual generó un conflicto interétnico. Los *nonoalcah* sacrifican a Huemac y parten hacia el este en busca de un nuevo establecimiento. Conducidos por el *tlahtoani Xelhua* y el *tlamacazqui* (sacerdote) *Atecatl*, se encaminan hacia el valle de Tehuacán. Allí se dividen para conquistar los territorios de *Cozcatlan*, *Teotitlan*, *Nanahuaticpac*, *Nextepepec*, *Mazatlán*, y *Tehuacán*. Al conquistarlos fundan señoríos y cacicazgos.

Tres siglos más tarde la región cae en manos de la Confederación *Mexihca* bajo el mando de *Moctecuhzoma Ilhuicamina*. Por tal razón, la llegada de los colonizadores impulsó a los pueblos de Zongolica y del valle de Tehuacán, pueblos tributarios de los *Mexihcah*, a que contribuyeran con guerreros a la labor de colonización de *Mexihco Tenochtitlan*. El fin fue liberarse del dominio *Mexihca*. “Tras la caída de Tenochtitlan tuvo lugar el despojo y la repartición de tierras e

¹⁰ Aguirre Beltrán, G., *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, México, Universidad Veracruzana-Fondo de cultura Económica, 1992, p. 81. A partir de su asentamiento y hasta los primeros años de la Independencia se distinguían de los demás grupos étnicos por el estilo de peinado. El derecho a usar el signo distintivo se adquiría mediante hazañas de guerra. Por lo tanto, el nombre de *Tzoncolihcan* [Zongolica] está indisolublemente unido a la peregrinación nonoalcah-chichimecah.

¹¹ Aguirre Beltrán interpreta esta petición como una solicitud de parte de los *toltecah* para que los *nonoalcah* abandonaran su fase de cazadores y asumieran la vida sedentaria de agricultores. La mujer de caderas anchas simboliza a la diosa de la tierra que rige las actividades ligadas a la agricultura.

indios, como trabajadores cautivos o siervos”.¹² Sin embargo, los *pipiltin* (nobles) de *Tzoncolihcan*, una vez conquistada Tenochtitlan, fueron ratificados en su estatus social al tiempo que se inició la asignación de encomenderos. Igualmente los franciscanos que llevan a cabo su labor religiosa de 1524 a 1561 limitan la repartición de indios o encomiendas. Los franciscanos imponen a los pueblos cabeceras, y a los sujetos, santos patronos extraídos de la hagiografía judeo-cristiana.¹³ A la cabecera principal, hoy Municipio de Zongolica, antiguo señorío *chalchihcalcah-tzoncolihqueh*, dan como patrono a San Francisco de Asís. Los frailes, posteriormente, son considerados una amenaza para la estabilidad de la Nueva España y son sustituidos por el clero secular. En 1548 los pueblos de la sierra se habían constituido en repúblicas de indios, teniendo como intermediarios a los *pipiltin* a cambio de relativos privilegios.¹⁴ Las cabeceras fueron Zongolica y Tequila, pero subordinadas a un teniente de alcalde mayor. En los doscientos años que siguen la población indígena declina a consecuencia del paludismo y la fiebre amarilla. Por otra parte, los conflictos étnicos se agudizan y remplazan a los *piles* por gobernadores y principales con status adquirido en la escala del servicio religioso y secular.¹⁵ Estos, por supuesto van a ser mestizos. Hacia los últimos años del siglo XVI, la corona española había distribuido las tierras de Zongolica en mercedes reales. La política de administración colonial, fincada sobre la base de favorecer las mercedes y el desarrollo de las haciendas se transformó con el auge del cultivo del tabaco. En 1765 las autoridades establecieron que la sierra de Zongolica y las áreas circundantes del valle de Orizaba integrarían el Real Estanco del Tabaco. Se alteró con ello el sistema de la hacienda ganadera sostenida a través de las mercedes y se introdujo el modo de producción capitalista.¹⁶

¹² Rodríguez López, M. T. y Hasler Hangert, A., *Los nahuas de Zongolica*, cit., p. 24.

¹³ Hagiografía. Historia de la vida de los santos.

¹⁴ Rodríguez López, M. T. y Hasler Hangert, A., *Los nahuas de Zongolica*, cit., p. 24.

¹⁵ Aguirre Beltrán, G., *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, cit., p. 89.

¹⁶ La producción manufacturera y distribución de tabaco tomó un gran auge e influyó considerablemente en el crecimiento de la ciudad de Orizaba, no de los pueblos indígenas, donde proliferaron construcciones señoriales y expresiones de alcurnia entre la población criolla y española.

La lucha de independencia a partir de 1810, tuvo fuerte eco en toda la región con el movimiento encabezado por Don Juan Moctezuma y Cortés, párroco de Zongolica, quien secundó la lucha de Miguel Hidalgo y Costilla, dando también el grito de independencia el 24 de septiembre de 1810. A la muerte de Hidalgo, Moctezuma y Cortés se pone a las ordenes de Morelos, el cual acude a la región para nombrarlo Coronel, ya que él encabezaba al Ejército Insurgente Zongoliqueño. En esta etapa resalta la bandera que dio identidad a los insurgentes zongoliqueños en estos primeros años de lucha.¹⁷



Bandera "Siera". Identidad de los insurgentes zongoliqueños

Al sobrevenir la Independencia, las repúblicas de indios pasan a ser ilustres ayuntamientos. Lo mestizos se apoderan de los cargos desplazando a los indios.

¹⁷ *Zongolica*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, Año 2, Núm. 7, marzo de 2007, pp. 16 y 17. "Este emblema zongoliqueño fue dado a conocer a nivel nacional y al parecer fue tomado como modelo para la realización de la bandera del México independiente, existen dos versiones: En la primera se afirma que en un viaje de José María Morelos y Pavón a la sierra de Zongolica a fin de nombrar al cura Moctezuma y Cortés como coronel de sus tropas, se hizo acompañar de Nicolás Bravo, quién al ver esta bandera la tomó para su regimiento apareciendo en manos de su caballería, a fin de continuar su campaña de independencia por territorio veracruzano. La segunda versión es que Ignacio López Rayón destacado insurgente, estuvo en Zongolica en el mes de abril de 1814, es ahí, donde recibe la noticia de que ha sido designado General en Jefe del Estado de Oaxaca por el Congreso de Chilpancingo. Es muy probable que en esta estancia se diera cuenta de la existencia de la bandera "Siera" y se llevara la idea. [...] Al consumarse la independencia nacional, los zongoliqueños que no murieron en la guerra regresaron a sus hogares, entre ellos el señor Manuel de la Cruz Tello, jefe de pelotón quien llevaba consigo la bandera Siera. [...] En 1918, Don Samuel M. Tello descendiente de Manuel de la Cruz Tello, en su carácter de Diputado, decidió donar esta bandera al Museo Nacional de Historia, ubicado en el Castillo de Chapultepec, donde se encuentra actualmente. Desde el año de 1990, con el fin de recordar el nacimiento de la bandera Siera y en general la historia de la lucha insurgente en esta región, se realiza cada 15 de septiembre, el famoso "Recorrido de la Insurgencia" en este se porta un modelo del histórico pabellón (bandera) tricolor, el cual transita por todos los municipios de la sierra hasta llegar a Zongolica, poco antes de la tradicional ceremonia del grito de independencia".

La Constitución de 1917 vuelve a instaurar al municipio libre, pero el centralismo del régimen político mexicano procuró limitar la autonomía regulando los ingresos y egresos en la región. Se consolida el poder en manos de los cacicazgos. La colonización externa se desplazó a una interna. Los indígenas pasan a ser la fuerza de trabajo propicia para explotarse en los extensos cafetales. El café se convierte en el principal cultivo para los habitantes de las cañadas y “tierras calientes” a principios del siglo XX. En las partes altas, altitudes de 500 a 1500 m. s.n.m., los terrenos se dedicaron al cultivo de maíz en condiciones muy precarias. Gran parte de los habitantes de las zonas altas se emplearon como jornaleros en las plantaciones de café.

En los años 30 el agrarismo provoca el enfrentamiento de los indígenas contra los terratenientes durante casi 15 años. No obstante, hacia 1950 los mestizos habían establecido 23 haciendas en las barrancas, pequeños valles y cañadas de la zona templada. Con la Reforma agraria se expropiaron las haciendas y en su lugar se establecieron ejidos y pequeñas propiedades minifundistas, imponiéndose así un sistema parcelario con una producción diversificada de cultivos de autoconsumo. En las zonas altas predominó la agricultura de subsistencia, trabajo asalariado y una incipiente explotación de los recursos forestales. A mediados de los ochenta, debido a los altos grados de marginalidad en la sierra, se inicia de forma sostenida la explotación del bosque con fines comerciales. Desde la colonia, los pueblos de Tequila y Zongolica han sido puntos estratégicos para la intermediación de los productos serranos, concentraron capitales a partir del cultivo del café, la explotación de la madera en Zongolica y del transporte público en Tequila. Sin embargo, la reciente apertura de caminos y medios de transporte, ganados con lucha indígena, han facilitado la comunicación de las cabeceras municipales con Orizaba, Córdoba y Ciudad Mendoza. Esto provocó un detrimento de la importancia de los Municipios de Zongolica y Tequila como puntos neurálgicos en el desarrollo político y económico de la región.¹⁸ Ahora emergen las comunidades que reivindican políticamente sus derechos y su cultura como las más importantes.

¹⁸ Rodríguez López, M.T., *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica, Veracruz, México*, CIESAS, 2003, pp. 26-33.

1.3 Población e idioma.

Los nahuas de la región, ubicada en la zona limítrofe de los estados de Oaxaca, Puebla y Veracruz, se distribuyen aproximadamente por un 85% de municipios considerados indígenas, un 10.4% con presencia y el resto son de población indígena dispersa. En esta vertiente occidental de la sierra que desemboca en el valle de Tehuacán se extiende una franja de poblados en los cuales la vitalidad del idioma náhuatl es sobresaliente. Hasler (1955) piensa que los más antiguos hablantes de náhuatl de la región de referencia se distingue con algunas variantes subdialectales porque transforma los fonemas tl a t, k a g, y w a b.¹⁹

Los poblados de la región más alta y fría tienen como lengua madre al náhuatl, así la poblacional de **Soledad Atzompa** que cuenta con aproximadamente 19,189 habitantes^[1], en una superficie de 116.00 Km²^[2] y tiene una densidad poblacional de 165.42 Habitantes/Km²^[1], podemos ver una población nahua-hablante plena.

Población hablante de lengua indígena	
Población de 5 años y más	16337
Población de 5 años y más hablante de lengua indígena	15403
Porcentaje de población hablante de lengua indígena	94.28%
INEGI, II Censo de Población y Vivienda 2005.	

Distribución de la población por grupos de edad y sexo según datos del INEGI

Grupos de edad	Hombres	Mujeres
0 a 4 años	1,448	1,377
5 a 9 años	1,207	1,264
10 a 14 años	1,284	1,199
15 a 19 años	1,109	1,151
20 a 24 años	954	956
25 a 29 años	772	783
30 a 34 años	585	603
35 a 39 años	480	529
40 a 44 años	360	403
45 a 49 años	347	353
50 a 54 años	228	226
55 a 59 años	198	240
60 a 64 años	207	189
65 a 69 años	120	139
70 a 74 años	77	89
75 a 79 años	64	55
80 a 84 años	48	45
85 a 89 años	18	16
90 a 94 años	11	14
95 a 99 años	3	3
100 o más	2	6
No especificado	11	16
Total	9,533	9,656
INEGI, II Censo de Población y Vivienda 2005.		

¹⁹ Véase García Salazar, H., “Toponimia nahua de la sierra de Zongolica”, *Anuario de Antropología* 3, Jalapa Veracruz, Facultad de Humanidades, Escuela de Antropología Universidad Veracruzana, 1972, p. 546.

No obstante en **Soledad Atzompa** la mayoría es bilingüe debido a que los hombres tienen que salir de la comunidad, debido a la pobreza, a vender sus mercancías en regiones donde el español predomina. Pero en las calles de la comunidad se escucha “*ye tlahca*”, saludo náhuatl, el cual se refiere a que ya es tiempo para realizar una actividad, pues se hace tarde. A la gente mayor, que no ha salido de la comunidad y que no ha tenido acceso a la educación “formal”, se le dificulta el español. Por el contrario mientras más joven más fluido es el español debido a la influencia de la educación institucionalizada. Además la juventud que va un rato a la ciudad ya sólo quiere hablar el español, ya no quieren hablar el náhuatl. A pesar de ello, la mujer, quien arraiga más en su territorio, se encarga de recuperar su idioma. Sin embargo, el exagente municipal de Tetlatzinga, Soledad Atzompa, el señor Rosendo Antonio Dolores, señala:

Ya no se habla el náhuatl ni se habla el español porque ahora es revuelto, hay palabras que se dicen en español y al mismo momento se dice en náhuatl. Hay personas que ya no enseñan a sus hijos el náhuatl sino que les enseñan más el español. Con desprecio nos dicen indios porque muchos no hablamos el español. A algunos les avergüenza ser nahua, indígena. A la gente mayor, al recordar a sus padres y abuelos, tratan de conservar su idioma porque es bonito, es lo nuestro. Muchos ya hablamos como mestizos, es bonito saber pero también es bonito conservar lo nuestro. [...] No nos avergüenza ser indígena, estamos orgullosos porque además somos así. Ticnequi ce cuidaros para que ihconi ahmo tlamiz, ahmo polihui. Porque legítimo de te, legitimo de nican de nuestro país. “Se requiere cuidar –el mexicano- para que así no termine, no se pierda. Porque es legítimamente nuestro, legítimamente de aquí, de nuestra tierra”.

1.4 Organización política

La Ley Núm. 9 de la Constitución Política local establece que los Municipios del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave son Municipios libres.²⁰

Artículo 2. El Municipio Libre es la base de la división territorial y de la organización política y administrativa del Estado. El Municipio Libre contará con personalidad jurídica y patrimonio propios, será gobernado por un Ayuntamiento y no existirá autoridad intermedia entre éste y el Gobierno del Estado.

Los municipios libres se constituyen territorialmente por:

- I. Cabecera, que es el centro de población donde reside el Ayuntamiento;
- II. Manzana, que es la superficie de terreno urbano delimitado por vía pública, donde reside el jefe de manzana;
- III. Congregación, es el área rural o urbana donde reside el Agente Municipal;
- IV. Ranchería, que es una porción de la población y del área rural de una congregación donde reside el Subagente Municipal.

El municipio es gobernado por un Ayuntamiento de elección popular, libre, directa y secreta, de acuerdo a los principios de mayoría relativa y de representación proporcional, en los términos que señala el Código Electoral del Estado.²¹ Se integra por los siguientes Ediles: I. El Presidente Municipal; II. El Síndico; y III. Los Regidores. Las congregaciones se organizan por dos *tequihuah*, “los que poseen el trabajo”: el Agente municipal y el Juez o subagente auxiliar, los cuales son elegidos cada tres años por la congregación en la cual habitan.

De las congregaciones se señala en el **TÍTULO SEGUNDO, DEL GOBIERNO DEL MUNICIPIO, Capítulo I, Artículo 19:** Las congregaciones estarán a cargo de un servidor público denominado Agente Municipal y, dependiendo de su demarcación territorial y de los centros de población que comprenda, contarán con uno o más Subagentes Municipales quienes serán electos

²⁰ Decreto Número 30 publicado en la Gaceta Oficial del Estado No. 205 el 12 de octubre del año 2001, Título primero, Disposiciones generales, Capítulo I, De los Municipios del Estado.

²¹ Por ejemplo Soledad Atzompa en las elecciones del 2007 obtuvo el 70 % de votación según el padrón. Aun cuando el triunfo fue para el PRI, el PRD obtuvo 3200 votos; es decir 700 u 800 votos más de los que se obtuvieron hace 3 años. En vez de bajar votos, pues una derrota electoral implica que pierdes votos, se obtuvo más votos que hace tres años. Esto significó que el nivel de consenso que hay sobre la forma y tipo de gobierno que se está promoviendo, por parte de los líderes, los cuales son simpatizantes del PRD, va ascendiendo. Las dificultades se presentan en la parte de las colonias que es la zona más aculturizada. Pues en la parte de las congregaciones, por ejemplo en la comunidad de Huitzila que es centro y que se ha mantenido históricamente leal al PRI, ya que allí caen todos los programas dirigidos a los pueblos indígenas, está emergiendo una conciencia de cambio. En Huitzila, a quien le han dado todo y aun cuando allí los perredistas son raros, ahora 90 familias se pasan al PRD. En términos relativos la fuerza política más grande es la del PRD. Sin embargo en estas últimas elecciones se unificaron de manera pragmática cuatro partidos encabezados por el PRI. Entrevista personal a Julio Atenco Vidal, líder de la Coordinadora Regional Indígena de la Sierra de Zongolica (CROISZ).

conforme a lo dispuesto por la ley en el **TÍTULO OCTAVO, DE LA ELECCIÓN DE AGENTES Y SUBAGENTES, MUNICIPALES , CAPÍTULO I**, el cual señala en su **Artículo 172**: Los Agentes y Subagentes Municipales, en sus respectivos centros de población, podrán ser electos mediante los procedimientos de auscultación, consulta ciudadana o voto secreto. Se plasma, además, en el **Artículo 185** que la elección de Agentes y Subagentes municipales, es un proceso que se realizará en forma independiente a cualquier tipo de organización política.²²

La elección de Agentes y Subagentes municipales se enmarca en la *praxis política indígena* y se sustenta en una dialógica náhuatl.²³ El agente y subagente intermedian oficialmente entre el asentamiento y la cabecera municipal. La cabecera o pueblo principal funge como un punto de identificación, en el cual se centralizan los asuntos políticos, religiosos y administrativos que conciernen a todas las agrupaciones residenciales del municipio. Se trata de un sistema de agregación en el que cada unidad residencial se integra a un paraje, cada paraje a un barrio o congregación y cada una de éstas a la cabecera. Este conjunto de asentamientos conforman el territorio municipal. La organización espacial de las comunidades de la Sierra de Zongolica está concebida como un juego de unidades sociales organizadas en un continuum centro-periferia, como una serie de círculos concéntricos. Es una organización en parajes o grupos residenciales, a menudo basados en lazos de parentesco que se ubica en un agregado de conjuntos de esa clase, denominado “ranchería”, “congregación”, “barrio” o “departamento”, según las clasificaciones oficiales.²⁴

²² **I.AUSCULTACION.** Procedimiento por el cual los grupos de ciudadanos representativos de una congregación o comunidad expresan, espontáneamente y por escrito, su apoyo a favor de dos ciudadanos del lugar, para que sean designados Agentes o Subagentes municipales, propietario y suplente, siempre que no haya oposición manifiesta que se considere determinante para cambiar los resultados de la elección. **II. CONSULTA CIUDADANA.** Procedimiento por el cual se convoca a todos los ciudadanos, vecinos de una congregación o comunidad, para que en forma expresa y pública elijan a los ciudadanos que deban ser Agentes o Subagentes municipales según el caso y manifiesten su voto, logrando el triunfo los candidatos que obtengan mayoría de votos. **III. VOTO SECRETO.** Procedimiento por el cual se convoca a los ciudadanos, vecinos de una congregación o comunidad, a emitir de manera libre, secreta y directa su sufragio respecto de los candidatos registrados, mediante boletas únicas preparadas con anticipación, logrando el triunfo quienes obtengan la mayoría de votos.

²³ La denominación de *Praxis política indígena*, de la cual me apoyo, es una categoría tomada de Julio Atenco Vidal. En Soledad Atzompa la afiliación a un partido político no es doctrinaria sino por conveniencia pragmática para el bien de la comunidad.

²⁴ Rodríguez López, M.T., *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica...*, cit., pp. 49-50.

CAPÍTULO VIII. DE LOS AGENTES Y SUBAGENTES MUNICIPALES

Artículo 61. Los Agentes y Subagentes Municipales son servidores públicos que funcionarán en sus respectivas demarcaciones como auxiliares de los Ayuntamientos.

Artículo 62. Los Agentes y Subagentes Municipales cuidarán la observancia de las leyes y reglamentos aplicables en el lugar de su residencia, y tomarán las medidas que se requieran para mantener la tranquilidad y seguridad de los habitantes de las congregaciones y rancherías, según el caso.

En la **resolución de problemas**, por ejemplo en Soledad Atzompa, cuando hay algún pleito entre marido y mujer lo arreglan los jefes de manzana o el agente municipal y el juez auxiliar. Si no se arregla va al municipio, con el síndico o con el juez municipal. Si no se resuelve pasa al ministerio público para que él de seguimiento. Pero luego, por no hablar español hasta allí se queda. Es mejor, consideran, arreglar los problemas en la comunidad porque allí se conoce a las personas que juzgan. Sin embargo, conductas machistas no respetan la palabra de la comunidad. El problema pasa a manos de abogados de la ciudad de Orizaba. Aquí los abogados ya no ven quien es culpable sino quien tiene más recursos económicos. El que da más tiene mayor "justicia". La palabra del dinero se superpone a la palabra de la comunidad. Si se les castiga con multa o cárcel en el municipio, algunos se acusan ante derechos humanos diciendo que las autoridades actuaron por gusto y no por justicia. Las autoridades comunales son demandadas por actuar conforme a su sistema jurídico. Desde esta perspectiva los derechos humanos no defienden a las víctimas sino a los agresores.

1.5 Grupos domésticos

En la Sierra de Zongolica predomina el tipo de usufructo territorial basado en la pequeña propiedad, aunque existen algunos ejidos como en el municipio de Zongolica, y esporádicamente extensiones ejidales en los municipios de Xoxocotla, Atlahuilco, Soledad Atzompa y Tequila. Los espacios asignados para la construcción de viviendas son los "solares".²⁵ En Soledad Atzompa al igual que la

²⁵ Desde mediados del siglo XIX cada cabecera municipal estableció las extensiones a las que cada jefe de familia tendría derecho para la construcción de viviendas y el huerto familiar. A estos se les conoció como "fundo legal". Para tener derecho a un aparte del fundo se tenía como requisito ser originario de la comunidad, cumplir con el servicio a la comunidad a través de la participación en las "faenas" –trabajo colectivo semanal- y participar en el sistema de cargos cívico religiosos. Sin embargo, dado que los fundos

mayor parte de la sierra de Zongolica las familias viven en solares. Los grupos domésticos se constituyen a partir de las prácticas tradicionales y la economía. Las hijas parten al sitio de sus maridos y generalmente el hijo menor cuida de sus padres en la vejez y hereda el solar. De tal manera las parejas recién casadas permanecen durante un período más o menos prolongado en la casa de los padres del marido hasta que se les asigne una fracción del solar. Cada municipio tiene sus particularidades económicas, determinadas por la latitud en la que se localizan dentro de la sierra. Este factor se hace patente en la estructura material de las viviendas. Por ejemplo, en Soledad Atzompa las casas habitación constaban generalmente de dos o tres construcciones de madera. Una de ellas, de piso de tierra y techo de zacate, tejamanil, lámina o teja, hace las veces de cocina. La otra más amplia y en ocasiones con tapanco se utiliza como dormitorio, adoratorio del altar y almacén de maíz cosechado. En la actualidad aún mantienen estos dos cuartos más uno ya de concreto, pero casi siempre con techo de teja o lámina. Últimamente las casas se comienzan a reconstruir con tabique, pero éstas son pocas y corresponden a las familias que se dedican a otras labores o tienen algún familiar en los EE. UU. Esto significa que ni la madera, mucho menos la agricultura, es suficiente para garantizar una vida digna al Municipio de Soledad Atzompa.

Los procesos económicos en la sierra determina la configuración del grupo doméstico, ya que se ansia la descendencia masculina.²⁶ La disponibilidad de mano de obra masculina al interior de cada grupo constituye una ventaja ante la carencia de recursos y la insuficiencia de tierras. Por ello la herencia pasa, en la mayoría de los casos, por línea masculina conformando una jerarquía patriarcal que diversifica y distribuye los derechos y obligaciones en el grupo familiar. El hombre es quien trabaja la madera, por tanto, es quien se hace de los recursos económicos necesarios para mantener la familia. La mujer es de este modo dependiente del hombre. De aquí que las condiciones materiales posibiliten la

legales eran insuficientes, se puso en práctica la fragmentación de los solares para satisfacer las necesidades de vivienda de las nuevas parejas. Véase Rodríguez López, M. T., *Los nahuas de Zongolica*, cit., pp. 63-64.

²⁶ *Ibidem*, p. 67. “Una relativa prosperidad económica suele acompañar a las familias donde varios pares de manos masculinas se afanan por proveerse de recursos, tanto en el trabajo [de la madera], en las plantaciones y los cultivos propios.”

segregación de las mujeres, en consecuencia la violencia de género. No obstante, la visión que considera que el hombre tiene más derechos se ha comenzado a cuestionar debido principalmente a la emergencia de movimientos sociales que, apoyados en los distintos instrumentos jurídicos, plantean la equidad de género.

1.6 Organización social

La sierra tiene dos tipos de población claramente diferenciados por su cultura, posición socioeconómica y localización geográfica. Así el Municipio de Zongolica que fue el primer centro de poder mestizo debido a su localización en la región se encuentra organizado de acuerdo al patrón de asentamiento compacto introducido por los colonizadores. En cambio, los demás municipios siguen el patrón disperso, típico de las comunidades agrarias prehispánicas. Se caracterizan por ser un conjunto de casas separadas entre los campos de cultivo y comunicadas por veredas. Están entre lomas, cañadas y áreas de bosque. Cada caserío disperso, Congregación como actualmente se les conoce, tiene su propio centro de actividad en el que se ubican la iglesia, la escuela, algunos comercios, una cancha deportiva, edificio administrativo, no siempre cuentan con un centro de salud como cada cabecera municipal. La mayoría de los indígenas viven en los asentamientos dispersos, dedicándose al cultivo de la tierra y a la carpintería.²⁷ La autodenominación a partir de la diferenciación entre indígenas y mestizos se basa en el náhuatl. Los nahuahablantes se autonombran *macéhualli*. Ser macehual implica tener al náhuatl como lengua materna, hacer trabajo comunitario, labrar la tierra, ser pueblo. Al varón mestizo se le denomina *pinotl* o *coyotl*. Ser *pinotl* indica que se tienen por lengua materna un idioma distinto al náhuatl, no trabaja la tierra y que económicamente se enriquece a costa del pueblo; en consecuencia, no es pueblo.

En la sierra la población *macehualli* se distingue claramente de los pinome por la vestimenta y el uso de zapatos. Anteriormente “cada una de las localidades...se [identificaba] por el diseño y colorido de sus prendas de vestir. [...] A partir de la

²⁷ *Ibidem*, pp. 11-14.

indumentaria los habitantes de cada pueblo de la sierra se [distinguía] del resto”.²⁸ Sin embargo, por ejemplo en Soledad Atzompa, entre astillas y aserrín los huaraches y el sombrero son los mejores protectores. La vestimenta masculina es mestiza, no pervive el uso de un traje tradicional. En cambio, el uso del vestido tradicional femenino que consta de una falda de lana negra (antiguamente también se usaba blanca), una blusa blanca y una faja de color varía entre los municipios de la sierra de Zongolica. En los municipios más urbanizados la vestimenta es mestiza; en los más marginados un 70% de las mujeres usa el vestido tradicional.

1.7 La economía en la Sierra de Zongolica

Históricamente la región Tehuacán-Zongolica está profundamente ligada. Su situación geográfica fue paso obligado para los comerciantes que salían del centro de México en dirección a las costas del Golfo, la Península de Yucatán y los mercados regionales de Oaxaca. Por su importancia como corredor comercial ha sido escenario de múltiples guerras por su control. La conquista del área popoloca fue particularmente cruenta, pues fue el primer lugar conquistado militarmente por los españoles. La apertura de nuevas vías terrestres ha permitido la integración económica de la región a través de un eje carretero que parte de Tehuacán y Orizaba y que alcanza la ciudad de Tuxtepec, creando nuevos mercados, facilitando la salida de productos manufacturados por los pueblos indígenas e impulsando la migración de manera temporal, cuyo principal fin es la consecución de dinero en efectivo que permita la adquisición de bienes perecederos y el poder mantener la fiesta en caso de la mayordomía.²⁹

La economía se sustenta en los recursos naturales, es decir en el ecosistema. El sistema fluvial de la región está constituido por una red de arroyos, riachuelos, torrentes y cursos de agua que confluyen para dar forma al caudaloso *Papaloapan*, “río de la mariposa”, y al *Atlizcatl*, “río Blanco”, que nace en *Atzompa*, “cabeza de agua”, y recibe los escurrimientos de las montañas de Tequila.³⁰ Por

²⁸ *Ibidem*, p. 87.

²⁹ Cfr. Fernández Ham, P. *et al.*, *Informe sobre desarrollo humano de los pueblos indígenas de México 2006*, México, CNDI-PNUD, 2006, p. 150.

³⁰ Aguirre Beltrán, G., *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, *cit.*, p. 9.

este motivo la Sierra de Zongolica se integra por diversos paisajes naturales, en concordancia con un gradiente latitudinal que va de los 500 a los 2500 m. sobre el nivel del mar. Su diversidad da lugar a una fauna que está compuesta por poblaciones de tejones, tlacuaches, conejos, tuzas y ave en dos amplias regiones geográficas: “tierra fría”, en la cual se inscribe la mayor parte de los municipios de la sierra; y “tierra caliente”, que abarca el municipio de Zongolica y una porción de Mixtla y Texhuacan.

Las diferencias climáticas jugaron un papel importante en el desarrollo de los acontecimientos históricos de la región. Las mejores tierras en las zonas templadas y cálida fueron acaparadas en el siglo XIX, cuando se formaron las haciendas zongoliqueñas. Ahí se cultivó el tabaco clandestino a fines del siglo XVIII. Más tarde, en el siglo XIX, se introdujeron los cultivos de café y la caña de azúcar. Después de la Revolución y como consecuencia de las luchas agrarias, se crearon los ejidos en las zona caliente, durante las primeras décadas del siglo XX”.³¹

La zona caliente, *tlaletonic*, recibe jornaleros de los pueblos de la “tierra fría”, *tlalececeyac*, quienes se emplean en los cafetales y en las cálidas llanuras veracruzanas durante las temporadas de zafra.³² En los pueblos de las partes altas y frías de la zona se localizan las más importante masas forestales. Están los encinos (*Quercus crassifolias*) que proveen de leña para las cocinas y el consumo regional, los ocotes (*Pinus patula*) e ilites (*Cedronella mexicana*) que proporcionan los tablones para las viviendas y la materia prima para los carpinteros de Soledad Atzompa, Atlahuilco, Xoxocotla y Tlaquilpa. El uso del suelo, en la zona fría, se inclina a la explotación forestal. En el municipio de Tehuipango se presentan los suelos con mayor potencial agrícola siendo el área más deforestada de la zona. En la sierra de zongolica predominan las pequeñas propiedades sobre los terrenos ejidales. Estos últimos funcionan como reservas de bosques para uso colectivo, especialmente para cubrir las necesidades de madera y la asignación de espacios para vivienda de los pobladores con derechos reconocidos por los integrantes de la comunidad. El control de estos terrenos de uso común se realiza por parte de las autoridades municipales. Los derechos de posesión sobre la tierra son sancionados mediante normas consuetudinarias y sin realizar el trámite frente a

³¹ Rodríguez López, M. T. y Hasler Hangert, A., *Los nahuas de Zongolica*, cit., p. 14.

³² Del árabe *safar*, período en que amarillean y maduran las cosechas.

las instancias oficiales del estado. Esto ha generado una pulverización de la tenencia de tierra. El 4% de los propietarios son dueños de más de cinco hectáreas, un 45% posee menos de una hectárea y una gran cantidad de grupos familiares sólo cuenta con el terreno donde habitan. Quienes disponen de grandes extensiones de tierra las rentan como terrenos de cultivo a quienes carecen de ellos. Proveen además a los aserraderos y carboneros de árboles que necesitan para elaborar sus productos. Ha emergido, por estas razones, una división social entre indígenas de la sierra fundada en la desigual distribución de las zonas productoras.³³

A esta situación hay que sumarle además que la producción cafetalera de la región en relación con el sistema económico mundial potencializó la desigualdad social a partir de las condiciones fisiográficas de la sierra: tierra caliente, *tlaletotonic* y tierra fría, *tlalececeyac*. La producción comercial de café predomina en la parte de tierra caliente. Se cosecha durante los meses de noviembre a marzo. El 90% de los productores indígenas de café no poseen plantas procesadoras de café. El 80% de quienes poseen plantas procesadoras son mestizos. Los productores tienen que vender su café al precio que les demandan las procesadoras. Cuando cae la producción del café los cañaverales atraen la mano indígena, privilegiando el trabajo asalariado.³⁴ Con ello se dio el surgimiento de una clase alta, básicamente mestiza, que se benefició de estas relaciones desiguales dadas por producción cafetalera y cañera. Estas clases “son quienes tienen las plantas procesadoras completas, invierten capital en las tiendas rurales, prestan dinero a crédito y compran [el producto] recién cosechado a los productores menores”.³⁵ La migración nahua por necesidad económica se dirige

³³ Rodríguez López, M. T. y Hasler Hangert, A, *Los nahuas de Zongolica, cit.*, pp. 46-51.

³⁴ La producción cafetalera se inició a principios del siglo XIX. De 1802 a 1805 el café figuró como uno de los productos de exportación nacional. Después de la Revolución de 1910 decae la producción como resultado del abandono de las plantaciones. Durante la reconstrucción nacional se atiende la producción cafetalera. Para 1930 se vislumbran los beneficios. Hacia los 40s. se da la tecnificación del procesamiento del café. En 1949 se crea la Comisión Nacional del Café, quien dio paso a la creación en 1955 del Campo Experimental “Guarnica” en Xalapa Veracruz. En 1959 la Comisión se transforma en el Instituto Mexicano del Café. Inmecafé estableció una escala de precios de acuerdo a convenios internacionales que restringió la acción del sistema tradicional, aumentando así el intercambio desigual. A través del comportamiento de las exportaciones se revela la tendencia general desde 1966, tomando como ejemplo el café, de un constante decrecimiento en los productos básicos o materias primas. Véase Salazar Peralta, A. M., *op. cit.*, pp. 98-118.

³⁵ Rodríguez López, M. T. y Hasler Hangert, A, *Los nahuas de Zongolica, cit.*, p. 60.

tanto a la ciudad como al campo pero nunca se desligan totalmente de la localidad de origen. Los flujos migratorios de campesinos sin tierra y campesinos con tierra se sujeta a los momentos críticos de las plantaciones: las fases de limpieza, preparación del terreno y cosecha.³⁶ La cría de ganado varía dependiendo del área de la sierra. La venta de ovejas, cabras, cerdos y aves de corral representan una alternativa ante la escasez de otros recursos productivos.

1.7.1 Relaciones de producción en el municipio de Soledad Atzompa

La tensión ecológica entre lo frío y lo caliente, *tlalececeyac* y *tleletotonic* bifurca la estructura social de la desigual condición de vida en la Sierra.

La zona fría de la Sierra de Zongolica es un espacio donde se desarrollan sistemas agropastoriles, complejos agrícolas de ladera y agricultura en el fondo de estrechos y escasos valles. Asimismo, en los municipios de Tlaquilpa, Atlahuilco y Texhuacan se distinguen mosaicos agroforestales de vegetación secundarias arbóreas, mientras que en el municipio de Tehuipango se presentan áreas deforestadas con vegetación secundarias arbustivas y agricultura de terrazas.

...A partir de los escurrimientos superficiales, que corresponden a la región hidrológica Papaloapan, es posible dividir la subregión fría de la Sierra de Zongolica en dos subcuencas: la cuenca norte, donde se ubican los municipios de Soledad Atzompa, Atlahuilco, Xoxocotla y norte de Tlaquilpa y cuyo río de influencia es el Petlapa; y la cuenca sur, que cubre los municipios de Tehuipango, Astacinga y centro sur de Tlaquilpa.³⁷

Soledad Atzompa ubicada en la región *tlalececeyac*, regada por el río Soledad, tiene clima templado-húmedo regular con una temperatura promedio de 12° C. y una precipitación pluvial media anual de 887 mm. Se caracteriza por el bosque frío de pináceas. Cuenta con especies de pino colorado, *pinus strobus*, *pinus ayacahuite*, *pinus rudes*, encino de la variedad laurínea, oloidales y oyamel.³⁸ Hay árboles de capulín, de durazno, de pera y manzana. Se siembra maíz, papa, cebada, pero son utilizados sólo para autoconsumo no para comerciar. El cultivo del maíz se circunscribe al sistema de roza, tumba y quema, combinando cultivos de invierno en extensiones reducidas de los solares domésticos (haba, chícharo, lenteja) así como algunos frutales para consumo local, principalmente ciruela y

³⁶ *Ibidem*, p. 104.

³⁷ *Ibidem*, p. 48.

³⁸ Herrera Ortiz, M., *Zongolica. Costumbre indígena jurídica en el estado de Veracruz*, cit., p. 80.

durazno.³⁹ Los terrenos de extremo minifundismo obliga a que las poblaciones de la parte alta se dediquen a actividades como son: jornaleros en cañaverales y cafetales de la franja central veracruzana, aserradores, carpinteros (elaboración de muebles rústicos), vendedores ambulantes, carboneros, empleados en la industria de la construcción y un no muy alto movimiento migratorio hacia los Estados Unidos.⁴⁰

Soledad Atzompa caracteriza la asimetría socioeconómica de las poblaciones indígenas. En su suelo de tipo regular, que no presenta capas distintas, el porcentaje útil para la agricultura y ganadería cubre menos del 50%. El maíz sólo se cosecha una vez al año, febrero-marzo, y se combina con el cultivo del frijol, calabaza, chícharo y haba, productos destinados al autoconsumo, pero que no satisface las necesidades de las familias durante un año entero.⁴¹ Esto promueve la explotación comercial del bosque, la cual surge como una reacción hacia la difícil situación que envuelve desde varias décadas a los municipios de las zonas altas de la sierra. Aún cuando la carpintería es un recurso importante, durante la temporada de siembras disminuye su actividad. La temporada de siembra marca el nivel de actividad aserradera. Cuando inicia baja y cuando termina se reinicia arduamente. En Soledad Atzompa no se presenta la movilidad hacia las plantaciones, característica de otros municipios como Tehuipango y Atlahuilco. Tampoco se percibe la búsqueda de empleo en la industria de la construcción como en Tlaquilpa. El movimiento migratorio es hacia los centros urbanos de manera constante a lo largo del año para la venta de muebles de madera.

La carpintería es un oficio básicamente masculino pero siempre está apoyado con la labor diaria de las mujeres en las tareas del hogar, cuidar los niños y ayudando en marzo a labrar la tierra de siembra; también bajan a la ciudad a vender algunos de sus productos que se llegan a dar, como la manzana, durazno y capulín. Las labores de carpintería van desde que sale el Sol hasta que se oculta. Si se vende la fuerza de trabajo a alguien se trabaja desde las seis hasta las cinco de la tarde, pero depende del producto. Si se hacen sillas, la demanda es por docenas, se

³⁹ Rodríguez López, M. T. y Hasler Hangert, A, *Los nahuas de Zongolica, cit.*, p. 44.

⁴⁰ Rodríguez López, M. T., *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica...*, *cit.*, pp. 23-26.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 101.

trabaja hasta las nueve de la noche o hasta que acaben. La labor es dura. No es como comprar arina para hacer el pan en la mañana y venderlo por la tarde. La madera se tiene que conseguir, hay que cortar árboles. Si está muy lejos de la carretera hay que transportarlo con burros o caballos, hay que sacarlo al camino, contratar una camioneta y llevarlo a un lugar donde hay electricidad para poderlo cortar, de allí dejarlo secar y comenzar a trabajar para hacer los muebles, finalmente llevarlo a la ciudad para venderlo. Se invierte como cinco mil pesos y se recupera después de dos meses. *No es fácil*, señalan. A pesar de todo, la carpintería es el oficio más remunerable. Se elaboran muebles rústicos y se aprende la venta ambulante de éstos en las grandes ciudades del sureste –incluso en el D.F.- como una alternativa que complementa su economía agrícola. Sobre este escenario se presenta el siguiente problema ético: si produce, por ejemplo, un librero y se le quiere intercambiar en la ciudad con un comercio justo jamás lo encontrarán, ya que en la ciudad no es posible escapar a la disyuntiva de ¿sacar lo máximo de precio o buscar un comercio justo? Justo significa que no se pretenda engañar, pero bajo las condiciones que viven los pueblos indígenas, dadas por la lógica del capitalismo, se les pretende sacar lo máximo, es decir, se busca siempre un plusvalor. El plusvalor siempre encubre una mentira que implica comprar a menor precio y vender lo comprado –la mercancía- a un mayor precio. En palabras de Julio Atenco, líder de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas en la Sierra de Zongolica (CROISZ), podemos darnos cuenta de lo que acontece:

*Así como el capitalismo ya les partió su madre a los sistemas de producción originarios, imponiéndoles una lógica económica, entonces ellos ahora tienen que sacar billetes para comprar otra vez madera, clavos, herramienta que se desgasta, comprar, comprar y comprar. Se tiene uno que meter en la lógica del capitalismo, en la lógica del mercado capitalista. Tienes que meterte y además tienes que aprender a navegar allí. Navegar en el mercado capitalista porque si no lo hacen se los come.*⁴²

⁴² Julio Atenco nació el 2 de mayo de 1960. Es ingeniero agrónomo, con especialidad en sociología rural, egresado en 1982 de la Universidad Autónoma de Chapingo. Ha sido dirigente de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas en la Sierra de Zongolica (CROISZ); del denominado Centro Promotor de Justicia Social para el Desarrollo, A.C. (CEPROJUSDAC); y enlace del PRD con las congregaciones de Necoxtla y la Cuesta del municipio de Camerino Z. Mendoza. Fue candidato del PRD a la diputación federal por el distrito de Zongolica durante los comicios de 1994, siendo derrotado por el candidato del PRI. Radica en el estado desde 1983 y en Camerino Z. Mendoza desde 1988. En 1995 participó como asesor en la mesa de derechos y cultura indígena en las pláticas de San Andrés Larrainzar, Chiapas. Sin embargo, su visión organizativa y de

Entonces, si ya hicieron el mueble, ¿a dónde lo van a vender, lo van a intercambiar allí por frijol o por maíz? ¿Quién les va a comprar tantos muebles y quién va a tener tanto maíz y frijol para abastecerlos? Nadie. La producción de la sierra va dirigida a la sociedad en general. Tienen nichos de venta dentro de la República Mexicana identificadas a través de varias generaciones. Como el abuelo, el papá, el hermano mayor y el vecino vendían en tal lugar, estos puntos de venta conforman colonias comerciales y pasan a ser una extensión de la región. La producción de muebles es una producción industrial, es decir capitalista; empieza como un trabajo artesanal y de acuerdo al nivel económico de cada familia puede ser más tecnificada, pero su producción va dirigida al mercado. El mercado se rige por reglas capitalistas. Ahora lo que se cuestionan es *¿cuándo se acabará con esas reglas?* No todo lo puede hacer uno sólo, se responden. Para los dirigentes y autoridades que respaldan el movimiento indígena, una parte la hace la sociedad no indígena otra la sociedad indígena. La lucha contra el neoliberalismo en realidad es la lucha por una economía más justa que quizá la vida no les va a permitir ver en su desenlace.

Lo que si podemos ver, dice Julio Atenco, desde ahorita es que se pueden ir construyendo sociedades que produzcan en condiciones de respeto del medio ambiente, que intercambien gradualmente de manera justa entre las partes de la sociedad hasta configurar sociedades enteras.

Existe la conciencia de que no pueden talar totalmente el monte, por lo que ya han comenzado a reforestar, pero el problema es, que en tanto crezcan los árboles, de qué van a vivir. Solicitan apoyo al gobierno federal y local para llevar a cabo proyectos productivos, que permitan conservar el espacio ecológico del lugar.

En Soledad Atzompa no se presenta la movilidad hacia las plantaciones, característica de otros municipios como Tehuipango y Atlahuilco. Tampoco se percibe la búsqueda de empleo en la industria de la construcción como en Tlaquilpa. El movimiento migratorio es hacia los centros urbanos de manera constante a lo largo del año para la venta de muebles de madera. Los migrantes nahuas de la sierra se dirigen tanto a la ciudad como al campo, pero nunca se

lucha tiene serias diferencias con el EZLN. Atenco ha sido asesor del ayuntamiento de Soledad Atzompa y de otros municipios de la Sierra de Zongolica.

desligan totalmente de su localidad de origen. Los flujos migratorios de campesinos sin tierra y campesinos con tierra se sujeta a los momentos críticos de las plantaciones: durante las fases de la limpieza, preparación del terreno y durante la cosecha.⁴³ Las localidades con un Grado Muy Alto de Marginación se encuentran en la región Tehuacan-Zongolica y son las siguientes:

ESTRATEGIA DE MICRORREGIONES Municipios de Muy Alta Marginación, Alta Marginación y Predominantemente Indígenas (2008) ⁴⁴							
Entidad	Nombre de la entidad	Microrregión	Nombre de la microrregión	Clave municipal	Nombre del municipio	Población total	Grado de Marginación 40 % o más Hablante de Lengua indígena
30	Veracruz de Ignacio de la Llave	3014	Pico de Orizaba	30018	Aquila	1,616	Muy alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3014	Pico de Orizaba	30022	Atzacan	17,960	Alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3014	Pico de Orizaba	30081	Ixhuatlancillo	15,644	Alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3014	Pico de Orizaba	30099	Maltrata	14,813	Alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3014	Pico de Orizaba	30127	La Perla	18,930	Muy alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3014	Pico de Orizaba	30135	Rafael Delgado	17,473	Alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3014	Pico de Orizaba	30147	Soledad Atzompa	19,189	Muy alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3014	Pico de Orizaba	30185	Tlilapan	4,536	Alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3019	Sierra de Zongolica	30019	Astacinga	4,846	Muy alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3019	Sierra de Zongolica	30020	Atlahuilco	9,038	Muy alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3019	Sierra de Zongolica	30098	Magdalena	2,649	Alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3019	Sierra de Zongolica	30006	Acultzingo	18,689	Alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3019	Sierra de Zongolica	30110	Mixtla de Altamirano	9,572	Muy alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3019	Sierra de Zongolica	30150	Los Reyes	4,835	Muy alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3019	Sierra de Zongolica	30168	San Andrés Tenejapan	2,488	Muy alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3019	Sierra de Zongolica	30171	Tehuipango	20,406	Muy alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3019	Sierra de Zongolica	30168	Tequila	12,206	Muy alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3019	Sierra de Zongolica	30171	Texhuacán	4,740	Muy alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3019	Sierra de Zongolica	30184	Tlaquilpa	6,554	Muy alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3019	Sierra de Zongolica	30195	Xoxocotla	4,641	Muy alto
30	Veracruz de I. de la Llave	3019	Sierra de Zongolica	30201	Zongolica	39,156	Muy alto

⁴³ Rodríguez López, M. T., *Los nahuas de Zongolica*, cit., p. 104.

⁴⁴ Cifras del INEGI, sobre la ESTRATEGIA DE MICRORREGIONES, Municipios de Muy Alta Marginación, Alta Marginación y Predominantemente Indígenas (2008). Fuente: *II Censo de Población y Vivienda. INEGI. 2005. Índices de Marginación Municipal. CONAPO 2005*

1.8 Servicios básicos

Últimamente la migración de los indígenas de la Sierra de Zongolica se ha transformado en transnacional, eligiendo como destino las ciudades de Los Ángeles, California, Nueva York, Nueva Jersey, Atlanta, Georgia y Carolina. Aún con la presencia de importantes ciudades en la región (Tehuacán, Puebla; Orizaba y Córdoba en Veracruz) no ha tenido los impactos de desarrollo que se podrían esperar, a la fecha se siguen presentado enfermedades relacionadas con la pobreza.⁴⁵ Las condiciones de vida así como el acceso a servicios básicos como agua potable, luz, carreteras, sistemas de comunicación y hospitales están condicionados por el grado de desarrollo económico en el cual se encuentran. Éste a su vez se determina por la zona geográfica en la que se ubique.

La región más fría es la más alta y a la que menos servicios llegan. Así **Soledad Atzompa**, una entidad no urbana, cuenta con una infraestructura de vías de comunicación conformada por 52.7 Km. de carretera. La mayor parte de los caminos que llevan a las congregaciones son de terracería. El medio de transporte de la población son principalmente los autobuses suburbanos y camionetas particulares, las cuales sirven para transportar los víveres así como la madera y los productos que ellos elaboran, como muebles y sillas principalmente.⁴⁶

En la sierra hay que esperar a determinadas horas a los autobuses, pues recorren todos los poblados, suben y bajan por las formas elevadas y profundas de las montañas de la sierra. Esto promueve a que algunos de los indígenas que poseen camionetas hagan la labor de medios de transporte a cambio de una módica cantidad, la cual resulta más económica con respecto a la de los autobuses o bien a la que cobraría un taxista.

Las mañanas, mientras más próximos a las cimas de la sierra, abrazan un viento cada vez más frío, en veces cobijado por neblina; por las tardes el calor es muy fuerte y se afirma en la piel de aquel que se adentra en sus congregaciones. Por esto el acceso a los servicios de salud está limitado por la altura en la que se ubique la población. Allí resulta

⁴⁵ Fernández Ham, P. *et al.*, *op. cit.*, nota 190, p. 150.

⁴⁶ El tiempo estimado de la sierra a ciudad Mendoza es de una hora, a Orizaba es de hora y media. Hay autobuses suburbanos que salen de Ciudad Mendoza a las 7:00 hrs a.m. y los últimos salen hasta las 13:00 hrs, pero en realidad el horario depende de la cantidad de usuarios que se encuentren en el paradero. Si no hay no salen.

indispensable el médico tradicional. En la región, por tanto, coexisten dos sistemas médicos: el tradicional y el institucional. La tradicional tiene una mayor demanda en la zona fría a diferencia de la zona caliente que cuenta con mayores servicios institucionales de salud. En las zonas altas y frías las enfermedades más comunes son la gripa, fiebres con diarrea y vómito. Ante padecimientos graves la atención es con médicos de la Ciudad de Mendoza, aunque hay personas mayores que aún curan con yerbas medicinales. Asimismo los curanderos son dignos de más confianza pues son parte de la comunidad. La gente mayor teme a los médicos y tiene la costumbre de atenderse con medicina tradicional. No obstante, la iglesia ha influido para dejarla pues les ha dicho que es brujería y va en contra de la palabra de dios.

Los niños son los que tienen mayor tasa de mortalidad, les siguen las personas de tercera edad por no atenderse con los médicos y por no hablar el español. No hay entendimiento con los médicos. No hay médicos que hablen náhuatl. Cuando las mujeres no hablan español y sus parejas se encuentran fuera de la comunidad tienen la necesidad de pedir ayuda a algún familiar o conocido que hable español. Esta es una razón por lo que desean que sus hijos o alguien de la comunidad llegue a ser médicos nahua.

Municipio	Población total	% Población analfabeta de 15 años o más	% Población sin primaria completa de 15 años o más	% Ocupantes en viviendas sin drenaje ni servicio sanitario	% Ocupantes en viviendas sin energía eléctrica	% Ocupantes en viviendas sin agua entubada	% Viviendas con algún nivel de hacinamiento	% Ocupantes en viviendas con piso de tierra	% Población en localidades con menos de 5 000 habitantes	% Población ocupada con ingreso de hasta 2 salarios	Grado de marginación	Lugar que ocupa en el contexto estatal
Acutzingo	18 689	16.44	43.18	9.35	8.98	32.45	66.58	46.82	66.42	70.24	Alto	71
Agüila	1 616	39.10	65.99	25.50	6.20	36.59	69.52	46.91	100.00	79.88	Muy alto	15
Astacinga	4 845	44.76	66.99	2.40	2.06	25.95	72.36	62.20	100.00	68.75	Muy alto	20
Atlahuilco	9 038	43.62	65.85	4.71	5.55	50.92	78.45	91.52	100.00	76.29	Muy alto	5
Atzacan	17 960	21.18	43.46	6.56	3.86	5.14	66.42	48.69	53.84	74.45	Alto	96
Ihuatlancillo	15 644	23.32	40.37	2.53	10.97	20.23	49.91	32.30	55.57	64.25	Alto	121
Magdalena	2 649	25.43	51.71	5.99	2.09	2.54	74.07	80.85	100.00	77.96	Alto	39
Maltrata	14 813	19.33	41.89	2.68	3.07	19.01	61.07	25.10	28.23	69.39	Alto	129
Media de Altamirano	9 572	62.88	78.42	4.78	28.77	72.27	78.46	86.77	100.00	78.58	Muy alto	1
Omealca	21 620	17.80	44.02	17.09	4.28	5.97	51.03	28.32	100.00	68.59	Alto	112
La Peña	18 930	43.13	67.90	2.95	7.19	7.00	77.74	66.31	100.00	74.27	Muy alto	17
Rafael Delgado	17 473	15.41	38.28	4.34	7.52	29.71	69.47	40.89	10.38	69.90	Alto	117
Los Reyes	4 835	34.60	58.92	2.99	8.89	55.67	75.76	80.29	100.00	76.32	Muy alto	11
San Andrés Tenejapan	2 488	25.39	54.61	2.23	2.74	17.20	84.30	61.81	100.00	75.77	Muy alto	37
Soledad Atzompa	19 189	42.41	65.66	4.72	3.09	19.76	83.36	90.98	100.00	76.63	Muy alto	9
Tehuapango	20 406	67.50	75.58	28.38	9.38	68.27	89.31	83.06	100.00	67.59	Muy alto	2
Tequila	12 206	34.39	60.98	10.67	11.11	43.19	73.38	77.24	100.00	77.07	Muy alto	12
Texhuacán	4 740	32.84	54.73	1.65	11.84	15.21	69.79	68.21	100.00	71.97	Muy alto	30
Tlaquilpa	6 554	39.93	64.45	2.87	3.25	11.72	75.72	79.67	100.00	67.38	Muy alto	21
Tilapan	4 536	18.56	43.58	5.62	5.97	11.38	66.77	31.14	100.00	68.29	Alto	94
Xoxocotla	4 641	37.21	51.94	4.41	6.90	21.12	81.30	87.16	100.00	74.14	Muy alto	18
Zongolica	39 156	30.16	53.87	2.12	13.68	50.36	65.40	74.33	84.96	73.35	Muy alto	23

Fuente: Estimaciones del CONAPO con base en el II Censo de Población y Vivienda 2005 y Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo 2005 (IV Trimestre).

1.9 Educación formal

En los municipios de la sierra de Zongolica coexisten el sistema de educación indígena y el sistema regular que no contempla al náhuatl. Los maestros de escuelas indígenas utilizan el castellano como lengua de instrucción. La propuesta de alfabetizar en lengua materna se enfrenta a una situación difícil. Los propios docentes, al no estar alfabetizados en su lengua materna no cuentan con las condiciones elementales para realizar esta labor. Por otra parte, la metodología de la educación bilingüe-bicultural está determinada por una capacitación que impulsa el desarrollo del español como elemento de la “Educación nacional”.⁴⁷

En **Soledad Atzompa** los problemas que enfrentan los niños parten principalmente de la lengua y la religión. La religión en el espacio educativo presenta a los niños revestidos de todo un bagaje moral que entra en conflicto con la de aquellos que difiere. Las prohibiciones que sus propias religiones les han interiorizado se muestran en la conducta frente a distintos símbolos educativos, como es la bandera, la ciencia o la crítica a sus respectivas creencias. De tal modo no todos cumplen con las exigencias académicas.

Por otra parte, hay niños que son hijos de personas que han ido a la ciudad y han vuelto hablando el español. Estos no quieren hablar el mexicano o náhuatl e influyen en sus demás compañeros para que hablen español, pero también los niños que no hablan español siempre terminan hablando en náhuatl y hacen a un lado la otra lengua y a sus practicantes respectivos. En resumen, todos terminan hablando como quieren y dividiéndose el grupo en dos partes. El problema para los docentes es poder dar el espacio-tiempo a cada una de las lenguas y cumplir al mismo tiempo con los programas de estudio dictados por el Estado. El mayor índice de reprobación se da en los primeros grados de la educación primaria. Lo cual se traduce en una dificultad para acostumbrarse al español. Los que aprueban son aquellos que se adentran en el español y lentamente abandonan el náhuatl. Actualmente se ha implementado la participación de los kínderes de la región en reuniones donde todos los centros preescolares impulsan la convivencia de los niños para un mejor aprendizaje del español.

⁴⁷ Rodríguez López, M. T. y Hasler Hangert, A., *Los nahuas de Zongolica, cit.*, pp. 36 y 37.

Durante los últimos años se han instalado escuelas secundarias técnicas, Telesecundarias y Telebachilleratos en pocos municipios. La introducción de la enseñanza media en los pueblos de la sierra representa un avance, sin embargo “un gran número de los muchachos egresados de la educación secundaria no cuenta con alternativas para continuar sus estudios o bien para emplearse en alguna actividad que redunde en el mejoramiento de su calidad de vida. Es frecuente observar que los jóvenes después de recibir su diploma se integran nuevamente a las labores del campo con las escasas posibilidades que brindan las condiciones ambientales y socioeconómicas locales”.⁴⁸ En Soledad Atzompa como en el resto de la sierra, lengua, economía, religión y educación formal están en una imbricada tensión cultural inseparable de la historia colonial.

Nivel educativo	Escuelas	Maestros	Alumnos
Preescolar	29	48	889
Primaria	33	139	3326
Secundaria	7	49	864
Bachillerato	4	17	343
Profesional Técnico	0	0	0
<i>Edad</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
3 a 5 años	4.08 %	4.71 %	8.79 %
6 a 12 años	9.10	8.76	17.86
13 a 15 años	3.88	3.68	7.57
16 a 19 años	4.59	4.81	9.39
20 a 24 años	4.98	4.99	9.97

Hoy la educación de hombres y mujeres es aparejada. No siempre fue así. La mayoría de las mujeres adultas no hablan ni escriben el español porque no asistieron a una escuela. Antes no habían escuelas en la sierra, las que habían estaban fuera y no había transporte en las comunidades. Ahora ya hay escuelas y otros problemas. La dificultad de los jóvenes que sí estudiaron la secundaria o una carrera técnica es no tener, al finalizar, opciones de trabajo. Sólo la madera les proporciona los recursos necesarios para vivir dignamente. Tienen la creencia de que les será muy difícil encontrar trabajo en la ciudad, además la insuficiencia de transporte implica un mayor gasto económico que no poseen. Una de las demandas al gobierno federal es la de una universidad, pues les gustaría que los jóvenes estudiaran derecho y pedagogía principalmente. Con tales conocimientos se busca contribuir al desarrollo y la defensa de la comunidad. ¿Por qué este deseo de tales conocimientos? Pues a partir del hecho encarnado en el cuerpo

⁴⁸ *Ibidem*, p. 40.

abatido de la mujer indígena de la congregación de Tetlatzinga se sienten indefensos ante la realidad que los condena a una marginación socioeconómica, educativa y jurídica cada vez más alta. Creen firmemente que la educación es necesaria para defenderse.

1.10 La dimensión religiosa.

Los pueblos nahuas tienen como pilares fundamentales de su estructura social y cultural a la lengua, la tierra y la religión. No hay que olvidar que una de las causas de la colonización de nuestro continente responde también a causas teológicas. Durante los primeros años de la Colonia, de 1530 a 1561, la evangelización en la sierra de Zongolica estuvo a cargo de la orden de los franciscanos; posteriormente los frailes fueron reemplazados por el clero secular perteneciente al Obispado de Tlaxcala. Durante todo el siglo XVI el cura asignado a esta zona residía en Tequila y en Zongolica, desde donde ejercía su labor.

La sustitución del antiguo calendario de las fiestas indígenas por las efemérides y festividades cristianas hizo que predominara desde el siglo XVII el calendario ritual de los conquistadores. Sin embargo, la catequesis produjo articulaciones simbólicas, epifanías sincréticas, cultos paralelos y desplazamientos de las divinidades prehispánicas con variaciones de forma y contenido. Se dieron canales de comunicación simbólica con una función de intermediación y equilibrio. Este nudo en la red de significaciones produjo, entre la línea de la antigua tradición indígena y la doctrina cristiana, el culto *santocéntrico*.⁴⁹

Los santos patronos se convirtieron en el emblema de los pueblos recién congregados y en torno a sus festividades se crearon lazos de solidaridad y de identidad. Las apariciones de santos en...poblaciones indígenas fueron una respuesta hacia la necesidad de autoidentificación y autoafirmación de las comunidades desarraigadas de sus antiguos territorios. Se construyeron así solidaridades comunitarias centradas en los santos patronos, en la posesión corporativa de las tierras y en los lazos de sangre y de parentesco. Siempre que la estabilidad de los pueblos fue amenazada, las creencias y los símbolos religiosos obraron como articuladores y defensa de la comunidad. El calendario religioso católico se convirtió en un calendario de celebraciones que desembocó en la renovación periódica de los vínculos comunitarios.⁵⁰

⁴⁹ Rodríguez López, M. T., *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica*, cit., p. 223.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 96.

Hoy en día los poblados de la serranía se identifican y diferencian a partir del nombre de sus santos patronos. Hay, por tanto, una geografía religiosa fundada en la distribución de los santos tutelares, que a su vez es condición de posibilidad de una geografía cosmogónica y epistemológica indígena. Ante la falta de acceso a los medios materiales y culturales, a los cuales el Estado está obligado a garantizar para su reproducción y distribución simétrica, la religión alimenta la esperanza de las comunidades indígenas. La dimensión religiosa es inseparable de la vida cotidiana de los pueblos de la sierra. Es un factor importante de preservación de prácticas originarias de la cultura nahua. El núcleo familiar juega un papel importante, pues es la mujer quien asiste con más frecuencia a los centros religiosos, en comparación con los hombres que se quedan o salen a trabajar. La mujer es quien cultiva la moral y el imaginario religioso de los niños.

1.10.1 Sistema de cargos religiosos en la sierra de Zongolica

Aun asentadas organizaciones de la Luz del Mundo, testigos de Jehová, grupos pentecostales, etc., -con sus usos y costumbres, por tanto prohibiciones, derechos y obligaciones han comenzado a distanciar a las congregaciones- la organización religiosa de los pueblos nahuas de la sierra se mantiene fuertemente en el catolicismo. El sistema de cargos no constituye una jerarquía cívico-religiosa sino que se relaciona con procesos de identidad grupal, comunitaria o étnica.⁵¹ Constituye un fenómeno socioestructural que otorga prestigio. Para acceder a él es preciso contar con un recurso económico que permita al grupo solventar los gastos requeridos para la realización del compromiso. Las celebraciones son realizadas, algunas veces, mediante la colaboración recíproca entre las unidades domésticas participantes y la aportación estrictamente del responsable del cargo. Su vitalidad continúa gracias a una imbricación de redes de reciprocidad e intercambio de bienes de consumo ritual.

“La mayordomía implica dos niveles de organización: aquel que se desarrolla en torno a los altares domésticos y que involucra al grupo de parientes y

⁵¹ “La institución “sistema de cargos” en las comunidades indígenas del área mesoamericana constituye el vector que refuerza el nivel interno, y opera como contraparte hacia la fragmentación”, véase Rodríguez López, M. T., “Sistema de cargos y cambio religioso en la Sierra de Zongolica, Veracruz”, *Alteridades*, México, No. 9, 1995, V. 5, p. 64.

compadres de la pareja de mayordomos, y otro de carácter más público, en el que participa el resto de la comunidad. El sistema...integra a la vecindad del mayordomo, su grupo doméstico y su parentela, quienes cooperan económicamente y con fuerza de trabajo para el banquete ceremonial de entrega del cargo. Mediante la actuación en la esfera pública que supone todo cargo religioso, el individuo y su grupo familiar adquieren personalidad social, al otorgar un servicio a la colectividad y ser respaldados por un sector de la población que avala su participación formando parte de su comitiva”.⁵²

El sistema de cargos es un factor de cohesión horizontal que cimienta las alianzas entre los habitantes de una comunidad. Normativiza la participación de quienes ya no viven en ella en la circulación de bienes de consumo ceremonial, media las contradicciones que resultan de la subordinación económica-cultural y de la reproducción social de la comunidad.⁵³

1.10.2 La congregación de Tetlatzinga. *Topan tlahtoa in San Antonio Abad*⁵⁴

En el contexto de Soledad Atzompa encontramos a San Antonio Abad.⁵⁵ San Antonio, protector de los animales, hace hogar en la congregación de Tetlatzinga. Su festejo, el 17 de enero, se encuentra relacionado con ritos prehispánicos de bendición de animales y semillas. Representa la parte masculina de la divinidad terrestre.⁵⁶ En él perdura, como núcleo duro, la base cósmica de frío-caliente,

⁵² *Ibidem*, p. 65. La mayordomía “es un fenómeno socioestructural que selecciona, orienta y delimita los usos sociales del espacio comunitario. [...] Permite el funcionamiento de sistemas inclusivos y yuxtapuestos de relaciones sociales: hogar-hogares, círculo de parientes, alianzas matrimoniales, agrupaciones residenciales y comunidad local. De modo que cada plano del sistema permite una objetivación territorial, la cual se manifiesta a partir de normas y prácticas compartidas con cierto rigor por los demás miembros de la comunidad”, p. 64.

⁵³ Herrera Ortiz, M., *Zongolica. Costumbre indígena jurídica en el estado de Veracruz*, cit., pp. 66.

⁵⁴ *Topan tlahtoa* San Antonio Abad, significa “San Antonio Abad habla por nosotros” y se refiere a que él intercede por la comunidad ante una justicia verdadera dada por Dios.

⁵⁵ San Antonio o Antón de Egipto, llamado también el Abad, el Ermitaño o el Grande (Heraclea, Egipto, 251-356 d. c. Monte Colzim, Egipto). Fue un monje cristiano fundador del movimiento eremítico. Se sabe que abandonó sus bienes para llevar una existencia de ermitaño y que atendía varias comunidades monacales en Egipto permaneciendo eremita. Se le venera como santo patrono de los ermitaños, pero también como protector de los animales, de los amputados, los tejedores de cestas, los fabricantes de cepillos, los carniceros, los enterradores, los monjes, los porquerizos y los afectados de eczema, epilepsia, ergotismo, erisipela y enfermedades de la piel en general. Su fiesta se encuentra relacionada con ritos prehispánicos de bendición de animales y semillas. Se acostumbraba a adornar a los animales con listones de papel de china y llevarlos a la iglesia para que el padre los bendiga. En Europa, a partir del siglo IV, se le atribuyó la facultad de curar el *Herspes zoster*, o “fuego de San Antonio”, mediante los carbones extraídos de las hogueras que suelen encenderse la víspera de su fiesta: el 17 de enero.

⁵⁶ Lupo señala que a la divinidad terrestre, connotada de valores prevalentemente húmedos, fríos, nocturnos y femeninos, se le concibe también con un componente ígneo, caliente y masculino, al que se da precisamente el nombre del santo patrón del fuego: Antonio. Véase Lupo, A., “La cruce de San Ramos. Aspectos sincréticos

femenino-masculino. Éstos en la sierra de zongolica reciben los nombres de *Tlaloccan Nana* y *Tlaloccan Tata*. Geográficamente denotan la región fría y la caliente de la sierra.

El espacio geográfico y sagrado que rige el señor de San Antonio Abad, al cual se le atribuyen cualidades muy milagrosas: *teuhti tlateochihualle*, se nutre de límites territoriales y simbólicos. Cuentan que por tiempos de la revolución el santo fue descubierto en una cueva por unos niños que pastoreaban. Al principio no les creían pues iban a verificar lo que decían y no encontraban nada hasta que encontraron la imagen en la cueva. Se le hizo una pequeña iglesia en Tetlatzinga, que en ese tiempo era parte de Acultzinapa, y allí permaneció con gusto. Al paso del tiempo fueron descubriendo la capacidad milagrosa del santo. Ante tales evidencias los habitantes del centro de Acultzinapa se lo querían llevar para su resguardo. Lo sacaron, pero como a unos cincuenta metros comenzó a caer granizo, viento y temblaba. Lo regresaron inmediatamente a la iglesia y volvió la tranquilidad. Otro día vinieron, se lo querían llevar nuevamente pero comenzó un fuerte viento, lluvia y temblaba, no se lo podían llevar. La última vez se lo llevaron con engaños. Dijeron que únicamente le iban a hacer una misa en la capillita de Acultzinapa pero la intención era que se quedara allá. No lo querían regresar. Esto generó conflictos territoriales internos en la comunidad. Para no regresarlo lo sacaron de la iglesia bajo las sombras de la noche y lo fueron a esconder a una casa entre maíz. De allí lo fueron a sacar los judiciales de Orizaba. Pues estos llegaron debido a que los de Tetlatzinga golpearon a los de Acultzinapa. Finalmente se decidió que quedaría en Tetlatzinga que es el lugar que le corresponde.⁵⁷

En esta microrregión la religión no sólo involucra a la humanidad de la región, dioses y templos sino también a espíritus conocidos como *Xihuites* o *tlalohqueh*. Los *tlalocqueh* son deidades relacionadas con las lluvias, los animales y la vegetación. Los *Xihuites* o *xihuimes* son seres de fuego parecidos a los hombres.

de las divinidades de los nahuas de la sierra de Puebla”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, México, Universidad de Colima, Número 16-17, Vol. VI, p. 326.

⁵⁷ Ahora la iglesia de Tetlatzinga se ha modificado porque antes estaba hecha de varios segmentos de grandes piedras, como de dos metros. El mayordomo se cuestiona el cómo fue construida con piedras tan grandes pues antes no había carretera ni los medios de transporte que hoy existen. El techo de la iglesia era de tejamanil.

En algunos poblados de la sierra de Zongolica los *xihuimes* son la contraparte de los *xochihua* o cuidadores de los cerros. Ambos son hombres o mujeres que por las noches se despojan de sus piernas para convertirse en bolas de fuego que se desplazan de un cerro a otro cuidando los tesoros que guarda *Tepeyollohtzin* en su interior. Los *xihuimeh* son los ladrones de tales tesoros. Dicen que vuelan en la noche, que antes fueron a traer una campana bien grande en Oaxaca y la iban a poner en la comunidad de Tetlatzinga, pero a los Xihuites les peso mucho y soltaron la campa en una lomita que se llama ahora “El Campanario”. Cada 11 de diciembre los Xihuites van a la loma y hacen sonar la campana como a las doce de la noche. Celebran junto con la comunidad a la “virgen de Guadalupe”.⁵⁸

La religiosidad de los nahuas de Zongolica pueden distinguirse tanto procesos sincréticos como en el culto a los santos católicos, como cultos paralelos, expresión de un claro sustrato prehispánico. En este sentido destaca la existencia del Tlaloccan como un ámbito subterráneo de riquezas y abundancia que desemboca en las cuevas de las montañas y es morada de los tlalocqueh, deidades relacionadas con las lluvias, los animales silvestres y la vegetación. De entre las diosas madres, predomina la Madre Tierra como madre nutricia y protectora.⁵⁹

Las vírgenes, en esta región nahua, complementan su labor con los santos patronos. En Tetlatzinga, por ejemplo, en ocasiones se trae a la virgen de Soledad al recinto de San Antonio Abad para que pasen juntos la noche. Lo cual nos revela la perdurabilidad de la cosmovisión mesoamericana en la actualidad. En la sierra de zongolica se dice que en el Tlaloccan habitan la señora y el señor de las regiones fértiles resguardando todas las especies de animales silvestres y de vegetales que se encuentran en la superficie, pero en un ambiente de opulencia y armonía. Allí los animales se encuentran libres, los árboles de frutas y de plantas de maíz rebosan hermosos productos, las corrientes y fuentes de agua permanecen limpias y abundantes. Allí el señor del Tlaloccan es el dueño de los

⁵⁸ La virgen de Guadalupe está muy arraigada en la idiosincrasia de los pueblos de México. El simbolismo que se actualiza año con año tiene todo un contexto histórico que entreteje significativamente la dimensión espiritual y material. Antes de la llegada de los españoles se festejaba a la Coatlicue, “La de falda de serpientes”, en lugar de la virgen de Guadalupe. La Coatlicue simboliza a “La madre tierra”.

⁵⁹ Rodríguez López, M. T., *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica...*, cit., p. 224. “El complejo mágico religioso se constituyó en una de las manifestaciones más notables de la resistencia de las culturas indígenas. Aunque en determinados campos se manifestó una clara continuidad de elementos de la antigua tradición indígena. Dicha continuidad remite a los rasgos culturales de larga duración que constituyen los núcleos sobre los cuales se desarrolla el sincretismo.” P. 227.

animales silvestres.⁶⁰ Para los habitantes del Municipio de Soledad Atzompa, específicamente la congregación Tetlatzinga se considera con el privilegio de tener a alguien tan milagroso como San Antonio Abad.

Cuentan que hubo un señor de Soledad Atzompa al cual su mujer lo abandonó por otro hombre, él vino a pedirle a San Antonio Abad que le concediera el milagro de que su mujer volviera y volvió. Otro señor de ciudad Mendoza, de San Juan del Río, tenía ganados que se le estaban enfermando y muriendo, pues tenían como granos, entonces llevó sal a San Antonio y le pidió que bendijera la sal para que ya no se le murieran sus ganados. Después regreso y les dio la sal a sus ganados. El ganado curó. Por ello se le agradece con una fiesta cada año.

Para ser mayordomo se requiere primeramente la voluntad de serlo pero también la economía. El tiempo que abarca es de cuatro años y si quieren pueden reelegirse voluntariamente. Dentro de sus obligaciones está el de dar comida a todos los peregrinos, hacer los preparativos durante todo el año e invitar a las personas para que le ayuden a cocinar los alimentos, labor que recae en las manos de las mujeres. La solidaridad se fortalece apoyándose en la organización de la fiesta, la devoción al santo y a la mayordomía.⁶¹ En la fiesta sólo el Mayordomo compra los elementos para la celebración, pero la mayoría ayuda a poner las flores, los toritos, el castillo y los cuetes.⁶² Para el cierre de la festividad se contrata algún grupo musical, lo cual reúne a todas las congregaciones del municipio en un gran baile fraterno. Esto fortalece los lazos sociales de la región. San Antonio es, en consecuencia, como todo santo patrono un factor importante en el fortalecimiento de las redes sociales. En Tetlatzinga los gastos oscilan alrededor de los veinte mil pesos, puede ser más. Pero está la decisión de hacerse o no entre dos para dividir los gastos.

Vale el esfuerzo hacerlo, ellos dicen, porque al final San Antonio se los retribuye. Pero hay que ofrecerlo con voluntad porque si no el santo no lo recibe. Con voluntad se ven los resultados. Por ejemplo, dice el mayordomo, cuando no tenía el cargo llegaba la celebración y no tenía ni cien pesos en la bolsa. Ahora con la voluntad de ofrecerle algo al Santo aunque no tenga, cuando llega la hora de la

⁶⁰ *Ibidem*, p. 252.

⁶¹ *Ibidem*, p. 96.

⁶² Todo lo que tiene que ver con cuetes se compra en Xaltepec Puebla.

fiesta se junta el dinero. También cuando se necesita algo personal la ayuda del Santo no falta. Existe la creencia de que al terminar el cargo se le puede pedir lo que se quiera y se cumple, pues los anteriores mayordomos lo han hecho y se les han cumplido sus peticiones. Pero antes de que uno termine la mayordomía debe comenzar a buscar a su sucesor, el cual debe ser una persona responsable y con mucha fe. Pues algunos dicen que para qué van a gastar si ni siquiera tienen para comer, mucho menos para la mayordomía. Una vez a un señor que lo fueron a ver dijo que San Antonio ni es milagroso, pero al pasar cuatro-cinco meses se cortó los dedos como castigo por no tener fe. *Para San Antonio abad no hay que negarse porque es milagroso*. El milagro sólo es posible si hay libertad, consciencia y fe de lo que se hace. De lo contrario no hay plenitud del servicio que se ejerce.

Casi pocas personas son afortunadas para ser mayordomos, pues la miseria es una carga muy pesada que no lo permite. No por ser agente pasas a ser mayordomo ni por ser mayordomo serás agente. Quien es mayordomo es una persona sencilla, al igual que el agente municipal, no hace distinciones ni discrimina a los demás. Para ellos, como para los santos, *somos iguales y hay que respetarnos*. Pero las personas que pasan a la mayordomía adquieren mayor prestigio, son personas dignas de respeto que han aprendido, en el proceso del cargo, ha hacer las cosas. El servicio que han cumplido con respeto los hace personas verdaderas. Verdad por sus acciones que articulan lo espiritual con lo material sin condiciones. Podemos deducir a partir de la religión elementos de la concepción mesoamericana en Tetlatzinga, Soledad Atzompa. López Austin trae a la conciencia la noción de coesencia como uno de tales elementos.

Este concepto se refiere a “la esencia compartida entre los creadores y sus creaciones. Cada dios realiza su obra a su imagen y semejanza, a partir de su propia esencia. Comparten con sus obras sus caracteres propios y constitutivos. Cada individuo, por tanto, es una proyección de su patrono”.⁶³

Cada don que otorga San Antonio es una recreación de los individuos que se aproximan a él. Del intercambio y el compartir de lo alcanzado hila una comunidad

⁶³ López Austin, A., “La composición de la persona en la tradición mesoamericana”, *Arqueología mexicana*, México, No. 65, 2004, p. 31.

creativa a imagen y semejanza del Santo patrón aquí mostrado. La organización autogestiva de los festejos regenera los principios básicos del universo social y ético, puesto que da lugar a transacciones recíprocas y relaciones de contraprestaciones entre los habitantes del municipio.⁶⁴ *Santo, territorio, comunidad e individuo se entretajan como posibilidad de una mejor vivir.*

La responsabilidad con la comunidad y con el santo templea a los mayordomos como sujetos ejemplares. Cada mañana ofrendan copal a San Antonio y se le venera. *Se le pide que interceda por nosotros ante Dios nuestro Señor*, señala el mayordomo. *Topan tlahtoā*: “Habla por nosotros”. Es el licenciado de la comunidad, él habla y aboga por la comunidad ante Dios para que se concedan los milagros. Por medio de él los necesitados hablan, los que tienen fe hablan. La confianza religiosa fortalece la palabra y la voluntad-de-vida de los necesitados. Los mayordomos son personas a quienes se les puede pedir consejo para realizar trabajos en la comunidad. Al dar sus puntos de vista no imponen su palabra, ni gritan a los demás, se dirigen y hablan con respeto.

Después de ser mayordomo piensas diferente. Porque uno antes de ser mayordomo piensa en salir fuera de la comunidad pero al tener el cargo te comprometes a hacer algo por la comunidad.

Es tomar la responsabilidad de ser parte de la comunidad en un tiempo y espacio determinado. Uno cumple a tiempo y se esfuerza por hacer las cosas bien. Ordenan mejor sus vidas. Por ello son pocos los afortunados que dan cuatro años de su vida al servicio de San Antonio de Abad y mucho más pocos los que dan su vida por el bienestar de su comunidad. El culto sin una población que le brinde pleitesía no es tal. Por tanto, el buen abogado sólo es posible si y sólo si existe un territorio que le brinde confianza, que le conforme un hábitat a partir de un conjunto de personas que sacralizan su imagen en relación con el entorno. Estas relaciones simbólicas son fundamento de las relaciones imaginarias que consolidan a una comunidad humana con su ecosistema: territorio. Preservar el territorio es preservar la comunidad con el santo patrón, cuidar del otro es cuidar la comunidad. Dejar morir al prójimo es dejar morir al Santo-patrón.

⁶⁴ Rodríguez López, M. T., *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica*, cit., p. 98.

Conclusión

Los pueblos de la Sierra de Zongolica emergen como un bloque social en lucha por su autonomía a causa de las condiciones materiales paupérrima en las cuales, históricamente, el colonialismo externo e interno los ha arrinconado. La situación de alta marginalidad en la sierra, ejemplificado con el municipio de Soledad Atzompa, es condición material de crítica al sentido establecido por los que ostentan el poder social mediante el capital. Es igualmente condición de posibilidad de la emergencia de la praxis política indígena en la sierra, región históricamente oprimida, que abarca a 44 comunidades, entre éstas a Tetlatzinga, congregación de Soledad Atzompa. La siguiente lista sintetiza la base material sobre la cual se han organizado las comunidades con pretensión de recrear la cultura política y jurídica, Es decir, esto es lo que ha nutrido el hambre de justicia y libertad, el desencanto con respecto al Estado y sus tres funciones de poder: ejecutivo, legislativo y judicial:

- Viviendas sin drenaje, nueve de cada diez (97 %).
- Viviendas sin agua entubada, cuatro de cada diez (42 %).
- Viviendas con hacinamiento, ocho de cada diez (85 %) Viviendas con piso de tierra, ocho de cada diez (84 %).
- Viviendas con techos endeblés (material de cartón, láminas, palmas), ocho de cada diez (84 %).
- Viviendas con tablas de madera como paredes, nueve de cada diez (93 %).
- Viviendas donde se usa leña para cocinar, nueve de cada diez (97 %).
- Viviendas con radio, cinco de cada diez (50 %). Con televisión, tres de cada diez (32 %). Con videocasetera, 1.8 %o. Con licuadora, una de cada diez (14 %). Con refrigerador, 1.2 %. Con lavadora, 0.4 %. Con teléfono, 0.7 %. Con calentador de agua, 1.5 %. Con automóvil o camioneta, 8 %. Con computadora, 0.15 %.
- Población sin servicios de salud garantizados, nueve de cada diez (97 %).
- Población que no habla español, tres de cada diez (35 %).
- Población analfabeta de quince años o más, cinco de cada diez (50.6 %).
- Niños y jóvenes que no van a la escuela de seis a 24 años, cinco de cada diez (52.6 %).
- Población sin primaria completa de 15 años o más, siete de cada diez (78.73 %).
- Tasa de mortalidad infantil en México, 24.9. En el municipio 47.5.
- PIB per cápita en México, siete mil 495 dólares anuales: 225 pesos cada día. PIB per cápita en el municipio, mil 610 dólares anuales: 48 pesos al día. Población que gana esa cantidad: ocho de cada diez.

Por todo esto solicitan vehículos para patrullar y garantizar la seguridad de los habitantes del municipio. Solicitan el respaldo del gobierno estatal para el proyecto de desarrollo forestal municipal, el cual ya se aplica en Soledad Atzompa, “pero se podría reproducir en todos los municipios de la sierra de Zongolica”, mediante el cual se podría aprovechar el bosque de manera adecuada a través de la capacitación y formación de los productores. Piden apoyos para carreteras y otros accesos al municipio, que comuniquen a las diversas comunidades; electrificación para varios pueblos y congregaciones; sistemas de agua potable, construcción de aulas, mantenimiento y equipamiento de escuelas, bibliotecas. Ellos expresan la necesidad de que los jóvenes accedan a la universidad, pero como es muy difícil que ellos se trasladen, por falta de recursos económicos, a una universidad del estado solicitan una universidad en su propia región indígena. Piden ambulancias y centros de salud mejorados, necesitan mayor cantidad y diversidad de medicamentos pues de qué sirve ir si no son accesibles los medicamentos que realmente curen las enfermedades en la sierra. Muy pocas veces se alivian. Es necesario personal que hable su lengua para que entienda los malestares de los indígenas y no que se impongan los medicamentos y las enfermedades que no tienen que ver con los padecimientos expresados en náhuatl. El centro de salud se encuentra en Acultzinapa y no es suficiente pues la mayoría de las veces tienen que bajar a la ciudad en un tiempo de hora y media. Tiempo suficiente para morir.

En Soledad Atzompa, al igual que otros municipios, la separación entre el gobierno civil y el sistema de fiestas religioso es terminante. No obstante, la participación en el sostenimiento de éstas es una fuente de cohesión social y una esperanza de una mejor vida en comunidad. Por ello la religión es un factor de cohesión horizontal que ejerce como papel más relevante su capacidad de generar relaciones dinámicas entre las distintas instancias socioespaciales que integran el territorio municipal. La celebración de las fiestas religiosas requiere la imbricación de redes de apoyo entre los grupos domésticos participantes. Estas redes, lo ha señalado María T. Rodríguez López, fomentan la interacción y

convivencia entre los habitantes de las distintas localidades que se ubican dentro de los marcos de la miseria material.

Por ejemplo el Municipio Soledad Atzompa: “Población total: 19 189”

% Población analfabeta de 15 años o más: 42.41

% Población sin primaria completa de 15 años o más: 65.66

% Ocupantes en viviendas sin drenaje ni servicio sanitario: 4.72

% Ocupantes en viviendas sin energía eléctrica: 3.09

% Ocupantes en viviendas sin agua entubada: 19.76

% Viviendas con algún nivel de hacinamiento: 83.36

% Ocupantes en viviendas con piso de tierra: 90.98

% Población en localidades con menos de 5 000 habitantes: 100.00

% Población ocupada con ingreso de hasta 2 salarios mínimos: 76.63

Índice de marginación: 1.77057

Grado de marginación: Muy alto

Lugar que ocupa, de 212 municipios, en el contexto estatal: 9

Lugar que ocupa, de 2454 entidades federativas/municipios, en el contexto nacional: 113

CAPÍTULO 2 | La esqueletización de los hechos

*"Las injusticias infligidas a [una sola persona]
pueden y deben, si no se reparan,
causar la pérdida de todo un pueblo o de toda una sociedad;
es lo que se llama el "grito de sangre",
porque en el fondo de toda injusticia existe
el germen de un [genocidio]."*

Eliphaz Levi

2.1 *Oqitzomonihqueh in cueitl, in huipil.* *El caso Ernestina Ascencio*¹

Hemos conocido el lugar desde el cual se levantan las voces indígenas. A las condiciones materiales se ligarán las del conflicto interétnico e interéctico que perdura y emerge constantemente como violencia y lucha por una justicia más equitativa. Los significados que subyacen a estos conflictos no son los mismos para la zona habitada por las clases ricas que desde la zona habitada por las clases pobres. A través de la interdependencia del sentido con la infraestructura hay una gran grieta, el mundo no es el mismo desde el lugar del colonizado que desde el lugar del colonizador. Así el Municipio de Soledad Atzompa, organizado por un conjunto de comunidades a las cuales se les denomina congregaciones. Conocemos a Atzompa y Tetlatzinga, debido a la trágica coyuntura dada por la muerte de la señora de 73 años: Ernestina Ascensión Rosario (EAR).



¹ *Oqitzomonihqueh* significa: rompieron, hendieron, desgarraron. *In cueitl, in huipil* es un difrasismo que se usaba para indicar a la mujer en su aspecto sexual. Me refiero, por tanto, a la violencia sexual que sufren las mujeres. Y hago referencia al caso de la señora Ernestina Ascencio, de la congregación de Tetlatzinga, Soledad Atzompa.

2.1.1 Descripción de los hechos

a) 01 de abril de 2006. Arribó un grupo militar con 150 elementos e instaló su campamento en la población de Teotlaco, sin ningún argumento oficial. Violando con esto la autonomía del municipio libre. Los habitantes eran intimidados por los soldados quienes aprovechándose de su jerarquía llegaban a las viviendas para llevarse lo que les placía. Ante esto el exalcalde Javier Pérez Pascual, el exlíder de la CROISZ René Huerta Rodríguez y Julio Atenco presentaron su inconformidad por escrito ante el cuartel militar Miguel Hidalgo de Orizaba para evitar cualquier posible conflicto. No tuvieron respuesta.

b) 20 de febrero de 2007. El campamento se trasladó a Tetlatzinga, a 100 metros de la casa de doña Ernestina.

c) Ernestina Ascensión Rosario, anciana nahua de 73 años, sufrió graves lesiones físicas mientras pastoreaba sus borregos en los linderos de su congregación, Tetlatzinga.² Fue hallada desahuciante a un costado de un monte, a doscientos metros del campamento militar perteneciente al 63 batallón de Infantería de la 26 zona militar de "El Lencero".

d) EAR estaba semiconsciente y presentaba indicios de una violación tumultuaria. Hecho que se confirma para quienes escucharon las últimas palabras de la mujer indígena: **Soldaduti onechmatique nopan nomensimaronhke iwan onechkamailpihke**: "los soldados se me echaron encima: me violaron".

e) El suceso irrumpió la cotidianidad de la Sierra. Rápidamente se difundió por altavoces a los municipios que lo escucharan. Las señoras pedían a las

² Petrich Blanche, "Pastora, tejedora, abuela de 28". En <www.jornada.unam.mx> [Consulta: 10 de abril de 2007]. "Ernestina Ascensión solía levantarse, enrollar su petate y salir al patio antes de la salida del sol. Le bastaba caminar unos pasos hacia la vereda para contemplar un paisaje espectacular. A sus pies se extiende su pueblo, más abajo se vislumbra el caserío de Soledad y, a lo lejos, el verde valle de Orizaba. Al fondo, el gigante Pico de Orizaba, con su ropaje de nieve teñido de rosa con los primeros rayos solares. La señora Ascensión enviudó muy joven. Julio, su primogénito, tenía apenas 11 años y Marta, la menor, era una nena de pecho. Sacó adelante a sus cinco hijos con maíz, frijol y a veces papas. Julio y ella sembraban y cosechaban, hacían sillas, urdían la lana de sus ovejas y hacían mantas y cotones para venderlos. Los últimos cobertores que tejió, gruesos y acogedores, quedaron en una esquina de su choza. En su mísero cuarto de piso de tierra quedaron, en un rincón, unas cestas llenas de mazorcas. En una repisa siguen sus santos, sus veladoras encendidas y varios dibujos infantiles de flores y árboles de Navidad, regalos de sus nietas Silvia y Olivia. Tuvo 28 nietos. Llegó a tener 25 ovejas y a llevarlas a pastar caminando cuatro kilómetros diarios. Pero sus hijos la restringían últimamente, por temor a que le agarrara una granizada en pleno campo. Aun así, cuidaba de media docena de borregos y subía al monte cada día, después de tomar café en casa de su hija Marta. A mediodía la esperaba Carmen, su otra hija, para compartir con ella la frugal comida. ¿Ora quién va a llegar a mi casa? Nadie".

comunidades, mediante el altavoz, correr a palos a los soldados. Hubo personas que traían sus machetes y gasolina para enfrentar a los soldados. Los líderes de la región así como el expresidente municipal Javier Pérez Pascuala pusieron en la balanza la decisión y actuaron. El objetivo fue calmar a la gente. Era un problema que debía resolver el gobierno del estado de Veracruz. El expresidente municipal expresó en su momento: *No podemos meter mano porque si no se va a poner más feo*. Esperaron a Fidel Herrera, gobernador del Estado de Veracruz, México, quien personalmente calmó la sed de justicia al comprometerse con las comunidades de resolver el caso.

f) Ernestina permaneció desahuciando, por espacio de trece horas, hasta que falleció a las 06:30 hrs. de la mañana del 26 de febrero de 2007 en el Hospital Regional de Rio Blanco, Veracruz.³

g) 26 de febrero de 2007. Se realiza la autopsia. Se vertieron los primeros resultados de la defunción. El certificado, con número 070276634, firmado por el doctor Juan Pablo Mendizábal detalla que la mujer murió por fractura de cráneo, hemorragias internas y sangrado anal propiciado por una penetración múltiple.

2.1.2 El fin del principio

El cuerpo abatido de EAR es resultado del estado patológico en el que se encuentra el Estado Mexicano y sus instituciones. Los síntomas que lo gangrenan se muestran a través de las declaraciones contradictorias que se vertieron a partir del 26 de febrero de 2007 -fecha en que murió EAR-. A partir de esta fecha se dan una serie de acontecimientos y declaraciones que ha puesto en duda la credibilidad y el papel de la Comisión Nacional de Derechos Humanos [CNDH]⁴, la función y credibilidad de la Secretaría de la Defensa Nacional [SEDENA], la legitimidad del presidente de la República y jefe supremo de las fuerzas armadas: Felipe Calderón Hinojosa; pone también en duda la honestidad del gobierno del

³ Esto se debe a que en la serranía no hay servicios médicos lo suficientemente eficaces como para dar servicio a una persona con las características que presentó la señora.

⁴ “Con un presupuesto de más de 700 millones de pesos para este año (2007), la CNDH es la institución de derechos humanos que más recursos económicos recibe en el mundo, según el presidente de la organización Fundar, Sergio Aguayo Quezada”, véase Gil Olmos, J., “Soberanes, solapador”, *Proceso*, México, Núm. 1587, 1 de abril de 2007, p.28.

estado de Veracruz y de sus instituciones. En conjunto muestra la ineficacia de la cultura política-nacional y de sus operadores en cuanto a la administración de justicia estatal mexicana.

a) Se inicia la investigación, asentada en las averiguaciones previas 140/07 y 471/07, en la Agencia Especializada en Delitos Sexuales y en la Agencia del Ministerio Público Investigador, respectivamente. Debido a que los informes de la Procuraduría General de Justicia del Estado de Veracruz [PGJEV], de la Agencia Especializada en Delitos Sexuales y Contra la Familia en Orizaba y las averiguaciones de la Agencia del Ministerio Público de la Ciudad de Mendoza revelaron muerte por violación sexual. La afirmación acusaba, en ese momento, a elementos del 63 Batallón “García” de Infantería de la 26 zona militar de Lencero del Ejército Mexicano.

El alcalde en ese tiempo de Soledad Atzompa declaraba: “Nosotros estamos seguros (de) que fueron soldados, no fueron lugareños porque en la comunidad donde ocurrieron los hechos hay gente pacífica, no hay violencia y nunca se ha presentado ningún hecho de violación sexual como pasó con esta mujer. [...] Esa bestialidad no pudo cometerla un habitante del poblado de Tetlatzinga donde todos se conocen y se respetan, porque han vivido juntos por décadas, no fueron lugareños de ninguna manera”.⁵

b) La SEDENA difunde dos comunicados:

1) 06/03/2007 Comunicado número 19 de la Sedena informó del avance de las investigaciones, de las dos procuradurías, la local y la castrense, y aseguró que “en el personal militar no se encontraron indicios o pruebas que indiquen la participación de dicho personal en la muerte” de doña Ernestina. Expuso la hipótesis basada en el reconocimiento de que la víctima fue asesinada y de que había un indicio que apuntaba hacia miembros del Ejército. La conjetura, presentada como afirmación, estableció que “delincuentes” que utilizaron prendas militares perpetraron el crimen buscando inculpar a integrantes de esta dependencia del Ejecutivo federal y que se abandone el área para con ello continuar con sus actividades. De manera insólita este comunicado fue suprimido de la página de internet de la Sedena y se pidió a los medios de comunicación en Orizaba y alrededores, que habían recibido el comunicado, que lo devolvieran o al menos lo tuvieran por no distribuido.

2) 07/03/2007 Se hizo circular a cambio otro comunicado (igualmente número 19 para sepultar el anterior), que contenía una revelación trascendente: “Peritos especialistas llevan a cabo el dictamen pericial en materia forense, consistente en comparar el líquido seminal recogido del cuerpo de la hoy occisa, con muestras de sangre que se tomen del personal militar”.

⁵ *Memoria*, México, Núm. 221, Julio-Agosto de 2007. Vease también Garduño R. *et al.*, “Exige la Cámara de diputados aclarar y castigar agresiones sexuales de soldados”, <<http://www.jornada.unam.mx>> [Consulta: 08 de marzo de 2007].

c) 07 de marzo de 2007. El caso llevó a la CNDH a abrir una queja de oficio por la gravedad de los hechos denunciados. Convertida en supervisora de la averiguación previa, solicitó a la procuraduría veracruzana la exhumación del cadáver porque halló “diversas omisiones e inconsistencias en la primera necropsia”.

d) 08 de marzo de 2007. La SEDENA, luego de conocer la postura de la CNDH, modificó el reporte que había hecho en sus comunicados distintos fechados el 6 y 7 de marzo, donde informaba hallarse comparando el “líquido seminal recogido del cuerpo de la hoy occisa”. El comunicado No. 20 informó de la muestra de semen obtenida del cuerpo de la extinta, pero ya no dijo en tiempo presente que se analizaba, sino que, remitiendo el hecho al futuro, dijo que las pruebas se harían en la Procuraduría General de la República y que los resultados tardarían entre 15 y 20 días.⁶

e) 9 de marzo de 2007. El cuerpo de EAR fue exhumado por personal de la CNDH y de la PGJEV. La segunda necropsia se llevo a cabo por la procuraduría local en coordinación con la militar.⁷

f) A 15 días de la muerte de EAR, de 73 años de edad, hay un soldado detenido y dos más arraigados en Puebla, informó el alcalde de Soledad Atzompa, Javier Pérez Pascuala. El alcalde señaló que fue el gobernador Fidel Herrera Beltrán quien le comentó que las autoridades militares le habían informado que un militar ya había sido detenido y dos más estaban arraigados en Puebla, como probables responsables de los hechos ocurridos el 25 de febrero pasado.⁸

g) 13 de marzo de 2007. Antes de que finalizaran los análisis de la segunda necropsia el presidente de México Felipe Calderón Hinojosa reveló que la indígena murió de “gastritis crónica”.

⁶ Granados Chapa, M. A., “Concertación para la impunidad”, <<http://www.jornada.unam.mx>> [Consulta: 14 de mayo de 2007].

⁷ Para Amnistía Internacional el principal obstáculo en estos casos es la transferencia a la jurisdicción militar. Esto posibilita una alarmante falta de rendición de cuentas hacia quienes denuncian las graves violaciones de derechos humanos cometidas por miembros del ejército. La ausencia de investigación, rendición de cuentas y procesamiento de miembros de las fuerzas armadas sospechosos de haber cometido violaciones es casi absoluta. Amnistía Internacional, *México. Mujeres indígenas e injusticia militar*, España, Artes Gráficas ENCO, 2004, p. 8.

⁸ Martínez, R., “Un soldado detenido y dos arraigados por el caso de la anciana violada”, <www.mareainformativa.com> [Consulta: 12 de marzo de 2007].

h) 14 de marzo de 2007. La CNDH, en su comunicado número 39, publicó sus recriminaciones a la averiguación veracruzana. Destacó “que en la exhumación del cadáver no se corroboró perforación alguna en el recto ni ‘los múltiples desgarros’ que manifestaba la autopsia. No negó que se tratara de un homicidio, pues reconoció “la violación de su derecho fundamental a la vida”. Pero ya estaba en curso la decisión presidencial de declarar la muerte médica.

El general José Francisco Gallardo Rodríguez señala que “Calderón declaró anticipadamente en el asunto de Zongolica que la señora (Ernestina Ascencio) había muerto por gastritis crónica y nadie, menos el Ejército, va a contradecir una opinión presidencial, porque el secretario de la Defensa (Guillermo Galván) o cualquier militar entraría en desacato al código de justicia militar y comete un delito. [...] Al comandante supremo de las Fuerzas Armadas nadie lo puede contradecir. Entonces, todo el aparato del Estado apoyó la decisión de Calderón, de que la señora murió de gastritis. La misma Comisión Nacional de Derechos Humanos lo avaló. [...] Es una justicia de mando de carácter vertical, donde todas estas autoridades que representan la procuración y la administración de justicia dentro del Ejército, lo único que van a hacer es cumplir una orden superior”.⁹

i) 5 de abril de 2007. La Sedena respalda la decisión y niega lo afirmado el 6, 7 y 8 de marzo. Dijo no contar “con muestra alguna de líquido seminal supuestamente encontrado en el cuerpo de la señora Ernestina Ascensión Rosario y jamás lo ha tenido”.

j) La segunda visitadora general de la CNDH, Susana Pedrosa, defendió las afirmaciones de Soberanes y de Calderón. Afirmó que la Procuraduría veracruzana mintió sobre la presencia de semen en el cuerpo de Ernestina.¹⁰

k) 01 de mayo de 2007. El gobierno del Estado de Veracruz concluye con el NO EJERCICIO DE LA ACCION PENAL. Descarta cualquier responsabilidad a miembros del Ejército Mexicano por la muerte de la señora Ernestina y cierra las investigaciones. Oficialmente la muerte se debió a causas naturales.

Al margen de que esta determinación es incongruente con el actuar de las autoridades de Veracruz, que en los últimos dos meses realizaron investigaciones para determinar la identidad de las personas responsables de los delitos de violación y homicidio de la señora EAR. Cabe resaltar que dicha determinación es aún más inconsistente con el hecho de que el gobierno de

⁹ Godínez Leal, L., “Difícil que las mujeres violadas por militares obtengan justicia”. <<http://www.cimacnoticias.com>> [Consulta: 26 de abril de 2007].

¹⁰ Pero no sólo los documentos periciales de la PGJE hablan de la violación y muerte violenta, sino que también el presidente de la Liga Mexicana por la Defensa de los Derechos Humanos (Limeddh).

Veracruz, el día 22 de abril, decidió brindar una custodia personal a los familiares de la víctima debido a que su integridad personal se había visto amenazada. Por otro lado, esta postura desconoce una serie de declaraciones de familiares por considerar que estos son testigos de oídas y afirma que Ernestina Ascensión nunca dijo nada, y que sólo podía murmurar porque estaba herida. Inicialmente se afirmó que las declaraciones de los familiares estaban basadas en la declaración que la propia víctima, previo a su muerte, tuvo oportunidad de señalar en su lengua natal.

Esto desencadenó una serie de inconsistencias en los comunicados de la SEDENA. Ésta inicialmente había afirmado que tenía en su posesión muestras de líquido seminal encontrado en el cuerpo de EAR, posteriormente se retractaría de ello.¹¹

l) 03 de septiembre de 2007. José Luis Soberanes Fernández, presidente de la CNDH destacó al diario de *La jornada* el cúmulo de errores, omisiones y falsedades que rodearon la muerte de EAR. Reveló varias deficiencias en el funcionamiento del Estado mexicano en su conjunto. Evidenció la ineficiencia burocrática, esto es la inoperancia y la deficiente preparación de numerosos servidores públicos, pero también la incuria y la “mala fe” de los mismos servidores públicos que sostienen la violación de la señora Ernestina.

Por lo que respecta a la SEDENA, el presidente de la CNDH denunció que fue informado en la investigación que el batallón al que presuntamente pertenecen los militares acusados de violar a Ascensión Rosario fue destinado a esa región “para realizar patrullajes y actividades de búsqueda de información, con el fin de disuadir e inhibir cualquier tipo de acción violenta por parte de expresiones subversivas con presencia real en la jurisdicción, y ubicar campos de adiestramiento, *casas de seguridad*, líderes, centros de acopio de armamento, vestuario y equipo, entre otros”.

En su actuación, los militares fueron negligentes, cometieron irregularidades, infracciones a la ley, falseando información al emitir boletines de prensa “*con datos contrarios a la verdad, lo que generó expectativas en la población y contribuyó al enrarecimiento de la información*”, como fue “*mentir al decir que tenían muestras de líquido seminal de la difunta y muestras de los militares, que los iban a analizar*”.¹²

m) 25 de febrero de 2008, la PGJEV citó a comparecer a Rodrigo Vera, reportero de la revista Proceso, y a Regina Martínez corresponsal en Veracruz, quienes cubrieron el caso. A R. Vera lo acusan de ser el presunto responsable de publicar una foto del cadáver de EAR. Andrés Timoteo Morales, corresponsal del periódico

¹¹ “Impunidad en el caso de la señora Ernestina Ascencio Rosario”, <www.mareainformativa.com/Xalapa-Eqz> [Consulta: 2 de mayo de 2007].

¹² Ballinas, V., “En el caso Ascencio, la Sedena actuó irregularmente en repetidas veces”, <<http://www.jornada.unam.mx/Xalapa-Eqz>> [Consulta: 04 de septiembre de 2007].

La Jornada y uno de los primeros en investigar la probable violación y el asesinato de Ernestina, fue objeto de robos de documentos y equipo de trabajo.¹³

m) 29 de marzo de 2008. La PGJEV indicó que la y los médicos María Catalina Rodríguez, Ignacio Gutiérrez Vázquez y Juan Pablo Mendizábal, peritos veracruzanos legistas que participaron en la necrocirugía y la exhumación del cadáver fueron puestos bajo investigación con el expediente 61/207. Serán sancionados si se comprueba que incurrieron en omisiones o alteraron datos en el reporte de la autopsia.¹⁴

2.2 El factor lingüístico en el caso Ernestina Ascensión Rosario

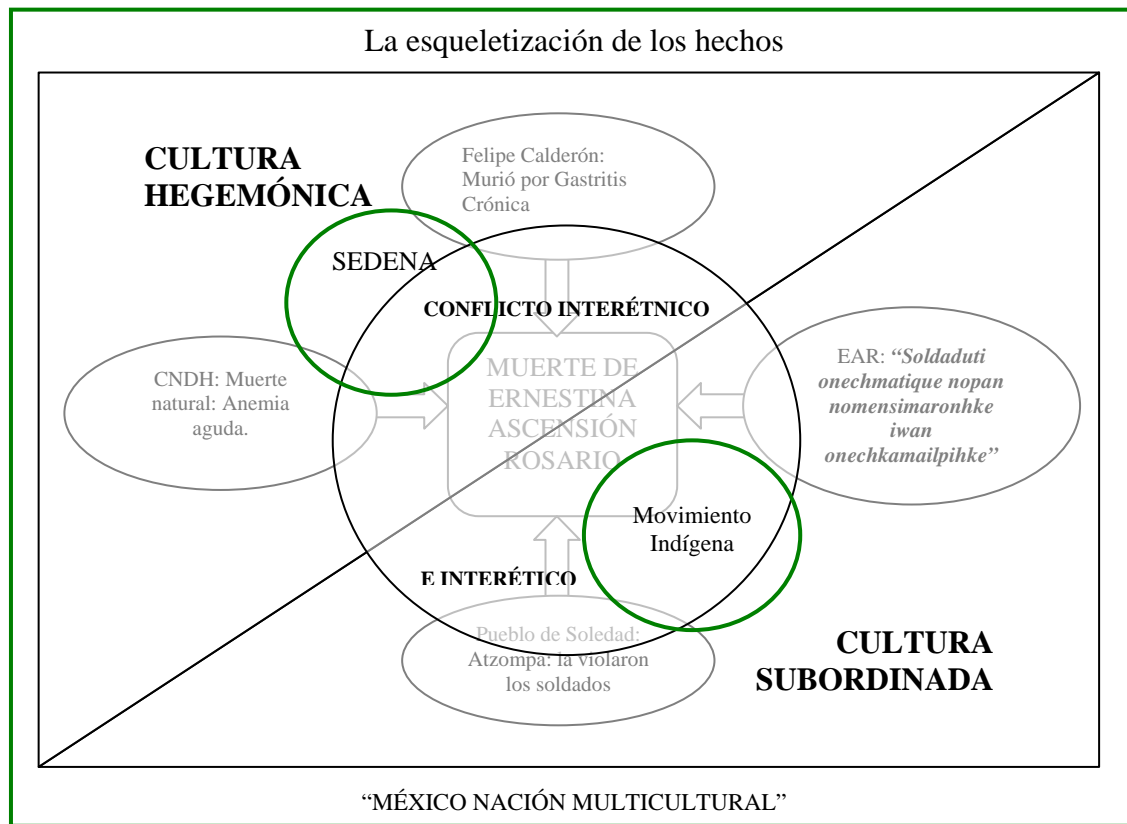
El derecho es esencialmente lenguaje.¹⁵ Si partimos del derecho positivo, la representación legal de los hechos será lingüista y normativamente no indígena desde sus inicios. El problema es el modo en que esta representación ha de ser ella misma representada. ¿De quién y desde qué topoi va a representar? ¿Desde qué noción de legalidad se posicionará el representante? ¿Qué postura cultural se impondrá si de hecho parte del “Derecho Nacional Positivo”?

En el caso Ernestina Ascensión hay dos representaciones en disputa de un mismo hecho. Una fundada en la unidad experiencial del pueblo nahua de Soledad Atzompa y otra reconstruida por las instituciones del gobierno. Las dos parten del verbo.

¹³ Contreras Julián, M., “Un año de cinismo y descaro, luego de la muerte de Ernestina”, <<http://www.cimacnoticias.com>> [Consulta: 26 de febrero de 2008]. Con el acoso a la y los periodistas Regina Martínez, Rodrigo Vera y Andrés Timoteo Morales se está violando la “Declaración de Principios sobre Libertad de Expresión de la Organización de Estados Americanos”, que en su punto ocho señala: “Todo comunicador social tiene derecho a la reserva de sus fuentes de información, apuntes y archivos personales y profesionales”. Con esta actitud por parte del Estado se vulnera, además, el derecho de la sociedad a estar informada.

¹⁴ Torres Ruiz, G., “Que CIDH reabra el caso: Red de Organizaciones Civiles”, <<http://www.cimacnoticias.com>> [Consulta: 04 de abril de 2008]. Esta acción se desprende de las aseveraciones hechas por la CNDH quien afirmó que la indígena originaria de Tetlatzinga, Municipio de Soledad Atzompa, no murió por lesiones derivadas de abuso sexual como lo afirmaron en su momento los peritos, sino por muerte natural. Ante estos hechos, el 29 de febrero 2008, la diputada Margarita Guillaumín Romero, del Partido de la Revolución Democrática (PRD), solicitó que se reabriera el caso Ascencio Rosario y se hiciera una “investigación creíble, con peritajes y evaluación de las pruebas por parte de organismos internacionales”. Pidió además respeto a la integridad física del doctor Juan Pablo Mendizábal Pérez quien con valor y compromiso ético sostiene su versión de que la anciana indígena fue violada.

¹⁵ “Decimos que el juez tiene jurisdicción, esto es, etimológicamente hablando, la facultad de decir el derecho. [*iuris*, derecho; y *dicere*, decir] en el caso concreto, que es lo que constituye, justamente, la sentencia.” *Vid.* Dehesa Dávila, G., *op. cit.*, p. 96.



Aquí se nos revela la problemática de que la lengua y el discurso indígenas forman parte de un conflicto lingüístico, caracterizado como diglosia sustitutiva, es decir, como relación asimétrica entre una lengua dominante y otra dominada. En su dimensión de cambio en el tiempo, se puede conceptuar como relación dialéctica entre dos tendencias históricas: una que representa la expansión de la lengua dominante y el consecuente desplazamiento de la lengua indígena; y la otra que articula los factores de resistencia lingüística y étnica.¹⁶

Esta dialéctica no surgió de la nada sino del cuerpo desgarrado con la negatividad de vida en el cuerpo “indígena” de una mujer, encarnación del conflicto interétnico e interético que convulsiona a “nuestra imaginaria nación mexicana”. Posicionémonos, el verbo tiene como fundamento a la vida en todas sus manifestaciones: metabólicas, técnicas, históricas y simbólicas. No hay verbo sin cuerpo y cuerpo sin una superficie ecológica y un entorno cultural: contexto. Luego, las palabras son la conjunción de todos como apertura cultural de sentido. ¿Cuál es el sentido de las palabras de la señora Ernestina Ascensión Rosario?

¹⁶ Rainer, E. H., “Lenguaje y conflicto interétnico e el derecho consuetudinario y positivo”, en Stavenhagen, R. e Iturralde, D., *op.cit.*, p. 205.

Emitidas en un contexto concreto las últimas palabras de Ernestina fueron: **“Soldaduti onechmatique nopan nomensimaronhke iwan onechkamailpihke”**

Para los representantes del Estado, sobre las supuestas palabras que pudo decir la señora Ernestina Ascensión Rosario (EAR), según oficio sin número del 17 de abril de 2007, se concluyó que no existe correlación entre lo manifestado en náhuatl y lo expresado en español por la comunidad. Para el encargado del análisis lingüístico las palabras enunciadas por doña Ernestina se componen de tres oraciones:

- 1) En náhuatl: **Soldados onechmahtihke**. Literalmente dice: “los soldados me espantaron”.
- 2) Una oración con un préstamo léxico del español **nopan nomensimaronhke**, del vocablo castellano “encimar”. Puede tener dos interpretaciones posibles: a) Una literal que significa: “en mi se encimaron” y b) “se acercaron hacia mí”.
- 3) En náhuatl: **Iwan onechkamailpihke**. Con dos posibilidades de interpretación: a) Literalmente significa: “y me amarraron la boca”, y b) “ya no puedo hablar”.¹⁷

Para la CNDH la traducción oficial fue: “Los soldados me espantaron, se acercaron a mí, ya no puedo hablar”. **En cambio**, para el pueblo de Soledad Atzompa las palabras de la señora Ernestina se refieren significativamente a una violación. Al menos es lo que se entiende desde el contexto cultural de la lengua náhuatl. El concepto “violación” como tal es español, no náhuatl. Pero la construcción formal, históricamente determinada, es variable en cada cultura. Esto no significa que las acciones que implica tal construcción léxica no puedan ser referidas a partir de otras formalizaciones lingüístico-culturales. La dimensión lingüístico-formal de las acciones difiere y es particular a cada cultura, pero el nivel material puede ser el mismo.¹⁸ No obstante, la palabra de la autoridad, no

¹⁷ Véase la *Recomendación Núm. 34/2007* sobre el caso de la señora Ernestina Ascensión Rosario que hace el presidente de la CNDH, Dr. José Luis Soberanes Fernández. Allí se expresa que en el oficio sin número, de 17 de abril de 2007, suscrito por un profesor investigador, adscrito al Posgrado en ciencias de la lengua de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), mediante el cual informa al Director de la referida escuela, que después de realizar una revisión lingüística de las traducciones náhuatl-español y español-náhuatl, de la serie de entrevistas realizadas por personal de la CNDH a los familiares de la señora Ernestina Ascencio Rosario, con auxilio de un servidor público de la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Veracruz, p. 188.

¹⁸ Una violación es igual aquí y en China aún cuando se enuncie de forma diferente. Con ello no estoy diciendo que hubo violación sino que tal cadena sintagmática denota tal violencia.

indígena, resolvió el lunes 30 de mayo de 2007. El fiscal especial del caso Juan Alatraste y el procurador López Márquez cerraron la fase ministerial del caso. Anunciaron el no ejercicio de la acción penal porque la víctima murió de causa naturales como la parasitosis. La muerte de la señora Ascensión “no es imputable a factores externos a la fisiología de su organismo”. Si la versión de la CNDH es correcta, la pregunta que salta es: ¿por qué se le “acercaron” los soldados, la asustaron, no le permitieron hablar y no le facilitaron ayuda? ¿Por qué no comunicaron a la comunidad que la señora estaba grave y la dejaron tirada en el monte, por qué?

2.2.1 Narrativas jus-culturales de poder

Los actos procesales son actos comunicativos que deben facilitar a los sujetos procesales una comunicación fluida en su propio idioma, so pena de viciar todo el proceso. No obstante, el idioma suele ser la primera barrera que tienen los indígenas incluso para poder ingresar físicamente a los locales de las instituciones de justicia y preguntar o comunicarse en su propio idioma.¹⁹ En un segundo nivel hay una falta de respeto hacia el sistema jurídico indígena por parte de los operadores de justicia. Por tales razones, en algunos casos se dictan sentencias absolutorias y en otros casos sentencias condenatorias, pero con deficiente investigación del caso.

Las palabras como discursos jurídicos adquieren cualidades sociales que las caracterizan como convenientes o temerarias. ¿Qué peligro o riesgo tendría para el sistema interpretar en la predicación la violación? ¿En qué forma y para quién convendría rechazar o respaldar tal predicación? ¿En dónde queda la justicia en estas disyuntivas? Hay que tomar en cuenta que los procesos de justicia son determinados históricamente por quienes controlan el poder en sus niveles judicial

¹⁹ Yrigoyen Fajardo, R., “Fundamentos jurídicos para una justicia multilingüe en Guatemala”, en Ordoñez Cifuentes, J. E. R. (coord.), *El derecho a la lengua de los pueblos indígenas, XI jornadas Lascasianas*, México, UNAM-IIIJ, 2003, pp. 85-86. “La falta de orientadores, recepcionistas, notificadores y empleados públicos en general que pueden atender a los indígenas en sus idiomas los desalienta de acudir a las dependencias públicas, y cuando lo deben hacer por necesidad, la comunicación se torna sumamente deficiente y muchas veces ello da lugar a malentendidos que luego operan en contra de los indígenas”, p. 89.

y legislativo. Son procesos culturales, específicamente dados por intereses políticos, que clasifican y seleccionan diversos tipos de peligros a los cuales enfocan el derecho. Los riesgos y beneficios emergen como hechos concretos, reconocidos y limitados normativamente; es decir configurados en un entorno de sentido como trama de significados dirigidos a generar un resultado específico: proyecto de acción social. La comunidad puede ser hegemónica o no, pero “los peligros funcionan a través de procedimientos institucionales que asignan o quitan responsabilidad”.²⁰ Quitar o asignar responsabilidad es a su vez quitar o asignar sentido a los hechos. Es, en consecuencia, modificar la representación social de un hecho en el imaginario social. A partir principalmente del control de la información la responsabilidad de una acción puede obstaculizarse o bien suministrarse. Por lo que en la administración de justicia “la codificación cultural de la responsabilidad es también la codificación de percibir riesgos”.²¹

Ahora bien, si el cuerpo es el texto que da sentido a la existencia, la materialidad es lo que permite a la cultura ser y expresar su constitución como mundo. El cuerpo es el testimonio de toda comunidad comunicativa por medio de la cual se entreteje la urdimbre de significados, sea por adhesión o tensión conflictiva. El cuerpo como cultura es condición de posibilidad de todo lenguaje o idioma.²² En consecuencia, “el cuerpo, nuestro habitáculo, constituye también un campo histórico de batalla de discursos sociales encontrados”.²³ Estas batallas responden a procesos históricos dados por el desconocimiento, ignorancia, intolerancia, racismo, incomunicación y competencia por el poder territorial de las culturas. Los discursos sobre el cuerpo muerto de EAR manifiestan el conflicto interétnico e interético centrado en *topoís*: versiones del mundo o formas de vida, *epistemés*, conexiones de sentido y sistemas noéticos; enfrentados culturalmente a muerte desde la colonia.

²⁰ Douglas, M., *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*, España, PAIDOS, 1996, p. 89.

²¹ *Ibidem*, p. 114.

²² La lengua representa, más que un instrumento de comunicación, el archivo y la síntesis de las principales experiencias históricas de una colectividad. Se encuentra en el corazón de su cultura y constituye el alma y la esencia de toda etnia. Por lo que el derecho a la lengua o al idioma es sustancial para la realización plena de los derechos, en todos sus niveles, de los pueblos originarios. *Vid.* Ordoñez Cifuentes, J. E. R., *El derecho a la lengua de los pueblos indígenas...*, *cit.*, pp. 42-43.

²³ Arroyo García, R. S., “Retrato de lo humano en el arte mesoamericano”, *Arqueología mexicana*, México, núm. 65, 2004, p. 16.

Parafraseando a Clifford Geertz, en el proceso resolutorio del caso la mirada se fija en el significado del hecho, en la forma en que los individuos le dan sentido y en cómo es ajustado a marcos más amplios de significación hegemónica. El proceso jurídico gira, en consecuencia, en torno a cómo mantienen o cómo intentan mantener esos amplios marcos en su lugar al organizar los efectos de los términos en cada sistema.²⁴ Por tanto, el que se diga que fue muerte por violación tumultuaria por parte de elementos de la SEDENA o que se argumente en que la muerte no responde a causas mecánicas sino naturales se enmarcan cada una respectivamente en un esqueletización amplia de significación. Responden a ciertas estructuras históricas de poder, bloques sociales, sociedades políticas testimonio, nuevas o trasplantadas con sus propios subsistemas jurídicos enmarcados por sus sistemas culturales de dominio u opresión.

Describir el curso particular del caso Ernestina Ascensión Rosario significa describir una concepción global de la vida. Es decir, la credibilidad sincrónica de un suceso refuerza la credibilidad de la interpretación diacrónica del acontecimiento en su plena realidad imaginaria. La distinción que se revela en las descripciones es una muestra de la tensión conflictiva que se da por habitantes de distintas realidades. Junto con la lengua el derecho (indígena o no) constituye un elemento básico de la realidad y vida de un pueblo.²⁵

Ya que, si desde el derecho positivo nacional “la adjudicación...implica representar situaciones concretas en un lenguaje de coherencia general, entonces preparar un caso ha de ser algo más que presentar pruebas en apoyo de un aspecto determinado. Ha de significar describir el curso particular de unos acontecimientos y de una concepción global de la vida de un modo tal que la credibilidad de uno refuerce la de la otra. Cualquier sistema legal que pretenda ser viable debe ingeniárselas para conectar la estructura «encaso de/entonces» de la existencia, en la medida en que es imaginada localmente, y el curso «ya que/por lo tanto» de la experiencia, en la medida en que es percibido localmente, de forma que no parezcan sino las versiones profunda y superficial de una misma cosa”.²⁶

²⁴ Geertz, C., *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, España, Gedisa, 1994, p. 210.

²⁵ Stavenhagen, R., “Introducción al derecho indígena”, en Ordoñez Cifuentes, J. E. R., *Antropología jurídica*, México, UNAM, 1995, p. 303.

²⁶ Geertz, C., *Conocimiento local, cit.*, p. 203.

Para Rachel Sieder y Jessica Witchell el discurso legal específico del Estado transforma el discurso social cotidiano con el fin de conformar categorías y convenciones legales abstractas. Proceso denominado *esqueletización de los hechos*. Pero no debemos olvidar que la ley en sí misma no es lineal o neutral. Las ideas normativas o legales se encuentran configuradas por los grupos dominantes y tienden a legitimar ideologías particulares y concepciones del ser humano y de la agencia humana. De este modo, los órdenes legales diseñan fórmulas específicas de intereses y entendimientos sobre disputas al tiempo que crean los patrones reguladores para resolverlas.²⁷ Esto indica que toda ideología se esqueletiza a partir de prácticas secundadas por discursos que poco a poco van adentrándose en las capas tectónicas del imaginario social. Estas pueden ser esqueletos de una humanidad autónoma o de una esclavizada.

“La versión de los hechos que se presenta con el fin de que pueda ser defendida por los abogados, escuchada por los jueces y valorada por los jurados es sólo eso, una versión: como cualquier otro oficio, ciencia, culto o arte, el derecho, que es un poco todas esas cosas, propone un mundo en el que tengan sentido sus descripciones. [...] El aspecto jurídico de las cosas no es un conjunto limitado de normas, reglas, principios, valores [...] sino parte de una manera determinada de imaginar lo real. En suma, no es lo que sucedió, sino lo que sucede, lo que el derecho observa”.²⁸

Lo que sucede o se quiere que suceda, lo que se construye como acontecimiento formal se aleja del hecho real que aconteció materialmente. En torno de tales narrativas se consolidan conflictos jurídicos entre bloques históricos, éticos y políticos. La información contenida permite a sus poseedores acceder a una toma de decisión más eficaz para el control de situaciones específicas dentro de un contexto determinado. Esto implica un mayor poder de posicionamiento ante los subsistemas que entretejen la sociedad. Sentido que se disputa en un primer momento a nivel formal. En éste las cadenas sintagmáticas de la comunicación son reconocidas por posiciones diversas y contrapuestas. En cambio, el contenido material que encubre lo formal es fuente de conflictos. Así, la información contenida en el cuerpo desgarrado de la anciana indígena, rompe la clausura de

²⁷ Sieder, R. y Witchell, R., “Impulsando las demandas indígenas a través de la ley: Reflexiones sobre el proceso de paz en Guatemala”, en Pitchar, P. y López García, J., *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representación y moralidad*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2001, p. 57.

²⁸ Geertz, C., *Conocimiento local...*, cit., p. 202.

toda interpretación. Es condición del conflicto en el caso enunciado, pues el Estado sólo toma en cuenta lo formal pero no lo material de lo predicado.

“El modo en que las instituciones del derecho se trasladan de un lenguaje de la imaginación a otro de la decisión, formando por consiguiente un sentido determinado de la justicia”.²⁹ [No necesariamente a “La Justicia”]

En el proceso jurídico del caso EAR interviene no sólo el complejo de reglas y normas jurídicas de que dispone la sociedad dominante, sino también los valores culturales e ideológicos. La administración de justicia también es la administración de un mundo de los signos. El dominio de los símbolos y el lenguaje pueden contribuir, dependiendo del grado de su sometimiento o libertad, al etnocidio o florecimiento de un grupo o un individuo social.³⁰

Si consideramos que genocidio también es privar de la vida a un integrante de un pueblo, la violencia se consolida poco a poco como una especie de comunicación encarnizada. Toda comunicación por su parte perturba el esqueleto del sistema social. Se vuelve parte de la cotidianidad y referente del establecimiento de ciertas relaciones humanas: violencia social o conflictos armados. Cuando un pueblo pierde la vigencia de su derecho tradicional pierde también una parte fundamental de su identidad como pueblo. Subsume con su lengua sus representaciones sociales. Cuando han sido obligados a abandonar sus palabras –idioma, lengua- y practicar su visión del mundo, han sido empujados a perder su autonomía, con lo cual su noción de justicia ha quedado obstruida en su materialización social.³¹ Con ello se ha roto toda comunicación, por lo que el

²⁹ *Ibidem*, p. 203.

³⁰ *Ibidem*, p.33.

³¹ En el artículo III del proyecto de Convención para la prevención y sanción del delito de genocidio preparado para la Comisión especial sobre Genocidio, consideraba como “genocidio cultural” la prohibición de emplear, imprimir y difundir el idioma del grupo. Esta no fue aprobada por la Comisión; sin embargo, el derecho al uso, disfrute y revitalización del idioma materno de las culturas subalternas también llamadas “vulnerables” fue protegido por el artículo 27 del Pacto, el Convenio 169 de la OIT y varias otras constituciones latinoamericanas. Este derecho forma parte de los llamados derechos de “tercera generación”, o derechos de “solidaridad”, “derechos colectivos”, “derechos de grupos”, que tienen como titulares a un grupo, a un pueblo, a una nación o a la humanidad entera. Lamentablemente el derecho a la lengua de los pueblos indígenas, es ambiguo en el Convenio 169 de la OIT. Pues señala en su artículo 28.1: siempre que sean viables a las autoridades competentes. Además de que señala el deber de tomar medidas adecuadas para asegurar el desarrollo y uso de la lengua oficial nacional, más que la indígena. Véase Ordoñez Cifuentes, J. E. R., *El derecho a la lengua de los pueblos indígenas...*, cit., pp. 47 y 48.

discurso estatal de sus operadores de justicia, así como sus intérpretes, responden a un monólogo de poder social.

Esto se contrapone a la materialidad del derecho que es plenamente comunicación política. Los sistemas sociales siempre se forman a través de la comunicación. La comunicación es un mecanismo normativo que supone que los procesos de selección múltiple de significados se determinan unos a otros por medio de la anticipación o reacción a las acciones sociales. Para mantener tal comunicación, el derecho de acceso a la justicia y a los procedimientos legales en el idioma indígena está garantizado en el artículo 12 del Convenio 169 de la OIT, el cual señala que la modalidad del ejercicio del derecho puede ser múltiple justicia impartida con el apoyo de intérpretes/traductores, justicia bilingüe y justicia directa en lenguas indígenas, impartida por jueces y operadores de justicia que los hablen.³² Si hemos partido de que el derecho es comunicación, entonces es cultura que sólo se realiza si se entiende la selectividad de un mensaje, es decir si se está en posición de hacer uso de los códigos seleccionados de un sistema determinado. Es decir, si posicionan en una hermenéutica diatópica y dialógica. Pero cuando no se realiza la comunicación no es posible compartir los mismos códigos. ¿Cuál son las condiciones que imposibilitan una justicia comunicativa, es decir lingüística-jurídica?

“En cuanto al idioma, la regulación de su uso tiene dos fundamentos. Por un aparte, el idioma constituye un medio de por el cual se realiza el proceso penal mismo, que esencialmente es un acto comunicativo, y es el medio para ejercer una serie de derechos procesales. Por otra parte, el uso del idioma depende del estatuto legal que tenga éste en determinado lugar. El establecimiento del idioma que deba utilizarse en la justicia penal depende de estos dos criterios: el estatuto legal y la eficacia en la comunicación”.³³

Esto implica que no se comprenden las cadenas de selecciones sintagmáticas que conforman al mensaje.³⁴ Sin embargo, la anticipación o la reacción al mensaje que

³² Yrigoyen Fajardo, R., “Fundamentos jurídicos para una justicia multilingüe en Guatemala”, *cit.*, p. 79.

³³ *Ibidem*, p. 80.

³⁴ Aquí introduzco la noción de “cadenas sintagmáticas” entendiéndolas, al modo que lo hace Edmund Leach, como relaciones contiguas, donde los signos no se presentan aislados sino como miembros de un conjunto de signos contrastados que funcionan dentro de un mismo contexto. Por ejemplo las palabras que forman una palabra escrita o bien, la sucesión de notas musicales escritas en una partitura musical que forman una frase musical. *Vid.* Leach, E., *Cultura y comunicación, La lógica de la conexión de los símbolos*, España, Siglo XXI, 1985, p. 22.

desencadena en el rechazo o aceptación está determinada por el contexto histórico del cual emerge. El rechazo, en respuesta, es traducido dentro de los sistemas sociales en interacción como conflicto.³⁵ La aceptación se traduce como integración. En la relación de los “pueblos indígenas” con los representantes de las instituciones estatales el principal conflicto es la incomunicación. “Para garantizar los derechos de las personas ante un proceso, la justicia penal debe garantizar en primer lugar la posibilidad de una correcta comunicación de los sujetos procesales, so pena de viciar todo el proceso”.³⁶

“Los hablantes de idiomas indígenas, independientemente del grado de conocimiento que tengan del idioma oficial (español), tienen derecho de usar sus idiomas indígenas ante la justicia, en todo momento y ante toda instancia. [...] La autoridad estatal está obligada a facilitar los medios para que ello ocurra, ya sea proporcionando un intérprete o personal bilingüe”.³⁷

Pero ello no resuelve el problema. Como se vio en el caso EAR las interpretaciones no han sido unívocas, ni siquiera implicaron un proceso dialógico. Más aún, puede darse un diálogo pero no necesariamente se establecerá una comunicación puesto que no comparten los mismos referentes culturales, los mismos *topoi*. La mayoría de los indígenas se expresan en su lengua materna como el náhuatl o “mexicano”. En cambio los representantes gubernamentales sólo se expresan en castellano. Pueden coincidir en el nivel formal de la comunicación pero no necesariamente en el nivel semántico. Ante este problema se han procurado representantes que permitan ser al mismo tiempo traductores y canales de comunicación de las distintas visiones del mundo. Pero el problema no se resuelve. Para que exista una representación legal debe darse también una diatópica y una dialógica ética entre el representante y el representado. De aquí se desprende la cuestión de la honorabilidad de los intérpretes. Para un proceso más justo el defensor público bilingüe (indígena) debe conocer tanto el sistema oficial como el sistema de derecho indígena. Su función se encamina específicamente a prestar una defensa técnica jurídica en los procedimientos penales con absoluta observancia a los principios constitucionales, procesales, convenios, tratados

³⁵ Luhmann, N., *Poder*, España, Antropos-Universidad Iberoamericana, 2005, p. 9.

³⁶ Yrigoyen Fajardo, R., “Fundamentos jurídicos para una justicia multilingüe en Guatemala”, *cit.*, p. 81.

³⁷ *Ibidem*, p. 84.

internacionales aceptados y ratificados, en el entendido de que, en materia de derechos humanos, estos tratados y convenios tienen preeminencia sobre el derecho interno. El defensor público en una nación multiétnica tiene la obligación de responder a una política institucional aplicando la pertinencia cultural en su estrategia de defensa teniendo un enfoque sistémico. El conocimiento de las costumbres y tradiciones de donde es nombrado, así como el sentimiento de respeto hacia cada comunidad implicada son necesarios para tener una mayor sensibilidad humana y cultural en la interpretación. Lo cual hará de él, desde una perspectiva indígena y mestiza, una persona honorable. Esto no ha quedado muy claro en la interpretación de las palabras de la señora EAR, por parte del intérprete del INAH.³⁸

2.3 Recapitulación

A partir de las negaciones, de lo que en un primer momento se afirmó, se genera una circularidad simbólica donde la gravedad a nivel material del caso se introduce como gravedad formal. Las contradicciones de cómo murió la señora son absorbidas por el Estado como falta de legitimidad de las instituciones que le dan cuerpo. En el caso de que sí haya sido una violación no sólo se ejerció contra la señora sino que la actitud de las instituciones fueron en sí una auto-violación estatal. Mary Douglas explica que la contaminación más peligrosa se produce cuando algo que ha emergido del cuerpo vuelve a entrar en él. Un cuerpo es un sistema. La salud de sus fronteras se desgarran cuando descuida su integridad, pues es lo que le da unidad y pureza como sistema.³⁹

a) Primero se dijo que sí fue violada por militares, después que eran delincuentes que se hicieron pasar por militares. Siguiendo en esta línea se dijo que sí presentaba golpes y lesiones, después que ya no y que había muerto por una

³⁸ Esta situación pone nuevamente en la mesa de análisis el papel de la antropología institucionalizada y reconocida por el Estado. Pues pareciera que aún mantienen un programa indigenista de asimilación que respalda la política estatal.

³⁹ Douglas, M., *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, España, Siglo XXI, 1973, pp.166-168.

gastritis crónica, finalmente que falleció por anemia aguda no atendida.⁴⁰ Anemia aguda por sangrado de tubo digestivo consecutiva a úlceras gástricas pépticas activas, no traumáticas en un apersona que cursaba una neoplasia maligna hepática y un proceso neumónico en etapa de resolución que, en conjunto o en forma individual es mortal. No pudieron borrar, sin embargo, la evidencia de los desgarres anales, pero estos “pueden deberse a diversos factores naturales”. Pasó a segundo plano la cuestión de si la muerte tuvo causa médica o mecánica.

b) Oficialmente la muerte se debió a causas naturales. Para Mary Douglas la utilización de los poderes de la naturaleza permiten ejercer técnicas de coacción social. La posibilidad de inculpar a la víctima por su propio infortunio equivale a traer a cuenta una profecía que se autorrealiza. No hay nada que hacer ante lo que ya estaba escrito supondría tal concepción táctica. Cuando la víctima ha muerto, esta estrategia detiene la utilización de personas vivas como chivos expiatorios. No hay soldados ni nadie a quien juzgar. Esto busca poner fin de manera rápida a la lucha sin tregua que pudiera darse. Permite, a su vez, que las comisiones de investigación concluyan con un veredicto de muerte por causas naturales, muerte accidental o por “*error humano*”, invocando así a la naturaleza para que exima a todos de responsabilidades.⁴¹

La naturaleza del sistema neoliberal mexicano genera por su propia naturaleza violencia, hambre, enfermedad y muerte. Su propia muerte. Son fallas del conjunto de subsistemas que estructuran al sistema total, que no se resolverán sin transformar cada uno de los elementos que la conforman como tal, principalmente

⁴⁰ La anemia es una enfermedad de la sangre que es debida a una alteración de la composición sanguínea. Los síntomas y signos de la anemia se correlacionan con su intensidad, su rapidez de instalación y el sitio donde se produce. Otros factores influyentes en el cuadro sintomático son la edad, el estado nutritivo, cardiovascular y respiratorio. Los síntomas que se observan en la anemia aguda se denominan síndrome anémico, e incluyen: debilidad (adinamia), palpitaciones y falta de aire (disnea) con el esfuerzo. Frecuentemente y sobre todo en las anemias severas se observa esplenomegalia, hepatomegalia, petequias, equimosis, y/o ictericia. También puede incluir síntomas propios de otros sistemas, como cardiovascular (taquicardia, disnea de esfuerzo marcada, angor, claudicación intermitente), digestivo (dispepsia, disfagia, anorexia, diarrea) o neuropsiquiátrico (parestesias, mareos, depresión, cambios de carácter como irritabilidad, mal humor), dolor de espalda, hematomas sin saber por qué nacen. En la pérdida súbita de sangre (hemorragia aguda) y en particular si es voluminosa (aprox 2 L o 40% del volumen sanguíneo), predominan los síntomas de inestabilidad vascular por hipotensión, contracción vascular, aparecen los signos del “shock” hipovolémico, tales como, la confusión, respiración de Kussmaul, sudoración y taquicardia.

⁴¹ Douglas, M., *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*, cit., p. 93.

la matriz jus-cultural a la cual se han anclado. Ya veremos que a cada acción que ejerza el sistema obtendrá como resultado reacciones adversas, en cadena, para todo el complejo. Así se ha percibido, pues el caso Ernestina generó contradicciones y disgregó las actividades del comando de infantería. A partir del hecho observamos que cuando se ataca a la comunidad desde fuera, el peligro externo fomenta la solidaridad de los que están dentro. Lo cual también implica la solidaridad de los que están fuera del sistema agresor. Siguiendo a Douglas M., cuando se ataca desde dentro, por obra de individuos disolutos, se puede castigar a éstos y volver a consolidar públicamente la estructura. Pero es posible que la estructura se destruya a sí misma, y más cuando no hay juicio ni castigo.⁴²

Desde otro plano, en la perspectiva militar se pudo hacer un diagnóstico de un enfrentamiento, se definieron los líderes, los alcances que puede tener un conflicto en la región y de las limitaciones y riesgos a los cuales se podían enfrentar. Los líderes de la región hicieron igualmente un diagnóstico, pusieron en la balanza la decisión y actuaron en pos de la seguridad de cada uno de sus integrantes. Dieron un voto de confianza al gobernador del Estado de Veracruz Fidel Herrera, quien se comprometió con las comunidades en que se haría justicia. Una justicia que no llegó. Pues desde la postura cultural y política todo fue parte de la naturaleza humana.⁴³ (Muy Aristotélico) La historia de la justicia es creada por los pueblos, respondiendo a sus propios intereses. El interés que predomina en nuestro México es el de aquéllos que tienen el poder económico y político: la clase hegemónica. Ya los pueblos juzgarán la historia de tal justicia. En los momentos de tensión social resultó totalmente factible no permitir la explosión violenta para ajusticiar el suceso. *Qué bueno que hay personas que no piensan en arreglar las cosas con la violencia*, señala el mayordomo de Tetlatzinga. Pero la violencia no sólo es física sino también significativa, simbólica. La violencia contra protestas o posibles movilizaciones sociales y la violencia de género ha sido la gran grieta que se abre

⁴² Douglas, M., *Pureza y Peligro*, cit., p. 189.

⁴³ Julio Atenco dio a conocer en el primer aniversario de la muerte de Ernestina Ascencio, 26 de febrero de 2008 en Jalapa, Veracruz, que “al paso del tiempo comprobamos que el reclamo de justicia fue procesado por la mente de Herrera Beltrán como una oportunidad de negociar. Le cayó de perlas la muerte de doña Ernestina, porque le facilitó llegar a una concertación con el gobierno federal; todo fue un negocio a cambio de recursos para su administración y para los comicios de septiembre de ese año”

cada vez más por la ineficacia del Estado, por vulnerar y no garantizar la vida y los derechos de todos y todas para todas y todos. La violencia política, jurídica, racial y de género es el virus que poco a poco va debilitando, contaminando diría Mary Douglas, el cuerpo de la Nación Mexicana.

2.31 Dimensión simbólica del hecho

Para el imaginario indígena la madre mortal se ha unido a la Madre-Tierra-Cultura inmortal, muriendo se ha transformado en ella y se ha convertido de este modo en principio simbólico de lucha por la justicia. Doña Ernestina asciende en el plano simbólico, se convierte en el ideal de Justicia absorbida en el imaginario social de la comunidad. Los pueblos que han sufrido el feminicidio por parte de las instituciones del Estado ven en la SEDENA al matricida. Desde este nivel simbólico los hijos de la tierra “indígena” se enfrentan contra el poder hegemónico que ha asesinado a la tierra misma. Este ha violado la más importante ley material, la ley de la Madre-tierra, la ley más elevada que está en la base de todo: la vida. Vida manifiesta como cultura. La alteración de la naturaleza telúrica requiere, por consiguiente, para su restablecimiento el sacrificio del profanador. Hasta que ello no ocurra la tierra, herida en su dignidad materna, no dará más fruto, no cumplirá su función material. Su llaga rompe todo orden y justicia. Se reclama el enjuiciamiento del asesino de la madre con el fin de que a través de su castigo se restablezca el ordenamiento materno propio de la naturaleza telúrica. La Madre-Tierra-Cultura no reconoce, no acepta una expiación ni una justificación ante el hecho de haber derramado sangre materna. El derramamiento de la sangre materna es un delito contra la ley material básica de la tierra, por tanto, de la vida.⁴⁴ No se acepta la justificación de que la señora Ernestina murió sólo por una ulcera crónica. Esta expiación no convenció a la opinión pública y mucho menos ha sido considerada justa dentro de la administración de justicia. Se ignoró por completo las demandas de justicia del pueblo, así como las últimas palabras que dijo EAR a sus familiares.

⁴⁴ Bachofen, J. J., *El Matriarcado*, España, Ediciones Akal, 1987, pp. 168 y 169.

Las significaciones permanecen y son más profundas cuando se niega su existencia. En la religión encontramos indicios de estas capas tectónicas del imaginario social. Al preguntarle si ante el suceso de la señora Ernestina hicieron alguna petición a San Antonio Abad, santo patrón de Tetlatzinga, me dicen que posiblemente hayan pedido que se les haga justicia pero no están seguros porque todo lo que se le pide lo concede. Esto muestra claramente que en el imaginario indígena hay cierta incertidumbre de la aplicación transparente de la justicia ante el caso. Porque lo que se le pide a San Antonio Abad sí se cumple y ante el caso hay cierto ambiente de injusticia. *Si se hubiese pedido cárcel para los que cometieron el crimen ahora estarían en prisión. Ahora sólo pedimos que sean enjuiciados por Dios, pues el gobierno no quiso hacer nada por la muerte de una indígena. Ahora sólo creemos en nuestro pueblo pues en él hace hogar San Antonio Abad, nuestro verdadero abogado.*

1.4 Conclusión

La hegemonía de una clase pone a su servicio la maquinaria de la justicia. Por otra parte, inculpar a la víctima es eficaz para silenciar denuncias de la totalidad del sistema hegemónico. Resulta entonces que lo natural sea que las clases oprimidas tiendan a un fin análogo al ya narrado. Desde la óptica de Mary Douglas, desarrollada en *Pureza y peligro*, podemos observar las cuatro clases de grietas que irradian del miedo de contaminación del Estado en la resolución del caso:

- 1) El *peligro que amenaza las fronteras externas*. Esto es la organización de “pueblos indígenas” luchando por su autonomía.
- 2) El *peligro que procede de la transgresión de las líneas internas* de cada sistema. La conducción de las fuerzas armadas en tiempos de paz en regiones de alta marginalidad y de tradición indígena.
- 3) El peligro que aparece en los márgenes de las líneas. Violencia contra las mujeres. Específicamente violaciones sexuales a indígenas.
- 4) El peligro que parte de la contradicción interna cuando algunos postulados básicos se hallan negados por otros postulados básicos, de modo que en ciertos puntos el sistema se contradice a sí mismo. Se declara primero que había pruebas de semen y que tenían en investigación a cuatro elementos de

infantería. Después que nunca existieron evidencias de semen y de que posiblemente fueron delincuentes vestidos de soldados y no soldados. Finalmente se declaró que nunca existieron tales pruebas para análisis pero que EAR sí murió de causas mecánicas; es decir por violación tumultuaria. Después se negó y se resolvió en que fue muerte por causas naturales. Por último se inculcó a los medios de comunicación que hicieron circular en su momento la información que iba emergiendo de las investigaciones y pronunciamientos de las partes involucradas.⁴⁵ Se les juzga por no haber permanecido en el silencio.

Antes del suceso el silencio de la distancia encubría, en las entrañas de la sierra de Zongolica, la realidad de este Municipio. El sonido y la palabra se perturban con el silencio, el silencio no es perturbado por el sonido sino por la muerte. La muerte en sí no es el silencio ni la palabra que se irrumpe en un primer momento sino la voluntad de vida que se sumerge en una obscuridad inmensa y primigenia. La cultura queda en la obscuridad que los ojos del rostro se guarda para la eternidad. Rostro cultural de la madre indígena, mujer nahua de pelo canoso que bifurca hondamente la memoria en semánticas de agravios a la alteridad humana: vida del pueblo. En su frente apagada las arrugas verticales jamás despertarán, jamás volverán a interactuar con las montañas que cobijan al pueblo. Los ojos rasgados, las cejas ligeramente levantadas hacia el centro de la cara de piel morena ya no se abrirán más, ya no expresarán el silencio o la palabra que emanó de su mirada. Se han sellado tus labios, ¿cuántos consejos se acallan, qué podrías haber dado el día de mañana cuando la confusión y el dolor nos alcanzan? ¿La cultura se apaga con tu rostro desnudo ante la muerte o es más poderosa su voz? Ahora el silencio no basta, todo se rompe en la profundidad del corazón. ¡Oh rostro indígena, el clamor de justicia no tiene límites! A ti hemos volteado. Sólo encontramos preguntas que desbordan el sentido y el ejercicio de la justicia en nuestro México de culturas milenarias. Ya el caso ha sobrepasado al Municipio de Soledad Atzompa, ya abre a la cultura pues concierne a la misma humanidad. Los pueblos no están dispuestos a quedarse con las manos cruzadas. No están en paz porque lo que ha ocurrido nuevamente ocurrirá –jurisprudencia- si la justicia de tal muerte se cierra como un hecho natural.

⁴⁵ Petrich Blanche, “El ataque a Ernestina Ascencio, posible mensaje de escarmiento”, <<http://www.jornada.unam.mx>> [Consulta: 09 de mayo de 2007].



Ernestina Ascensión Rosario

Cronología de los hechos

Fecha	Hecho	Fuente
25/02/2007	<p>La señora Ernestina Ascensión Rosario, identificada con las siglas EAR, salió a pastorear a sus borregos aproximadamente a las 09:00 de la mañana.</p> <p>Martha Inés Ascensión encontró a su mamá, EAR, como a las 16:00 hrs p.m., en estado de gravedad. Al momento de encontrarla lo único que pidió EAR fue agua. Fue en busca de ayuda y que al regresar, ya en compañía de su esposo Agustín de Jesús Antonio, encontró junto a su mamá a José Vázquez y Luis Aguilar Ascensión quienes auxiliaron al traslado de EAR. En el trayecto EAR expresó que los soldados, esos que traen clavos acá, - señalándose con sus propias manos al pecho- le habían tapado la boca y se aventaban encima de ella, que la habían amarrado de las piernas, señalando con sus manos por las rodillas. Preciso que en su comunidad no utilizan la palabra violación para decir que abusaron sexualmente de alguna mujer, ya que en náhuatl para referirse a dicho acto expresan "pasaron por encima de ella o que se le encimaron".</p> <p>Francisco Inés Ascensión declaró que, junto con Luis Aguilar, José Vázquez y Alfredo Ascensión Marcelino, cargaron a su mamá para subirla a la carretera. No escucho lo que la agraviada dijo a las demás personas porque se encontraba acomodando la batea de la camioneta para ingresar a su mamá.</p> <p>Alfredo Ascensión Marcelino, sobrino de EAR, apoyó a Francisco Inés Ascensión para trasladar a EAR a la camioneta, la cual la trasladaría al nosocomio de la comunidad de Acultzinapa.</p> <p>Al momento de tener a la vista a la agraviada en el lugar de los hechos, ésta le dijo que los soldados la habían amarrado y que la habían golpeado.</p> <p>EAR fue violada tumultuariamente por elementos castrense pertenecientes al 63 Batallón "García" de Infantería de la 26 zona militar de Lencero, Veracruz, la mañana del domingo.</p> <p>La procuraduría de Veracruz abrió una investigación en la Agencia Especializada en Delitos Sexuales, en Ciudad Mendoza, bajo los números 140/07 y 471/07.</p> <p>Dictamen médico de la doctora María Catalina Rodríguez Rosas, adscrita a la Agencia Especializada en Delitos contra la Libertad y Seguridad Sexual y Delitos Contra la Familia, en Orizaba, dirigido a la agente del Ministerio Público, licenciada María de Lourdes Montes Hernández.</p> <p>El primer documento refiere las 23:40 horas del 25 de febrero para el estudio hecho a Ernestina, aún con vida. Ahí se lee, entre otras cosas, lo siguiente en letras mayúsculas: "Paciente grave, con riesgo de muerte... pbe. perforación de recto / pbe. bronconeumonía sec/ encefalopatía hipóxico isquémica/ hopotermia (sic)/ agresión sexual".</p> <p>En la parte superior de la hoja, en Asunto, se lee en el tercer renglón: "certificado de lesiones".</p> <p>En la parte final, en Conclusiones: "...esfínter anal con desgarros recientes en horas 11, 1 con sangrado en capa, con sangrado transanal abundante, con probable perforación rectal".</p>	<p>"Recomendación No. 34/2007 Sobre el caso de la señora Ernestina AscensiónRosaria"</p> <p>"Recomendación No. 34/2007 Sobre el caso de la señora Ernestina AscensiónRosaria" Declaración ministerial, de 01/03/2007</p> <p>La Jornada</p> <p>Proceso 04/04/2007 Jenaro Villamil, "Ernestina Ascencio, la infamia"</p> <p>Reforma 13/04/2007 Carmen Aristegui F., "Zongolica, los peritos"</p>
26/02/2007	<p>La indígena con las siglas EAR, de 73 años, falleció este lunes en el Hospital de Río Blanco, víctima de heridas provocadas por un abuso sexual presuntamente cometido por efectivos del Ejército Mexicano.</p>	<p>La Jornada, 27/02/2007, Morales A. T., "Fallece anciana presuntamente violada por soldados en Veracruz"</p>

	<p>En el certificado de defunción folio 070276634 emitido en el hospital regional de Río blanco, Veracruz, donde murió la víctima, se indica que el tipo de muerte fue "mecánica-traumática". El acta de defunción fue firmada por el médico legista Juan Pablo Mendizábal Pérez, de la dirección de Servicios Periciales de la PGJEV.</p> <p>Dictamen médico de la doctora María Catalina Rodríguez Rosas, adscrita a la Agencia Especializada en Delitos contra la Libertad y Seguridad Sexual y Delitos Contra la Familia, en Orizaba, dirigido a la agente del Ministerio Público, licenciada María de Lourdes Montes Hernández.</p> <p>Segundo documento que habla de la neurocirugía realizada a partir de las 11:00 horas del día 26 en "Funeraria Vázquez". Firmada por el doctor Juan Pablo Mendizábal Pérez de la Delegación de Servicios Periciales. Ahí se informa (en mayúsculas) que las causas de la muerte fueron "traumatismo craneoencefálico, fractura, luxación de vértebras cervicales, anemia aguda". El tipo de muerte se lee: "Mecánica traumática".</p> <p>En la parte intermedia del texto se afirma que en genitales "se apreció líquido seminal en abundancia... desgarró reciente en hrs. 6 en relación a las manesillas del reloj (sic)"</p> <p>En unas de las cuartillas se ve una anotación hecha a mano que dice "Recibí 26 02 07 No se recibe las muestras". A manera de firma, un garabato.</p>	<p>La Jornada 15/03/2007, Morales A., Ballinas V., y Muñoz A., "Refuta parte médico declaraciones de Calderón sobre anciana violada"</p> <p>Reforma 13/04/2007 Carmen Aristegui F., "Zongolica, los peritos"</p>
27/02/2007	La Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) inició el expediente 2007/901/2/Q.	"Recomendación No. 34/2007 Sobre el caso de la señora Ernestina Ascensión Rosaría"
01/03/2007	La Comandancia de la 26/a. Zonal Militar realizó diversas acciones entre las que se destacan exámenes médicos y entrevistas a los efectivos militares desplegados en el mencionado lugar, sin que hasta el momento se haya encontrado alguna prueba que los involucre.	Comunicado de prensa 017/SEDENA Lomas de Sotelo, D.F., 01/03/2007,
02/03/2007	Visitadores de la CNDH se reúnen con familiares y vecinos de la anciana indígena atacada sexualmente por presuntos soldados para integrar un expediente y emitir una recomendación a la SEDENA. Piden a los destacamentos militares salir de los poblados indígenas de la sierra de Zongolica.	La jornada: 27
02/03/ 2007	El procurador de Justicia de Veracruz, Emeterio López Márquez, informó que los reportes médicos señalan que la indígena de 73 años murió a causa de una violación.	La jornada: 27
03/03/2007	La CNDH investiga la presunta violación a los derechos fundamentales de una mujer de 70 años de edad --quien falleció a consecuencia de las lesiones que le fueron infligidas--, por elementos de una partida militar en la comunidad de Tetlatzinga, municipio de Soledad de Atzompa, en la Sierra Zongolica, Veracruz. Solicita exhumar el cadáver para una necropsia.	www.cndh.org.mx Comunicado 33 CGCP/033/07
05/03/ 2007	Pobladores indígenas de la sierra de Zongolica dan un ultimátum a la SEDENA si en 30 días no retira los campamentos militares asentados en municipios serranos de Veracruz, amagan con expulsarlos por cuenta propia.	La jornada 06/03/2007 T. Morales Andrés, "Indígenas de Zongolica dan plazo de 30 días para la salida de militares"
06/03/2007	"Con motivo de la supuesta violación a una mujer en el municipio de Soledad Atzompa, Veracruz, esa dependencia del Ejecutivo Federal ha entrevistado a cuatro oficiales y 79 elementos de tropa que forman parte de la Base de operaciones "García", que se encontraban a dos kilómetros del lugar de los hechos..." Se realizó un examen médico minucioso del área genital de todo el personal militar que se encontraba en el lugar, los cuales no presentaron ningún tipo de lesión en dicha área. Señala también que peritos especialistas llevan a cabo el dictamen pericial en materia forense, consistente en comparar el	Comunicado de prensa No. 19 019/SEDENA 06/03/2007

	líquido seminal recogido del cuerpo de la hoy occisa, con muestra de sangre que se tomaron del personal militar.	
07/03/2007	<p>Exige la Cámara de Diputados aclarar y castigar agresiones sexuales de soldados</p> <p>La CNDH solicita a la PGJEV llevar a cabo la exhumación (renecropsia) del cuerpo de EAR</p>	<p>La jornada 08/03/2007, Garduño R., Méndez E., y T. Morales A., "Exige la Cámara de Diputados aclarar y castigar agresiones sexuales de soldados".</p> <p>www.cndh.org.mx 19/04/2007 "Síntesis de la indagatorias de la CNDH sobre el caso de la señora Ernestina Ascencio"</p>
08/03/2007	<p>Informa que el titular de esa dependencia del Ejecutivo Federal se reunió con integrantes del PRD, a quienes se les informó lo siguiente: "Que se tomaron muestras hemáticas a todo el personal integrante de la Base de Operaciones "García", en presencia de la titular de la agencia de Ministerio Público del fuero Común del estado de Veracruz, especializada en Delitos Contra la Libertad y la Seguridad Sexual y Contra la Familia, acompañada de de cuatro funcionarios civiles y dos abogados, pertenecientes al Cuerpo de Defensores de Oficio del Fuero de Guerra. Que dichas muestras, junto con las de semen obtenidas del cuerpo de la extinta serán trasladadas a la ciudad de México, para que con apoyo de los servicios periciales de la Procuraduría General de la República, se obtengan los perfiles genéticos." Que dichos resultados tienen un tiempo estimado de 15 a 20 días.</p>	<p>Comunicado de prensa No. 021 021/SEDENA 08/03/2007</p>
09/03/2007	<p>A petición de la CNDH, expediente de investigación 140-07/AE, la dirección de Servicios Periciales de la PGJ, en compañía de cinco visitadores de la CNDH y el subprocurador de Justicia, Miguel Mina. En coordinación con la Procuraduría General de Justicia Militar, quien integraba la averiguación previa 26ZM/04/2007, se exhumó los restos de la anciana indígena EAR.</p> <p>El cadáver no fue llevado a otro lugar y ahí mismo se practicó una segunda autopsia. Se tomaron muestras de tejidos y fluidos que fueron analizados en laboratorios.</p> <p>Indicaron que en un plazo de 40 a 60 días, la Dirección de Servicios Periciales de la PGJ deberá emitir un dictamen a las agencias del Ministerio Público –estatal y militar- y dirigir una copia a la CNDH que servirá para sustentar una posible recomendación sobre el caso.</p>	<p>www.cndh.org.mx 19/04/2007 "Síntesis de la indagatorias de la CNDH sobre el caso de la señora Ernestina Ascencio"</p> <p>La jornada 10/03/2007, T. Morales A., "Exhuman restos de anciana que murió tras violación en Zongolica".</p>
09/03/2007	<p>Autoridades indígenas de Soledad Atzompa y deudos de la víctima revelaron que la tarde del 26 de febrero, día en EAR, el comandante de la 26 Zona Militar de la Secretaría de la SEDENA, Sergio Arturo Aragón, acudió a sus domicilios y les presentó a cuatro efectivos militares "que iban vestidos de civil y en calidad de detenidos".</p>	<p>La jornada 10/03/2007, T. Morales A., "Exhuman restos de anciana que murió tras violación en Zongolica".</p>
12/03/2007	<p>La PGJEV nombró a Juan Alatríste Gómez como fiscal especial del caso EAR</p>	<p>La jornada 13/03/2007, T. Morales A., "Nombran fiscal especial para el caso de la anciana violada"</p>
12/03/2007	<p>Felipe Calderón Hinojosa declara a la Jornada. "He estado pendiente del caso de la señora que se dice asesinaron en Zongolica (...) La CNDH intervino y lo que resultó de la necropsia fue que falleció de gastritis crónica no atendida." "No hay rastros de que haya sido violada."</p>	<p>La Jornada 13/03/2007, Gallegos E., Herrera C., "Entrevista a Felipe Calderón Hinojosa, Presidente de la República"</p>
14/03/2007	<p>Fuentes gubernamentales en Puebla manejaron la versión extraoficial de que 2 militares ligados al asesinato de EAR están arraigados en Puebla, y serían trasladados a Veracruz para enfrentar un proceso penal.</p>	<p>La Jornada 14/03/2007, Hernández M., Morales A., y León G., "Versión de que 2 militares ligados a</p>

	<p>El licenciado Pedro Armendáriz Enríquez, el visitador de la CNDH que había solicitado la exhumación, declaró: "No sabemos de dónde sacó esa información el Presidente. La exhumación fue apenas el viernes y es imposible que ya existan resultados; además la información es confidencial" Los resultados de la autopsia realizada el 9 de marzo se concluirían en un plazo de 15 a 20 días.</p> <p>La CNDH emitió un segundo comunicado descalificando los resultados de la necropsia realizada por la Procuraduría estatal, argumentando que su personal médico forense había incurrido en omisiones que lo llevaron "a asegurar indebidamente que la anciana falleció por 'traumatismo craneo-encefálico, fractura y luxación de vértebras cervicales y anemia aguda'... (además) no se corroboró perforación alguna en el recto ni los 'múltiples desgarros' que manifestaba la autopsia"</p>	<p>asesinato de una anciana están arraigados en Puebla"</p> <p>La Jornada 15/03/2007</p>
23/03/2007	<p>La CNDH solicita a la PGJEV, en cadena de custodia, una muestra del fragmento del hígado de la agraviada, que fue obsequiada por esa representación social, para realizar estudios anatomopatológicos respectivos por parte de esta CNDH. De igual manera, se solicitó a la referida Procuraduría las laminillas y bloques de parafina de los órganos involucrados</p>	<p>www.cndh.org.mx 19/04/2007 "Síntesis de la indagatorias de la CNDH sobre el caso de la señora Ernestina Ascencio"</p>
27/03/2007	<p>La Dirección General de Servicios Periciales de la representación social del fuero común informó a personal de la Comisión Nacional que no contaba con las referidas laminillas y bloques de parafina. Argumentando que no tenían el equipo de laboratorio para procesar muestras de tejidos. Esto motivó que, en la misma fecha, se requiriera a la representación social, las muestras de los fragmentos de pulmón, corazón, estómago, asas intestinales, útero, riñón, páncreas, márgenes anales o ano, contenido gástrico, bazo y fluidos vaginales y anales de la señora EAR.</p> <p>La representación social no hizo entrega de las márgenes anales o ano, justificando que de éstas no tomó muestras al momento de realizar la exhumación, por no considerarlo necesario el médico que llevó a cabo tal práctica.</p> <p>Por lo que hace a los fluidos vaginales y anales, la Procuraduría negó su entrega con el argumento de que tales muestras se encontraban en estudio en laboratorio, desde el 9 de marzo del año en curso.</p> <p>Con los fragmentos de los diferentes órganos que proporcionó la mencionada Procuraduría, la Comisión Nacional realizó los estudios técnicocientíficos, así como histopatológicos que permiten acreditar la inexistencia de traumatismo craneo-encefálico, fractura y luxación de vértebras cervicales, como causa de muerte.</p> <p>Por el contrario, se acreditó científicamente que lo que en realidad ocasionó el deceso de la señora EAR fue una anemia aguda por sangrado de tubo digestivo secundario a úlceras gástricas, pépticas, agudas en una persona que cursaba con una neoplasia hepática maligna, un proceso neumónico en etapa de resolución, isquemia intestinal y trombosis mesentérica.</p>	<p>www.cndh.org.mx 19/04/2007 "Síntesis de la indagatorias de la CNDH sobre el caso de la señora Ernestina Ascencio"</p>
28/09/2007	<p>El presidente de la Comisión de Defensa de la Cámara de Diputados, General retirado Jorge Justiniano González Betancourt, declaró que la señora Ascencio falleció "debido a una anemia aguda secundaria", citando como fuente un dictamen de la CNDH que todavía no se emitía. González Betancourt fue más allá: erigiéndose como juez supremo y omnipotente, afirmó que las imputaciones hechas a los militares eran falsas, pero no solo las relacionadas con el caso de la señora Ascencio sino todas las acusaciones por agresiones sexuales atribuidas a miembros del Ejército en los últimos años. Terminó su lamentable declaración diciendo: "ninguna mujer se ha presentado a decir que fue violada por un soldado".</p>	<p>Gaceta del Senado / LX LEGISLATURA / Número 91 / Martes 10 de abril del 2007 / 1o. Año de Ejercicio, Segundo Periodo Ordinario</p>

29/03/2007	<p>La CNDH informa que en el caso del fallecimiento de la indígena EAR, los estudios técnico científicos efectuados hasta el momento confirman, por una parte, la inexistencia de "traumatismo cráneo-encefálico, fractura y luxación de vértebras cervicales" como causa de su muerte.</p> <p>Por otra parte, de hallazgos ginecológicos y proctológicos adicionales, obtenidos con motivo de la exhumación del cadáver, solicitada por la CNDH, realizada el 9 de marzo, se advierte la inexistencia de desgarros en la región vaginal de la occisa; no se encontraron equimosis difusas ni eritema ni se observaron datos compatibles con la penetración de un objeto romo de mayor diámetro en orificios vaginal y anal. Se descartó, igualmente, la existencia de una perforación rectal.</p> <p>Asimismo, se cuenta con datos histopatológicos indicativos de anemia aguda por sangrado de tubo digestivo secundario a úlceras gástricas pépticas agudas en una persona que cursaba con una neoplasia hepática maligna y un proceso neumónico en etapa de resolución. Adicionalmente a estas causas de origen médico, no se observaron lesiones de origen traumático al exterior.</p> <p>Los peritos investigadores María Catalina Rodríguez, Pablo Mendizábal e Ignacio Gutiérrez Vázquez, quienes realizaron la primera necropsia a la señora Ascencio, fueron suspendidos por órdenes del Procurador General del Estado de Veracruz, Emeterio López Márquez</p>	<p>www.cndh.org.mx comunicado 46 CGCP/046/07</p> <p>Gaceta del Senado / LX LEGISLATURA / Número 91 / Martes 10 de abril del 2007 / 1o. Año de Ejercicio, Segundo Periodo Ordinario</p>
31/03/2007	<p>Directora del Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres), María del Rocío García Gaytán, descalificó las últimas palabras de EAR, fue en náhuatl, "estaba moribunda, balbuceaba: entonces, se me quita la certeza (sic) de lo que dijo".</p> <p>María del Rocío García Gaytán declaró, justificando lo dicho por Calderón, "El es el presidente; tiene información privilegiada, tiene que estar enterado, y no es sospechoso de que haya adelantado un dictamen".</p>	<p>La jornada, 01/04/2007, Andrés T. Morales, "Descalifica Inmujeres acusación de AscenciónRosario contra militares; fue en náhuatl"</p> <p>Proceso, 04/04/2007, Jenaro Villamil, "Ernestina Ascencio, la infamia"</p>
04/04/2007	<p>El primer visitador de la CNDH, Raúl Plascencia, entrevistado por la periodista Carmen Aristegui, aseguró que la investigación sigue abierta y, por lo tanto, aclaró que aún no se puede afirmar ni negar que la señora Ascencio fue violada antes de morir; desmintiendo de esta a José Luis Soberanes.</p>	<p>Gaceta del Senado / LX LEGISLATURA / Número 91 / Martes 10 de abril del 2007 / 1o. Año de Ejercicio, Segundo Periodo Ordinario.</p>
17/04/2007	<p>En atención al oficio CNDH/SVG/127/2007 se designó a personal académico calificado en el manejo de la lengua náhuatl, quien emitió la opinión lingüística referente a los testimonios recabados por la CNDH con motivo de la integración del expediente 2007/901/2/Q.</p>	<p>Oficio 401-18-165/D/07 INAH</p>
19/04/2007	<p>Al informar acerca de las indagatorias de la CNDH en el caso de la señora EAR, el Ombudsman nacional, José Luis Soberanes Fernández, manifestó que los resultados del trabajo científico al respecto confirman que no fue víctima de violación ni el cadáver mostraba huellas de traumatismo craneoencefálico, de vértebras cervicales luxadas y fracturadas o de perforación del recto, como sostuvieron peritos forenses de la procuraduría de Veracruz.</p> <p>Las causas de muerte de la señora EAR fueron anemia aguda por sangrado de tubo digestivo secundario a úlceras gástricas, pépticas, agudas en persona que cursaba con la neoplasia hepática maligna, un proceso neumónico en etapa de resolución, isquemia intestinal y trombosis mesentérica.</p>	<p>www.cndh.org.mx Comunicado 59 CGCP/059/07</p>
30/04/2007	<p>El agente investigador acordó no ejercitar la acción penal en contra de persona alguna, ya que consideró que "no existe delito alguno que perseguir ante la ausencia de una conducta típica, antijurídica y culpable que se</p>	<p>Recomendación No. 34/2007 Sobre el caso de la señora Ernestina Ascencio Rosaria"</p>

	<p>tipifique como delito en el Código Penal del estado de Veracruz". Así mismo, ordenó notificar a los familiares de la agraviada, para que se impongan de tal determinación y hacerles saber que cuentan con un plazo de 10 días para impugnarla, a través del recurso de queja previsto en los artículos 337 y 338 del Código de Procedimientos Penales para ese estado.</p>	
03/05/2007	<p>Senado de la República. Las legisladoras, diputadas del grupo parlamentario del PRD en la Cámara de Diputados: Maricela Contreras y Valentina Batres Guadarrama, explicaron que sobre el caso de la indígena EAR no se puede creer nada, ya que la CNDH, la SEDENA y el gobierno de Veracruz han enredaron el caso creyendo que así no se entendería nada. "Para nosotras, externaron, ya no tiene sentido solicitar la intervención de ninguna otra institución federal o estatal en el caso, porque simplemente no son confiables; por ende, que busquemos instancias internacional para que se vea realmente como se fue desarrollando la defensa y los derechos humanos de la señora Ernestina Ascencio".</p>	<p>www.cimac.com María de la Luz Tesoro, "Pedirá PRD comparezcan procurador militar y fiscal especial"</p>
04/05/2007	<p>Los pobladores de Soledad Atzompa no aceptan la versión de las autoridades, por lo que agentes municipales, líderes indígenas, jueces comunitarios y comisariados ejidales de 40 poblados se reunirán en asamblea, en la cabecera municipal, para discutir si emprenden la defensa jurídica. "Hasta donde sabemos, la familia no impugnará y nosotros convocamos a organizaciones de abogados para que se nos asesore sobre la representatividad jurídica para apelar del fallo ministerial".</p>	<p>La Jornada 05/05/2007</p>
06/05/2007	<p>"Nos parece delicado que en estos días en que la familia podría estar decidiendo sobre la impugnación del procedimiento de las investigaciones de la presunta violación de la indígena Ernestina Ascensión Rosario, nadie pueda acercarse a sus hijos, que nadie sepa dónde están, y que además se haya tendido un cerco de protección", denunciaron las diputadas federales Maricela Contreras, Alliert Bautista y Valentina Batres.</p>	<p>www.cimac.com Laura Castro Medina y María de la Luz Tesoro "Asamblea nacional impugnará dictamen de PGJEV"</p>

CAPÍTULO 3 | Condiciones de factibilidad. Alteridades en conflicto

El político que ejerce el poder obediencial no significa que no pueda cometer errores. “El justo comete siete pecados por día”, enuncia un dicho semita. [...] ¿Cuántas veces peca el injusto? Ninguna. Porque el injusto es exactamente el que nunca reconoce con responsabilidad el efecto negativo de su acción.

*Enrique Dussel**

3.1 Aprendiendo a escuchar, a respetar, a avanzar juntos

La “Sierra de Zongolica” es un territorio rico en la producción de café y maderas. Esto ha sido motivo de grandes conflictos por la tierra. Esta tierra es de una fuerte tradición de lucha y praxis política indígena.¹ La sierra y sus municipios, desde tiempos de la colonia, ha sido avasallada en gran miseria. Una comunidad en estas condiciones, que se niega a perder la esperanza de tener una situación material menos precaria, toma conciencia de su situación así como la decisión de luchar por una mejor vida. Se van consolidando reflexiones y críticas a la situación concreta de vida. Los nuevos sentidos posibilitan a su vez modos otros de ser; abren nuevos canales de comunicación y recrean el imaginario social con nuevos significantes. De aquí la importancia de escuchar para pensar.

El principio esperanza que se configura simbólicamente como un postulado, por la voluntad de vida de un pueblo con necesidad de librarse de las amarras que le han impuesto aquellos quienes ostentan históricamente el poder político, económico y cultural, configura recreadas comunidades con distintas codificaciones.² . De allí que la información se materialice como acción social, moral y finalmente jurídica. El control del flujo comunicativo permite tomar el poder de decisión fortaleciendo la red social en un espacio concreto. Las decisiones que emergen como un subsistema dentro del sistema total asume dos posibilidades, el de poner en riesgo al sistema hegemónico o el de nutrir al sistema. Ante la posibilidad de que se rompa el orden y su formalismo jurídico establecido se hace necesario subsumir o bien someter al nuevo subsistema a los procesos ya consolidados. Cuando el subsistema no permite ni pretende someterse y en cambio proclama su autonomía, el sistema cierra filas ante el riesgo de un distinto flujo de información.

*Dussel E., *20 Tesis de política, cit.*, p. 108.

¹ La categoría indígena, dentro de la praxis política, es también una categoría supraétnica que designa como indígena a todo sujeto en tanto que asume una posición política autónoma regida por principios étnicos de descolonización. **La praxis política indígena** es inseparable de la conciencia histórica de colonización.

² “No hay hombre que viva sin soñar despierto; de lo que se trata es de conocer cada vez más estos sueños, a fin de mantenerlos así dirigidos a su diana eficaz y certeramente. ¡Que los sueños soñados despierto se hagan más intensos! [...] Es decir, más lúcidos, menos arbitrarios, más conocidos, más entendidos y más en mediación con las cosas. A fin de que el [maíz] que quiere madurar pueda ser estimulado y recolectado.” Véase Bloch, E., *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004, p. 26.

“Si la dominación forzada (y aceptada) no es suficiente, se recurre a la cooptación, corrupción. Si esta última fórmula no es aceptada por los dominados, se los declara en rebeldía y se actúa frente a ellos como un enemigo: el enemigo interno. No faltarán motivos adicionales para hacer de ese enemigo un blanco fácil de atacar. La “delincuenciación” de los indígenas insurrectos puede venir por muchos lados, el antiguo abigeato, el moderno contrabando y la droga, la imagen de barbarie y oposición al progreso, y muchos más”.³

El modo en que se organizan las decisiones fuera de los marcos de lo “normal”, fuera de los límites del derecho estatal, requiere, desde la perspectiva del que cree correr un peligro, introducir nueva información que revierta la circulación de la acción social y transforme el sentido que subyace en el imaginario social emergente. Pero cuando el sentido ya ha encarnado en los cuerpos humanos la información es en sí la colectividad humana: cultura. Una solución ante ello es localizar y coartar las fuentes de información, a saber, los núcleos duros y los líderes sociales. Sin embargo los líderes ya son en mayor grado comunidad no individuos. Por tanto, poner la mano en tales actores sociales implica una reacción en cadena de toda la red que han entretejido. Hay una interrelación entre comunidad e individuo. Someter a un pueblo es someter la conciencia de ser dirigente social en cada sujeto. Someter a los dirigentes sociales es, así mismo, someter la dinámica organizativa que concilia a un pueblo. Cuando la unidad se mantiene aun sin líderes la salida es subyugar al pueblo en la más insoportable miseria para que no se den las condiciones físico-culturales de creación política. Sin embargo ésta es condición de posibilidad de movilización social.

Las condiciones de colonización y racismo dan paso a que elementos de las comunidades emigren de sus territorios.⁴ Otros, y cada vez van siendo más, dan su vida en una lucha ética y política, pero también hay quienes consolidan bloques sociales que optan por las armas como última alternativa. La historia nos muestra que después de la revolución, los caciques imponían la justicia en la región. Se decía *¿Para qué queremos aquí la policía, si con nuestras armas ponemos orden?*

³ Bengoa, J., “Violencia y emergencia indígena en América”, en Reina L. *et al.*, *Identidades en juego, identidades en guerra*, México, CIESAS-CONACULTA-INAH, 2005, p. 125.

⁴ Podemos ver a una multiculturalidad pidiendo limosnas en las calles, avenidas y transportes públicos o bien dando la vida cruzando la frontera norte de “nuestra soberana república”, como alternativas que remedien el dolor de la pobreza, de las numerosas muertes por hambre, del sufrimiento y las vejaciones de caciques y autoridades.

Primero los caciques de las tierras y las tiendas subyugaron a la otredad india.⁵ Después surge el caciquismo de los transportistas en la sierra. Julio Atenco señala que en la zona hay una fuerte tradición de lucha social que, en ciertos momentos, ha provocado brotes de rebeldía. Por ejemplo, en 1973 la gente de Tehuipango realizó protestas contra las autoridades municipales y los cacicazgos locales. A comienzos de los ochenta, en la comunidad de Tequila, Atlahuilco y Tlaquilpa hubo levantamientos indígenas en contra de los cacicazgos, propietarios de tiendas y tierras, que controlaban la explotación forestal y la producción agrícola de maíz y café.

El gobierno federal encarga a la Comisión Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO) la resolución del problema. Envía a tres inspectores para organizar a los campesinos en sociedades de producción y consumo con el fin de fundar tiendas y bodegas que regulen la adquisición y distribución de los productos. Los caciques se oponen a la construcción de bodegas y, especialmente, a la actividad de los inspectores a quienes acusan de agitadores. Mediante el apoyo político estatal consiguen el cese de los promotores de CONASUPO. Éstos, sin embargo, persisten al lado de los indígenas en condición de asesores. Uno de ellos es asesinado fuera de la sierra, lo que generó la unión de los indígenas, macehuales, en airadas protestas.⁶

Los manifestantes se enfrentaron con la policía y guardias blancas. A partir de entonces se crean las organizaciones populares de la zona. Surgen organizaciones indígenas para la defensa de sus territorios, particularmente las zonas de madera que se ubican en Soledad Atzompa y Tequila. Esto dio origen a la organización que se designó en náhuatl: *Timolochosque Nochte Altepeme Masewalme* (TINAM), “la Unión de los Pueblos Pobres de la Sierra de Zongolica”. Liderado por catequistas y jóvenes lugareños simpatizantes de la teología de la liberación. Otro momento de agitación social fue encabezado por Gloria y Norma Arenas Agis contra los caciques de los medios de transporte.⁷ Las hermanas

⁵ Bonfil Batalla, G., *Utopía y revolución...*, cit., pp. 42 y 43. Tanto en el orden económico como en las demás relaciones sociales la distinción indio/no indio denota posición subordinada y dominante respectivamente dentro de un contexto de colonización sea externa o interna. De tal modo, el racismo “colorea” toda la relación entre el indio y quien no lo es. No hay explotación en abstracto, es explotación del indio en tanto indio, por indio.

⁶ Aguirre Beltrán, G., *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, cit., p. 188.

⁷ Ellas vivían al lado de donde salían los camiones que van a la sierra, propiedad de la familia Zepahua de Tequila. Allí, en el suelo, niños, mujeres, ancianos y hombres pasaban fríos en la madrugada esperando las

organizaron una oposición, a través del TINAM, al aumento del pasaje y fueron perseguidas. Las expulsó del estado el secretario de Gobierno Ignacio Morales Lechuga (en los tiempos del gobernador Agustín Acosta Lagunes). Ahora Gloria Arenas está presa y su hermana ha sido exiliada por formar parte de las organizaciones guerrerenses denominadas Ejército Popular Revolucionario (EPR) y Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI). Tanto ayer como hoy Gloria Arenas Agis sostiene que los estallidos revolucionarios nunca se dan por un deseo arbitrario ni por gusto: *responden a condiciones concretas, generalmente derivadas de la represión, como las que se dan en el gobierno de Felipe Calderón, que usa la fuerza como forma de gobierno.*⁸ El arresto de la veracruzana Gloria Arenas en 1999, fundadora del TINAM en los años ochenta y posteriormente dirigente del ERPI, alimentó versiones desde 1996 sobre supuestas "ligas" de las agrupaciones de Zongolica con grupos armados.

En 1984 surgió la Organización de Campesinos e Indígenas de la Sierra de Zongolica (OCISZ), de ideario socialista dedicada a luchar por mejoras materiales para los indígenas. Por estas fechas también empezó a gestarse la Coordinación Regional de Organizaciones Indígenas de la Sierra de Zongolica (CROISZ) y en 1995 se constituyó formalmente para luchar por la reivindicación de los pueblos originarios.⁹ Pero ya desde los ochentas se había constituido como Movimiento

salidas de los primeros camiones. Las hermanas Arenas Agis, sensibles ante la sufrida opresión de sus conciudadanos, brindaron ayuda regalándoles, en esas mañanas de sueños fríos y utópicos, atole y pan.

⁸ Gloria Arenas Agis, actualmente presa en el penal de Chiconautla, estado de México. Gloria Arenas, conocida como la "Coronela Aurora" del ERPI, asegura que el uso de las armas debe supeditarse a la voluntad popular no a una vanguardia de personas, por muy revolucionarias o consecuentes que sean. Para ella, la razón de que la estructura guerrerense del Ejército Popular Revolucionario (EPR) se escindiera en 1998 para formar el ERPI radicó en diferencias sobre la concepción que se tenía del poder popular en la lucha social. "Las comunidades nos enseñaron que no se podía llegar de fuera a dirigir o a imponer por muy vanguardia que nos creyéramos o por muy idealistas que fuéramos. Nos enseñaron que cualquier cosa que asumieran tenía que provenir de una decisión de la propia comunidad. Comprendimos que la estructura militar tenía que ser muy respetuosa de esto y que esa estructura debía ser de las comunidades, no ajena a ellas. Cuando llegamos creíamos que éramos parte de la vanguardia, que teníamos las respuestas para un cambio profundo, que íbamos a dirigir. Y lo que aprendimos en la práctica fue un choque con eso. Tuvimos que aprender a escuchar, a respetar, a avanzar juntos, a construir desde abajo. Pensábamos que la vía armada era una forma 'superior' de lucha y que el movimiento social pacífico debía supeditarse a ella. Pero del movimiento social aprendimos que eso no era cierto. Los planteamientos resultaron diferentes a los de la dirigencia del EPR. No se entendieron, el debate se fue cerrando y sobrevino la desconfianza que acabó en separación." Véase Jiménez, A., "México: Entrevista a Gloria Arenas Agis", *El Universal*, México, 08 de abril de 2008.

⁹ Martínez, R. y Vera, R., "Mano negra detrás del caso Ernestina Ascencio: Julio Atenco". <<http://www.proceso.com.mx7noticia.html?>> [Consulta 13 de marzo de 2007].

Revolucionario del Pueblo (MRP). En 1994 en algunas partes de la sierra se da la presencia de bases de apoyo al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Esto motivó a que el Estado militarizara la sierra por “seguridad nacional”. Desde 1994 el gobierno federal ha ido configurando, desde la perspectiva de las organizaciones sociales indígenas, una “Guerra de Baja Intensidad” contra grupos indígenas inconformes con la política estatal.

Con el levantamiento zapatista y luego con la aparición del EPR se llenó las regiones de Córdoba, Zongolica y Orizaba de elementos del ejército. Pues geográficamente estas zonas son estratégicas para la articulación de organizaciones sociales. En esos tiempos se andaba sobre los pasos de Ricardo Barco, en ese entonces dirigente de la Ruta 100 del metro de la Ciudad de México, originario de Orizaba, señalado como uno de los patrocinadores de movimientos armados.¹⁰ En este contexto, el alcalde del Municipio de Soledad Atzompa Javier Pérez Pascuala refiere que desde 1994, con el levantamiento del EZLN y posteriormente con el surgimiento del EPR, se les ha intentado relacionar con grupos armados. *“Siempre se nos ha tratado de involucrar con esos grupos. Por acá aparecían pintas en las que se nos ligaba con ellos. Quién sabe quién las pondría, pero nada tenemos que ver, pues somos un pueblo pacífico”.*

La presencia del Ejército en la sierra de Zongolica se intensifica. En 1997, cuando se habló de la identidad del subcomandante Marcos, elementos de Seguridad Pública recorrieron la sierra de Zongolica y detuvieron a Alejandro Salas Romero un integrante de la OCISZ. Fue acusado de guerrillero pero no le comprobaron nada y lo liberaron. A principios del 2000 un funcionario de seguridad nacional presentó en televisión un mapa en el que señaló 14 “focos rojos” en el país, explicando que en algunos de ellos había indicios de la presencia de grupos delictivos, y en otros, como en la sierra de Zongolica, pobreza extrema. El gobierno pretendió resolver ambos problemas con la misma medida: el envío del Ejército.¹¹ En el 2001 los panistas, encabezados por el expresidente de México Vicente Fox Quezada, discuten la marcha del subcomandante Marcos, del EZLN,

¹⁰ Vázquez Chagoya, C. A., “Ernestina: La historia condena al ejército”, <[http:// www.elgolfoinfo.com](http://www.elgolfoinfo.com)> [Consulta: 09 de abril de 2007].

¹¹ Lartigue Gordillo, J., “Sobre la Historia de Zongolica”, *Proceso*, Núm.1590, México, 22 de abril de 2007.

hacia la ciudad de México. Al tiempo que la dirigencia de la CROISZ se opone a la estancia del Subcomandante en Orizaba. El motivo por el que se opuso es que de haberlo permitido el gobierno federal los habría relacionado directamente con el grupo armado, lo cual justificaría desde la perspectiva del Estado la militarización de la región y la persecución de los líderes indígenas. Otro motivo es el desacuerdo en que la lucha social se dé a través de las armas, ya que éstas llevan siempre a una derrota sangrienta de una de las partes y aquella parte que tiene todas las posibilidades de ganar es la que posee el mejor armamento. Claramente no son los pueblos indígenas.

El 18 de julio de 2002, el regidor del ayuntamiento de Zongolica Carlos Mazhua Campos, miembro del PRD y líder de la OINSZ (Organización Indígena Náhuatl de la Sierra de Zongolica) denuncia que el ejército mexicano con su labor "social" buscaba células guerrilleras, sembradíos de drogas y de paso abusaban de las mujeres. En agosto de 2002 cuatro organizaciones indígenas de la sierra de Zongolica denunciaron que los soldados cometieron al menos 50 violaciones a mujeres, principalmente menores de edad, pero que el Ministerio Público se negó a admitirlas bajo el argumento de que los militares se rigen por las leyes castrenses. El Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (Prodh) documentó los 50 casos. Nadie les hizo caso porque no había denuncias.¹² En 2003 a un líder de la Sierra, Maurilio Xocua, se le intentó involucrar con grupos guerrilleros y con el secuestro del entonces diputado federal priista Mario Zepahua. Las acusaciones quedaron sin sustento. El 9 de julio del 2004 vuelve aparecer la denuncia sobre violaciones y abusos del ejército. El señor Evaristo Xanahual Xicahual denuncia que el ejército, por encontrarle madera sin permiso, se metió a su casa y a otras más de la comunidad de Atlahuilco, donde se encontraban las mujeres solas. Señaló que los miembros de la SEDENA saben dónde están los aserraderos pero con ellos no se meten, sino que ejercen violencia contra decenas de mujeres de su región. Las violaciones sin embargo no se denuncian por amenazas y porque las autoridades no hacen nada ante los

¹² Vázquez Chagoya, C. A., *op. cit.*

casos presentados.¹³ En tanto, el presidente de la república Felipe Calderón comenzaba su lucha contra el narcotráfico llevando el Ejército a las calles, convirtiendo las colonias, pueblos y comunidades en cuarteles. Esa actitud y la irresponsable actuación de algunos efectivos castrenses mostraron la vulnerabilidad de los derechos fundamentales de las poblaciones indígena ante los operativos militares. Hay que considerar también que estos operativos tienen como tarea detectar agrupaciones insurgentes así como la detención de posibles líderes que pongan en riesgo y contamine el orden del sistema político que emana del Estado.¹⁴

i. Plan de operaciones “Acotamiento Mena”. Establece como misión que el 63/o. Batallón de Infantería realizará operaciones de reconocimiento a partir del 18 de marzo de 2006 y hasta nueva orden en el área de Zongolica, con el propósito de disuadir e inhibir cualquier tipo de acción violenta por parte de las expresiones subversivas con presencia real en la jurisdicción y ubicar campos de adiestramiento, casa de seguridad, líderes, centros de acopio de armamento, municiones, vestuario y equipos, entre otros.

ii. Plan de operaciones “Acotamiento García”. Establece que el mando estará a cargo del capitán primero de infantería Anastacio García Arreola, y que estará constituida por tres secciones de fusileros de la primera compañía y servicios técnicos. De igual manera se establece la misma misión que en caso de la “Base de Operaciones Mena”.¹⁵

Un hecho que acrecentó la presencia permanente de militares en la sierra de Zongolica fue la detención, enero de 2006, de Gustavo Robles y los hermanos Gerardo y Jorge Marcial Tzomplaxtle Tecpile, presuntos miembros del EPR y vinculados, supuestamente, con el secuestro del político y transportista de Zongolica Mario Zepahua Valencia. Las autoridades locales negaron la presencia

¹³ El 17 de octubre del 2004, la Ministerio Público Itinerante licenciada Bárbara Rojas Morteo, informa que en la sierra de Zongolica aumentan a 14 las denuncias de violación y que la mayoría de las víctimas no se presentan por miedo a represalias o que el culpable no tenga castigo. Pero la funcionaria deja al descubierto algo que es importante remarcar en estos días en los que proclama tanto la democracia y la igualdad de justicia: las mujeres indígenas como no saben hablar en su mayoría el español, no pueden hacer sus denuncias. Es decir que el Estado sólo atiende denuncias en español y no en otra lengua.

¹⁴ En un análisis que hace el doctor en Antropología Social, Gilberto López y Rivas, advierte que “a través de la supuesta lucha contra el narcotráfico y contra el terrorismo, Calderón profundiza el proceso de militarización creciente y de modernización de las fuerzas Armadas, en el sentido de hacerlas más diligentes para la represión y la contrainsurgencia. Tendencia iniciada por los gobiernos priistas y seguida por el foxista”. Véase Flores, N., “Contrainsurgencia, objetivo militar”, <http://www.contralinea.com.mx/archivo/2007/febrero/htm/contrainsurgencia_objetivo_militar.htm> [Consulta 20 de marzo de 2007].

¹⁵ Oficio sin número, de 27 de marzo de 2007, suscrito por el jefe del Estado Mayor de la 26/a. Zona Militar, dirigido al agente del Ministerio Público Militar. Véase *Recomendación No. 34/2007 Sobre el caso de la señora Ernestina Ascencio Rosaria*, p. 228.

militar; sin embargo, el 15 de enero la Procuraduría General de la República (PGR) informó “que los eperristas detenidos recientemente [12 de enero de 2006] estarían vinculados con una célula del EPR que opera en la sierra de Zongolica y tendría nexos con otros grupos armados en Guerrero y Oaxaca”.¹⁶ En marzo de 2006 el Ejército mexicano, la Subprocuraduría de Investigación Especializada contra la Delincuencia Organizada (SIEDO) y la Agencia Federal de Investigaciones (AFI) realizaron movilizaciones para detener a Maximino Tzompaxtle Tecpile y a su familia, por supuestos vínculos con una célula del EPR en la región. Desde entonces se recrudeció el clima de persecución en la zona. Adherentes de La Otra Campaña en Orizaba prestaron asesoría a Maximino en la defensa de sus derechos humanos, lo que significó que fueran también investigados.¹⁷ A partir de estos hechos el Ejército Mexicano inició violentos operativos y cateos, bajo el argumento de hacer valer el “Estado de Derecho”, en viviendas del municipio de Astacinga y Moyoapan en busca de armamento e información supuesta del EPR. En enero de 2006 la incursión del Ejército, con más de 500 elementos a bordo de vehículos de la armada de México, arribó a Astacinga y otros municipios cercanos. Esto violó los derechos de las comunidades, denunciaron organizaciones indígenas de la sierra de Zongolica ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y Amnistía Internacional (AI). La militarización a petición del expresidente municipal de Zongolica, el panista Crispín Hernández Romero, llevó a que 9 de los 14 ayuntamientos estuvieran vigilados por los contingentes del ejército mexicano. Poco después fueron requeridos en otros puntos de la sierra para inhibir la presencia de organizaciones populares que “tendían a incitar a la violencia”. Hernández Romero argumentaba que la OINSZ, CROISZ, TINAM y OCISZ “podrían ser semillero de movimientos subversivos”, y que la finalidad de la intervención militar era “infundir temor” a las mismas. Las organizaciones indígenas de inmediato reprobaron tal argumento al verse señalados como

¹⁶ Esto puede consultarse en la página de la institución: <<http://www.pgr.gob>>

¹⁷ Gómez, Q. M., “Tiene Zongolica una sucia mancha verde olivo”, <<http://www.cimacnoticias.com/site/07030212-Tiene-Zongolica-una.16743.0.html>> [Consulta: 02 de marzo de 2007].

delincuentes, terroristas y un peligro social por pretender combatir la miseria y segregación.¹⁸

3.1.1 *Ca zan teuhio, tlazollo in tlahtocayotl*¹⁹

La persecución, encarcelamiento y muerte de indígenas dimensiona el problema que se vive no sólo en Chiapas, Guerrero, Oaxaca o la sierra de Zongolica, sino sobre todo el hecho de que la aplicación de justicia por parte del Estado no responde a las demandas sociales de los pueblos y menos cuando se trata de abuso de poder, en todas sus formas, por parte de elementos de las fuerzas armadas.²⁰ Existen señalamientos por violaciones de militares a indígenas en Chiapas, Veracruz, Oaxaca y Guerrero.²¹ Así mismo en Coahuila, donde 20 soldados presuntamente violaron a 13 mujeres el 11 de julio del 2006, después de las elecciones federales.²² Fueron detenidos 6 y dos se fugaron; las mujeres, sin embargo, retiraron las denuncias. En la mayoría de los casos no existen detenidos, pues la SEDENA no permite que la autoridad civil haga justicia. En las denuncias de mujeres violadas en el 2002, 2004 y 2006 en la sierra de Zongolica no ha sido juzgado nadie.²³ De todos los casos señalados, el caso de la señora

¹⁸ Castro Medina, L., “Ejército: su enemigo son las mujeres”, <<http://www.cimacnoticias.com/site/s07032701-REPORTAJE-ejercito.16989.0.html>> [Consulta: 3 de mayo de 2007].

¹⁹ *Teuhio* significa polvoso y *tlazollo* es sucio. Es un difrasismo que se usaba para expresar la corrupción, la trampa, la mentira del poder. Así pues, la frase expresa “Sólo hay polvo, sólo hay suciedad en el poder”.

²⁰ Castro Medina, L., “Ejército: su enemigo las mujeres”, *cit.*, nota 284.

²¹ En la zona tlapaneca de la Montaña de Guerrero el ejército mexicano “busca” guerrilleros y con ese pretexto arrasan cultivos, roban cosechas y violan a mujeres indígenas. Cuando alguien como la dirigente Obtilia Eugenia Manuel se atreve a denunciarlos, las procuradurías Estatal y General de la República se niegan a investigar, en tanto que los militares toman represalias. Originaria de la comunidad tlapaneca Barranca de Guadalupe, municipio de Ayutla de los Libres, Obtilia emprendió en febrero y marzo de 2002, respectivamente, la defensa de Valentina Rosendo Cantú y de Inés Fernández Ortega, violadas por militares mientras las interrogaban sobre la presunta actividad de grupos guerrilleros en esa región indígena. Véase Leticia Díaz, G., “Amenaza militar”, *Proceso*, Núm. 1589, México, 15 de abril de 2007, pp. 22 y 23.

²² “La senadora perredista Rosario Ibarra de Piedra menciona el caso del obispo Raúl Vera, quien ha sido amenazado de muerte en varias ocasiones e incluso sufrió un atentado a través de la denuncia que hizo sobre la violación de militares contra 13 sexoservidoras del municipio de Castaños, Coahuila, el 11 de julio de 2006”. Véase Gil Olmos, J., “Soberanes solapador”, *cit.*, nota. 222, p. 28.

²³ En junio del 2006, en el marco de la Ley de Transparencia y Acceso a la Información (IFAI), se dio a conocer que en el estado de Veracruz desde el año 2000 se han sentenciado a 742 soldados, ubicados en las zonas militares de Minatitlán, Xalapa y Tuxpam. Además de que Veracruz ocupa para la SEDENA el segundo lugar a nivel nacional en deserciones, desobediencia y abuso de autoridad. Sin embargo no hay en el informe del IFAI un sólo caso de castigo para un militar por violación sexual.

Ernestina Ascensión Rosario ha pasado a la historia por haber mostrado el desgaste e ineficacia de las instituciones del Estado mexicano.

“Lo que no podemos aceptar es que los militares nos maltraten sólo por ser indígenas nahuas; que nos traten como si fuésemos animales porque erróneamente suponen que no conocemos nuestros derechos. Menos podríamos aceptar que su presencia aquí se deba a una estrategia de intimidación de nuestro pueblo nahua, que es democrático. Lo que no podemos aceptar es que se viole la ley al no respetar nuestro territorio autónomo. Lo que no aceptamos es que no se respete a las autoridades municipales y comunitarias.” El ayuntamiento pedía “la garantía” de que no se volviera a “maltratar a nuestros ciudadanos”, que se les “pagara” los “pequeños bienes de que fueron despojados”. Igualmente pedía que el Ejército respetara “nuestra investidura como autoridades comunitarias y municipales”, así como “nuestro territorio y autonomía indígena”.²⁴

La ira y el descontento de las comunidades indígenas de Veracruz y del país se encendieron, luego de que el pasado 25 de febrero de 2007 presuntamente 4 militares de la base “García” del 26 batallón instalado en Soledad Atzompa, violaron, torturaron y provocaron la muerte de una mujer, náhuatl, de 72 años de edad, oriunda de Tetlatzinga. En opinión de Julio Atenco, se buscaba un enfrentamiento, que no se dio, entre el pueblo y los grupos militares; de haberse concretado los líderes de las corrientes democratizadoras estarían en la cárcel o muertos.²⁵ Esto es un indicador, para las organizaciones indígenas, de la gran

²⁴ El 2 de febrero –23 días antes de la agresión a Ernestina– el ayuntamiento de Soledad Atzompa envió esta carta al secretario de la Defensa Nacional, Guillermo Galván Galván y al presidente Felipe Calderón, en la que detallaba los atropellos de la tropa: robos, invasión de propiedad, maltrato a los indígenas y revisiones de vehículos. La misiva la firmaba el alcalde de Soledad Atzompa, Javier Pérez Pascuala. Pero ni el general Galván ni el presidente Calderón hicieron caso a la señal de alerta y el crimen ocurrió al poco tiempo. Ver Martínez, R. y Vera, R., “Fueron los soldados, m’ija”, *Proceso*, Núm. 1584, México, 11 de marzo de 2007.

²⁵ En el *Manual de Campaña (FM) 3-24*, Capítulo VII, de los EE: UU., los mandos deben, en el lugar de conflicto, evaluar el riesgo de las decisiones. Para lograr el efecto deseado necesitan emplear tácticas y armamentos acorde a la situación. Una táctica que posibilite la emergencia de los líderes así como una situación de caos es la muerte de uno de sus integrantes. Se crean las condiciones para que emerja una sobre-reacción al ataque, buscando el estallamiento del coraje y la desestabilización de la organización. En las operaciones *COIN* (de contrainsurgencia) la ventaja es mejor calculada no en términos de cuántos insurgentes han muerto o han sido detenidos, sino en cuál enemigo ha muerto o ha sido detenido. En caso de que ciertos líderes insurgentes sean claves para la habilidad de su grupo para ejecutar operaciones, los mandos militares deben analizar la importancia del caso al considerar cómo mejor perseguirlos. El número de vidas civiles perdidas y propiedades destruidas necesitan ser medidas contra cuánto daño se ha logrado causar al objetivo (insurgente) y cuánto el mismo puede causar si se escapa. Si el blanco seleccionado resulta relativamente inconsecuente, entonces la proporcionalidad requiere en este caso que los combatientes renuncien a la acción fuerte o busquen otros medios no de combate para ejecutar el enfrentamiento. Desde la óptica de la guerra de baja intensidad las violaciones a mujeres en zonas de conflicto son básicamente para demostrar superioridad y aterrorizar. Los sitios de conflicto como Chiapas, Guerrero y Oaxaca, así como Zongolica se enmarcan para el Ejército mexicano en los parámetros de alto riesgo para el sistema estatal.

movilización contra posibles agrupaciones inconformes con la cultura política que rige el Estado. Implica, en voz de las organizaciones de la sierra, la puerta de una represión selectiva que pretende acabar con los liderazgos de movimientos sociales, sean o no indígenas. Gloria Arenas Agis desde su celda hizo un diagnóstico de la situación actual.

"Este gobierno está parado sobre una bomba de tiempo social y durante su primer año no ha hecho otra cosa que acelerar la velocidad del reloj". Algunos de los factores que legitiman la vía armada para propiciar el cambio social: los fraudes electorales de 1988 y 2006, que "han cancelado para muchos la opción electoral", el descrédito de la clase política, la decepción del sexenio de Fox, la criminalización del movimiento social, la represión contra manifestaciones pacíficas de inconformidad y el cierre de espacios de disidencia. Por otra parte el Ejército mexicano es, "hoy por hoy una estructura de poder que, lejos de defender a la nación y supeditarse a las estructuras civiles, ejerce un poder autónomo de las estructuras civiles".²⁶

A partir de esto podemos darnos una idea del escenario con sus múltiples articulaciones culturales, económicas, políticas. Es todo un complejo histórico que viene desde la colonia y se recrudece con el actual gobierno. He aquí el Municipio de Soledad Atzompa, territorio donde acontece la muerte de la anciana indígena, pone en cuestión todo el sistema político y el imaginario de un Estado-Nación donde simétricamente todas y todos somos unificados bajo una constitución política que garantiza nuestros derechos fundamentales como mexicanos.

Después del alzamiento armado del EZLN y de que la SEDENA se desplegara en la sierra de Zongolica en busca de centros de operación y acopio de armas del EZLN o del EPR no ha ocurrido ningún brote evidente de rebeldía armada en la zona. Resulta erróneo explicar la presencia de bases de operación mixtas bajo el argumento de enfrentar a grupos armados como bases rebeldes u organizaciones narcotraficantes.²⁷ Por último, hay que tomar en cuenta que desde 1991 el municipio de Zongolica ha sido factor importante en la articulación de las redes de

²⁶ Jiménez, A., "México: Entrevista a Gloria Arenas Agis", <<http://www.eluniversal.com.mx>> [Consulta 9 de abril de 2008]. Por su parte el gobernador de Veracruz Fidel Herrera, de afiliación priista, que enfrentó elecciones locales en septiembre de 2007, no quiso ni quiere poner en riesgo su gobierno con conflictos internos, sobre todo en momentos donde el gobierno mantiene en observación a todos los estados bajo el argumento de lucha contra el narcotráfico y grupos delincuentes. A nivel estratégico resultó más factible dejar en manos del Ejército la contención de todo posible riesgo.

²⁷ Hay que hacer notar que las fuerzas combinadas de la Policía y el Ejército han sido creadas específicamente para controlar zonas de actividad de movimientos armados u organizaciones criminales y no para intimidar a la población civil.

Andrés Manuel López Obrador. Aunque Zongolica no es precisamente una zona controlada por el PRD, que sólo ganó cinco de sus 21 municipios en el 2007, frente a 10 alcaldías que conservó el PRI y cuatro que ganó el PAN, las elecciones en Soledad Atzompa han sido ganadas dos veces consecutivas por el PRD. Sus exgobernantes así como los líderes que ejercen la praxis política indígena son cercanos al PRD y a la CROISZ.²⁸ El peligro de un conflicto social a partir de la elección presidencial del 2006 se ha agudizado; pues tambaleó la credibilidad de las instituciones debido a las dudas que dejó la transparencia del conteo de los votos. No obstante, este hecho no es más que una circunstancia más de la compleja lucha cultural, étnica, racial y económica por controlar el poder político social y jurídico de un territorio concreto llamado: “República Mexicana”.

3.1.2 La lucha por el derecho de ser Otro

¿Cuántas formas hay de ser en el mundo y cuántos mundos son posibles de ser en nuestro cuerpo social? ¿Cuáles mundos son convenientes y cuáles no lo son? Se cree que “todo lo que no está prohibido formalmente está permitido”; que “nadie está obligado a lo imposible” pero sí a toda posibilidad que es permitida en un sistema determinado. Lo imposible es lo ilegal. Que “no hay pena sin ley”, pero que la ley indígena es penada cuando se opone a la ley del que domina. Que “el que afirma está obligado a probar” aun cuando las pruebas son interpretadas de acuerdo a intereses parciales de una clase. Que “la ignorancia de la ley no exime su cumplimiento” aun cuando el cumplimiento no significa que hay consciencia de sus principios. Que “todo mundo es inocente hasta que no se demuestre que es culpable”.²⁹ Que se demuestre que es culpable no necesariamente significa que lo sea y menos cuando el idioma que se usa para inculpar es ajeno al inculpado. La inocencia y la culpabilidad en el campo jurídico estatal se estructuran en base a argumentos lógicos que no se contradigan. El problema es el contexto cultural a

²⁸ En el 2007 Atzompa como municipio perredistas se participó unitariamente en las agrupaciones productivas y de gestión, independientemente del partido político. Aquí han tenido presencia y trabajado la Organización Indígena Náhuatl de la Sierra de Zongolica (OINSZ), la Coordinadora Regional de Organizaciones Indígenas de la Sierra de Zongolica (CROISZ) y la Organización Campesina Indígena de la Sierra de Zongolica (OCISZ). Incluso la Unión de Todos los Pueblos Pobres (TINAM).

²⁹ Ordoñez Cifuentes, J. E. R., *Derecho indígena en Mesoamérica, cit.*, p.10.

partir del cual se estructura y justifica tal lenguaje. Estas reflexiones son propias del sistema jurídico nacional vigente. Son construcciones jusfilosóficas de la hegemonía en el poder fundadas a partir de establecer relaciones de poder con la otredad; hablo de los pueblos indígenas, afroamericanos y demás colectividades que han sido subordinadas al poder político y económico de la clase en el poder. Para los realmente otros, los que ya no quieren seguir siendo parte del sistema de discriminación, humillación, injusticia y pobreza, dice Zizek, “la tolerancia es tolerancia cero”. “Esta tolerancia liberal reproduce el funcionamiento elemental ‘posmoderno’ de acceder al objeto solo en tanto éste está privado de su sustancia: podemos disfrutar café sin cafeína, sexo sin contacto corporal y [justicia sin justicia], en la misma línea, nos llevamos muy bien con el Otro étnico privado de la sustancia de su Otredad”.³⁰ Sin ser otro y sin ser el que tiene el poder de decidir lo que le permitirá ser se encontrará dominado por los derechos y obligaciones que le impone su colonizador. El que no es en sí es integrado al cuerpo jurídico del que manda mandando. Las leyes que se van constituyendo a través de este proceso de intolerancia que se dice ser tolerante no están dirigidas a constituir un gobierno que mande obedeciendo sino para que los otros obedezcan sin poder de mandato. ¿Pero cuando ni siquiera accede a ese sistema jurídico ajeno quién es ese otro sin su Otredad? ¿Quiénes son aquéllos que habitan las cimas de las sierras con sus carencias, sus sufrimientos y sus sueños, los de rostros partidos por el viento frío que corre sobre las montañas, agita el fuego del fogón y el corazón de la mujer y el hombre marginales? Para los que están en el poder son sólo ejércitos de reserva y mano de obra barata para la economía capitalista. Son ciudadanos de segunda sin las garantías que el derecho nacional positivo está obligado a otorgar por ser pueblos originarios. Los indígenas pasan a ser, más que sujetos, objetos de interés público que toman cuerpo y realidad como fuerza de trabajo barato. Cuando se dicen ser alguien culturalmente distintos y con poder de decisión son representados socialmente por el sistema como un peligro a la seguridad e integridad de la “unidad nacional”.

³⁰ Zizek, S., *A propósito de Lenin. política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Atuel - Parusia, Buenos Aires, 2004, p. 26. Citado por Díaz Polanco, H., *Elogio de la diversidad*, cit., p. 182.

La homogeneidad del ciudadano del Estado postcolonial liberal e incluso revolucionario de izquierda desconoce las garantías colectivas de las diversidades culturales. No rompe con las cadenas de la pretendida igualdad eurocéntrica proclamada por la Revolución francesa.³¹ Igualmente la revolución socialista rusa ha contribuido a negar el derecho de ser Otro.³² En la actualidad -2009- el derecho a la Alteridad en el poder no es aceptado. Por ello, al pedir el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos colectivo de derecho se generan luchas que tratan de romper la clausura del sistema homogéneo en el poder. Ser o no ser, querer o no querer vivir mejor es la cuestión por los que pueblos latinoamericanos se organizan cultural y políticamente. El liberalismo acepta la diversidad de posiciones políticas en el seno de la sociedad, pero tiene problemas cuando ésta se funda en lo cultural. La cultura aparece en su ambigüedad, es benéfica cuando viene de lo que es lo mismo, pero resulta ser una amenaza cuando viene de lo que es Otro, pues tiene la cualidad de criticar, juzgar, denunciar o arrebatar algo de lo que parece ser una unidad. La unidad liberal no es en lo otro sino en lo Mismo en que acontece la igualdad. “**Los iguales** son los miembros de una colectividad que supo instaurarse como lo suficientemente fuerte para poder ser independiente y en la cual, en su interior, los hombres pudieron erigirse con la capacidad para reivindicar y obtener derechos iguales”.³³ En el contexto latinoamericano la igualdad se instauró por una sangrienta colonización cultural, política, económica y de género.

El verdadero Otro no se concibe como parte de lo multicultural sino como siendo parte de un territorio material, simbólico y sociocultural determinado (como nahuas, mayas, obreros, mujeres, clase subalterna, entre otras). Tal territorio es un campo de acción y socialización de información autorepresentativa. Al tomar conciencia de ser nahuas quieren ser nahuas y no solamente otros. Quieren a partir de su cultura ser autónomos. Por su parte “el multiculturalismo liberal está

³¹ Kelsen en su análisis de la teoría del derecho marxista (1957) señala que “el derecho es por su propia naturaleza derecho burgués, es decir, derecho de clase.” Así mismo, la teoría moral como producto de una situación económica concreta de la sociedad ha salido de la moral de clase. Véase Fucito, F., *op. cit.*, p. 149.

³² Dussel, E., *Política de la liberación, cit.*, p. 500.

³³ Castoriadis, C., *El avance de la insignificancia*, Argentina, EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires), 1997, p. 210.

dispuesto a aceptar cualquier grupo cultural que no desafíe la visión del mundo ni las prácticas que avala el liberalismo".³⁴ De lo contrario comienza a proclamar discursos descalificando toda pretensión de liberación. Tales discursos repetidamente difundidos pasan a ser hechos que ponen en riesgo la "Unidad Nacional". Es la *contraesqueletización* de un movimiento que crece junto a sus demandas como un bloque social que se opone al régimen político existente. Se manifiesta así la propensión del liberalismo a una renovada generalización colonial interna. Contra lo otro que no es otro individual sino una comunidad otra, una "colectividad que da sentido duradero y profundo a los sujetos, que se funda en tejidos y nexos sociales con alguna referencial territorial, enraizada en un lugar, y en cuyo ámbito son capaces de construir no sólo identidades sólidas sino además proyectos comunes de alcance social. Contra esta comunidad el poder globalizado tiene que arremeter con todas sus fuerzas".³⁵ La tensión social que genera esto produce luchas sociales por los que quieren mantener lo Mismo y por aquellos que quieren ser reconocidos jurídicamente como Otros con plenos derechos constitucionales. Es la lucha de nuestros tiempos que muestra el desgarramiento de la unidad nacional imaginada y pone en tela de juicio el sentido de la historia. Muestra la imperfección de todo un contexto político, ético y moral que parece no terminará jamás.

El reto para los movimientos emergentes es descubrir y recrear un significado nodal de humanidad que siempre corre el riesgo de ser equivocado. ¿En dónde hay que buscar? En la cultura. Para Rigoberta Menchú, la comunidad indígena posee "un potencial inmenso para el desarrollo integral del ser humano, derivado de su propio sentido de la democracia, y de su propia noción de la vida".³⁶ Esto es de su propia noción de humanidad. Pero es justamente esto lo que hace emerger los enfrentamientos. Las nociones de humanidad son las que están en lucha. Los sistemas jurídicos juegan aquí estratégicamente un estatuto instrumental para desarticular o fortalecer cada uno de las partes en disputa. "Los pueblos indígenas

³⁴ *Ibidem*, p. 178.

³⁵ *Ibidem*, p. 152.

³⁶ Ordoñez Cifuentes, J. E. R., *Derecho indígena en Mesoamérica. Caracterización epistemológica y axiológica*, México, Tinta Negra Editores, 2007, p. 1.

en América Latina han desarrollado fuertes luchas, sobre todo en las dos últimas décadas del siglo XX, levantando la bandera de la autonomía”.³⁷ *La proclama de autonomía es la esqueletización de la Otridad*. Es recordar y hacer saber a lo que es lo Mismo que más allá de sí están otros mundos y que si establecen contacto humano pueden mejorar sus vidas. Sólo falta que tanto lo Mismo como lo Otro aprendan a escuchar. Escuchar las voces de la alteridad e intercambiar posturas para consolidar una realidad intercultural con justicia.

La lucha por ser Otro es una lucha por una determinada cosmovisión. Ésta, como una visión interior de los pueblos indígenas sobre su propio *voluntad-de-vida* donde la praxis de su derecho propio, no el derecho impuesto desde el Estado nacional, implica la necesidad fundamental de su existencia autónoma, pues ésta es condición de posibilidad del mantenimiento y reproducción de su vida como pueblo y cultura. La autonomía “reconoce en el otro la potencia para vivir bien en el mundo”.³⁸ Pero todo otro tiene su potencia en la historia y la tradición de la comunidad en la cual está sumergido. Hay que recordar que las historias casi siempre son escritas por los vencedores. Por tanto, la historia aceptada es la de aquellos que han vencido. Sin embargo las historias que no son escuchadas no necesariamente son historias de colectividades vencidas, son historias que se siguen recreando vía la lucha social. La lucha por ser Otro es también la lucha por mantener viva y activa la memoria de quienes son y de quiénes pueden ser a partir de ella. Para Gilberto Giménez la historicidad es la primera característica del poder, ya que el poder varía cualitativamente según las diferentes formaciones sociales a través de la historia.³⁹ Desde el punto de vista de los pueblos no hegemónicos es “una historia que nutre a su vez, entre aquellos que la padecen, una memoria de agravios, ofensas y resentimientos, y que se traduce en lo que se ha dado por llamar una “cultura de la resistencia””.⁴⁰ No obstante, la historia alimenta de igual modo la memoria mítica de un pasado mejor donde hubo otros

³⁷ Díaz Polanco, H., *Elogio de la diversidad*, cit., p. 207. “Lo que demandan es el reconocimiento de derechos de autogobierno, territoriales, jurisdiccionales, facultades y competencias propias claramente especificadas en las instancias u órganos de “decisión nacional” a fin de garantizar la protección de sus *formas de vida*.”

³⁸ *Ibidem*, p. 183.

³⁹ Giménez, G., *Poder, Estado y discurso*, cit., p. 11.

⁴⁰ Gros, C., “Identidad, etnicidad y violencia”, en Reina, L. *et al.*, *op.cit*, nota 270, p. 115.

que dieron su vida para la permanencia de la comunidad y para la reproducción de su cultura. ¿Pero qué permanece con mayor fuerza en la memoria de un pueblo, el dolor o el placer, la justicia o la injusticia?

Ambas, pero “la *memoria* colectiva de agravios es el punto identitario ideológico de unidad de un “nosotros” (a su interior heterogéneo) frente a los “otros” (igualmente heterogéneo pero que desde los ojos de los otros se habla de él como algo homogéneo). Dicha memoria facilita la interconexión de grupos limitados en el tiempo y en el espacio. La memoria colectiva de agravio permite las convergencias políticas porque tiene una “*gramática moral*” cimentada en los sentimientos de ultraje e indignación que emergen del rechazo y la discriminación social, étnica y racial”.⁴¹

El problema surge cuando no se comparten las mismas creencias básicas sobre fines y valores. El riesgo del sistema político económico, de los que se niegan a compartir el poder, emerge cuando la comunidad o “el contexto cultural” se revela como condición del ejercicio de los derechos individuales; es decir, cuando lo colectivo adquiere “prioridad ética” sobre lo individual.⁴² Estos principios no son aceptados porque se oponen al sistema vigente en su totalidad. Ante ello, “en tanto ideología del momento diferencial del capital globalizado, el multiculturalismo exalta la diferencia como cuestión “cultural”, mientras disuelve la desigualdad y la jerarquía que las misma identidades diferenciadas contienen y que pugnan por expresar y superar”.⁴³ Pues ante la *lucha por el derecho de ser Otro* la tolerancia multiculturalista es intolerante del verdadero Otro.⁴⁴

3.1.3 Sistemas jurídicos en disputa

Los sistemas jurídicos así como los sistemas políticos son subsistemas de la sociedad que están diferenciados por las funciones societales. Esta diferenciación y especificación funcional alteran a la sociedad misma, cambian las posibilidades de todos los subsistemas sociales.⁴⁵ Pero en su interacción con otros subsistemas lo normativos es también alterado. De igual manera cada sociedad como sistema

⁴¹ Leyva Solano, X., “Violencia racial, racismos y “relaciones interétnicas”, en Reina, L *et al.*, *op.cit.*, nota 270, p. 228.

⁴² Díaz Polanco, H., “Autodeterminación, autonomía y liberalismo”, *Autonomía indígenas. Diversidad de culturas, igualdad de derechos*, Quito, ALAI, 1998, Serie 6 aportes para el debate, pp. 3-10.

⁴³ Díaz Polanco, H., *Elogio de la diversidad*, *cit.*, p. 174.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 182.

⁴⁵ Luhmann, N., *Poder*, *cit.*, p. 137.

complejo en la cual se comunican distintos subsistemas sólo es posible porque se distingue de lo que no es, a saber, otro sistema complejo, otra cultura. Así tenemos que los sistemas normativos que operan dentro y fuera de los márgenes de la ley estatal tienden a estar entrelazados con otros procesos culturales y sociales de la vida diaria. En tales inter-contextos la distinción entre la ley y la realidad social o “conocimiento local” se da a posteriori. Los órdenes normativos son subsistemas culturales; es decir, se entretajan con otros subsistemas de símbolos generando nuevos significados, a través de los cuales las estructuras morales son ordenadas, formadas, comunicadas, impuestas y reproducidas. La ley y el orden surgen de los mismos procesos que los gobiernan, por tanto, de los contextos interétnicos en tensión.

“Se imponen como resultado de una lucha constante no sólo de las pasiones humanas contra el derecho, sino también de unos principios jurídicos contra otros. Esta lucha, sin embargo, no es una lucha libre; está sujeta a condiciones definidas y sólo puede tener lugar dentro de ciertos límites y con la condición de que permanezca bajo la superficie de la publicidad”.⁴⁶

La ley viene a ser el lenguaje de un imaginario colectivo hegemónico, esto es, de una manera específica de imaginarse lo real. Que ha de difundirse en todo el sistema determinando los eventos e interpretaciones que han de ser incluidos como “hechos legales”. Un determinado cuerpo jurídico es, en consecuencia, una determinada narrativa de todo un proceso histórico cultural de negociaciones y conflictos sociales.⁴⁷ No resulta de la simple voluntad libre, sino que está determinado por las condiciones materiales de producción colonial. ¿Sobre este contexto la ley realmente representa a todos sus componentes? ¿Como hecho cultural qué pasa cuando éste quiere integrar a otras culturas dentro de ella? ¿Qué sucede cuando esas otras culturas se oponen a ser subsumidas en una única y ajena visión del mundo? El Estado Nación se pronunciará, en tal caso, contra ese otro imaginario constituido por un *nosotros* contrahegemónico y actuará en pos del rescate e integración, al estado de derecho, de los rebeldes.

⁴⁶ Malinowski, B., *op. cit.*, p. 146.

⁴⁷ Geertz, C., *Local knowledge*, Londres, Fontana Press, 1993, pp. 167-234. Citado por Sieder, R. y Witchell, J., “Impulsando las demandas indígenas a través de la ley: Reflexiones sobre el proceso de paz en Guatemala”, en Pitchar, P. y López García, J., *Los derechos humanos en tierras mayas. política, representación y moralidad*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2001, p. 57.

Para Guillermo Bonfil Batalla “un pueblo colonizado posee una cultura diferente de la que posee la sociedad colonizadora. El proceso colonial la habrá mutilado, constreñido, modificado; pero no la habrá hecho desaparecer (si lo habría hecho no habría más pueblo colonizado). La cultura autónoma que conserva representa la continuidad histórica (no la permanencia estática siempre fiel a su espejo mismo) de una cultura diferente, en torno a la cual se organiza un proyecto civilizatorio alternativo para el pueblo colonizado: proyecto de resistencia que se transformará en proyecto de liberación. Los elementos culturales que disputa son los que han sido enajenados o aquellos de los que necesita apropiarse para hacer viable su proyecto de resistencia/liberación”.⁴⁸

Pero no es que no lo tengan sino que la cultura hegemónica no les permite o les prohíbe desarrollar libremente sus campos semiautónomos. Esto es a partir de políticas económicas, jurídicas y educativas; aunque involucra todas las formas de una cultura hegemónica en el poder como coacción a la praxis de las culturas no empoderadas. La violencia emerge en principio por la coacción contra el derecho de ser del otro, es decir contra el derecho de reproducir autónomamente su vida y su cultura. La violencia se traduce asimismo en la posesión monopólica del régimen legal. Frente a esta postura hegemónica “los movimientos de los pueblos son acusados de nacionalismo pernicioso, de etnocentrismo, fundamentalismo y previsiblemente se concluye con la incriminación de ser “terroristas””.⁴⁹ Si no se dice, por lo menos el Estado se arma frente a ellos como tales. Sólo basta ver al estado de Chiapas y lo que se pretendía hacer en el pueblo de Soledad Atzompa. En la disputa de los sistemas jurídicos se da, sucesivamente, una confrontación de principios donde rivalizan diferentes nociones éticas del hombre. Principios occidentales tales como la libertad y la igualdad universal contrapuestos a las de comunidad y reciprocidad fundada en la cultura “indígena”.

Los Derechos Universales son el resultado de una ética individualista. Esto ha llevado a rechazar “la visión jurídica indígena [que] es fundamentalmente comunitaria y no liberal individualista”.⁵⁰ Ambas dependen esencialmente de cómo perciben su correlación con el territorio en el cual reproducen su vida. Para algunos es algo que debe ser dominado por “el hombre”, por su parte los pueblos indígenas ven en la tierra su origen como pueblo, como humanidad. De allí la

⁴⁸ Bonfil Batalla, G., *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, 1991, p. 55.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 185.

⁵⁰ Dussel E., *20 Tesis de política, cit.*, p. 93.

creencia en un origen territorial mítico.⁵¹ Si se agrede a uno de sus habitantes se estará agrediendo a la tierra misma; y viceversa, si se agrede y amenaza al contorno ecológico se estará amenazando la vida de cada uno de sus habitantes. Ante tales amenazas se adquiere conciencia y voluntad-de-vida. Se asume una visión crítica irreductible a un monismo jurídico. “Lo que se pone en juego es la gestación misma de los pueblos que aspiran convertirse en sujetos históricos. Es decir, está en juego...**el sentido de la historia**”.⁵² El sentido, desde luego, es inseparable de aquellos que los construyen y guardan para difundirlo en el imaginario social. El hombre es sus ideas, pero éstas radican en una sociedad dividida no sólo en clases sino también en cuestiones étnicas y de género. La clase, la etnia y el género son a su vez el resultado de las interacciones culturales. Los sistemas jurídicos están, por tanto, divididos básicamente por la cultura. El formalismo jurídico que pretende ostentarse como el más racional y justo no es más que el resultado de las tensiones dadas en un contexto determinado al chocar distintas visiones del mundo que exteriorizan la fractura entre los principios de comunidad y los principios de individualidad. En esta fractura se coloca el Estado moderno con la pretensión política de una justicia universal fundada en los principios legalistas de libertad e igualdad.⁵³

3.1.4 Emergencia de Bloques sociales

Gramsci establece la relación entre sociedad y cultura. Esta última se halla inserta en un determinado “bloque histórico” que tiene por armazón la tópica estructura - superestructura. En un determinado bloque histórico “las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma”, pero esta distinción es “puramente

⁵¹ En la cosmovisión de los antiguos mexicanos podemos comprobar este argumento. Ellos concibieron su origen mítico en *Chicomoztoc*, “el lugar de las siete cuevas.” Mas la tierra es entendible en su relación con la mujer, pues ella es la gran progenitora. Por ello a la tierra se le nombra nuestra venerable madre: *Tonantzin*.

⁵² Girardi, G., *La conquista permanente*, Nicaragua, Ediciones Nicarao, 1992, p. 49. Citado por Ordoñez Cifuentes, J. E. R., *Derecho indígena en Mesoamérica*, cit., p. 105.

⁵³ Legalismo se designa la teoría del formalismo jurídico. Es decir, “la teoría de la justicia, en particular, la teoría según la cual acto justo es aquel que es conforme a la ley, e injusto aquél que está en desacuerdo con ella. Más exactamente se debería llamar “formalismo ético”, porque tiene en común con todas las teorías formalistas de la ética la afirmación de que el juicio ético consiste en un juicio de conformidad de un acto con la norma, de donde bueno es el acto realizado para cumplir la ley, y malo aquel que se realiza para transgredirla”, véase Bobbio, N., *El problema del positivismo jurídico*, cit., p. 13.

didascálica, puesto que las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin la forma y las ideologías serían caprichos individuales sin la fuerza material”.⁵⁴ Por lo que aquí un bloque emergente es un comunidad social que parte de su dimensión material de opresión para configurar su dimensión ideológica de liberación. Es un bloque social en lucha, de los que se niegan a ser oprimidos y excluidos. He aquí que la autonomía se asume como bandera de movimientos emergentes que luchan contra la exclusión y la opresión. Pueblo es, por tanto, la categoría que engloba la unidad de todos esos movimientos, clases, sectores, etc., en lucha política. “Entendemos por pueblo, cuando hablamos de lucha, la gran masa irredenta [...] la que ansía grandes y sabias transformaciones de todos los órdenes y está dispuesto a lograrlo, cuando crea en algo y en alguien, sobre todo cuando crea suficientemente en sí misma”.⁵⁵ ¿Cuándo el pueblo cree suficientemente en sí mismo? Ante la muerte. Cuando uno comienza a morir, cuando una parte de sí está amenazada de muerte cree suficientemente en sí como alguien que puede morir, por tanto, que vive. Toma posesión cognitiva de que es un ser histórico que pierde vitalidad.

Las víctimas del sistema político vigente *no-pueden-vivir* plenamente (por ello son víctimas). Su *voluntad-de-vivir* ha sido negada por la *voluntad-de-poder* de los poderosos. Esa *voluntad-de-vivir* contra todas las adversidades, el dolor y la eminente muerte se transforma en una infinita fuente de creación de lo nuevo. [...] La *conatio vitae conservandi* (impulso a conservar la vida) se transforma en un impulso de vida extraordinario. Rompe los muros de la Totalidad y abre en el límite del sistema un ámbito por el que la Exterioridad irrumpe en la historia.⁵⁶

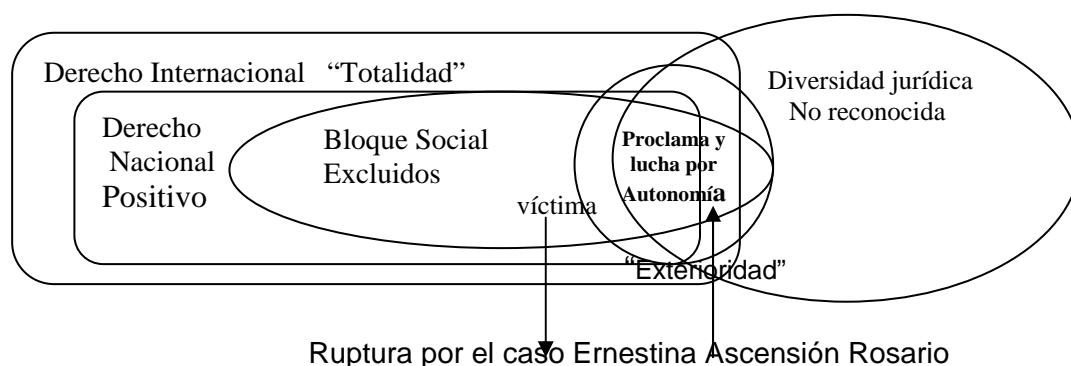
El sistema jurídico vigente se agrieta y a través de él se escucha la voz del pueblo que denuncia las injusticias del Derecho Estatal, así como la incapacidad de resolver casos concretos y garantizar la vida. “El pueblo, antes de su lucha, es ignorado, no existe, es una cosa a disposición de los poderosos. No existe como

⁵⁴ El bloque histórico supone una relación orgánica entre ambos niveles que los convierte casi en aspectos meramente analíticos de una misma realidad, de modo que puedan distinguirse sólo “didascálicamente”, esto es, por razones simplemente pedagógicas y metodológicas. *Obras de Antonio Gramsci*, México, Juan Pablos Editor, 1975, Vol. 4, p. 89. Citado por Giménez, G., *La teoría y el análisis de la cultura*, cit., p. 20.

⁵⁵ Castro, F., *La revolución cubana*, México, Era, 1975, p. 39. Citado por Dussel, E., *20 Tesis de política*, cit., p. 89.

⁵⁶ Dussel, E., *20 Tesis de política*, cit., p. 94.

Otro, sino como siendo parte de lo Mismo”.⁵⁷ Cuando la “Totalidad” o el orden vigente se fractura nace el pueblo como bloque social de los oprimidos que desde la exterioridad (por sus reivindicaciones no satisfechas), pero igualmente desde la totalidad (como oprimidos) luchan hacia la constitución de un pueblo futuro hegemónico.⁵⁸ El pueblo futuro es el pueblo autónomo.⁵⁹ Ahora bien, ¿cómo un sistema legítimo se deslegitima y cómo una colectividad comienza a legitimarse en un orden distinto? En la realidad tanto material como ideológica podemos encontrar la respuesta. En las contradicciones en que recurre el Estado entre lo que dice y lo que hace, entre lo que hace y lo que es. Como ejemplo tenemos el caso de la señora Ascensión habitante del municipio de Soledad Atzompa.



El rostro de la víctima, Ernestina Ascención (EAR), irrumpió la pretendida armonía del Derecho Nacional Positivo y a su forma de ejercer la justicia. El rostro sin vida es el nuevo principio que pone en tela de juicio todos los principios que estructuran al sistema legal escrito. La muerte de EAR y la posterior confusión sobre su causa reflejan distintas problemáticas de la vida política y social mexicana, como los derechos indígenas, los derechos de las mujeres, la pobreza, la democracia, el rol del ejército en tiempos de paz, la objetividad de los medios de comunicación, entre otros. Revela también el conflicto interétnico con matices racistas y excluyentes de nuestra actual cultura política con respecto al acceso a la justicia. Decimos que los

⁵⁷ *Ibidem*, p. 95.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ En relación a esta postura Rodolfo Stavenhagen nos recuerda en “Multiculturalidad y derechos colectivos”, *51º. Congreso Internacional de Americanistas, Repensando las Américas en los umbrales del siglo XXI*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 14-18 de julio de 2003, que “los dos pactos internacionales de derechos humanos adoptados por la Asamblea General de la ONU en 1996 establecen de manera contundente “el derecho de los pueblos a la libre determinación”, p. 45.

pueblos indígenas son excluidos porque ante sus demandas hacen caso omiso, pero están incluidos en el proceso de dominación y explotación hegemónica. La ruptura con el sistema político nacional pone de manifiesto la necesidad de que los excluidos no pidan ser incluidos (sería como introducir al Otro en lo Mismo) en el antiguo sistema, sino que buscan el reconocimiento del derecho de participar como iguales en un nuevo momento institucional (el nuevo orden político). No se lucha por la inclusión sino por la transformación.⁶⁰

La democracia como la justicia está implícita en la cultura como un sistema que es susceptible de ser recreado perpetuamente. Si se consideran como acabadas e inmutables traicionarán a la historia que por justicia es abierta. El tiempo como noción humana es una construcción epistemológica imperfecta como la razón humana. En tanto imperfecta siempre tendrá grados de injusticia. Proclamar que se tiene una justicia verdadera y un estado de derecho como el mejor de todos los derechos posibles es haber fetichizado a la justicia, por tanto, al derecho. En la lucha, negociación y alianzas entre bloques sociales (indígenas y no indígenas) se exige la fuerza unitiva del consenso como poder liberador o dominador. Aquí entra la cultura como mediación para el fortalecimiento de los lazos sociales. Cuando el pueblo toma conciencia de ser pueblo, de su situación, toma conciencia de su cultura “*para-sí*” y cree en sí, “su conciencia crítica crea un consenso crítico en su comunidad oprimida, que se opone como disidencia al consenso dominante. Se trata de una “crisis de legitimidad”, “crisis de la hegemonía”, caos anterior y que anticipa la creación del nuevo orden.⁶¹ Hay un derrumbe de la representación homogénea de la sociedad.

“La crisis de las sociedades occidentales contemporáneas puede ser captada, por excelencia, en relación con esta dimensión: el derrumbe de la autorrepresentación de la sociedad, el hecho de que estas sociedades ya no pueden representarse como “esto” (de un modo que no sea meramente exterior y descriptivo), no sin que ese esto como lo que se presenta se derrumbe, se aplaste, se vacíe, se contradiga. Ésta es una de las maneras de decir que hay crisis de significaciones imaginarias sociales, y que éstas ya no proveen a los individuos las normas, los valores, las referencias y las

⁶⁰ Dussel, E., *20 Tesis de política, cit.*, p. 106.

⁶¹ *Ibidem*, p. 96.

motivaciones que les permiten, a la vez, hacer funcionar a la sociedad, y seguir siendo ellos mismos, más o menos bien, en un equilibrio vivible”.⁶²

Pero como lo sujetos sociales no pueden vivir sin significados, pues participan de las significaciones alternas que crea su interacción con la sociedad en la que se encuentran, participan en la recreación sea como “autor”, sea como “receptor” (público) de esas nuevas significaciones. Pero lo novedoso trae consigo una memoria y un sentimiento étnico. Hay pues una apertura en la clausura del sistema. Por esa grieta entra nueva información en los elementos que la constituyen. Cada elemento se enlaza a su vez con la nueva información y se transforma en un sistema cada vez más complejo que se materializa en bloques que chocan o se incrustan en el sistema fracturado. La historia es creación, y cada forma de sociedad es una creación particular. Hablo de la institución imaginaria de la sociedad, porque esta creación es la obra del imaginario colectivo anónimo.⁶³ Cada bloque social implica un imaginario colectivo que en el fondo manifiesta “una necesidad humana fundamental: la que tiene todo grupo humano de poder vivir de acuerdo con sus valores y su cosmovisión. La que tiene toda persona humana de sentirse pertenecer a una colectividad con la cual comparte estos valores y que le proporciona identidad y seguridad”.⁶⁴

El pueblo cobra “conciencia para-sí”. Reconstruye la memoria de sus gestas, recupera hechos olvidados, rescata a sus héroes populares que habían permanecido ocultos en la historia de los vencedores y adquiere una enseñanza política de su historia oral o escrita. El pueblo toma conciencia del fetichismo del poder que defiende el Estado Nacional. No sólo la ingobernabilidad por parte del Estado es la energía que genera movimientos indígenas en busca de autonomías, sino la eficacia de gobernarse por sus propios principios y leyes “indígenas”. El pueblo aparece como el actor colectivo, no sustantivo ni metafísico, sino coyuntural, como un bloque con el poder activo que está debajo de la praxis de

⁶² Castoriadis, C., *op.cit*, p. 29. “Vivimos una *krisis* en el verdadero sentido del término, es decir, un momento de decisión. (En los escritos hipocráticos, la *krisis*, la crisis de una enfermedad es el momento paroxístico al cabo del cual el enfermo o bien morirá o bien, por una reacción salvadora provocada por la crisis misma, comenzará su proceso de cura)”, pp. 112 y 113.

⁶³ *Ibidem*, p. 125.

⁶⁴ Stavenhagen, R., “Multiculturalidad y derechos colectivos”, *cit.*, p. 47.

liberación antihegemónica y de la transformación de las instituciones. Los enemigos de la injusticia (el pueblo emergente) son ahora los amigos (los “intelectuales orgánicos”) de los que se juegan la vida por su liberación.⁶⁵ Estos intelectuales son a su vez los que el pueblo considera sus dirigentes. Son los puntos cruciales en los movimientos sociales por acuerdo del pueblo. Los puntos nodales dentro de la trama de significados en la lucha social se fundamenta en:

“Los principios normativos críticos [que] son en primer lugar negativos, en referencia a una positividad injusta. Siendo el sistema vigente (lo dado, lo positivo al decir de M. Horkheimer) el que produce estas víctimas (lo negativo; ya que no-pueden-vivir, no-pueden-participar), la exigencia u obligación que se impone al político por vocación es, a partir de la solidaridad (que supera la mera fraternidad del “nosotros” de la comunidad hegemónica en el poder) por el otro humillado, comenzar por negar la verdad, la legitimidad y la eficiencia a dicho sistema. El descubrimiento de la no-verdad,... de la no-legitimidad, de la no-eficiencia del sistema de dominación es el momento del escepticismo del crítico con respecto a dicho sistema; es el momento del ateísmo de la totalidad”.⁶⁶

El descubrimiento de la no verdad se muestra como una gramática moral donde la conciencia de la actualidad espacio temporal y la recuperación de la memoria posibilita leer y comprender culturalmente el por qué de la situación concreta que se experimenta dentro de la estructura social. Los intelectuales orgánicos que transmiten la información leída configuran bloques de enseñanza “contrahegemónica”. Con ello emergen semánticas del rostro de las víctimas y de las patologías del sistema, de la injusticia que hay que saber reparar. Lo señalado anteriormente constituye no sólo una gramática sino también una interpretación ética de ella que se enfrenta con otras interpretaciones que pretenden apoderarse del sentido de la realidad gramaticada como mismidad jus-cultural.

3.2 Gramáticas morales para la acción estratégica

Las luchas de los indígenas latinoamericanos son pugnas políticas basadas en gramáticas morales que proclaman el derecho a ser distintos y autónomos.⁶⁷ Leyes, memorias orales, escritas y encarnadas en los cuerpos abatidos de

⁶⁵ Dussel, E., *20 Tesis de política, cit.*, pp. 97-99.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 101.

⁶⁷ Leyva Solano, X., “Los derechos humanos en Chiapas: Del discurso globalizado a la «gramática moral»”, en Pitchar, P. y López García, J., *op.cit*, nota 313, p. 83.

violencia, miseria y sentimientos de menosprecio constituyen el núcleo de las experiencias morales depositadas en la estructura de las interacciones sociales. En ella los sujetos se encuentran entre sí con expectativas de reconocimiento de las que dependen las condiciones de su integridad. Las acciones colectivas - Soledad Atzompa es un ejemplo- se originan en los sentimientos de injusticia, en la medida en que son experimentados por todo un círculo de sujetos como específicos de su propia situación sociohistórica. En los sentimientos colectivos de injusticia se asienta un modelo que remite el origen y el curso de las luchas sociales a experiencias morales que los grupos realizan acerca de la privación del reconocimiento social o de derechos. El interés colectivo, la muerte de EAR, que deviene elemento conductor de un conflicto que pareciera representa lo originario y lo último se constituye, de antemano, en un horizonte de experiencias morales en el que se incluyen estructuras normativas de reconocimiento y desprecio. Esto constituye la gramática social. La valoración social de un grupo está correlacionada con la medida de su disposición sobre determinados bienes, la justicia en el caso de EAR, de modo que sólo su obtención puede conducir al reconocimiento correspondiente.⁶⁸

“Todo acto de resistencia o de rebelión colectiva, en cuanto a su origen, podría remitir a un espacio invariante de experiencias morales, dentro del cual la realidad social se interpreta según una **gramática** cambiante de reconocimiento o de menosprecio”.⁶⁹

Un acto gramatical en este sentido expresa la necesidad de materializar una distribución equitativa del poder jurídico, económico y político. Son léxicos de comunicación identitaria de un “nosotros”, que es esqueletizada morfológicamente por representaciones sociales específicas de la historia. Estas representaciones, que configuran un imaginario social, son ensambladas dialécticamente en un proceso de aprendizaje moral que lleva a cabo simultáneamente una diferenciación de los distintos modelos de reconocimiento y, dentro de las esferas de interacción así proporcionadas, exponer el potencial interno de cada una. Esto proporciona la elaboración de sus propias estructuras gramaticales que

⁶⁸ Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1997, pp. 199 y 200.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 199.

lógicamente empujan a la lucha social.⁷⁰ “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) modificaron profundamente las estructuras sociales y las características culturales, incluyendo –por supuesto- las costumbres jurídicas”.⁷¹ Una gramática histórica latinoamericana que muestra los obstáculos a los que se han enfrentado las sociedades expoliadas.⁷² El manejo recurrente de éstos a través del tiempo los convierte en normas que siguen una lógica de dominación y rebelión. Normas que producen, por el hecho de ser históricamente impuestas, conflictos de sentido y comunicación. La pretensión de unanimidad y permanencia es rebasada por el flujo y reflujo de otras gramáticas históricas ignoradas. Otras *gramáticas morales* emergen de la memoria agraviada que disputa a la gramática moral sedimentada en la memoria de gloria y colonización el derecho a ser y vivir de acuerdo a principios culturales originarios, los cuales a su vez son ética y jusfilosóficamente diversos.

“El terreno fecundo para tales formas de resistencia lo preparan **semánticas subculturales** en las que se encuentran un lenguaje común para tales sentimientos de injusticia, que como siempre de manera indirecta apunta a la posibilidad de una ampliación de las relaciones de reconocimiento”.⁷³

⁷⁰ *Ibidem*, p. 204.

⁷¹ Stavenhagen, R. y Iturralde, D., *Entre la ley y la costumbre*, México, III-IIIDH, 1990, p.37

⁷² Stavenhagen erra al concebir que el concepto de “América Latina” fue acuñado por un apologista francés de la corte de Napoleón III, quien vio en la *Latinité* un argumento ideológico para contrarrestar el expansionismo angloamericano en el continente, favoreciendo a su vez sus propias intenciones imperialistas. Véase Stavenhagen, R., *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, Instituto Interamericanos de Derechos humanos - El Colegio de México, 1988, p. 24.

En cambio, Ardao Arturo, en *América Latina y la latinidad*, argumenta que fue el colombiano José María Torres Caicedo, 1856, quien estableció tal denominación frente a los avances de Estados Unidos, promoviendo en su seno la conciencia creciente de la latinidad de los países a que pertenecía. Se trata del desenlace de todo un proceso doctrinario, radicado primero en la universal especulación romántica sobre el problema de las razas y activado luego por las características y perspectivas de la ofensiva desencadenada desde el Norte. A mediados del XIX, EE. UU. desmembraba Texas de México. Las expediciones al territorio mexicano tenían por objetivo próximo al Itsmo de Panamá. No se trataba de imposiciones territoriales fronterizas del más fuerte entre dos países: Estados Unidos y México. Se trata del enfrentamiento entre dos Américas: la América de raza sajona que se encaraba a nuestra América de raza latina, denominándose América Latina. Para Ardao el mayor error es la desnaturalización histórica del significado doctrinario y político de la denominación continental. Fueron las relaciones entre el norte y el sur del hemisferio lo que constituyó su fundamento. La equivocada creencia de que la denominación “América Latina” surgió por obra de ideólogos de Napoleón III, tenía por fin justificar la aventura francesa en México. Tal equivocación tiene por fuente un estudio publicado en 1968 por el investigador norteamericano John L. Phelan, bajo el título de *Panlatinismo, la intervención francesa en México y el origen de la idea de Latinoamérica*. Véase Ardao, A., *América Latina y la latinidad*, México, UNAM, 1993, pp. 53-73.

⁷³ Honneth A., *op. cit.*, p. 205.

La significación que se atribuye a las luchas particulares se mide según la contribución positiva o negativa que han aportado a la realización de formas de reconocimiento. Tal medida no puede lograrse independientemente de una anticipación hipotética acerca de una situación comunicativa en la que las condiciones intersubjetivas de la integridad de la persona aparecen como cumplidas.⁷⁴ La dependencia de los movimientos sociales a una *gramática moral* de triunfos o agravios condiciona la proyección de la acción social. Las gramáticas culturales implican organizaciones comunicativas que constituyen sistemas normativos inseparables de las conductas frecuentes en la trama de relaciones sociales. Estas normas al ser escritas pasan a formar parte del cuerpo jurídico de la constitución política de un pueblo. La memoria se transforma en ley. ¿Pero esta ley realmente expresa la memoria de todos?

La concepción monista del Derecho encuentra su apoyatura en el positivismo jurídico. En él va a primar la ley escrita, en detrimento de la ley indígena que no es escrita. En consecuencia, el Derecho positivo es concebido como el sistema de normas escritas emanadas por el Estado.⁷⁵ He aquí que la memoria escrita de los colonizadores toma fuerza en contra de la memoria oral. La gramática moral escrita e institucionalizada en contra de la gramática moral vivida y cambiante. La justicia escrita pasa a ser la ley positiva, en cambio la justicia tradicional vivida por los pueblos “indígenas” es minimizada. En consecuencia, los sistemas jurídicos pueden ser entendidos como lugares de disputa de significados en donde las ideas y valores dominantes proveen el marco para la contestación y también para el desarrollo en los entendimientos y prácticas alternativas. De esta forma, la ley se encuentra constantemente negociada y reconfigurada en una dinámica dialéctica entre proyecciones hegemónicas y acciones contrahegemónicas.⁷⁶ La lucha por ser más allá de lo Mismo es un esfuerzo por abrir el monismo jurídico que pretende mantenerse cerrado a la realidad de espacios superpuestos, confundiéndose en nuestra mente y nuestras acciones. Lo que Boaventura de Souza llama *Interlegalidad*. En ella se dan relaciones de poder que están en

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ Cabedo Mallol, V., *op. cit.*, p. 14.

⁷⁶ *Cfr.*, Sieder, R. y Witchell, J., “Impulsando las demandas indígenas a través de la ley”, *cit.*, p. 58.

frecuente conflicto y negociación. La negociación a su vez implica una forma de construir la justicia. Para Héctor Díaz Polanco la justicia precisa de dos dimensiones: redistribución y reconocimiento. Si bien la justicia implica la redistribución, ésta carece totalmente de significado si no encara la opresión que, a su vez, involucra redefinir o “redistribuir” el poder.⁷⁷ El reconocimiento depende de que el poder, al igual que la justicia, sea accesible a la otredad. Reconocer en el Otro a un sujeto de derecho con cultura propia. Negar ello es fetichizar la justicia. Dussel señala que la esencia de la corrupción es creer que uno y no el pueblo es la sede del poder.⁷⁸

Las relaciones de reconocimiento jurídico encierran un potencial moral que puede desarrollarse en dirección a un ascenso tanto de la generalidad como de la sensibilidad al contexto. La autorrealización necesita de una valoración social que se puede lograr sobre la base de objetivos colectivamente compartidos. Aquí el concepto de **solidaridad social** apunta a la posibilidad de una valoración simétrica entre pueblos y culturas jurídicamente autónomas. Los objetivos colectivamente compartidos se subordinan a las delimitaciones normativas que se establecen con la autonomía jurídicamente garantizada.⁷⁹ Como autor y actor de la realidad “un grupo social puede y debe ser dirigente aun antes de la conquista del poder (y ésta es una de las condiciones principales para la misma conquista del poder), después, cuando se ejercita el poder y también cuando lo tiene fuertemente aferrado en el puño, se torna dominante, pero debe continuar siendo “dirigente””.⁸⁰ Dirigir es decidir, por tanto, es tener conciencia de las posibilidades que se presenten para ser estudiadas. La solidaridad implica de antemano una gramática moral de acción. A partir de ésta los miembros intercambien información y posibilidades estratégicas de organización. En la lucha por ser reconocidos como verdaderamente otros sujetos jurídicos, la solidaridad es entendida hermenéuticamente a nivel de factibilidad sociocultural.

⁷⁷ Díaz Polanco, H., *Elogio de la diversidad*, cit., pp. 202 y 203.

⁷⁸ Dussel, E., *20 Tesis de política*, cit., pp. 13 y 14. Esto es cuando tanto el que juzga como la ley se han fetichizado. Fetichizar es no permitir que se cumpla con la naturaleza de las cosas. La de la ley es la de resguardar y garantizar la reproducción de la vida.

⁷⁹ Honneth, A., *op. cit.*, p. 212-214.

⁸⁰ Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, Einaudi, 1975, vo. III, pp. 210-211.

3.2.1. La constitución hermenéutica dialógica y diatópica abierta hacia los derechos humanos

Una sociedad carente es una sociedad dañada. Al tomar conciencia del daño, toma conciencia de la pertenencia a un grupo, etnia o clase social con la que comparte una característica común de falta. *Yo soy quien tiene una carencia que comparte con otros en la misma situación, soy semejante a ellos. Cobro conciencia de mi ser obrero, o pobre, o marginado, o indio, o mujer.*⁸¹

“Lo que vale como presupuesto intersubjetivo de una vida lograda, deviene una magnitud históricamente variable determinada por el nivel de desarrollo actual del modelo de reconocimiento. El concepto formal –de eticidad- pierde si intemporalidad, ya que **hermenéuticamente** depende en cada caso de un presente infranqueable”.⁸²

La experiencia de sufrir o haber sufrido un daño puede marcar un paso hacia una forma inicial de solidaridad entre quienes sufren el mismo daño. Es el primer impulso para reunirse en un movimiento contra el poder que les provoca un daño. El daño permite emerger la conciencia de diferenciación con respecto de la totalidad social que no sufre tal carencia y daño. Son disrupciones del sistema que pueden definirse como “conciencia de exclusión”. Esta conciencia es condición de posibilidad de reconocimiento del otro en igualdad de condiciones y del otro que impone daños. Frente al sentido de justicia aceptado por el consenso social percibe su carencia y su sufrimiento como injusticia. Así la conciencia de identidad social de un grupo ofendido lleva como estigma la exclusión.⁸³ De esta unidad experiencial de los oprimidos se configura una *hermenéutica diatópica y dialógica abierta* que permite incorporar a las reivindicaciones jurídicas de los movimientos indígenas otras demandas de otros movimientos sociales.⁸⁴

Siguiendo a Panikkar, Boaventura de Sousa manifiesta que las poblaciones oprimidas desarrollan concepciones no “occidentales” de derechos humanos a partir de diálogos interculturales. Un intercambio entre distintas culturas, entre universos de sentidos distintos que consisten en constelaciones de *topoi* fuertes.

⁸¹ Villoro, L., *Los retos de la sociedad porvenir*, cit., p. 21.

⁸² Honneth, A., *op. cit.*, p. 210.

⁸³ Villoro, L., *Los retos de la sociedad porvenir*, cit., pp. 22 y 23.

⁸⁴ Para Bakhtin (1981) cada acto de hablar o escribir significa un proceso “dialógico”, es decir, es una respuesta dada por la interacción con los otros. El discurso sólo existe en el contexto de discursos previos o alternativos y está en interacción con ellos.

El objetivo de la hermenéutica diatópica es ampliar al máximo la conciencia de la mutua calidad de incompleto a través de un diálogo que se desarrolla de modo diatópico. Exige una producción de sentido colectivo, interactiva, intersubjetiva y reticular posible a través de la simultaneidad temporal de dos o más contemporaneidades distintas.⁸⁵ Esto implica la constitución de la memoria intersubjetiva por mutuo sufrimiento, información, diálogo, traducción de sus propuestas, praxis militante compartida. Mediante la hermenéutica social se constituye un *hegemón analógico* que incluye a múltiples reivindicaciones, aunque pueda haber algunas que guardan prioridad.⁸⁶ Se consolida posteriormente como comunidad comunicativa o bloque histórico contrahegemónico. En Soledad Atzompa la muerte de la señora Ernestina permite que el poblado haga una lectura de lo acontecido a partir de su gramática histórica. La lectura de la realidad permite comprender que la condición de precariedad que vive como pueblo nahua es una característica recurrente en los pueblos indígenas pero también que comparten con minorías socioculturales. Que la condición de explotación en la que han vivido es comparable también con la de otros pueblos. Que la violencia que viven las indígenas es compartida con muchas otras mujeres de distintas clases sociales. Esto permite un flujo de información que establece una comunidad social con acción orientada a la transformación de ese entorno de violencia física y simbólica que los convierte en víctimas.

Esto anuncia el desarrollo simultáneo de un proceso de conformación de un sujeto plural, colectivo y diverso, de luchadores, pensadores y constructores de la sociedad futura en la que desean vivir. La posibilidad actual de (auto) conformación de ese sujeto sociotransformador está en dependencia de la capacidad de los actores sociales para rearticularse a través de diversos procesos de maduración colectiva, de modo tal que puedan ir conformando un actor múltiple (interarticulado), consciente de sus fines sociohistóricos, capaz

⁸⁵ Boaventura de Sousa, S., *op. cit.*, pp. 23-31. En opinión de Boaventura, todos los grupos dedicados a la hermenéutica diatópica deben aceptar dos imperativos interculturales: 1) De las diferentes versiones de una cultura determinada, debe elegirse aquella que represente el círculo más amplio de reciprocidad dentro de esa cultura, la versión que vaya más lejos en el reconocimiento del otro; y 2) las personas y los grupos sociales tienen el derecho de ser iguales cuando la diferencia los inferioriza y el derecho a ser distintos cuando la igualdad los descaracteriza. P. 32

⁸⁶ Dussel, E., *20 Tesis de política, cit.*, p. 88. El autor señala que “el feminismo descubre que las mujeres de color son las peor tratadas; que las obreras reciben menor salario; que las ciudadanas no ocupan funciones de representación; que las mujeres en los países periféricos sufren todavía mayor discriminación, etc. De la misma manera el indígena descubre la explotación de la comunidad en el capitalismo, en la cultura occidental dominante, en el racismo sutil pero vigente, etc.”.

de identificarlos, definirlos y trazarse vías (y métodos) para alcanzarlos, actor que –en tal situación- denomino “sujeto popular”.⁸⁷

En Soledad Atzompa la petición de Justicia por la muerte de la señora Ernestina tiene interconexión con todo un clamor a nivel nacional y transnacional por la falta de justicia así como por la explotación que las clases en el poder ejercen, principalmente económicamente, contra las comunidades pauperizadas. Esto conforma un recreado sujeto que es uno y múltiple, articulado de modo complejo.

Si me solidarizo, definiendo no sólo al otro sino a mí también. Pero no se trata de sacrificarse por el otro, sino de reivindicarse como sujeto, lo cual no se puede sin reivindicar al otro. De esta reivindicación nace la solidaridad en cuanto praxis, porque el reivindicarse como sujeto la persona se reivindica en el conjunto de los otros. Esta intersubjetividad del sujeto constituye al ser como un ser para la vida, no un ser para la muerte.⁸⁸

Es un *complexus* (lo que está tejido junto) que resulta de la articulación de luchas reivindicativas en una recreada cultura política. En la complejidad se constituye la identidad igualmente compleja por el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen el mundo fenoménico.⁸⁹ La memoria de marginación y el hecho considerado injusto se va constituyendo como un movimiento de liberación. En ésta la unidad de comunicación nutre la esqueletización de la acción social dirigida hacia la autonomía jurídico-político-económica. “Junto a los sectores críticos de la comunidad política,... van constituyendo un “bloque” que viene “desde abajo” cada vez con mayor conciencia nacional, popular, plena de necesidades incumplidas y de reivindicaciones que se asumen con clara conciencia de sus exigencias”.⁹⁰ Esta toma de conciencia es vista por el grupo hegemónico en el poder como un movimiento contrahegemónico. Sin embargo, la lectura interna de cada movimiento se

⁸⁷ Rauber I., “*Movimientos sociales, género y alternativas populares en Latinoamérica y El Caribe*”, <<http://www.iued.unige.ch>>.

⁸⁸ Hinkelammert, F., *Solidaridad o suicidio colectivo*, España, Universidad de Granada, 2005, p. 85.

⁸⁹ Morin, E., *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 32. Por complejidad entiende un tejido de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados.

⁹⁰ Dussel, E., *20 Tesis de política*, cit., p. 89. Aclara que Gramsci para evitar la sustantivación de la clase obrera como “sujeto histórico” del marxismo usa el concepto de “bloque”. “Un “bloque” no es una piedra, en cuanto a su consistencia, sólo es un conjunto integrable y desintegrable; puede tener “contradicciones en su seno. [...] Es un “bloque social” porque procede desde los conflictos de los campos materiales (extinción ecológica, pobreza económica, destrucción de la identidad cultural), y que lentamente pasa al primer umbral de la sociedad civil, y de allí el segundo umbral de la sociedad política”.

consolida como la de un *hegemón analógico* que crece desde las entrañas del gran sistema cultural hegemónico.

“Todos los pueblos del mundo integran hoy un mismo sistema interactivo, unificado hasta tal punto, que cualquier cambio de régimen –incluso los que se producen en los lugares más apartados y atrasados- afecta y activa no sólo a la sociedad concreta en que tienen lugar, sino también a las sociedades que componen el centro del sistema. Y esto así ocurre, porque la existencia de pueblos neocoloniales, unidos a los sistemas internacionales de explotación, es condición fundamental de existencia para los centros rectores respecto de los cuales el funcionamiento del sistema vigente sólo les aporta ventajas. Dentro de esta unidad interactiva, la victoria de los pueblos sometidos en los contextos externos de explotación neocolonial, también aparejará como consecuencia la modificación de los centros de poder imperial. De este modo, tanto las luchas internas como las externas apuntan a un mismo objetivo: erigir un nuevo sistema de intercambio internacional en el que no existan pueblos explotadores y pueblos explotados, ni proletariados externos, ni minorías internas oprimidas”.⁹¹

Tal contexto hermenéutico permite la configuración de identidades alrededor de la memoria histórica, donde la unidad experiencial de opresión se cimienta sobre los términos de “indígena” y “justicia”. Anticipa así la relación mutuamente constitutiva entre movimientos indígenas, mestizos y diversos movimientos culturales. Configura, igualmente, identidades militantes a partir de la relación entre legislaciones nacionales e internacionales e instituciones intergubernamentales.⁹² La construcción de una cultura para la eticidad democrática es posible en una hermenéutica diatópica. Cómo deben estar constituidos los presupuestos normativos de la posibilidad de una mejor, justa y digna vida grupal es algo que se va mostrando en las condiciones históricas de un presente que abre la perspectiva de una lectura compartida. Es en la interacción social y disposición de redes de reconocimiento diferenciadas en donde las sociedades pueden saberse confirmadas, en cada caso, en una de las dimensiones de la justicia jurídica como autorrealización.⁹³

⁹¹ Ribeiro, D., *Configuraciones*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972, p. 145.

⁹² Sieder, R. y Witchell, J., “Impulsando las demandas indígenas a través de la ley”, *cit.*, p. 60.

⁹³ Honneth, A., *op. cit.*, p. 211.

3.2.2 Dignidad y cultura como potencias de transformación social

La coacción de la práctica del derecho en comunidad coacciona el disfrute pleno de los derechos de los sujetos particulares que la integran. “La recuperación de la afirmación de la propia dignidad, la propia cultura, la lengua, la religión, los valores éticos, la relación respetuosa con la naturaleza, se opone al ideal político liberal de un igualitarismo del ciudadano homogéneo”.⁹⁴ Disputar cualquiera de estos elementos involucra al mismo tiempo la recuperación de cada uno de ellos, ya que todos conforman un sistema cultural que garantiza la vida de quien las contiene. Se dice que el pluralismo cultural constituye la respuesta política al hecho de la diversidad cultural. Pero no es pleno si no se trata de un *pluriautonomismo juscultural* reconocido en el Derecho Estatal. “La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana”.⁹⁵ Los principios éticos que rigen la vida social se configuran como una gramática moral, entendida en términos de dignidad colectiva, que al ser activada recursivamente en la acción social pasa a ser un cuerpo normativo que se entreteje en la vida diaria como sistema jurídico. La *dignidad* comprende “la existencia de una concepción diferente del mundo, una cultura distinta y una manera de regular normativamente su existencia”.⁹⁶

“Cuando la igualdad destruye la diversidad, hay que defender la diversidad cultural. Cuando el uso de la diferencia cultural es una manera de dominar a los otros, hay que defender la *igualdad* de la dignidad humana”.⁹⁷

La práctica de los sistemas jurídicos indígenas con sus propias construcciones filosóficas, políticas y sociológicas subsiste no sólo porque el sistema jurídico nacional no tiene la suficiente credibilidad ética, política, ni práctica. Sino porque incluso cuando fuera eficaz, la eficacia del sistema jurídico indígena ha permanecido aún sin que los hayan reconocido en su plena autonomía. Por su no reconocimiento resulta en la práctica un derecho alternativo que rebasa la lógica y

⁹⁴ Dussel, E., *20 Tesis de política, cit.*, p. 139.

⁹⁵ “La Declaración Universal sobre la diversidad Cultural, aprobada en noviembre de 2001, establece que el pluralismo cultural es inseparable de un contexto democrático, ya que es propicio a los intercambios culturales y al desarrollo de las capacidades creadoras que alimentan la vida pública”, véase Stavenhagen, R., “Multiculturalidad y derechos colectivos”, *op. cit.*, p. 46.

⁹⁶ Ordoñez Cifuentes, J. E. R., *Derecho indígena en Mesoamérica, cit.*, p. 29.

⁹⁷ Dussel, E., *20 Tesis de política, cit.*, p. 130.

la funcionalidad de las leyes estatales. Constituye una puerta para enfrentar los problemas jurídicos a los que el Estado no da solución.⁹⁸ Pero es, de hecho, un derecho propio y no meramente alternativo. La dignidad como núcleo no es una alternativa sino el fundamento de toda norma. Pero en tanto que no es reconocida su aplicación contraviene la normatividad del cuerpo jurídico estatal, por tanto es percibido como ilegal. ¿Pero cómo la dignidad puede ser ilegal? Se le percibe fuera de lugar, por tanto, como riesgo a la unidad y salud del sistema aceptado como legítimo. La condición de ilegitimidad lleva a que los actores que la aplican sean tratados como transgresores. Por ello el derecho positivo nacional es un fenómeno ideológico de las clases empoderadas. Para Gramsci, “el significado más alto” de ideología es el de una “concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica y en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva”.⁹⁹

La ideología hace “referencia explícita a las “amarras sociales” de la cultura, como son la estructura de clases y la desigual distribución del poder que determinan, según los marxistas, la configuración contradictoria y conflictiva de los fenómenos culturales en las diversas formaciones sociales. Este enfoque materialista permite eludir, por una parte, el idealismo que inficiona la mayor parte de las concepciones culturalistas y, por otra, visualizar el terreno de la cultura, no ya como una superficie llana y nivelada, sino como un paisaje discontinuo y fracturado por las luchas sociales. En la perspectiva marxista, la cultura es siempre un campo de batalla y a la vez el objetivo estratégico de esa batalla”.¹⁰⁰

En tal lucha cultural no solo hay dos antagonistas apartados en su pureza sino una constitución binaria de comunicación que tiene por fin conocer los símbolos y puntos nodales de sentido de la acción social para anticiparse al oponente. Esto genera un intercambio de significados que puede generar nuevos actores en lucha. Puede generar un tercer en discordia o concordia, ya que la cultura sobrepasa la ideología individual y colectiva. La ideología sólo adquiere sentido al ponerse al servicio de un grupo determinado, en circunstancias particulares, para establecer y sostener relaciones de poder sistemáticamente asimétricas con sus semejantes. Desde el punto de vista de los conflictos sociales, “la ideología (sea política,

⁹⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁹⁹ Gramsci, A., *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, México, Juan Pablos Editor, 1975, p. 16.

¹⁰⁰ Giménez, G., *La teoría y el análisis de la cultura*, cit., p. 21.

erótica, pedagógica o jurídica) es un discurso concreto que justifica la acción dominadora, ocultándola. El signo (puede ser una idea, palabra, forma, imagen, sonido, perfume...) tiene como horizonte de significado sólo a la cultura dominante. Toda mediación significativa, semiótica, es ideología cuando oculta, y por ello justifica, la dominación práctica que el ser humano ejerce sobre el ser humano.¹⁰¹ En consecuencia, los principios liberales de libertad e igualdad son ideológicos porque promueven la dominación sobre las masas populares. “Las formas simbólicas o sistemas simbólicos no son por sí mismos ideológicos: si lo son, y en la medida que lo sean, depende de las maneras en que se usan y comprenden en contextos sociales específicos”.¹⁰² El derecho como ideología fundado en los principios de igualdad y libertad justifican la explotación tanto de la humanidad como la de los recursos naturales para el bien de los grandes capitales. Resulta, entonces, la esqueletización del hecho de la igualdad de dominar al Otro; quien no lo hace es porque ha elegido en libertad conceder sus derechos de poseer el poder de hacerlo. Concede por voluntad libre ser dominado por otro. (He aquí el sufragio efectivo libre y en condiciones de igualdad) Esto enuncia la ideología hegemónica. A esta ideología como cultura se opone la dignidad como cultura. La dignidad no es posesión privada de una clase social, es un fundamento humano que se diferencia formalmente por las ideologías pero que es un núcleo material de toda cultura. Al derecho como ideología se opone el derecho como dignidad humana. La dignidad no adquiere sentido al ponerse al servicio de un grupo determinado ni en circunstancias particulares de poder. Adquiere sentido y es abierta en la alteridad humana. Cuando articula en un diálogo diatópico y dialógico distintos contextos, en consecuencia distintos dimensiones culturales. La dignidad adquiere sentido al ser concebida como una hermenéutica pluricultural; esto es, esqueletizada en una *intergramaticalidad ética*. La dignidad implica una ideología que se subordina a una dimensión cultural ética de comunicación y respeto. No obstante, el derecho es un fenómeno específico, no autógeno ni totalmente autónomo, que está subordinado frontal y

¹⁰¹ Dussel E., *Filosofía de la liberación, cit.*, pp. 147 y 194.

¹⁰² Thompson, J. B., *Ideología y cultura moderna*, México, UAM Xochimilco, 1998, p. XVIII.

funcionalmente a la política (en cuanto a discurso del poder) y a la economía (en cuanto a discurso del capital). El derecho, como un subsistema en interacción comunicativa con otros subsistemas, constituye, en la organización comunicativa de las acciones sociales de los actores que regula, la encarnación de una hegemonía, la cual es indistinguible sin la alteridad frente a quien se define.

Conclusión

La otredad opositora de una hegemonía se funda sobre la esqueletización simbólica de lo relaciones comunicativas de poder y también sobre la esqueletización material de los satisfactores en disputa. Es justamente a partir de la negatividad de las necesidades que la lucha por el reconocimiento y dignidad de la otredad se transforma en movilizaciones reivindicativas que no esperan la justicia como don de los poderosos sino como logros de los mismos movimientos. Habrá tantos movimientos como sentimientos de agravio los hay. Reivindicaciones ideológicas diferenciales que en principio se oponen, posteriormente son integradas en una gramática histórica que es interpretada en comunidad política. Por ejemplo, en una comunidad podemos encontrar la división de los partidos políticos, pero ante un hecho que es considerado como negatividad, a saber, la injusticia por la muerte de una o uno de sus integrantes, se consolidan como un bloque social en contra del bloque social hegemónico. Cada reivindicación entra en un proceso de diálogo y de traducción, a fin de lograr un entendimiento entre los intereses de las agrupaciones diferenciadas. El derecho pasa a ser un instrumento estratégico de lucha contraideológica fundamentada en la dignidad de los pueblos y plasmada jurídicamente en pactos y convenios internacionales.

CAPÍTULO 4 | Desnudando el conflicto interétnico e interético de la Justicia

*«Decid ¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan
cruel y horrible servidumbre a estos indios?
¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestable guerras a
estas gentes que estaban en sus tierras...donde tan infinitas
dellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis
consumido? [...] ¿Estos no son hombres? [...]
¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?
¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta
profundidad de sueño tan letárgico dormidos?»*

*Fray Antonio de Montesinos**

4.1. La construcción gramatical de dominación

América Latina nació en aquel viernes 12 de octubre de 1492 al mismo tiempo que la Modernidad, pero como su otra cara necesaria, silenciada, explotada, dominada.¹ Siempre ha sido la contrapartida dialéctica de la Modernidad. Constituye en ella una sola realidad estructuralmente articulada en su función de origen de riqueza expoliada. Siempre ha sufrido la Modernidad desde dentro de ella.² Aquí empieza la modernidad que nunca se orienta por intereses, sino por el todo, cuya persecución asegura cualquier interés existente o por haber.

Cortés quiere el oro, pero no como interés particular. Quiere todo, por tanto, también oro. No quiere riquezas para enriquecer a España y vivir después tranquilo como hidalgo. Quiere todo y se embarca en una conquista que jamás terminará. No quiere pocas cosas sino servir «a Dios y al rey». Eso significa conquistar todo el reino y posteriormente todos los otros reinos que existen sobre la Tierra.³

La ocupación era la causa o título que justificaba la adquisición de tierras que no pertenecían a nadie. Para que se verificara fue imprescindible que se tomara

*Sermón predicado por Montesinos en La Española en el año de 1511, según la versión de Bartolomé de las Casas, respecto del trato que se daba a los naturales y en particular acerca de su sometimiento al trabajo en provecho de los castellanos. Véase Barrientos Grandón, J., *El gobierno de las Indias*, Madrid, Marcial Pons, 2004, p. 28.

¹ El día viernes 3 de agosto de 1492 inició Colón en el Puerto de Palos la aventura de dirigirse "a las Indias" navegando por el mar Océano, provisto de sus *Capitulaciones* y de algunas cartas que los Reyes Católicos dirigían indeterminadamente a los posibles príncipes que encontrase en su viaje. Las *Capitulaciones*, otorgadas en la Santa Fe de la Vega de Granada el 17 de abril de 1492, son los conciertos, condiciones y pactos, que se dan por escrito para convenir entre los Reyes Católicos y Colón. En éstas los Reyes Católicos asumían el título de señores de las "Mares Océanas" y se disponía que la expedición se haría en servicio de ellos, de manera que a ellos les tocarían «las tierras que Nuestro Señor le dejará hallar y ganar». Isabel y Fernando nombraron a Colón como almirante de las islas y tierras firmes que descubriese, oficio que le conferían con carácter vitalicio y hereditario, véase Barrientos Grandón J., *op. cit.*, pp. 17-19.

² Dussel, E., "La introducción de la transformación de la Filosofía de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación". En Apel, K. O. y Dussel, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, *cit.*, nota 54, pp.79 y 74. "América Latina no se encuentra simplemente en la «pre-modernidad», porque en nuestro continente no hubo propiamente feudalismo, ni mundo feudal; y lo tradicional tiene una idiosincrasia particular. [...] América Latina fue conquistada por España y Portugal renacentistas: «modernas» en un primer sentido. Tampoco somos «antimodernos», como pueden serlo grupos conservadores que sueñan con la restauración de un pasado al que nunca podremos retornar. [...] Tampoco podemos ser «post-modernos»...ya que nuestra situación política, económica y cultural nos libra de tales juegos de pensamiento, cuando son meramente nihilistas o escépticos, o esteticistas, propios de la sofisticación de una civilización de abundancia y sin claras alternativas. No podemos ser post-modernos en medio del hambre, la miseria y la necesidad de luchar por la vida de un pueblo oprimido".

³ Hinkelammert, F., *op. cit.*, p. 168.

posesión de ellas mediante un hecho que significará su efectivo control. Por esta razón Colón había hecho levantar “testimonio” de los actos posesorios que había ejecutado en nombre de los Reyes Católicos.⁴ El afán de encontrar oro, cueste lo que cueste, la necesidad de demostrar a los reyes que los gastos ocasionados por la aventura iniciada con las tres carabelas no fueron inútiles, convierte a Colón en un buscador de oro, en un cazador de esclavos para ser vendidos en España. Y más tarde, cuando hay que acallar los escrúpulos peninsulares, se imaginan rebeliones que no existen para justificar la esclavitud de los alzados.⁵

Cortés pisa tierras mexicanas en el año de 1519, en las costas de la hoy llamada Veracruz. Su presencia en estas tierras tuvo un desenlace trágico. Constantes ataques, negociaciones, alianzas y traiciones. La conquista de la nueva España no terminó con la caída de los imperios del centro. Muchas de los pueblos indios del norte conservaron durante toda la colonia su condición de semiconquistados. La resistencia popular fue perpetua mientras la aristocracia india se vio sometida a un acelerado proceso de desintegración y dispersión para evitar cualquier resurgimiento de resistencia “india”. A la nobleza se le absorbió a la condición de autoridad intermedia.⁶ Pero esta integración económica no garantizaba nada, hacía falta una integración ideológica, espiritual y simbólica. Por ello en 1524 arribaron los franciscanos, los dominicos en 1526 y los agustinos siete años más tarde. En los diálogos de 1524 de los franciscanos, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, podemos ver la necesidad de convertir al cristianismos a los señores y “sabios” de *Mexihco*.

⁴ Barrientos Grandón, J., *op. cit.*, p. 20. “Esta doctrina, además, estaba expresamente recogida en Castilla desde el siglo XIII, pues en tiempos de Alfonso X, en una de las leyes del *Espéculo* (5.8.10) se declaraba que: «Las ysas que se fazen en la mar» debían pertenecer a aquellos que primero las poblaren. Con mayor claridad se precisaba en las Siete Partidas (3.28.29), sobre la base de un texto del derecho romano, que aunque ocurría pocas veces el nacimiento de islas en medio del mar, cuando ello acontecía tales islas debían ser de aquel que primero las poblare y que éste debía obedecer al rey en cuyo señorío se hallaban aquel lugar donde había aparecido la isla. Aquel hecho que los juristas romanos decían que “ocurría pocas veces” ahora parecía haberse producido, pues habían “aparecido” unas nuevas islas en medio de la mar Océana”. Pp. 20 y 21.

⁵ Oliva de Coll, J., *La resistencia indígena ante la conquista*, México, Siglo XXI, 1984, p. 21.

⁶ Semo, E., *México, Un pueblo en la historia*, México, Alianza Editorial, 1990, pp. 197-208.

Palabras de los doce franciscanos

Nos encomendó, nos confió el trabajo, el gran gobernante en las cosas divinas, para que con palabras divinas os enseñáramos, os pusiéramos en alto la tea, la luz, os abriéramos los ojos, os despertáramos los oídos, de suerte que pudierais conocer a él Dios verdadero, señor que gobierna, en todas partes, en el cielo, en la tierra, en la región de los muertos.⁷

[...]

Pero vosotros porque no habéis adorado [al verdadero Dios] no habéis sabido dejar a los malvados, al que engaña a la gente. Porque nunca habéis escuchado la reverenciada palabra de Dios, ni teníais el libro divino, la palabra divina.

[...]

Desde entonces estáis ciegos, estáis sordos, como en el tiempo de oscuridad, en lugar tenebroso vivíais. Por esto no son muy grandes vuestras culpas.

Pero ahora si no queréis escuchar, el reverenciado aliento, la palabra de Dios... mucho es lo que peligraréis, Y Dios que ha comenzado vuestra ruina, la llevará a término, entonces del todo pereceréis.⁸

Palabras de los doce “sacerdotes indígenas”

Vosotros dijisteis que nosotros no conocíamos al Dueño del cerca y del junto. [...] Habéis dicho que no son verdaderos dioses los nuestros. Nuestra palabra es esta, la que habláis y por ella estamos perturbados, por ella estamos espantados. Porque nuestros progenitores, los que vinieron a ser, a vivir en la tierra, no hablaban así. Ellos nos dieron su norma de vida.

[...] Y ahora, nosotros, ¿destruiremos la antigua regla de vida?

[...] No podemos estar tranquilos, y ciertamente no lo seguimos, eso no lo tenemos por verdad, aun cuando os ofendamos.

Aquí están los que tienen a su cargo la ciudad, los señores, los que gobiernan, los que llevan, tienen auestas al mundo. Es ya bastante que hayamos dejado, que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido, la estera, el sitial [el mando].

Si en el mismo lugar permanecemos, provocaremos que [a los señores] los pongan en prisión.

Haced con nosotros lo que queráis. Esto es todo lo que respondemos, lo que contestamos a vuestro reverenciado aliento...⁹

Justamente aquí se revela el surgimiento del conflicto inter-ético o intercultural que horadará el imaginario social de indígenas y no indígenas. La misma nación cristiana en pleno proceso de conquista sometería a discusión la legitimidad de su proyecto cultural. Cuestionará moral y jurídicamente su presencia en el “Nuevo Mundo”. La discusión deriva de las denuncias hechas por los dominicos respecto del trato inhumano que se daba a los “naturales o indios”. Ya que la categorización del otro como “indio” impulsó una conciencia racista, amparada en una gramática jusfilosófica de sometimiento. Los reyes, los clérigos, filósofos y juristas se ocuparán de justificar y legitimar la colonización.¹⁰ Durante el período colonial las

⁷ Sahagún, Fray Bernardino de, *Coloquio y Doctrina Cristiana*, Edición facsimilar de Miguel León Portilla, México, UNAM, 1986, p. 115.

⁸ *Ibidem*, pp. 159-161.

⁹ *Ibidem*, pp. 147-155.

¹⁰ Durante muchos años los tratadistas siguieron polemizando acerca de los títulos que supuestamente daban derecho a la Corona española sobre las tierras y las poblaciones de América. La “legitimidad” de la conquista la derivaban los Reyes Católicos de las bulas papales de Alejandro VI y del *Tratado de Tordesillas* de 1494. El *Tratado* enmarcado dentro del contexto conflictivo entre el rey de Portugal y los Reyes Católicos, es una serie de negociaciones que fija los términos de la expansión ultramarina de las dos potencias europeas. En él se desplazó hacia Occidente la línea que se había fijado en la segunda bula Inter Caetera, situándola a trescientas setenta leguas desde las islas de Cabo Verde. Así, todo lo descubierto y por descubrir al Oriente de dicha línea imaginaria tocaba al rey de Portugal, y las islas y tierra firme halladas y por hallar al Occidente de la línea pertenecían a los reyes de Castilla. Véase Barrientos Grandón J., *op. cit.*, p. 27.

comunidades indígenas persistirán en su diversidad gracias a que la Corona española las protegió contra los encomenderos, pues eran la base de su sistema impositivo. Ya la voz de Antonio de Montesinos se había alzado en 1511. En 1530 la Corona expidió una cédula real prohibiendo la esclavitud, pero en 1534 la autorizó de nuevo.

En torno a la injusticia que vivieron las culturas colonizadas se fueron perfilando dos grandes corrientes de opinión. La primera posición, representada por tratadistas tales como Gregorio López, miembro del Consejo de Indias, Juan de Solórzano Pereyra y Ginés Sepulveda. Afirmaban el derecho de conquista por ser los indios bárbaros, pecadores, infieles y viciosos. La segunda posición, representada por pensadores de la talla de Bartolomé de Las Casas (1484-1566) y Francisco de Vittoria (1483-1546), negaba el poder temporal del papado sobre los infieles y la supuesta jurisdicción universal del emperador. Sostenían que el derecho natural amparaba a las personas y los bienes de los gentiles y que la sola infidelidad no era causa suficiente para el despojo. Esta corriente se divide por los principios éticos sobre los que fundan sus argumentos los pensadores. Las Casas parte de que todo ser humano tiene una razonable «pretensión universal de verdad». *No es falso hasta que se demuestre por consenso, mediante argumentos racionales y coherencia de vida, lo contrario.* Toda cultura tiene pretensión de validez, pero esta tiene como límite la libertad del Otro: la autonomía. Señala, por ejemplo, que mientras no se les predique con mejores y más creíbles argumentos y conductas, ellos están obligados a defender su cultura –él dice culto- y a salir con sus fuerzas armadas contra todo aquel que intente privarles de tal praxis. *Están obligados a luchar por su autonomía y ejercer todos los derechos que son corolario de una justa guerra, de acuerdo con el derecho de gentes.* Contrariamente Vittoria, basándose en su versión del *ius gentium*, justifica el derecho a la guerra sobre quienes se opongan al comercio libre y libre circulación de las gentes. Vittoria se refiere al derecho de peregrinar, de comerciar o de adoptar los derechos de ciudadanía de los europeos, no de los indígenas. Los últimos no están en condiciones de comerciar pues carecen de autonomía ante los

colonizadores que los han sometido a las encomiendas.¹¹ Influido por Montesinos, Las Casas afirmó que los indios, como criaturas de dios, participan de los atributos humanos. Tienen uso de razón, capacidad de religión, de virtud, de vivir como libres en sociedad civil y de tener propiedades, leyes y gobiernos legítimos, todo lo cual han demostrado tener antes de la llegada de los españoles.¹²

En contra Ginés de Sepúlveda declara que los indios eran bárbaros, amantes y siervos por natura. Por naturaleza unos debían gobernar y los otros, faltos de capacidad propia, sujetarse.¹³ Fundados en esta premisa aristotélica se construirá la epistemología juscultural en distintas etapas de la vida de la denominada “Nación Mexicana”. Esta concepción cultural, respaldada por la tecnología bélica, determinó la configuración de un derecho natural de opresión. Su normatividad pasó a ser condición de posibilidad de la comunidad “indígena”, a partir del cual se organizaron para alcanzar los instrumentos de su sobrevivencia. Se les arrebató el territorio, pues éste posibilita un tiempo-espacio de organización aplicado a un proyecto de liberación social.¹⁴ Por ello fueron contraídos a congregaciones, reducciones y pueblos que jurídicamente se concibieron como “República de indios”. Poco a poco sus propiedades fueron pasando a manos de los colonizadores, al tiempo que sus decisiones políticas, sociales y culturales se reducían al estrecho espacio de la comunidad y se sometían a la voluntad del “señor”. De esta manera se da la actualización histórica tan criticada por Darcy Ribeiro.

“La actualización histórica se cumple por el sometimiento de pueblos extraños seguido de su reordenación económica y social de modo tal que facilite la instalación de nuevas formas de producción o la explotación de actividades productivas ya existentes. El objetivo primordial de esta reordenación es vincular los nuevos núcleos a las sociedades en expansión como partes integrantes de sus sistemas productivos, y consecuentemente, la difusión intencional de sus tradiciones culturales. **La primera etapa** de este proceso se caracterizó por la **deculturación** y la considerable disminución

¹¹ Dussel, E., *Política de la liberación*, cit., pp. 202-209.

¹² Stavenhagen, R., *Derechos indígenas...*, cit., nota 347, p. 18.

¹³ Además de Bartolomé y Vittoria se escucharon las voces de Vasco de Quiroga, Motolinia, Zumarraga, Fray Martín de Valencia, Fray Julián Garcés. Frente a estas voces se opusieron principalmente las de Ginés de Sepúlveda, Fray Tomás Ortiz y la voz de Domingo de Betazos. Ordoñez Cifuentes J. E. R., *Reflexiones Lascasianas*, México, UNAM-Universidad de San Carlos Guatemala, 2007, p. 4.

¹⁴ El territorio es el corazón a conquistar para llevar a cabo el sometimiento de los pueblos; ya que en él se constituye la comunidad imaginada y real.

numérica de los pueblos avasallados. En **la segunda etapa**, renace una cierta **creatividad cultural** que permite plasmar con elementos tomados de la cultura dominante y sojuzgada, un conjunto de preceptos, valores, nociones, indispensables para la convivencia y la orientación del trabajo; se desarrollan así células étnicas que combinan fragmentos de los dos patrimonios dentro del marco del dominio. En una **etapa posterior**, estas células pasan a funcionar como núcleos de **aculturación**, tanto sobre los miembros de la población nativa como sobre el conjunto de los individuos apartados de sus sociedades de origen, ya se trate de los trasladados en calidad de esclavos o de los propios agentes de dominación”.¹⁵

A partir de estas dinámicas “evolutivas” podemos considerar distintos contextos culturales que tienen como matriz el conflicto entre culturas “indígenas” y “europeas”. En la actualidad encontramos manifestaciones históricas de grupos sociales que combaten por mantener y desarrollar **gobiernos auténticos** o **gobiernos espurios**. Dentro del contexto de culturas auténticas, las primeras presentan internamente un elevado grado de integración y también una mayor autonomía respecto de la dirección de su desarrollo. Por oposición, las **estructuras políticas aculturadas** presentan **gobiernos espurios**, correspondientes a sociedades sometidas, en él los órdenes de gobierno son dependientes de decisiones ajenas, y cuyos miembros están más expuestos a la alienación cultural. En esta fase los empoderados toman como propia una visión del mundo y de sí mismos que es en rigor la de sus dominadores.¹⁶

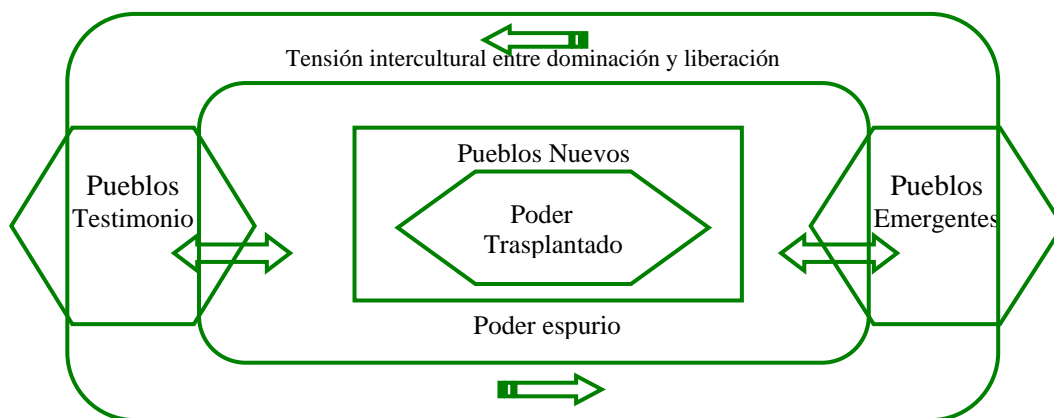
Los **pueblos extraeuropeos** del mundo moderno se exteriorizan en cuatro grandes configuraciones histórico-culturales, tales como los *Pueblos Testimonio*, los *Pueblos Nuevos*, los *Pueblos Trasplantados* y los *Pueblos Emergentes*. Los **Pueblos Testimonio** están “constituidos por los representantes modernos de viejas civilizaciones originales sobre las cuales se abatió la expansión europea. Constituyen unidades étnicas distintas por su diversidad cultural y lingüística y por su autoconciencia de etnia diferenciada dentro de la nacional que integran. No obstante todas las formas de apremio que fueron utilizadas con el propósito de asimilarlos, estos pueblos

¹⁵ Ribeiro, D., *Configuraciones, cit.*, p. 14. Por “**Deculturación**” entiende el proceso en que contingentes humanos separados de sus sociedades –y por consiguiente de sus ambientes culturales- por sometimiento o traslado, son reclutados como mano de obra de empresas ajenas, lo que los coloca en la contingencia de abandonar su patrimonio cultural y adoptar nuevos modos de hablar, hacer y pensar. El hincapié es puesto más en la erradicación de la cultura original que en la interacción cultural. Ésta es una etapa anterior y un requisito previo del proceso de aculturación. La **aculturación** tiene lugar cuando comienza el esfuerzo por consolidar un nuevo conjunto de comprensiones comunes a los dominadores y a los dominados, que haga viable la convivencia social y la explotación económica, he aquí la idea de “Estado Nación”. Pp. 19 y 20.

¹⁶ *Ibidem*, p. 21. “En estas circunstancias, la cultura pierde su congruencia interna cayendo en la alienación, por nutrirse de ideas ajenas que no se adecuán a su propia experiencia, y sí en cambio a los propósitos de justificación del dominio colonial”.

continuaron fieles a su identidad étnica, conservando peculiares modos de conducta y **concepciones del mundo**. Los **Pueblos nuevos**, están representados por los pueblos americanos en los últimos siglos como un subproducto de la expansión europea por la fusión y aculturación de matrices indígenas, negras y europeas. Desvinculados y desligados de sus matrices y tradiciones culturales constituyen hoy pueblos en situación de disponibilidad, cuyo futuro se subordina a su progresiva integración en el proceso civilizatorio que les dio origen. Los **Pueblos Trasplantados** están integrados por contingentes europeos en los territorios de ultramar, que mantuvieron su perfil étnico, su lengua y cultura originales. Por último, el grupo de los **Pueblos emergentes**.¹⁷

La legislación colonial modificó radicalmente el régimen jurídico de las sociedades indígenas. Con los pueblos trasplantados se trata de homogenizar a europeos de diversos orígenes, o de uniformar las normas y costumbres de la vida social, que en realidad presentaban las desemejanzas propias de las variantes múltiples de una misma tradición cultural. Con los Pueblos nuevos se busca erradicar culturas originales altamente diferenciadas entre sí y respecto de la europea, a fin de imponer formas simplificadas de trabajo y de coexistencia bajo la opresión del sistema esclavista y con el exclusivo interés de hacer rendir al máximo la mano de obra. Ante los Pueblos Testimonio se busca estrangular el proceso de desarrollo autónomo de las civilizaciones originales formando un complejo de poder espurio enfocado a exterminar los contenidos eruditos de las mismas y la calificación tecnológica de su población.¹⁸



¹⁷ *Ibidem*, pp. 24-54.

¹⁸ *Ibidem*, p. 61.

4.1.1 De aquello que llaman “independencia”

En 1810 retumba la lucha de independencia con diversos contingentes indígenas encabezados por Miguel Hidalgo, José Mará Morelos y Vicente Guerrero, entre otros. Las poblaciones indígenas al igual que las poblaciones de descendencia africana buscan librarse del régimen esclavista colonial. Los criollos, por su parte, buscan tener cargos y privilegios que sólo pertenecen a los españoles; los mulatos y mestizos buscan el mismo trato que los blancos.¹⁹ La cuestión de las razas marca la situación indígena antes y después de llegar la independencia. Las divisiones sociales se enmarcan en el concepto de raza, determinando la historia y cultura política latinoamericana, es el legado colonial que hasta hoy -2009- no es fácil superar ni aún menos eliminar.²⁰ Por ello la igualdad fue adoptada por todas las leyes de la nueva nación. Sin embargo la igualdad proclamada fue definida en términos étnico culturales no indígenas. Las leyes no fueron nahuas, ni mixtecas y menos afroamericanas sino teniendo como prototipo humano al anglosajón y al francés. Los mexicanos para parecerse a ellos debían adoptar una sola cultura, lengua, Derecho y religión.

En el siglo XIX los grupos liberales buscan que la joven nación se desarrolle económicamente bajo un sistema capitalista semejante al que imperaba en Estados Unidos y Europa.²¹ Por ello a mediados del siglo XIX se inicia el asalto a las tierras indias unido al que se libra contra la iglesia. Los liberales tenían el propósito de atacar los pilares agrarios y corporativos en que se sustentaba el poder conservador, proyectando hacia el interior de la nación un proyecto central en el que no cabían especificidades socioculturales. Además de que no estaban interesados en reconocer derechos a los grupos étnicos buscaban liquidar a las comunidades como tales. Los conservadores, por su parte, no buscaban destruir a las comunidades indígenas pero sí mantener las condiciones de opresión y

¹⁹ Navarrete Linares, F., *Los pueblos indígenas de México*, México, CDI, 2008, p. 35.

²⁰ Bengoa, J., “Violencia y emergencia indígena en América”, en Reina, L. y Lartigue, F., *Identidades en juego, identidades en guerra*, México, CIESAS-CONACULTA-INAH, 2005, p. 138. Tanto en México como en Guatemala, el Virreinato del Perú, Chile Central, los pueblos indios y comunidades tienen delimitadas sus tierras y se distinguen de las tierras del amo. Esta delimitación organizó a la sociedad colonial en función de la procedencia de los linajes, del origen étnico, social y geográfico de las personas.

²¹ Navarrete Linares, F., *op. cit.*, p. 36.

explotación que sobre los grupos étnicos recaía.²² El liberalismo criollo extrajo su contenido teórico-político de los tópicos positivistas y evolucionistas en boga en los países metropolitanos. Se caracteriza por la supeditación de la conciencia social a la conciencia nacional americana, lo cual hace imposible que se llegue a plantear un proyecto político viable a la diversidad cultural de las Américas.²³ Tanto los liberales como los conservadores consideran improductiva a la propiedad comunal y lo contrario a la propiedad privada. La segunda mitad del siglo XIX, resultado de la apertura producida por las revoluciones independentistas, está dominada por las ideas de civilización y barbarie, que corresponden a Europa y a las culturas indígenas respectivamente. Ésta diferenciación dará sostén ideológico a grandes proyectos de expansión territorial, teniendo por consecuencia la desaparición de muchas culturas indígenas.²⁴ Posteriormente la ley de Desamortización de Bienes en Manos Muertas expedida y modificada por el presidente Comonfort en 1856 disolvió las tierras comunales a propiedades individuales entre los propios indígenas. El artículo VIII de la Ley Lerdo conservaba la tierra ejidal pero la constitución lo omitirá. Después de ser despojados los pueblos indígenas de sus propiedades comunales “se recrudeció la explotación de la mano de obra indígena por parte de latifundistas, finqueros y hacendados, reforzándose incluso ciertas formas no capitalistas de explotación como la servidumbre, el servicio por deudas, el pago en especies (tiendas de raya)”.²⁵ Proceso que contribuyó a consolidar el latifundio en el campo mexicano y a detonar, de norte a sur, levantamientos indígenas durante el siglo XIX.²⁶ A las luchas de independencia siguió una reordenación social adecuada para aplastar los levantamientos populares rurales y urbanos y restablecer, con pequeños cambios, las mismas formas de reclutamiento de la mano de obra, así como el carácter dependiente de las economías nacionales, convirtiendo a las antiguas

²² Cfr., Díaz Polanco, H., *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI-UNAM, 1991, pp. 38-40.

²³ *Ibidem*, pp. 31 y 32.

²⁴ “La Modernidad que comenzó con la conquista del Caribe y México en primer lugar, impuso su cultura como la superior, y produjo genocidios culturales espantosos sobre las grandes culturas milenarias (azteca, maya, inca, bantú, china, indostánica, islámica, etc.)”. Véase Dussel, E., *20 Tesis de política*, cit., p. 139.

²⁵ *Ibidem*, p.23.

²⁶ Stavenhagen, R., *Derechos indígenas...*, cit., p. 300.

colonias en áreas de exportación neocolonial.²⁷ Se concedía igualdad jurídica pero en realidad las comunidades “indias” no podían disfrutar de las mismas libertades políticas y civiles debido a la situación de inferioridad económica, discriminación y subordinación política que las caracterizaba. “Los criollos [tuvieron] en mente la independencia, pero sobre la base de mantener intacta la organización social y económica de la Colonia. [...] [Buscaron] la emancipación política de la nueva España, pero no la transformación de su estructura social”.²⁸

La Revolución mexicana de 1910 puso de manifiesto la diversidad cultural y el descontento socioeconómico de los pueblos mexicanos después de la independencia. Hasta 1917 el liberalismo es ciego y sordo a sus manifestaciones, estructura su programa de acción dirigido a la destrucción de los pueblos “indios”. El brazo armado de las clases dominantes será, como lo es hoy, el ejército federal, quienes se enfrentarán a la resistencia indígena y mestiza.

El programa del partido Liberal Mexicano, el Manifiesto del 23 de septiembre de 1911 del Magonismo, el Plan de Ayala y diversas leyes y documentos zapatistas, así como la ley agraria villista resumieron el ideal ético, político, agrario y étnico de un pueblo hambriento de justicia.²⁹ Emiliano Zapata, levantando la bandera de “Tierra y Libertad”, comunicó el 20 de octubre de 1913 al pueblo de México:

“Nuestra **soberanía** de hombres libres no era otra cosa que la más sangrienta de las burlas. La **ley** no estaba más que escrita y sobre de ella el capricho brutal de la turba de sátrapas de Porfirio Díaz, siendo la **justicia** un aparato gangrenado, dúctil, elástico que tomaba la forma que se le daba en las manos de jueces venales y sujeto al molde morbosos de los señores de horca y cuchillo”.³⁰

¿Cambió esto? A partir de 1913, al lado de la corriente constitucionalista liberal, aparece una tendencia agrarista y popular que se incorporará en el nuevo

²⁷ Ribeiro, D., *El dilema de América Latina...*, cit., p.131.

²⁸ Carrillo Prieto, I., *op. cit.*, p. 127.

²⁹ Ordóñez Mazariegos, C. S., “Tradicición y Modernidad. Encuentros y desencuentros de los pueblos indios frente al indigenismo y los procesos de globalización”. En Ordoñez Cifuentes, J. E. R., *Pueblos indígenas y derechos étnicos. VII Jornadas Lascasianas*, UNAM-III, México, 1999, p. 145.

³⁰ Martínez Escamilla, R., *Emiliano Zapata. Escritos y documentos (1911-1918)*, México, Centro de Estudios para el Desarrollo Nacional, 2000, p. 61. “El manifiesto de 20 de octubre de 1913 muestra que el enemigo social del campesinado no es simplemente el hacendado sino el capitalista que explota lo mismo al peón que al obrero, en...colusión con la fuerza fundamental del Estado que se hace evidente lo mismo en la actuación de los tribunales, que en la acción del ejército sanguinario y el contenido de la prensa mercenaria”, p. 82.

proyecto de Estado. Ideas fundamentales como el ejido, la propiedad comunal y, en su corriente indigenista, el respeto por las culturas indias, estuvieron en boga.³¹ Sin embargo se conservó en lo esencial, lo que Benedict Anderson llamará la comunidad imaginada, el Estado-nación como unidad hegemónica.³² De la Revolución de 1910 triunfó el mismo proyecto moderno del Estado-nación.³³ Aun cuando la Revolución recogió las demandas indígenas que pedían la restitución de sus tierras, *La Constitución Política de México* no reconoció a México como territorio pluriétnico sino hasta el 2001.³⁴ Privó el criterio de que todos los ciudadanos son iguales y tienen los mismos derechos y obligaciones. Los indígenas no aparecieron en ninguna parte. Hubo una negación política que desconocía así mismo en el nivel jurídico la base territorial que ancestralmente pertenece a los pueblos indígenas.³⁵ El “nosotros” jurídico constitucional se refirió a una continuidad de casta precolonial, colonial y republicana, en la que se somete la dignidad y derechos de los “pueblos originarios”.³⁶

El Indigenismo, al igual que la reforma agraria respondió a los intereses de las clases dirigentes de México.³⁷ En primer lugar, asume que para romper la

³¹ Villoro, L., *Los retos de la sociedad porvenir*, cit., p.174. Manuel Gamio fue el que mejor sintetizó el proyecto. Él percibía que la sociedad mexicana estaba escindida entre culturas y formas de vida distintas, en cambio, la patria se tendría que forjar integrando la diversidad en la unidad nacional.

³² Anderson, Benedict, *op. cit.*, p. 23. Por **Comunidad imaginada** entiende a la nación. La cual no es más que una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aun cuando los miembros de las naciones no se conocen cara a cara, aún así tienen en sus mentes una imagen de su comunión. Se conciben siempre como en una camaradería horizontal.

³³ Stavenhagen R., *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina*, cit., pp. 26 y 27. Contrariamente a lo que ocurrió en los Balcanes un siglo más tarde cuando, después del resquebrajamiento del imperio otomano y austro-húngaro, cada una de las naciones preexistentes establecieron su propio estado, en Latinoamérica los nuevos estados fueron creados para satisfacer las ambiciones de políticos y militares. La tarea de formar una **cultura nacional** que diera contenido a ese cascarón se dejó para después del período postindependista. Los nuevos estados sustentaron la idea de Nación en tres razones: 1) legitimar el poder político mediante la nación, en cuyo nombre pudieran legitimar el poder que habían obtenido y poder tratar como iguales a otros estados; 2) la construcción nacional era importante porque tras el desmembramiento del imperio español en América, los nuevos y débiles estados eran fácil presa para las ambiciones expansionistas e imperialistas de británicos, franceses y norteamericanos; y 3) el desarrollo de la conciencia y cultura nacional se transformó en un imperativo para la construcción del aparato del estado (administración pública) y de la economía nacional.

³⁴ Esta demanda encuentra su formulación definitiva en el artículo 27 de La Constitución Política de 1917, en la cual se reconocen los derechos agrarios de “ejidos” y “comunidades”, identificados históricamente con los pueblos “originarios” del país. Pero no reconoce la diversidad jurídica del territorio.

³⁵ Stavenhagen, R., *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina*, cit., pp. 302 y 303.

³⁶ Bengoa, J., *op. cit.*, p. 136.

³⁷ El indigenismo es un conjunto de ideas culturalistas y evolucionistas. Surgió durante el segundo cuarto del siglo XX como un movimiento cultural y político que tuvo como objetivo, a partir de un diagnóstico de la

identidad étnica limitada del indio es preciso transformar su cultura y suplantarla por otra que se denomina nacional o mexicana.³⁸ Lo “indio” se interpretó bajo su gramática moral como un “problema nacional”. Bengoa José encuentra que el indigenismo contiene tres elementos inseparables: a) la denuncia de la opresión del indio; b) la búsqueda de políticas de superación de la situación indígena; y c) la manifestación del carácter mestizo, indoamericano del continente. Es un programa de denuncia y autoafirmación diferenciada de la cultura occidental.³⁹

La nueva arquitectura, explica Stavenhagen, solidificó en diversas estructuras institucionales. Pues para estas instituciones el problema indígena presentaba dos aspectos: a) el reconocimiento de que las poblaciones indígenas acusaban rasgos de extrema pobreza y eran víctimas de diversas situaciones de explotación y opresión; sin embargo ésta se atribuía a las características culturales de los propios indígenas; b) Se consideró que la existencia de poblaciones indígenas, dividida en múltiples lenguas y culturas, constituía un obstáculo a la integración y unidad nacional de los países latinoamericanos así como al progreso y al desarrollo de la nación en su conjunto. Estas dos condiciones confluyeron, a partir de los años treinta, para caracterizar los objetivos y las metas de las instituciones indigenistas nacionales.⁴⁰ Las acciones ejercidas se propusieron castellanizar a las poblaciones indígenas, crear vínculos, caminos, escuelas, etc. El resultado fue más de cincuenta años de políticas “indigenistas” que destruyeron sociedades

cuestión étnica en América Latina, la integración paulatina de los indígenas al Estado-nación. Manuel Gamio, el “padre del indigenismo”, incita, en *Forjando patria*, a crear una nueva nación que tomara en cuenta la raza indígena. Concibió a la antropología como una ciencia aplicada al servicio del Estado e incorporó elementos culturalistas en sus investigaciones. En esta postura culturalista encontramos a Boas ubicando al indio y lo indio en los peldaños más bajos del progreso, pasos arriba sitúa a lo mestizo y en la cúspide ubica a la civilización europea. La necesidad de homogeneizar al país para poder construir una verdadera nación moderna visualizaba a las culturas indígenas como aberraciones que debían ser superadas. El proyecto de nación, de pensar cómo se debería forjar u ordenar la nueva patria recayó en científicos sociales como Othón de Mendizábal, Andrés Molina Enríquez, Moisés Sáenz, Narciso Bassols y Vicente Lombardo Toledano. Véase Ordóñez Mazariegos, C. S., “Tradición y Modernidad. Encuentros y desencuentros de los pueblos indios frente al indigenismo y los procesos de globalización”, *cit.*, p. 146.

³⁸ Bonfil Batalla, G., “Del indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica”, Medina, A. y García Mora, C., *La quiebra política de la antropología social. I*, México, UNAM, 1983, p. 147.

³⁹ Bengoa, J., *op. cit.*, p. 148. El indigenismo fue un movimiento que abarcó la novela, la poesía, la pintura, el teatro, la música y se plasmó en numerosos idearios políticos. Es una ideología de no indígenas. El más destacado ha sido Gonzalo Aguirre Beltrán, quien argumentó la incapacidad del indio para postular una política indígena, puesto que el ámbito de su mundo se reducía a una comunidad parroquial, homogénea y preclacista. El indio, para él, no tiene sentido, ni noción de nacionalidad.

⁴⁰ Stavenhagen, R., *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina*, *cit.*, pp. 105 y 106.

indígenas verdaderamente autónomas, destruyeron idiomas, desviaron recursos económicos, desgarraron el tejido social y desplazaron a millones de indígenas a las ciudades. Los indígenas no dejaron de ser los más miserables en sus territorios, los más explotados y los más discriminados.⁴¹ Esta etapa en la historia de los pueblos indígenas puede entenderse como la fase coyuntural del proceso que va de un colonialismo externo a un colonialismo interno. El **colonialismo interno**, define González Casanova, es producto del originado en la estructura de relaciones sociales históricas de dominio y explotación entre países o bien de la metrópoli y la Colonia, y se presenta ahora entre grupos culturales heterogéneos, distintos, lo que significa entre “ladinos” e “indios” o “mestizos” e “indios”.⁴² Lo que a su vez se transformará en desigualdad de clases. La subordinación al modo de producción capitalista y a la cultura nacional pervive gracias a que se ha reproducido no sólo en el imaginario social un colonialismo interno o actualización histórica de discriminación racial, deshumanización de las formas materiales y simbólicas de producción, sino también en la moral y el derecho.

4.2 La autoproducción espuria de la moral ante la injusticia interétnica

El sujeto del comportamiento moral se encuentra siempre gatillado por una determinada estructura cultural y biológica.⁴³ Afectado por toda una serie de interacciones provenientes del medio donde se encuentra; pero también, como resultado de su dinámica imaginaria interna está inserto en un determinado tejido de relaciones biosistémicas. Es, por tanto, un ser biológico, histórico y cultural que en su comportamiento tiene un carácter colectivo, moral, normativo y simbólico. Lo social es, por tanto, la red de significaciones por los cuales hay un intercambio de información material y simbólica. Los ensambles están dados por negociación o conflicto a través del tiempo y el espacio.

⁴¹ Bengoa, J., *op. cit.*, p. 149. El indigenismo consideró que la integración del indígena a la sociedad sería la palanca para su “redención”, como se solía decir. Jamás se produjo la romántica redención.

⁴² Ordóñez Mazariegos, C. S., “Tradición y Modernidad. Encuentros y desencuentros de los pueblos indios frente al indigenismo y los procesos de globalización”, *cit.*, p. 156.

⁴³ La referencia al concepto “gatillar” lo tomo de Maturana, R. H. y Varela, G. F., *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Buenos Aires, Lumen-Editorial Universitaria, 2003.

Las necesidades materiales y simbólicas enuncian a la otredad, el cual es condición de comunidad y comunicación. La comunicación es comunidad que se da por codependencia entre emisor y receptor de un mensaje, entre la codificación y la decodificación de la información. Toda información encubre en sí las necesidades negativas como son el hambre, la sed, la ignorancia. La dependencia mutua y generalizada de los individuos constituye el nexo social, es decir, la comunidad moral, de conocimiento o imaginaria. Este nexo social, analiza Marx, se expresa en el valor de cambio, esto es en el poder que cada individuo ejerce sobre la actividad material y simbólica de los otros. Esta comunidad de intercambio es condición de posibilidad de la individualidad de intereses socialmente determinados por las redes de producción e intercambio.⁴⁴ El círculo de **intercambios** económicos, políticos y simbólicos reproducen la dependencia comunicativa, opresiva o solidaria, entre colonizador y colonizados en su relación o en sus respectivos espacios nosótricos. Para que exista opresión o liberación de un pueblo es necesario que se dé la solidaridad de los que oprimen o se liberan.

Para **Durkheim** la solidaridad posibilita mantener juntos a los miembros de una unidad social. Evitando con ello la alienación ya que la solidaridad fundamenta la conciencia colectiva.⁴⁵ Los intercambios hacen posible todo derecho y toda obligación al modo de tejido social. **Malinowski**, a partir de estudiar el *Kula*, señala que el intercambio posibilita un conjunto de deberes, privilegios y servicios mutuos, ligando a los asociados entre sí y al objeto mismo de transacción social. Así las reglas jurídicas destacan del resto por el hecho de que están considerados como obligaciones de una persona y derechos de otra. “Los mandamientos de la ley y la costumbre están siempre orgánicamente conectados en el contexto de la vida social, que sólo existen en la cadena de transacciones sociales de la que forma un eslabón”.⁴⁶ **Marcel Mauss**, en *The Gift*, halla que los intercambios de bienes, riqueza y producción se establecen entre grupos y no individuos. En el *potlatch* lo que intercambian no es exclusivamente bienes y riquezas, propiedades reales y personales o cosas de valor económico. Intercambian cortesías, entretenimientos, ritual, asistencia militar, bailes y fiestas. Para **Godelier** el don implica valores y principios jurídicos que se articulan en torno al dar, el recibir y el volver a dar. Ubica a los objetos y a los actos como los elementos significantes y mediadores de sistemas de intercambio que no se agotan en la utilidad y el beneficio económico. “Donar significa transferir sin alienar o, por

⁴⁴ Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, cit., p. XXI.

⁴⁵ Bohannan, P. y Glozer, M., *op. cit.*, p. 241. La concepción de solidaridad social influirá en M. Mauss, Radcliffe Brown y Lévi-Strauss. Muchos otros reaccionaron ante él: Benedict negativamente, Malinowski positivamente.

⁴⁶ Malinowski, B., *op. cit.*, p. 149.

emplear el lenguaje jurídico propio de Occidente, donar supone ceder los derechos de uso sin ceder por ello el derecho de propiedad”.⁴⁷ El don no se escinde completamente del que lo dona.

El intercambio como condición de posibilidad de la **comunidad** se entiende como organización estructurada por nexos de dependencia para el alcance de un bien común. En cuanto que son “comunidades siempre acosadas en su vulnerabilidad por la muerte, por la extinción, deben continuamente tener un ancestral tendencia, instinto, querer permanecer en la vida. Este *querer-vivir* de los seres humanos en comunidad se denomina *voluntad*. La *voluntad-de-vida* es la tendencia originaria de todos los seres humanos”.⁴⁸ Esta voluntad de vida nos hace coincidir en la red humana independientemente de la cultura, la clase o la etnia en la cual se ha nacido. Es el punto nodal de la alteridad cultural en complementariedad u oposición. Por ello la voluntad-de-vida en comunidad exige el establecimiento y límites de los intercambios sociales: normas.

Para satisfacer el “*querer vivir en comunidad*” el viviente debe empuñar o inventar medios de sobrevivencia, en torno a sus normas, para alcanzar sus satisfactores. A partir de ellos se recrea y con él su mundo adquiere nuevos significados. Pero cuando su alcance es impedido, cuando el don es arrebatado y no devuelto, el mundo pasa a ser geoméricamente una imagen territorial donde tienen cabida las relaciones de poder. Las necesidades impulsan a establecer alianzas y enemistades para alcanzar los satisfactores materiales que garanticen la reproducción de la vida.⁴⁹ Alrededor de éstas se entretejen sociedades, urdimbres de significados y bloques de poder que son reinterpretados por otros como válidos o inválidos, benéficos o dañinos. Si son partidarios establecen alianzas en amistad y respeto pretendiendo producir bienes comunes. Lo contrario lo podemos ver en nuestra historia colonial. No hubo amistad ni respeto, sólo sometimiento y guerra, daño tras daño. Esto conforma una memoria y un hambre de justicia, dada por la autoreproducción interlegalizada de actualización histórica.

⁴⁷ Godelier, M., *El enigma del don*, España, Paidós, 1998, p. 67.

⁴⁸ Dussel, E., *20 Tesis de política*, cit., p. 23.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 24. “Necesidades que son negativas (el hambre es falta de alimento, la sed falta de bebida, el frío falta de calor, la ignorancia falta de saber cultural, etc.) que deben ser negadas por satisfactores (el alimento niega el hambre, negación de previa negación o afirmación de la vida humana).”

El derecho nacional positivo es visto por los pueblos indígenas en condiciones de miseria como necesario pero ineficaz en la administración de justicia. Para éstos sus sistemas jurídicos “indígenas” manifiestan mayor capacidad resolutoria, por tanto, su reivindicación así como la necesidad de mantenerlos en la praxis es un imperativo cultural. En cambio, para el monismo jurídico estatal, quien establece las condiciones y reglas del juego social y económico, la única eficacia que aceptan es la de su propio orden, a la cual los “indígenas” deben someterse sin cuestionamientos. Lo cuestionable sólo es todo aquello que atenta contra la estabilidad normativa que resguarda el poder social. Desde esta perspectiva lo otro aparece como beligerante. Pues, al contrario de la pretensión de justicia indígena, el imperativo del imperio es incorporar, diferenciar y administrar en un aparato efectivo de dominio.⁵⁰

El dominio social, en palabras de Darcy Ribeiro, está dado por procesos civilizatorios. Es decir, por fuerzas dinámicas de la evolución sociocultural desencadenadas por sucesivas revoluciones tecnológicas y por la difusión de sus efectos sobre diversos pueblos.⁵¹ El desarrollo de los medios de comunicación en estos procesos civilizatorios como mercancías claves para la generación de ideas nuevas de simultaneidad, son condición de posibilidad de nuevos imaginarios sociales. Benedict Anderson explica que en un primer momento la convergencia del capitalismo y la tecnología impresa en la fatal diversidad del lenguaje humano hizo posible una nueva forma de comunidad imaginada, que en su morfología básica preparó el escenario para la nación moderna. La formación de los Estados nacionales contemporáneos es codependiente al alcance de lenguas hegemónicas, particulares, fluyendo y difundándose a través de los distintos

⁵⁰ Díaz Polanco, H., *Elogio de la diversidad...*, cit., p. 184.

⁵¹ Ribeiro, D., *Configuraciones*, cit., p. 11. Considera revoluciones tecnológicas a aquellas innovaciones definitivas de la capacidad de actuar sobre la naturaleza, o a la utilización de nuevas fuentes de energía que, al ser alcanzadas por una sociedad, la colocan en una posición más estratégica del proceso evolutivo. A partir del siglo XVI tuvieron lugar dos revoluciones tecnológicas que promovieron procesos civilizatorios sucesivos: 1) **La Revolución Mercantil**, a un tiempo comercial y religioso, lanzó a los pueblos ibéricos a las conquistas transoceánicas y a los rusos a la expansión continental sobre Eurasia. Rompiendo el estancamiento feudal de ciertas zonas de Europa, impulsó a los holandeses, ingleses y franceses a la expansión colonial allende del mar; y 2) **La Revolución industrial**, que a partir del siglo XVIII suscitó la reordenación del mundo bajo la égida de las naciones iniciadoras de la industrialización.

medios de comunicación.⁵² Ahora bien, si todo lenguaje trae consigo una dimensión cosmogónica podemos decir que con la comunicación viene una compenetración cultural, impuesta o consensuada. El resultado es visto como una fase de la evolución cultural. Esta “progresión evolutiva” opera a través de la multiplicación de la capacidad productiva material y simbólica de las sociedades tecnológicas, con la consecuente ampliación de su cuantía demográfica, reordenación de las antiguas formas de estratificación social y la redefinición de los sectores ideológicos de su cultura.⁵³ Actúa también mediante una ampliación del poder de dominio y explotación de otros pueblos en situación de desventaja histórica por no haber experimentado los “mismos progresos tecnológicos”. Pero éstos están determinados por la cosmovisión de quienes los consideran tales; pues para una cultura puede parecer factor de progreso y para otros ser factor de retraso. No obstante, a mayor tecnología mayor capacidad de dominación, mayor desarrollo del armamento para asegurar la seguridad del sistema y la eficacia de hacer la guerra. De tal modo los procesos considerados civilizatorios promueven transformaciones inter-étnicas, remodelándolos mediante la fusión genética, la confluencia de culturas y la integración económica, e incorporándolos en nuevas formaciones socioculturales. “A cada formación económicosocial corresponde una determinada estratificación social y que incluso dentro de una misma formación, en distintas etapas de su cristalización, varían las clases sociales”.⁵⁴

Los procesos de dominación en América Latina actúa a través de dos vías: a) **aceleración evolutiva**, cuando se trata de sociedades que por la adquisición autónoma de la nueva tecnología no sólo progresan socialmente manteniendo su

⁵² Anderson, Benedict, *op. cit.*, 2007, pp. 75 y 76. “Es erróneo tratar las lenguas como las tratan ciertos ideólogos nacionalistas: como emblemas de la nacionalidad, como las banderas, las costumbres, las danzas folklóricas y demás. Lo más importante de la lengua es, con mucho, su capacidad para generar comunidades imaginadas, forjando en efecto **solidaridades** particulares. Después de todo, las lenguas imperiales siguen siendo vernáculos, y por ende vernáculos particulares entre muchas otras”, p. 189.

⁵³ Ribeiro, D., *El dilema de América Latina. Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, Siglo XXI editores, México, 1980, p. 106. “Lo que los ricos temen es la amenaza de insurgencia de las masas marginales contra un sistema que las condena a la penuria. Viendo de manera muy realista que no tiene modos de alterar ese sistema, generador de marginalidad, sin afectar sus propios intereses invertidos en él, proponen atacar los síntomas en lugar de combatir la enfermedad. [...] Para esto promueven y subsidian campañas de control artificial de natalidad en los países subdesarrollados y presionan a los gobiernos latinoamericanos para que las adelanten con intensidad creciente”.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 75.

perfil étnico, sino que llegan incluso a expandirse sobre otros pueblos, componiendo de este modo *macroetnias*; y b) **actualización histórica**, es el caso de aquellos pueblos que al sufrir el impacto de las sociedades tecnológicamente más “desarrolladas” son sometidos a ellas. Pierden su autonomía, ven traumatizada su cultura y alterado su perfil étnico.⁵⁵ El análisis permite afirmar que los pueblos indígenas padecen esta constante actualización histórica, al tiempo en que se da una aceleración del poder en manos de un bloque social. Para Gramsci la supremacía, tecnológica-económica-política, de un grupo social sobre otro se manifiesta como hegemonía de dos maneras: a) dominación o coacción, cuyo caso límite es la dictadura; y b) “dirección intelectual y moral” dada por consenso. Por una parte, el grupo social dominante de los grupos adversarios tiende a liquidarlos o a someterlos mediante un “estado de Derecho” espurio que él ha constituido; por otra, es dirigente de los grupos aliados que pretenden ser igualmente hegemónicos.⁵⁶ En torno a una moral espuria que niega identidad jurídica a los pueblos “indígenas” se genera una convergencia ideológico-cultural generadora de legitimación política, económica, cultural de colonización interna.

4.2.1 El proceso de esqueletización jurídica para la colonización interna

A partir de la dependencia originaria (1492), la cual tiene como su contradicción a la “liberación”, liberación del explotado, del oprimido, del dependiente, se van configurando subsistemas políticos, morales y jurídicos con cualidades de ser testimonios, trasplantados, emergentes o espurios. Lo último se consolida como lo hegemónico al haber producido la actualidad integracionista con destrucción y etnocidio de culturas “originarias”. La dominación colonial en América Latina, nos

⁵⁵ Ribeiro, D., *Configuraciones, cit.*, pp. 11-13. Como consecuencia de la expansión mercantil emergieron los *Imperios Mercantiles Salvacionistas*; y por actualización, sus contextos *Coloniales Esclavistas*. Como resultado por aceleración de la Revolución industrial se dieron las formaciones *Capitalistas Mercantiles*, y por actualización, sus dependencias *Coloniales Esclavistas*, *Colonias Mercantiles* y *Colonias de Poblamiento*.

⁵⁶ “Hegemonía significa, por una parte, una capacidad de dirección política que supone la capacidad de interpretar y de representar eficazmente los intereses de los grupos afines y aliados, cuya confianza y apoyo se conquistan de este modo; por otra parte, la capacidad de crear en torno a sí una unidad o al menos una convergencia ideológico-cultural generadora de legitimación y consenso. La hegemonía gramsciana no es sólo un hecho político, sino también un hecho cultural y moral que pone en juego una concepción del mundo.” Ver Giménez, G., *Poder, estado y discurso: Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*, México, No. 47, UNAM-IIIJ, 1981, Serie G., ESTUDIOS DOCTRINALES, p. 21.

dice Andrés Medina en *Las cuatro esquinas, en el centro*, dan pie al surgimiento de un eje en la problemática teórica que es la cuestión de la identidad nacional, por tanto, jurídica.

El problema de la identidad no es sólo estar fragmentada por tres matrices étnico raciales: la amerindia, la africana y la europea; sino por la pretensión de dominio, de la matriz europea, que negó a los otros como sujetos políticos y sujetos de Derecho. Más allá de la *igualdad* pregonada por la Revolución burguesa y del nacionalismo de la Revolución Mexicana se encuentra el vasallaje de la *alteridad*, la violación de sus derechos y la subordinación de éstos a las normas y moral hegemónica. “Más allá de la comunidad política de los iguales (de los blancos, del ciudadano abstracto, de la élite) se encuentran los explotados, los excluidos, los *no-iguales*”.⁵⁷ Los pueblos indígenas del territorio mexicano son los no-iguales: los pobres, los analfabetas, los incultos, los “indios”. Su normatividad, su moral, su religión, su política nunca han sido reconocidas como tales. Siempre se les ha forzado a una condición de avasallamiento. De estos procesos políticos y culturales surgieron las bases posibles de la emergencia de los movimientos indígenas. El pensamiento liberal, al percatarse de organizaciones sociales emergentes, realizó una doble esqueletización consistente en reducir a los derechos humanos a unos cuantos.

Tal postura tiene como antecedente la concepción ilustrada del origen de la sociedad política, el cual tiene como base la libertad y la racionalidad que hace posible todo contrato social. Ser consecuente con el contrato social implica obedecer libremente su propia racionalidad constituida como ley. Por lo tanto, los derechos humanos racionalmente determinados corresponden a los individuos, no a los grupos.⁵⁸ Por otra parte, la teoría contractualista de John Rawls, reelaborada el último tercio del siglo XX con fuerte raíz kantiana, concibe una teoría de la justicia que resulta del “acuerdo original” entre “personas libres y racionales” interesadas en promover sus propios intereses. Esta posición original determina a cuáles principios tienen que ajustarse los arreglos sociales. Para Rawls los principios se organizan en un orden

⁵⁷ Dussel, E., *20 Tesis de política, cit.*, p. 141.

⁵⁸ Es Emmanuel Kant quien asigna una posición central a los “principios de racionalidad y libertad innata” que corresponden a todo hombre en virtud de su humanidad. Mediante estos principios se hace posible superar el estado de naturaleza sin ley en el acuerdo voluntario y consciente que funda al estado legal y civil. Justamente por ser el “hombre” un ser racional y originalmente libre existe como fin en sí mismo y no como medio. “La autonomía de voluntad es la constitución de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley. El principio de la autonomía es no elegir de otro modo sino de éste: que la máxima de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal”. Véase Díaz Polanco, H., *Elogio de la diversidad, cit.*, pp. 49-52.

“lexicográfico” según el cual el de la libertad tiene prioridad sobre el de diferencia, ya que éste no puede entrar en juego sin la plena satisfacción del primero. Presupone que los criterios de prioridad y “valor absoluto” de las libertades individuales son innegociables y se superponen a los valores sociales y colectivos de una sociedad política. En resumen, los derechos culturales tienen relevancia en tanto promuevan el ejercicio de lo realmente fundamental: libertades o derechos individuales.⁵⁹

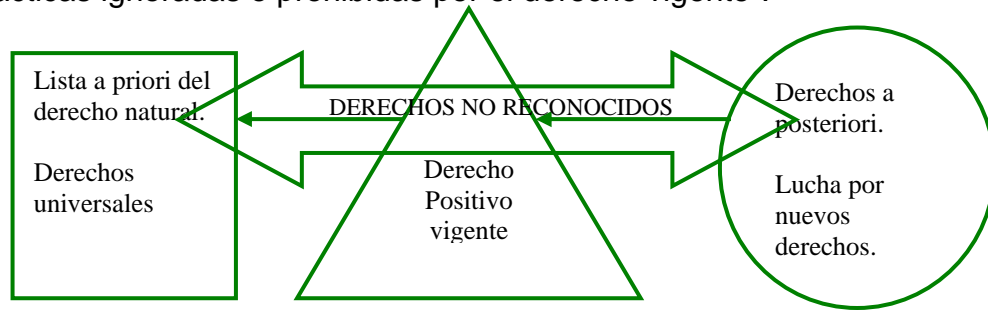
Con base en esta construcción epistemológica, la primer esqueletización consiste en distinguir entre derechos civiles y políticos por una parte, y derechos económicos, sociales y culturales por otra. En el fondo está la distinción liberal entre libertad e igualdad. La segunda consistió en jerarquizar los derechos que dividió en derechos sustantivos (que son inalienables) y adjetivos (que pueden pasarse por alto, al menos hasta que se realicen plenamente los primeros). En ese marco los derechos civiles y políticos se afirman como los fundamentales, mientras los económicos, sociales y culturales ocuparon una posición secundaria, aunque el ejercicio pleno de los primeros dependa de los segundos; pues ambos en dimensión simétrica son condición para la construcción de sociedades más justas y equitativas.⁶⁰

El esqueleto liberal como estructura del cuerpo jurídico del Estado encarnó en la aplicación inequitativa de la justicia. Se negó el don y el principio de reciprocidad. Encarnó el sistema capital como “cuerpo civilizatorio” y empuñó el poder político y jurídico como su propiedad individual. La solución eurocéntrica afirma la existencia de un derecho natural inalienable, ya que está fundado en la razón humana. La suposición de una lista de derechos propios del ser humano no es sostenible, puesto que tales derechos sustantivos sólo son racionalizados en el mundo después de los hechos que emergen por la lucha de quienes los descubren empíricamente. Los hechos existen siempre en un contexto intercultural. Tanto los

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 73-81. Para Rawls, los principios de la justicia como imparcialidad en la posición original son el de la libertad básica igual y el de la diferencia. El primero se refiere a las libertades básicas de los individuos que deben ser garantizadas; el segundo requiere que la desigualdad social sea estructurada de manera que implique ventajas para todos y cualquier incremento de la desigualdad signifique una mejoría en la situación de los menos favorecidos.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 128. Rawls buscó conciliar la libertad con la igualdad, incorporando en la doctrina liberal el “principio de diferencia” (regulador de las desigualdades). Pero no tardó en recaer en la prioridad del “principio de libertad”, de modo que ninguna norma reguladora de las desigualdades socioeconómicas puede intervenir hasta que el principio de libertad haya sido plenamente satisfecho. En estas condiciones las cuestiones relativas a la justicia quedan permanentemente aplazadas.

derechos vigentes como “los nuevos derechos se imponen a posteriori por la lucha de los movimientos sociales que descubren la “falta-de” como “nuevo-derecho-a” ciertas prácticas ignoradas o prohibidas por el derecho vigente”.⁶¹



La inalienabilidad es parte de la carne que el esqueleto del tirano desea devorar. El derecho natural es una hipótesis metafísica útil para alienar el imaginario social. Pero en la realidad los derechos existen siempre como una dimensión histórica de interlegalidad. La positivación se impone a posteriori. Se descubren por la “falta-de” y la necesidad de un “nuevo-derecho-a” ciertas prácticas que les garanticen la vida en el bien común; por encima del derecho vigente que es “negación a”.⁶² Por ello los dirigentes indígenas que llevan a cabo la ruptura de la inalienabilidad del derecho instituido lo hacen desde las mismas entrañas del derecho Estatal. Las contradicciones y rupturas de la clausura jusfilosófica estatales son todas partes integrantes del proceso de colonización de la otredad. Justamente porque no se ha dado el proceso de integración en su pureza pueden proponerse desde su interior planteamientos de autonomía: rupturas.

En América Latina los movimientos indígenas se autoorganizan al ir adquiriendo, recuperando y recreando la gramática moral de los derechos a partir de luchas, conquistas, derrotas, encuentros y desencuentros interculturales. Estos movimientos sociales enfrentan la pretensión de dominio cultural de aquellos que imponen su propia noción de “Derechos y de Humanidad” sin tomar en cuenta el nivel material en contextos pluri-étnicos. La cultura de un pueblo como proceso histórico que florece sobre un territorio específico puede coincidir en el nivel formal de enunciación con otras culturas, pero no necesariamente con el nivel material al

⁶¹ Dussel, E., *20 Tesis de política, cit.*, pp. 143-144.

⁶² *Idem.*

que se refieren las formas. También puede coincidir sustancialmente pero no formalmente. Así, la categoría de “indígena” ha ido más allá de la noción discriminatoria vinculada al “derecho nacional” y se ha proyectado como bandera social de lucha transnacional. La lucha y defensa por la autoreproducción de los pueblos, que se funda en sus territorios, involucra las formas de regular sus relaciones sociales en redes de intercambio económico y simbólico. Por tal motivo, luchar por la tierra es en sí luchar por consolidar su personalidad jurídica indígena. Desde esta dimensión epistemológica cultural podemos comprender el punto de partida de la colonización en Latinoamérica. Pues la forma en que los europeos “vieron” y “conocieron” a los habitantes de este continente, implicó adaptar sus categorías y junto con ellas sus comportamientos ante tales significantes. Lo cual derivó no sólo en la forma en que los fueron integrando cognoscitivamente en su universo semiótico e ideológico sino también en su conducción ética y moral. No se ha aceptado el mundo indígena porque no se ha aceptado el nivel material que encubren las categorías impuestas a pueblos testimonios. La negación constituye la base del sometimiento, de la opresión y de la explotación de los indígenas. La negación del Otro cultural: el indígena, es la primera y más fundamental violación de todos los demás derechos, tanto civiles y políticos como económicos y sociales.⁶³ En tanto no sean reconocidos culturalmente distintos no serán reconocidos en el nivel jurídico; por ello luchar por ser reconocidos distintos jurídicamente implica ser reconocidos culturalmente distintos con plena soberanía de sus territorios históricos. Pero mientras no se redacte en la Carta Magna que los pueblos indígenas son sujetos de derechos no habremos superado la colonización de aquel octubre de 1942. Una cultura política, en este contexto, no puede ser justa si no cumple con el principio de que *el respeto a la paz y al derecho ajeno es el reconocimiento jurídico de la autonomía de los pueblos indígenas.*

⁶³ Stavenhagen, R., *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina, cit.*, pp. 13 y 14.

4.2.2 Crisis de la justicia hegemónica

En una sociedad amplia como lo es el llamado Estado-nación, las relaciones de los grupos étnicos se estratifican según categorías étnicas. Esta estratificación étnica a menudo coincide con la de clases. Pues la etnicidad de los “indígenas” entra en los rangos de la clase más baja. Las clases establecen relaciones de centro y periferia. La relación del Estado como centro y la de los grupos étnicos como periferia se asemeja a la relación entre una metrópoli y su colonia. Ante este hecho podemos hablar de un *colonialismo territorio interno*. Por lo tanto, los sistemas de estratificación étnica son muchas veces expresión de fuerzas políticas, tecnológicas y económicas históricamente hegemónicas.⁶⁴

Si partimos de que tanto la ley como la moral son elementos codependientes de la cultura, entonces es factible decir que comparten los principios éticos que las rigen. Así cada cultura en sus propias formas políticas, económicas, jurídicas y morales puede considerarse la más ética. La ruptura emerge cuando uno de sus integrantes toma conciencia de la injusticia, de los beneficios y desventajas que permanecen hasta en esos momentos como inmutables y que se desbordan al ser comparadas interculturalmente. ¿Por qué emerge la conciencia? Las cuestiones éticas van configurando la conciencia. Se crean en y por la historia, no necesariamente están dadas con la historia.⁶⁵ La conciencia surge de la memoria como crítica a la historia o como necesidad de transformarla. Asumir que el otro de la memoria es distinto al otro, al que uno quiere llegar a ser, es tomar conciencia que lo Mismo en su espacio y tiempo impide la interacción material como comunicación en equidad con nuestra actualidad espacio-temporal. Abrirse a ello posibilita la construcción de una comunidad comunicativa en la cual se materializa una co-responsabilidad intersubjetiva en sí y para sí.⁶⁶

En la toma de conciencia ética se vislumbran, por analogías, las marginalidades de cada sistema. ¿Quién está dentro y quién está afuera? La conciencia es la condición de posibilidad de estar o no estar en un determinado espacio-tiempo

⁶⁴ Stavenhagen, R., *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001, pp. 37-39.

⁶⁵ Castoriadis, C., *op. cit.*, p. 149.

⁶⁶ Dussel, E., “La introducción de la transformación de la Filosofía de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación”, *cit.*, p. 121.

material y simbólico, de ser “Indio”, “Indígena” o “sujeto de derechos”. La conciencia es la posibilidad de significar la permanencia como ser colonizado o actor en pos de su descolonización. La conciencia de ser otro como otro y no como una reacción del propio sistema ensimismado en su propia recursividad posibilita la realidad de sujetos emergentes. De la ruptura de la clausura ontológica emerge la conciencia siempre referida a su relación corpórea con el sistema. Tal referencia es de plenitud o de falta, pero antes que la plenitud emerge siempre el de la *falta-de*. Antes que la justicia emerge la conciencia de injusticia. En el nivel ontológico surge la idea de que este mundo podría ser un mejor mundo de lo que en su actualidad es. Se proyecta la posibilidad de ser más pleno material y espiritualmente. La conciencia de negatividad emerge cuando el sistema a partir de sus subsistemas, ya sea jurídico, educativo, económico o cultural, trata de imponerse como el único y denigra a quien no se subordina a sus reglas. La vía de reflexión en vez de pasar de la determinación de principios universales de justicia a su realización en una sociedad específica, parte de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarla. La injusticia tiene como supuesto la inoperancia en una sociedad real del acuerdo racional en que se funda la idea de justicia y que se muestra en un hecho fundante de irrupción, por ejemplo el caso Ernestina Ascensión. Ante la vivencia de que un daño sufrido en nuestra relación con los otros no tiene justificación, tenemos una percepción clara de la injusticia.⁶⁷ El mal injustificado –explotación, pobreza, violencia de género, racismo, discriminación- causado por los otros es un efecto de las relaciones de poder que establece el sistema capital. Estas negatividades determinan el grado de conciencia de injusticia.

Una sociedad carente es una sociedad dañada. Al tomar conciencia del daño, toma conciencia de la pertenencia a un grupo, etnia o clase social con la que comparte una característica común de falta. La noción de identidad social se liga a esa conciencia de pertenencia. Se tiene una carencia que se comparte con otros en la misma situación; hay semejanzas en las distinciones. Emerge como conciencia de mí ser: obrero, pobre, marginado, indio o mujer. La experiencia de

⁶⁷ Villoro, L., *Los retos de la sociedad porvenir*, cit., pp. 16 y 17.

sufrir o haber sufrido un daño común marca un paso hacia una forma inicial de solidaridad espontánea entre quienes sufren el mismo daño. *Al bien común de la clase hegemónica se opone el daño común de los grupos subordinados.* Es el impulso articulado históricamente que converge en un movimiento contra el poder injusto. **Liberarse del mundo donde priva la injusticia no equivale a postular el mundo injusto, sino a elegir la posibilidad de actuar para transformar esa realidad injusta.**⁶⁸

Cuando la reflexión ética se percata de las heridas que sufre el campo de la justicia florece la conciencia de que la totalidad no es más que una aldea en crisis que pretende erigirse como universal. El criterio material de reproducción cultural de la vida humana interno a cada sociedad les permite ser autocríticas con respecto a los momentos intrínsecos que impiden dicha vida; y, en segundo lugar, les permite desde la universalidad de ese criterio efectuar un diálogo con toda otra cultura (en cuanto a lo válido o inválido de su manera de llevar a cabo la reproducción y desarrollo de la vida humana).⁶⁹ Una nueva moral que implique una nueva cultura jurídica sólo puede surgir si se dan las condiciones necesarias económicas, políticas y sociales para la reproducción de la vida y la cultura sin subordinar a otra. Ya que ni la moral, ni la ética, ni la política, en fin ni la cultura serían posibles sin la dinámica social, por ello histórica, entre dos o más corporalidades humanas en una superficie territorial que las nutre de vida y conciencia histórica.

4.3 Rupturas del sistema

Nada en el mundo quedó fuera del alcance de las fuerzas desencadenadas por la expansión europea. Impulsada por las revoluciones tecnológicas esta expansión transformó a los pueblos ibéricos y más tarde a otros pueblos europeos, en los motores de sucesivos “procesos civilizatorios”.⁷⁰ Las uniformidades provocadas

⁶⁸ Villoro, L., *Los retos de la sociedad porvenir*, cit., pp. 21 y 22. En lugar de enfrentar y transformar, Luis Villoro escribe “escapar de esa realidad”, “escapar del poder”.

⁶⁹ Dussel, E., “Hacia una arquitectónica de la ética de la liberación”, en Apel, K. O. y Dussel, E., *op. cit.*, p. 349.

⁷⁰ Ribeiro, D., *Configuraciones*, cit., p. 22. La Revolución mercantil creó las primeras civilizaciones de dimensión mundial; la Revolución Industrial constituyó en los ámbitos socioeconómico y cultural la fuerza uniformante principal volcada a la integración de pueblos muy diversos en una civilización común. Los

por el impacto de de la expansión europea en su acción civilizatoria es de dos tipos: “primero, las socioeconómicas, referentes al grado y al modo de integración de los pueblos en la civilización industrial moderna, lo que les confiere el carácter de sociedades desarrolladas o subdesarrolladas en el marco de las formaciones capitalistas mercantiles, imperialistas-industriales, coloniales, neocoloniales o socialistas. Segundo, las de carácter histórico-cultural, debidas a distintos procesos de formación étnica, cuyas características permanecen actuantes y explican el modo de ser de estos pueblos”.⁷¹ La conciencia de diferenciación de una parte de la totalidad social por tener una determinada carencia y sufrir un daño puede definirse como una conciencia de exclusión. Oponerse a tal exclusión emanada por los grupos en el poder es denominada disenso. Discrepar del vasallaje recibido desde el poder es el primer impulso en que inicia un movimiento de concientización y rebeldía ante la injusticia.⁷² Disentir de la justificación que aduce el poder es la primera manifestación de una oposición contra él. Es la ruptura del consenso social que invoca el poder hegemónico y lo contrapone a todo aquél que disienta contra él. El carácter ético del disenso depende del consenso negado previamente, así como del consenso al que quiere llegar.⁷³ En el caso EAR se niega el consenso al que llegaron las instituciones estatales al pronunciarse que la muerte de Ernestina se debió a causas naturales y no mecánicas. Mientras subsiste el disenso se enfrentan valoraciones morales y éticas opuestas. Cada una tiene la pretensión de ser válida objetivamente.

“La idea de la justicia a partir de la experiencia negativa de la exclusión, no concibe la justicia como un orden definido, final, sino como un proceso histórico, real, que puede tener varias etapas concretas. En cada etapa, el sentido histórico de la justicia social se acerca a una idea en la que se suprimen las diferencias excluyentes”.⁷⁴

procesos civilizatorios movidos por aquellas revoluciones se hallan en la base de la reordenación de la naturaleza, cuya flora y fauna se han vuelto esencialmente las mismas en todas las latitudes. Ellos son la causa fundamental de las transfiguraciones experimentadas por los pueblos en los últimos siglos, ya que la actual configuración étnica de la humanidad es el resultado del exterminio de millares de etnias, de la fusión de razas y de la difusión lingüística y cultural.

⁷¹ *Ibidem*, p. 23.

⁷² Villoro, L., *Los retos de la sociedad porvenir*, cit., p. 22 y 23.

⁷³ *Ibidem*, p. 29.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 35.

La crisis del sentido, de la justicia social impartida por el Estado nacional mexicano, es una crisis de las significaciones imaginarias de la sociedad moderna (significaciones de progreso, independencia y/o de revolución).

“En el Occidente contemporáneo, el individuo libre, soberano, autárquico, sustancial, en la gran mayoría de los casos ya no es sino una marioneta que realiza espasmódicamente los gestos que le imponen el campo histórico-social: hacer dinero, consumir y gozar. Supuestamente libre de darle a su vida el sentido que quiera, en la aplastante mayoría de los casos no le da sino el sentido que impera, es decir el sinsentido del aumento indefinido del consumo. Su autonomía vuelve a ser heteronomía, su autenticidad es el conformismo generalizado que reina a nuestro alrededor”.⁷⁵

La insignificancia es condición de posibilidad de que nuevos imaginarios se introduzcan como distorsiones en el sistema. Ya que, “la sociedad presente no se acepta como sociedad, se sufre así misma. Si no se acepta es porque no puede mantener o forjarse una representación de sí misma que pueda afirmar y valorizar, ni puede generar un proyecto de transformación social al que pueda adherir y por el cual quiera luchar”.⁷⁶ No puede forjarse una representación homogénea por el hecho de que es un territorio plurinacional y económicamente desigual. Antes bien, los **pueblos extraeuropeos** del mundo moderno, tales como los *Pueblos Testimonio*, los *Pueblos Nuevos*, los *Pueblos Trasplantados* posibilitan el nacimiento de los Pueblos Emergentes.

Los Pueblos Emergentes son sociedades o comunidades étnicas que para superar su marginalidad deben alzarse de su condición indígena, nítidamente diferenciada de la ladina, y otros de su penosa calidad de ex esclavos. En ambos casos tendrán que enfrentarse a los bloques hegemónicos para romper la degradación juscultural dada por el ejercicio secular del yugo esclavista atado a los intereses externos con que se asocian para explotarlos.⁷⁷ La ruptura del sistema es justamente la ruptura de su sentido que posibilita el nacimiento de pueblos emergentes. La ineficacia de los símbolos que pretenden unificar el imaginario de una comunidad total se desgarran por la injusticia social vivida. Por lo

⁷⁵ Castoriadis, C., *op. cit.*, p. 80.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 31.

⁷⁷ Ribeiro, D., *Configuraciones, cit.*, p. 79. Los Pueblos Nuevos y los Pueblos Testimonio de las Américas se destacan por ser sociedades fundadas y moldeadas por la voluntad del núcleo colonizador; y por haber sido intencionalmente organizados para servir a intereses y objetivos exógenos.”

que “la autonomía como proyecto revolucionario se funda en la búsqueda de la autoinstitución explícita de la sociedad; es decir, en el rechazo de la heteronomía, del imaginario social dominante que atribuye a la institución un origen extrasocial – Dios, las leyes del mercado, de la historia, etc.”⁷⁸

“Uno es lo que es en la medida en que encarna las significaciones imaginarias de sus sociedades respectivas, en la medida en que, en algún sentido, ellos casi son esas significaciones imaginarias caminando, trabajando, bebiendo, etc.”⁷⁹

Lo que se requiere es una nueva creación, una creación que ubique en el centro de la vida humana otras significaciones que no sean la expansión de la producción y del consumo, que planteé objetivos de vida diferentes reconocidos por los seres humanos como algo que vale la pena.⁸⁰ Hace falta una descolonización imaginaria. “La creación es precisamente la posición de nuevas determinaciones”.⁸¹ Creación imaginaria que significa posición de formas nuevas. Posición no determinada sino determinante. La creación presupone una cierta indeterminación en el ser, liberación, en el sentido de lo que es no es nunca de manera tal que excluye el surgimiento de nuevas formas, de nuevas determinaciones. Lo que es no está cerrado desde el punto de vista más esencial: lo que es está abierto, lo que es, es siempre por-ser.⁸² Lo que ha de ser no es. Así la nada, la esperanza en una justicia plena. Un mundo mejor por ser y con grado cero de injusticia es un postulado que hace ser a los derechos humanos lo que han de ser en la diversidad cultural de un pluralismo jurídico.

⁷⁸ Castoriadis, C., *op. cit.*, p. 8.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 143.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 119.

⁸¹ *Ibidem*, p. 136. “**Creación**: capacidad de hacer surgir lo que no está dado, ni es derivable, combinatoriamente o de otra forma, a partir de lo dado. Esta capacidad corresponde al sentido profundo de los términos imaginación e imaginario cuando abandonamos sus usos superficiales. La **imaginación** no es simplemente la capacidad de combinar elementos ya dados para producir otra variante de una forma ya dada; la imaginación es la capacidad de presentar nuevas formas. [...] La imaginación... nos permite crearnos un mundo... nos permite presentarnos algo de lo cual, sin la imaginación, no sabríamos nada ni podríamos decir nada. La imaginación comienza con la sensibilidad; se halla en forma manifiesta en las percepciones más elementales de la sensibilidad. [...] Imaginación, *Einbildung* en alemán, significa la puesta en imágenes, que...en ciertos aspectos no es común a todos en la medida en que pertenecemos al *genus homo* y que también es cada vez absolutamente particular. Lo mismo es válido para lo que yo llamo el **imaginario social**, imaginario instituyente”, p. 138.

⁸² *Ibidem*, p. 136.

4.3.1 El localismo de la universalidad de los Derechos humanos

La fundamentación categorial de los “Derechos humanos” tiene su fuente en la filosofía tomista. Tomás de Aquino consideró que la noción de dignidad humana está vinculada a la noción de persona, la cual implica una gran dignidad, inviolable e inalienable.⁸³ La persona es lo más digno de toda la naturaleza, ya que lo más digno es la naturaleza racional. Así para Tomás, la dignidad de la persona radica en su naturaleza racional. Racionalidad implica bondad. Ahora bien, el ser de mayor bondad y dignidad es el ser espiritual: Dios. Dignidad significa la bondad de alguna cosa por causa de sí misma. El fundamento último de la dignidad, a la cual Tomás considera naturaleza humana, es Dios. El fundamento último de los derechos del hombre es la naturaleza humana misma, a saber, la dignidad que se acrecienta con la virtud y se rebaja con el vicio y el pecado pero sin perder su dignidad consustancial.⁸⁴ Y el mayor pecado e irracionalidad será la no creencia en tal “Dios” que han concebido dentro de los parámetros de una cultura particular: “Occidental”.

Para Boaventura de Sousa tanto las violaciones de los derechos humanos como las luchas por la defensa de los mismos mantienen una dimensión decisiva que se fundamenta en presupuestos culturales específicos. La política de los derechos humanos es básicamente una política cultural.⁸⁵ Hay que preguntarse entonces por los fundamentos de tal política cultural de los derechos humanos. La respuesta se sitúa en dos posturas colonialistas clásicas que vinieron a implantarse en el imaginario de los grupos en el poder: el iusnaturalismo y el iuspositivismo.

⁸³ Contra esto Boaventura de Sousa indica que las premisas a tomarse en cuenta cuando nos referimos a la conceptualización de los derechos humanos son: 1) Todas las culturas poseen concepciones de dignidad humana, pero no todas las conciben como derechos humanos; 2) todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de dignidad humana; 3) todas las culturas tienen distintas versiones de dignidad humana, algunas más abiertas a otras culturas que otras. Véase Boaventura de Sousa, S., *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, México, UNAM - Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 1998, pp. 21 y 22.

⁸⁴ Beuchot, M., *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 1993, p. 49-55. Para Santo Tomás no hay esclavos por naturaleza, por ley natural; sólo han sido hechos tales por los hombres, por derecho de gentes y por derecho positivo. Pero no estaba en posibilitado por su contexto cultural para rechazar la servidumbre que, aunque no llegaba a esclavitud, se le acercaba mucho. Lo mismo le ocurre en cuanto a la mujer. Dice que, por naturaleza, es igual al hombre; más, por su marco histórico, la considera dependiente del hombre y ligada a él para los fines de la familia y la sociedad.

⁸⁵ Boaventura de Souza, S., *op. cit.*, p. 12. Aquí el autor se cuestiona sobre cómo puede ser que una política cultural determinada pueda constituir una política de los derechos humanos con carácter universal.

El iusnaturalismo entiende a los derechos humanos como previos a su positivación, tienen, por tanto, fundamento extrajurídico o prejurídico. Son derechos que anteceden a toda convención y a la ley positiva. “No son relativos a la cultura, al consenso ni a la autoridad, sino que poseen un fundamento más ontológico y natural”.⁸⁶ Son derechos fundamentales antes de que se promulguen e independientemente de que sean reconocidos como derechos humanos, de manera positiva. Lo moral o ético vale independientemente de su estatuto jurídico, aunque lo deseable es que sean llevados al nivel jurídico y a su positivación.⁸⁷ Lo que es histórico es su aceptación, pero su propio ser de fundamentales no lo es. Por este motivo, sólo un principio de fuente no positiva podrá afrontar las violaciones, de los diversos derechos humanos, que perpetre una legislación positiva o una administración política. Por ser derechos del hombre tienen fundamento en su naturaleza. Lo que caracteriza esta naturaleza es la dignidad intrínseca (ontológica) de cada persona.⁸⁸ Sin embargo esta idea de dignidad individual se opone a la noción indígena de una dignidad fundamentada en la comunidad. Pues sólo allí es donde nace la dignidad no sólo humana sino también territorial.

El iuspositivismo, por su parte, al igual que el positivismo tradicional hace a los valores dependientes de la historia, relativos a la cultura y a la época. La fundamentación de los derechos humanos sólo se hace efectiva cuando aquellos forman parte del derecho positivo. El problema es que tal positividad no siempre es positiva para otra cultura. En los países en que los pueblos han sido dañados en sus posibilidades de sobrevivencia, sólo en ellos, explica Villoro, se presenta la exigencia colectiva que da lugar a un nuevo derecho fundamental. Pone en tela de juicio a los derechos humanos positivos, ya que en la cotidianeidad resultan más eficaces sus sistemas jurídicos no reconocidos por el derecho positivo. Este “es el caso de las nacionalidades sometidas a un régimen colonial y de los pueblos relegados en sus derechos en el seno de un Estado nacional”.⁸⁹ Stavenhagen

⁸⁶ Beuchot, M., *Filosofía y derechos humanos*, cit., p. 29.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 32 y 33.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 42.

⁸⁹ Villoro, L., *Los retos de la sociedad porvenir*, cit., p. 163.

señala que de una adecuada solución a las tensiones étnicas dependen las perspectivas de guerra y paz, la conservación de la unidad nacional. Así como la defensa y garantía de los derechos humanos.⁹⁰

“Los derechos colectivos que reclaman [los pueblos] étnicos de todo el mundo tienen que ver con la supervivencia del grupo étnico como tal, con la preservación de las culturas étnicas, con la reproducción del grupo como entidad y con la identidad cultural relacionada con la vida de grupo y la organización social. [...] Tiene que ver con la utilización de la lengua, la escolaridad y las instituciones culturales y educativas, incluyendo las religiosas; a menudo también con el autogobierno y la autonomía política”.⁹¹

Stavenhagen enuncia que los derechos humanos de los pueblos indígenas enraízan en los siguientes incisos: a) en ciertos países latinoamericanos, los indígenas no constituyen una minoría, sino por el contrario, forman una mayoría numérica; b) los indígenas son los descendientes de los habitantes originales de un país colonizado por inmigrantes o conquistado por la fuerza; c) han sido víctimas de procesos de desarrollo económico y político que los han colocado en una posición de subordinación y dependencia en relación con la sociedad dominante dentro de sus propios territorios. En consecuencia, los pueblos indígenas argumentan: a) ellos son las naciones originales, las primeras; b) sus derechos humanos y fundamentales han sido sistemáticamente violados por los estados dominantes, cuya legitimidad no reconocen en ciertos casos; y c) el concepto tradicional de derechos humanos (tanto los civiles como los políticos, así como los económicos, social y culturales) se aplica predominantemente a los individuos y no a los pueblos. Una de las razones es que un segmento importante de la comunidad internacional aún considera que son sólo los individuos, y no las colectividades o comunidades, los verdaderos beneficiarios o sujetos de los derechos humanos; por otra parte, si llamamos derechos étnicos a los derechos colectivos de los grupos étnicos, entonces se plantea la cuestión de si estos derechos étnicos son compatibles con los derechos humanos. Suele sostenerse hoy día que todos los derechos humanos son iguales e indivisibles y que ninguno está por encima de los demás, pero en realidad cuando surgen conflictos entre ellos, la solución no suele ser moral ni técnica, sino política.

⁹⁰ Stavenhagen, R., *La cuestión étnica, cit.*, p. 41.

⁹¹ *Ibidem*, p. 111.

La noción de humano responde a ciertas circunstancias dentro de un determinado contexto histórico-cultural. Pocas veces surgen conflictos entre los derechos fundamentales en abstracto, el enfrentamiento ocurre entre quienes poseen o reclaman ciertos derechos humanos.⁹² A la cuestión de quién posee la definición de derechos humanos no podemos desligar el de conocer cómo se ha constituido el poder tecnológico-económico-político-militar para disponer e imponer, ajustándolos a sus exigencias, los sentidos de sus significados. Los derechos humanos remiten al poder en su construcción y su aplicación.

La violación de los derechos humanos de las poblaciones indígenas de América Latina no es un fenómeno aislado ni fortuito, sino que responde a condiciones estructurales propias de la historia económica y política de la región. Lo que es más, la estructura jurídica e institucional de nuestros países, enraizada en el sistema de gobierno de la Colonia y en el liberalismo económico y político del siglo XIX, es el marco que permite la violación de los derechos humanos de la población indígena.⁹³

Al concebir los derechos humanos como universales se operó un localismo globalizado que actuó como arma cultural de Occidente contra el resto del mundo. Estas políticas culturales de derechos humanos han estado al servicio de los intereses económicos y geopolíticos de los Estados capitalistas hegemónicos.⁹⁴ Ahora bien, el núcleo central sobre el cual se fundamentan los estados capitales es el plusvalor, que implica a su vez la eficacia competitiva. La competitividad como valor central y el sujeto calculador del mercado se corresponden con la noción universalista de los derechos humanos.

“La marca occidental liberal del discurso dominante de los derechos humanos se puede identificar sin dificultad en muchos otros ejemplos: en la Declaración Universal de 1948, elaborada sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo; en el reconocimiento exclusivo derechos individuales, como la única excepción del derecho colectivo a la autodeterminación, el cual, sin embargo, se restringió a los pueblos subyugados por el colonialismo europeo; en la prioridad concedida a los derechos cívicos y políticos sobre los derechos económicos, sociales y culturales; y en el reconocimiento del derecho de propiedad como primero y, durante muchos años, único derecho económico”.⁹⁵

⁹² *Ibidem*, pp. 119-123.

⁹³ Stavenhagen, R., *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina*, cit., p. 10.

⁹⁴ Boaventura de Sousa, S., *op. cit.*, p. 18- 20

⁹⁵ *Ibidem*, p. 20.

No obstante, los derechos humanos, como condiciones de la existencia que nos permiten vivir como seres humanos, se basan en la demanda creciente de la humanidad para asegurar el respeto a la dignidad intrínseca del ser humano y de los pueblos.⁹⁶ No son un don de la naturaleza, sino el fruto de la lucha entre fuerzas sociales antagónicas. La historia enseña que los derechos humanos no han cambiado la situación social de los pueblos sometidos. Lo cual implica que no han vencido o que aún, en una dimensión de baja intensidad, continúa la guerra entre los bloques histórico-socioculturales fundamentados en la colonización de la otredad. El resultado de este comportamiento se llama eficiencia. La eficiencia formal del mercado delimita el sentido de las fuentes de riqueza: la vida, el ser humano y la naturaleza. Respetar la naturaleza cuesta y aumenta los costos. Pone en desventaja respecto de los competidores. La competencia transforma las condiciones de sobrevivencia de la humanidad y la naturaleza en algo que nadie puede darse el lujo de respetar.⁹⁷ Por ello, la autonomía de un pueblo y la comunalidad de propiedades aparecen como distorsiones del sistema impositor así como irracionalidad en la definición de derechos humanos de los grupos empoderados. Por lo cual, el primero y principal ataque al modo de vida indígena y tribal es el que se hace contra sus tierras y las bases ecológicas de sus recursos. El mercado determina el marco dentro del cual la política es posible, por tanto, influye en los tres niveles del poder, lo que a su vez determina el marco categorial de los elementos que definen la legitimidad de los derechos humanos.

“La pérdida de tierra y territorio ha contribuido a exterminar a muchas poblaciones del planeta entero. [...] Para los pueblos indios y tribales la tierra no es sólo un recurso productivo, un factor económico: la tierra es hábitat, territorio, la base de la organización social, de la identificación cultural, de la viabilidad política, y muy frecuentemente se le asocia con los mitos, los símbolos, la religión. La tierra es un elemento esencial para la reproducción cultural del grupo”.⁹⁸

⁹⁶ Ordóñez Mazariegos, C. S., “Los derechos Humanos de los pueblos indios”, *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México*, México, No. 209-210, UNAM, Septiembre-diciembre, 1996, Tomo XLVI, p. 221. “La construcción jurídico-política y antropológica de los conceptos de “pueblo”, “territorio”, “cultura”, “autonomía”, entre otros, que se viene discutiendo oficialmente en el Derecho Internacional Público Moderno, desde la revisión del Convenio Núm. 107, de la OIT, hasta la ratificación del Convenio Núm. 169...son principalmente fruto de los esfuerzos de los propios pueblos indios”, p. 228.

⁹⁷ Hinkelammert, F., *op. cit.*, pp. 31 y 32.

⁹⁸ Stavenhagen, R., *La cuestión étnica, cit.*, p. 150.

En las tradiciones de pensamiento indígena pueden identificarse conceptos semejantes a los que figuran en las declaraciones, pactos y convenios internacionales; sin embargo presentan particularidades importantes. Villoro las resume en dos rubros: 1) Los derechos están siempre ligados a deberes y no pueden entenderse sin ellos. El sujeto moral es visto primordialmente como sujeto de obligaciones ante su sociedad e incluso ante el cosmos entero; si las cumple tiene méritos. No merece tener derechos si no tiene méritos; 2) Los derechos de la comunidad se consideran de igual valor a los del individuo. No pueden concebirse estos últimos más que en el contexto del cumplimiento de un servicio. Los deberes como servicios a los otros son el eje de muchas éticas distintas a la occidental moderna.⁹⁹ Por tales formulaciones defienden la autodeterminación.

Pues “siendo las “primeras naciones” de territorios que habitan, y habiendo sido sometidos –generalmente contra su voluntad y mediante la invasión, la conquista y el colonialismo- al protectorado de otros estados y gobiernos, tiene derecho a la autodeterminación, lo mismo que tanto otros pueblos que se han sacudido el yugo colonial. Además exigen el derecho a ser considerado “pueblos” y ya no meras “poblaciones”, como suelen hacer las organizaciones internacionales. De igual forma rechazan ser clasificados como “minorías étnicas”.¹⁰⁰

El derecho a sus derechos, a la vigencia real y efectiva de su realización plena como pueblos involucra a los derechos denominados de la “tercera generación” como el derecho a la paz, a un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, al patrimonio común de la humanidad y a la libre determinación.¹⁰¹ La justicia que se demanda es, más que la no-exclusión, la equidad de poder, a saber, autonomía.

4.3.2 Autonomía

Autonomía del griego *nomos*, ley, institución, dada por uno mismo, *autos*. En el caso de los pueblos indígenas sus relaciones sociales, económicas y políticas están reguladas por un sistema heterónomo. Una sociedad en la que el *nomos*, la ley, la institución, está dada por otro, *heteros*, legisladores no indígenas. No habría ningún problema si ese otro ejerciera un poder equitativo, no preferencial y racista.

⁹⁹ Villoro, L., *Los retos de la sociedad porvenir*, cit., pp. 149 y 150.

¹⁰⁰ Stavenhagen, R., *La cuestión étnica*, cit., p. 198.

¹⁰¹ Ordóñez Mazariegos C. S., “Los derechos Humanos de los pueblos indios”, cit., p. 226.

A través de la historia hemos comprobado una sistemática aplicación de la ley y una administración parcial de la justicia. Una distribución de beneficios o carencias que van de centro a periferia étnica. A partir de la colonia se asentaron en el centro del poder actores políticos de descendencia europea; linaje parental que continúa, en la actualidad, manteniendo un colonialismo interno. Para Darcy Ribeiro, un área colonial puede independizarse en la forma de: 1) una aceleración evolutiva que la capacita para desarrollarse autónomamente como un nuevo foco hegemónico; o 2) apenas independizarse formalmente y por vía de la actualización histórica, ascender de la condición colonial a la neo-colonial.¹⁰² Lo cual vemos en el contexto mexicano; pues los “pueblos originarios” quedaron, a partir de la colonización, en condiciones de sometimiento que llega muchas veces a situación de esclavitud. La violación de los derechos fundamentales y humanos de indígenas no se manifiesta solamente por las carencias de orden material, procesos de despojo y explotación de los que son víctimas, sino también porque se les ha negado el “ser” y se les ha aculturado. Se les ha negado la posibilidad de poder conservar y desarrollar sus propias culturas.¹⁰³ Al prohibirles el ejercicio de su propia visión del mundo impidieron el ejercicio de sus leyes, el sentido de lo humano y del cosmos. No obstante, los continentes simbólicos se traslaparon, perviviendo, a pesar de ello, campos semiautónomos con núcleos duros de sus respectivas cosmogonías.

No puede haber sociedad que no sea algo para sí misma; que no se represente como siendo algo en su núcleo. Éste se presenta como una sustancia sobrenatural pero suficientemente referida, detallada, re-presentada por «atributos» que son la expresión de las significaciones imaginarias que mantienen

¹⁰² Ribeiro, D., *Las Américas y la civilización I. La civilización occidental y nosotros los pueblos testimonio*, Argentina, Centro Editor de América Latina, 1969, p. 56. En el proceso de independencia las estructuras internas experimentan dos tipos de alteración. En el primer caso, lo que era una clase dominante colonial se transforma en una clase dominante-nacional autonomista, como ocurrió en Norteamérica. En el segundo caso –como sucedió en los demás países americanos– los estratos dominantes cambian apenas de función en calidad de asociados a las nuevas esferas de poder externo, para las que pasan a ejercer el papel de agentes de la explotación neo-colonial. Correlativamente, se alteran también las clases subalternas. En el primer caso, lo que era un problema externo de otra sociedad creada y mantenida como una factoría proveedora de ciertos artículos y servicios, puede convertirse en un proletariado nacional que procura vincularse con el exterior en un intercambio menos expoliatorio. En el segundo caso, se perpetúa la condición de “proletariado externo” y, con él, un tipo de vinculación neocolonial limita las posibilidades de desarrollo autónomo.

¹⁰³ Stavenhagen, R., *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina, cit.*, p. 9.

a la sociedad unida en una “cosanguineidad imaginaria”. Los “indígenas” «pertenece» a una sociedad específica, distinta a lo que proclama la nación, porque participan de las significaciones imaginarias creadas y representadas en sus normas, valores, mitos, proyectos, memorias, etc.; y porque comparten (lo sepan o no) la voluntad de ser de esta sociedad y de hacerla ser continuamente. El esfuerzo del individuo en ser nahua, maya o mixteco es, ipso facto, esfuerzo en hacer ser y hacer vivir las instituciones de su comunidad cultural.¹⁰⁴ Son indígenas porque dan vida a ciertos núcleos de su cosmogonía y porque encuentran en su raíz cultural los elementos imaginarios, éticos, que responden a sus demandas de justicia real. Pero lo son también porque las clases en el poder han privado a las instituciones de su imparcialidad. Dentro del conflicto inter-étnico los indígenas son excluidos del acceso pleno del poder de “sus instituciones”. Por tanto, no ser parte del imaginario hegemónico es ser «algo distinto» a la dualidad colonizador-colonizado. Ser autónomo es abrirse a otro sentido distinto al que impera, es romper con el sinsentido de la doble moral generalizada en los grupos de poder. Su autenticidad es la creación de nuevas formas culturales, no reproducir el conformismo que se impulsa en el sistema. La equidad es solo un espejismo sin la autonomía. La justicia plena es una idea regulativa que ayuda a orientar la imaginación para la acción y recrear la noción monista de los “Derechos Humanos”. Los movimientos indígenas que proclaman su emergencia autonómica manifiestan los siguientes puntos, de manera variable, para el desarrollo de su cultura política:

“la recuperación de la historia como conocimiento de la resistencia anticolonial; la recuperación y valorización de las lenguas propias como vehículo y expresión de la conciencia colectiva de cada nacionalidad india; la recuperación y afirmación de la racionalidad de cada grupo indígena en su relación con la naturaleza; la reactualización histórica de la idea y del proyecto de territorialidad étnica como sustento material y simbólico de cada grupo; la formulación de una política y de una práctica autónoma en todo lo que atañe a la vida en el interior del grupo”.¹⁰⁵

La “falta de justicia” origina la formación de muchedumbres de seres marginados, concentrados en los bordes de las ciudades y de las metrópolis, poseedores de

¹⁰⁴ Castoriadis, C., *op. cit.*, pp. 28 y 29.

¹⁰⁵ Stavenhagen, R., *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina, cit.*, p. 149

modos de vida sencillos que dan uniformidad a su cultura, y que un día se habrán de unir por fuerza de su destino común a todos aquéllos cuyas oportunidades de una vida digna y de participar en una cultura jurídica y política plurinacional, dependen de la erradicación del orden vigente.¹⁰⁶ Por lo tanto, una sociedad autónoma, una sociedad verdaderamente democrática, es una sociedad que cuestiona todo sentido dado de antemano, y donde, por ese mismo hecho, se libera la creación de significaciones nuevas. Una verdadera democracia, una sociedad autorreflexiva, que se autoinstituye, siempre debe cuestionar sus instituciones y sus significaciones. Esto es, constituirse como una comunidad cognitiva autónoma, que vive en la experiencia de la mortalidad de toda significación instituida. Es a partir de ese saber que crea sentido y significación.¹⁰⁷ Así mismo configuran otros sentidos de derechos fundamentales antes ignorados o reprimidos.

“Entre las creaciones de la historia humana, una es singularmente singular: aquella que permite a la sociedad cuestionarse a sí misma. Creación de la idea de autonomía, de retorno reflexivo sobre sí, de crítica y autocrítica, de interrogación que no conoce ni acepta ningún límite. Creación, pues, al mismo tiempo de la democracia y de la filosofía. Porque así como un filósofo no acepta ningún límite exterior a su pensamiento, de la misma manera la democracia no reconoce límites externos a su poder instituyente, ya que sus únicos límites resultan de su autolimitación”.¹⁰⁸

El imaginario “indígena” de los derechos específicos por los que luchan se resumen en tres postulados fundamentales: a) El derecho al Territorio; b) el derecho a la Cultura, y c) el derecho a la Autodeterminación.¹⁰⁹ Dentro de las cosmovisiones “indígenas” la tierra unida a la cultura es vista como la “madre” o la “fuente de la vida”, no la autonomía, ni el poder político.¹¹⁰ Pero para mantener

¹⁰⁶ Ribeiro, D., *Configuraciones, cit.*, p. 82. “Europa, que experimentó una compulsión de la misma naturaleza en la segunda mitad del siglo pasado, cuando vivía una etapa correspondiente del proceso de industrialización, sólo pudo enfrentarla exportando como colonos y consumiendo en las guerras, cerca de 100 millones de personas. Para la oligarquía latinoamericana... esta masa constituye su opositor, históricamente llamado a extirparla del panorama social de sus países.”

¹⁰⁷ Así el individuo individuado crea un sentido para su vida al participar en las significaciones que crea su sociedad, al participar en su creación, sea como “autor”, sea como “receptor” (público) de esas significaciones. Una sociedad democrática debe saber que no hay significación asegurada, que vive sobre el caos, que ella misma es un caos que debe darse su forma, jamás fijada de una vez para siempre. Ver Castoriadis, C., *op. cit.*, pp. 81-84.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 125.

¹⁰⁹ Ordóñez Mazariegos, C. S., “Los derechos Humanos de los pueblos indios”, *cit.*, p. 232.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 236.

esta fuente hay que defenderla. Hay que defender a la madre y para esto se requiere del poder político que se refiere a una dimensión autonómica. Un poder político que resguarde la tierra no es pleno si se subordina a un poder político ajeno a la comunidad que la de vida y sentido. La verdadera política no es más que la actividad que, partiendo de una interrogación de la forma y contenidos deseables de esas instituciones, adopta como objetivo la puesta en marcha de instituciones que considera mejores, especialmente las que permiten y favorecen la autonomía humana.¹¹¹ El gran arte de la política es inseparable de una sociedad autónoma. La tierra es la *conditio sine qua non* de la existencia del pueblo “indígena”; mas la autonomía, como poder político comunal, es la *conditio sine qua non* de la pervivencia de la tierra. Tanto una como otra son condición de posibilidad vital y de reproducción de la cultura en su diversidad humana. La disputa por el dominio del mundo –globalización cultural- es una disputa por la tierra que prosigue en nuestros días. Es un resabio tendiente a desaparecer únicamente ahogado por la voluntad de autonomía de todos los pueblos: pluralismo jurídico.

“Una sociedad es autónoma no sólo si sabe que ella hace sus leyes, sino si está en condiciones de volver a ponerlas explícitamente en cuestión. Asimismo...un individuo es autónomo si pudo instaurar otra relación entre su inconsciente, su pasado, las condiciones en la que vive –y el mismo en tanto instancia reflexiva y deliberante”.¹¹²

La crítica o puesta en cuestión del sistema hegemónico se fundamenta en la forma en que se constituye la normatividad en relación con la tierra, así como en la redistribución de sus recursos en la comunidad política. Si es roto el lazo con la tierra y con la comunidad irrumpirá en el imaginario social el sinsentido de la estructura social. Frente a las pretensiones de dominio cumple a los pueblos generar por sí mismos la energía necesaria para transformar los lazos con un sistema obsoleto que depara únicamente para sus pueblos miseria y sufrimiento. Como factores fundamentales de autosuperación, cuentan con la esperanza en el futuro, característica de los pueblos que asumen su propia conducción. “Sobre todo, cuentan con la memoria vívida de la trágica experiencia del pasado de

¹¹¹ Castoriadis, C., *op. cit.*, p. 254.

¹¹² *Ibidem*, p. 199.

dominio colonial y del presente de explotación imperialista, que les temple el ánimo para proseguir la lucha por la liberación y por el desarrollo, para emprender su reconstrucción como sociedades y culturas auténticas”.¹¹³ Es decir, autónomas.

“Contra las políticas que llevan al etnocidio o preservan el colonialismo interno se ha levantado un llamado a la autodeterminación, la autonomía y el etnodesarrollo. Esto significa...que los indígenas y las otras etnias reclaman el derecho a decidir sobre sus propios asuntos; a tomar parte en los cuerpos y procesos donde se discute y decide su futuro; a la representación y participación políticas; al respecto a sus tradiciones y culturas; a la libertad de elegir qué tipo de desarrollo quieren. [...] El Etnodesarrollo –como el concepto de desarrollo autosostenido o sustentable forjado en los años sesenta– significa mirar hacia adentro; significa hallar en la propia cultura del grupo la fuerza creativa y los recursos necesarios para enfrentar los retos del cambiante mundo moderno”.¹¹⁴

No hay una sola clase de autonomía sino que dependen del contexto cultural desde la cual se ejerzan. Para los pueblos “indígenas” de México la autonomía es inconcebible sin el territorio. Por lo cual, “no puede haber autonomía individual sino hay autonomía colectiva, ni creación de sentido para su vida por parte de cada individuo, que no se inscriba en el marco de una creación colectiva de significados”.¹¹⁵ El marco colectivo de significados indígenas está sustentado en nociones culturales que determinan a la Tierra, la Autonomía y Justicia como los ejes de lucha para los siguientes siglos.¹¹⁶ Núcleos duros que perviven a partir de haber adecuado ciertas prácticas europeas a la representación emergente de sí mismas. Por lo cual, los significados a los que remite la idea de autonomía en la dimensión indígenas enraízan en valores, mitos, representaciones y normas que comparten como una gramática que permite comprender el sentido de las movilizaciones indígenas y el uso jurídico de sus principios culturales.

¹¹³ Ribeiro D., *Las Américas y la civilización I*, cit., p. 97.

¹¹⁴ Stavenhagen, R., *La cuestión étnica*, cit., p. 152. Con mayor insistencia se escuchan en los congresos, declaraciones de las organizaciones indias y en los foros nacionales e internacionales las palabras “autodeterminación” y “autonomía” de los pueblos indígenas. Invocan al artículo primero de los pactos internacionales de derechos civiles y políticos, y de derechos económicos, sociales y culturales, aprobados en 1996 por la Asamblea General de la ONU, sobre el derecho de los pueblos a la libre determinación. Los gobiernos latinoamericanos, en cambio, temen que estas demandas sean de tipo “separatista” y secesionista y les preocupa la salvaguarda de la integridad territorial de sus estados. Ver Stavenhagen R., *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina*, p. 351.

¹¹⁵ Castoriadis, C., *op. cit.*, p. 80.

¹¹⁶ Ordóñez Mazariegos, C., “Los derechos Humanos de los pueblos indios”, cit., p. 238, recuerda que “Tierra y Libertad” fue el grito zapatista a principios de siglo, y “Territorio y Autonomía” podrían ser el reclamo a fines de siglo.

CAPÍTULO 5 | La gramática Cultural en la praxis Indígena.

*Auh xoconnita in mamiquitia en moteucihuitia,
in itentzin quipalotinemi, in iztitzit quitoponitinemi, in
omizauhtinemi, in cicuiliuhtinemi: oc mocamacpa xicana
in tlapancatzintli, xictlapani, xictlamaca.
Auh in petlauhtinemi, in aommaci in iquechtlan, in iquezpan
pilcac, xictlaquenti; ca monacayo, ca no te in ye;
ocenca yehuatl in cocoxcatzintli, ca ixiptla in Tloque
Nahuaque.*

*Libro sexto del Códice Florentino**

5.1 In intlil in intlupal tocolhuan huehuetqueh. El saber de nuestros abuelos

La idea indígena de autonomía remite a significados que radican en principios míticos, valores morales, representaciones materiales y conductas normativas ejercidas como sistema jurídico. Los cuales al concientizarse emergen del imaginario por un hecho que impacte el sentido de la historia que se actualiza en la condición humana. El marco colectivo de significados indígenas sustentado en nociones culturales configura una gramática moral que permite comprender el sentido de las movilizaciones indígenas y el uso jurídico coronado bajo la premisa de la libre determinación. La creación de nuevas formas, que permitan no sólo una descolonización imaginaria sino construir una red humana con justicia ética y equidad, requiere nutrirse de principios culturales que promuevan las relaciones simétricas de género; así como el intercambio justo de los medios materiales para una vida digna dentro de contextos pluri-étnicos. La *aproximación a categorías culturales fundamentales para la comprensión del tiempo-espacio de la praxis indígena*, se da a partir de recuperar la gramática cultural indígena, pues diversos elementos suyos han sido plasmados en diversos pactos, declaraciones y convenios internacionales; como el Convenio 169 de la OIT o las Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos indígenas.

La cosmovisión de los pueblos “originarios” está enraizada en la alteridad.¹ La geometría del cosmos; es decir, el orden y justicia del todo se rige por el principio de dualidad. La oposición dual de contrarios que segmentan el cosmos explica la

* “Mira a los que tienen sed y hambre, los que se andan chupando los labios, mordiendo las uñas, los que andan hechos espantos de flacos; quítate el pedazo de tortilla de la boca, pártelo, ofréceles. Al que anda desnudo, al que no tiene nada que colgarse en el cuello y la cadera, vístelo; es tu carne, tú eres él; pero más que nada al enfermo, que es la imagen de Tloque Nahuaque.” Véase Díaz Cántora, S., *Libro sexto del Códice Florentino. Oraciones adagios, adivinanzas y metáforas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p. 53.

¹ “Por cosmovisión puede entenderse el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en momento histórico, pretende aprehender el universo. [...] Es un producto cultural colectivo. Forma un macrosistema de comunicación, en el que cada mensaje cumple requisitos mínimos de inteligibilidad, de coparticipación intelectual entre emisores y receptores, y de establecimiento...de reglas a través de cuyo cumplimiento las ideas pueden ser recibidas, aceptadas y asimiladas por el coparticipante”. Véase López Austin, A., *Cuerpo Humano e Ideología I. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004, pp. 20 y 21.

su diversidad, su orden y movimiento.² Esto significa que siempre hay un enlace cósmico que permite la transmisión recíproca de elementos materiales y simbólicos a partir de los cuales se supera el conflicto para arribar a la equidad. Toda parte es inconcebible sin su contraparte. Todo está tejido por las tramas de contrarios que se complementan: frío-calor, femenino-masculino, hombre-dios, muerte-vida, pasión-razón, mujer-hombre, etc. Por lo cual no podemos hablar sólo de frío como puramente frío, puramente masculino, puramente indígena, puramente occidental, puramente razón, puramente hombría o puramente vida. No es factible limitar el florecimiento de alguna de las partes, pues tal proceder lleva al desequilibrio cósmico. Las necesidades de cada una de las partes no deben ser totalmente negativas ni totalmente positivas. Debe darse una simetría comunitaria. Por ejemplo, el hambre que es falta de alimento no debe ser permanente ni tampoco debe desbordarse la alimentación con el consumo immoderado de alimentos, ya que esto igualmente llevaría a un estado de patología fisiológica, cultural y espiritual.

Desde el nivel mitológico existe una entidad cósmica originaria que se segmentado para con ello dividir los sectores que constituyen lo que conocemos como el cielo-tierra y tierra-inframundo.³ Por ejemplo, se imaginaba a este cosmos terrestre y acuático custodiado celosamente por los *tlalocqueh*, “dueños” de manantiales y de bosques. Igualmente los montes se personalizaron como hogar de los dioses vinculados a las lluvias. En Zongolica aún se cree en el dueño de la montaña arquetípica: *Tlaloccan Tecuhtli*, el cual tiene a su servicio a cuatro grandes *tlalocqueh*, quienes residen en cada uno de los extremos del mundo y son, a su vez, apoyados por un ejército de *tlalocqueh* menores.⁴ El *tlaloccan* se ubica en el subsuelo donde habita una pareja de ancianos, *Tlaloccan Tata* y *Tlaloccan Nana*. Ellos son los dueños de la vida que se desarrolla de modo frío o

² *Ibidem*, p. 59.

³ El cuerpo fragmentado de *Tlaltecuhltli* dio origen al espacio de arriba y al de abajo. Conforman un cosmos dual, regida por dos realidades la del mundo perceptible para todos y el “mundo otro”. Una realidad paralela perceptible para el ser humano en condiciones rituales de vigilia. Véase Romero López, L. E., *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, p. 60.

⁴ Rodríguez López, M. T., *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica, Veracruz*, México, CIESAS, 2003, p. 252.

caliente sobre *Tlaticpactli*, la faz de la tierra. La dualidad que se desprende es el principio que se expande y reúne en los cuerpos como feminidad o masculinidad. En la cultura prehispánica, que se muestra en la cosmovisión de los *nahuas* actuales, la esencia femenina se relaciona con las partes frías y oscuras de la tierra, en cambio a lo masculino se le relaciona con el calor y la luz del sol.⁵ Contrariamente a la visión occidental donde a la mujer se le subordinó a lo masculino; pues manifestaba el placer, el sueño y la imaginación por el cual se corrompe la normatividad del mundo. En cambio al hombre se le relacionó más con la realidad, la lógica y la ciencia.⁶ De ser así, sólo los principios generadores de vida poseerían tales cualidades, lo fundado en ellos necesariamente posee ambas cualidades. De la unión sexual, en cualquier tiempo y espacio, surge una nueva humanidad que posee ambas condiciones: frío y calor, sueño y realidad.⁷ Hombres o mujeres, poseen la inclinación hacia un principio o bien a ambos. Esto es fundamental en el mito, ya que en él, “el hombre es el fruto de una *hierogamia* entre fuerzas celestiales y telúricas”.⁸ Así el maíz al hundirse en el subsuelo se transforma en el “dios de la muerte” o bien, en el “Sol del inframundo”, para posibilitar el resurgimiento del sustento, el maíz, el pueblo, el Sol matutino.⁹ La tierra en interacción con el cosmos es el modelo del cual se aprende, se adentra a la vida para actuar y ser el sustento de la realidad: sistema normativo. De aquí el imaginario es influido por una gramática dual que determina la ética cultural dentro de una estructura normativa encarnada material y formalmente como cotidianeidad. Se aprende de la estrella de la mañana, de la estrella de la tarde, del “grano o semilla, el elemento vital que permite el conocimiento cíclico de la planta del maíz. De esta forma el orden sagrado se transmite, como *teoatl*: “la

⁵ López Austin, A., *Cuerpo Humano e Ideología I*, cit., p. 59. Desde el nivel político dual existieron dos supremos gobernantes de Mexihco-Tenochtitlan que correspondían a la separación cósmica del cielo y de la tierra, representando uno el aspecto celeste y masculino, y el otro el femenino y terrestre. El tlahtoani (el que habla) y el cihuacoatl (la serpiente femenina), la dualidad del que habla. Ambos son el gobierno.

⁶ Lo femenino se halla vinculado a la intuición no a la conciencia ni a la realidad, véase Hegel G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, Pp. 268-269.

⁷ Montalvo Martínez, C., *El ritual nahua de atzatzilztlitli como alternativa de disolución de la tensión entre realidad e ideales*, UNAM, México, 2005, Tesis de Licenciatura en Filosofía, p. 134.

⁸ Johansson, P., *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, cit., p. 88 Del griego *hieros*, “sagrado” y *gamos*, “matrimonio”. Hierogamia, unión sagrada que se manifiesta en todo tiempo, espacio y volumen material del cosmos. No como un mero fenómeno, aparición divina o milagro, no es una hierofanía.

⁹ Florescano, E., *op. cit.*, p.153.

divina sangre, la divina agua: reglas de vida”. Es lo que tiene que conquistarse y darse en ofrenda para que surja una nueva forma, un nuevo imaginario, un nuevo Sol, un destino distinto de vida.¹⁰ En la cosmogonía náhuatl esto permite que la dualidad avance en su recursividad, se encuentre, se complemente y sobrepase simétricamente a sí misma. Esto es la sustancia divina que atraviesa los mundos y abre caminos sobre la tierra para dar forma al tiempo, al espacio: al destino. A través de éste “los individuos existentes en el presente son iguales a los creados en el momento del primer amanecer”.¹¹ Son duales. Ya que la unión de las fuerzas primigenias calientes y celestes con las frías dan origen a los soles y a sus sistemas biológicos y sagrados.¹² La concepción fundamental del principio supremo dual se entiende, desde los antiguos nahuas hasta en los actuales y emergentes pueblos, repartida en dos naturalezas cosmogónicas: lo femenino y la masculinidad; que toma diversos aspectos al actuar en el universo:

- 1) Es Señor y Señora de la dualidad (*Ometecuhtli, Omecíhuatl*).
- 2) Es Señor y Señora de nuestro sustento (*Tonacatecuhtli, Tonacacíhuatl*).
- 3) Es madre y padre de los dioses, el dios viejo (*In teteu inan, in teteu ita, huehueteotl*).
- 4) Es al mismo tiempo el dios del fuego (*in Xiuhtecuhtli*), ya que mora en su ombligo (*tlaxicco*: en el lugar del ombligo del fuego).
- 5) El es espejo del día y de la noche (*Tezcatlanextia, Tezcatlipoca*).
- 6) Es astro que hace lucir las cosas y faldellín luminoso de estrellas (*Citlalaltónac, Citlalinicue*).
- 7) Es señor de las aguas, el de brillo solar de jade y la de falda de jade (*Chalchiutlatónac, Chalchiuhtlicue*).
- 8) Es nuestra madre, nuestro padre (*in Tona, in Tota*).
- 9) Es, en una palabra, *Ometéotl* que vive en el lugar de la dualidad (*Omeyocan*).¹³
- 10) *Tlaloccan Nana, Tlaloccan Tata*.

La justicia es lo que está en función de la dualidad simétrica para una vida buena en comunidad de rostros y corazones diversificados. Lo justo es lo equilibrado: *yectli*; lo desenvuelto: *melahuac*; derecho, redondo, lo que no desvía el rostro ni voltea al corazón, es la no mentira, *nelli*. Lo recto no es lo que está a la derecha, ni

¹⁰ María Garibay, k. A., *Poesía Náhuatl I, Romances de los Señores de la Nueva España*, México, UNAM, 2000, p. XVII.

¹¹ López Austin, A., *Tamoanchan y Tlaloccan*, cit., p.24.

¹² *Ibidem*, p. 227.

¹³ León Portilla, M., *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, Décima edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 163.

lo que está únicamente a la izquierda. No es únicamente lo que está arriba o lo que yace abajo. Tampoco es únicamente el centro. No es lo que está en función del Sol o únicamente de la Luna. No es sólo Dios o sólo la Virgen. No podría ser sólo lo indígena o sólo lo no-indígena sino lo inter-étnico, intercultural, inter-ético e interlegal con pluralismo simétrico. La dualidad como justicia es la posibilidad de Dios y la Virgen como opuestos que se reconocen como tal en su proximidad sexual tejida en la geometría cósmica. La justicia dual es equidad conciliada como hermoso jade, hermosa turquesa, derecha, redondo: *huel chalchiuhtic, huel teuxiuhtic, huel acatic, huel aloliuhqui*.

La conducta fundada ya sea en la moral o en el derecho es propia del hombre como ser histórico, social y prático; es decir, como un ser que interactúa con el mundo que le rodea en un tiempo y espacio determinado pero entretejido en su imaginario con un pasado y una esperanza de un mañana. La actividad práctica del hombre es inseparable tanto de la cultura como de la naturaleza que la envuelve y se adentra en sus sentimientos y posturas éticas. Así la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, en su artículo 33, establece: 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar su propia identidad o pertenencia conforme a sus costumbres y tradiciones; 2. los pueblos indígenas tienen derecho a determinar las estructuras y a elegir la composición de sus instituciones de conformidad con sus propios procedimientos.¹⁴ La ética y la justicia que se efectúa como reflexión sobre el comportamiento práctico moral surgen, al igual que el ser humano, en comunidad cultural. En el cara-a-cara dentro de un territorio concreto sustentado en el ecosistema cultural. Tanto la noción de naturaleza como la reflexión de las relaciones que entretejen una comunidad y de sus implicaciones éticas y jurídicas presuponen una concepción filosófica del hombre. ¿Cuál es la concepción de humanidad en los pueblos “indígenas”? Implica, en la actualidad, una idea de humanidad descolonizada en función de los marcos epistemológicos propios de su memoria histórica.

¹⁴ *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Aprobada por la Asamblea General en su resolución 61/295 de 2 de octubre de 2007.

5.2 La noción de humanidad en los antiguos nahuas

Los flujos de vida y muerte, los canales de comunicación, los ríos de poder humano transitan van de unos seres a otros, de una cultura a otras, influyen, contagian, modifican. Van del mundo de los hombres a otros ámbitos cósmicos. Por esta razón, no sólo en las culturas indígenas, “el hombre ofrece sus bienes y su sacrificio (su riqueza, su energía) hasta ofrendar su propia vida”.¹⁵ Esto permite establecer condiciones de justicia con sus interlocutores. Más que igualdad, abre tanto lo individual y lo colectivo para que complementen sus cuerpos en una comunidad de justicia. Una de las formas en que el tránsito se propicia es el don o bien, la ofrenda. Ésta es la esencia que circula hacia lo invocado y vuelve a los oferentes, transforma el imaginario social en un proyecto que va modificando la realidad de la acción social. Se ofrenda el corazón individual para que viva el corazón del pueblo: la justicia fraternal. Esto implica no una autodefinición indígena sino una autodefinición humana. Lo que se defiende no es la autoadscripción categorial de indígena sino su humanidad organizada en su diversidad cultural.

Frente al Adán, de la conquista, formado de tierra tras un acto volitivo y desinteresado del “dios único”, el hombre mesoamericano invoca su creación a partir del maíz y su amasamiento por parte de sus dioses falibles (que en ocasiones requieren de ensayos previos) y, sobre todo, urgidos de quien los sustente y corone su creación.¹⁶ Pues sólo en las creaciones permanece la vida y memoria del creador originario. En lo manifiesto está el gran artista. Es su autoreproducción originaria, por ende, la recursividad de la vitalidad del arte primigenio; representado por la razón mítica en la imagen teogónica nahua del precioso origen creativo dual: *Quetzalcoatl*.¹⁷

¹⁵ León Portilla M., *La Filosofía Náhuatl*, cit., p.84

¹⁶ Humberto Ruz, M., “De cuerpos florido y envolturas de pecado”, *Arqueología mexicana*, México, Núm. 65, 2004, p. 26.

¹⁷ En palabras de Julio Atenco, líder de la CROISZ, es un “lástima que se consolidaran las condiciones guerreras de los sacrificios, de las concepciones teológicas que demandaban sangre, pero porque era la mayoritaria o fue la mayoritaria después de la salida de *Quetzalcoatl*; pero nunca se perdió la convicción teológica del dios principal. Todos los demás no serían dioses sino una especie como de patronos. El dios único era un dios de amor, un dios dador de vida, no demandaba sangre, demandaba que sus hijos vivieran en armonía, produjeran, hicieran arte, hicieran pintura, era un concepto diferente al que predominó especialmente

Quetzalcoatl, símbolo de la sabiduría, es quien descendió a la región de los muertos en pos de los huesos preciosos de los hombres de otras edades. Acompañado tan sólo de su *nahualli*, especie de doble o “alter ego.” En el inframundo *Quetzalcoatl* se enfrenta a una serie de pruebas y dificultades que le pone *Mictlantecuhtli*, “Señor de la región de los descarnados, de la región del reposo”, para acceder a los huesos. Arrepentido *Mictlantecuhtli* de la donación, ordena a la codorniz que impida el paso a *Quetzalcoatl*. La codorniz provoca que *Quetzalcoatl* cayera haciéndose pedazos él y los huesos. Sin embargo se **reconstruye y reúne** los fragmentos con los cuales formó al hombre. Por esto la humanidad no es de gigantes; como los pedazos de huesos unos son altos, otros bajos, unos gordos y unos flacos.¹⁸ *Quetzalcoatl* lleva los huesos humanos a un mítico lugar: *Tamoanchan*. Allí se reúne con los dioses, muele los huesos en un barreño precioso y sangra sobre ellos su miembro para comunicarles vida. El sacrificio es así el origen del movimiento y la vida. Los hombres se llamaron entonces *mahcehualtin*, “los merecidos”, porque con el sacrificio de *Quetzalcoatl* fue posible merecer su existencia en esta edad que vivimos.



Fue también *Quetzalcoatl* el encargado de ir en busca del maíz, el sustento “indígena” por excelencia. Marchó para esto al encuentro de la hormiga roja que vivía junto al “Monte del nuestro sustento” donde tenía escondido el maíz. *Quetzalcoatl* se convirtió en hormiga negra y después de un largo acuerdo, logró que la hormiga roja le permitiera sacar algunos granos de maíz. Intervienen entonces otros varios “dioses” que van haciendo su aparición en el mito. Son ahora los *tlalocqueh*, los dioses de la lluvia, que aparecen desde los cuatro rumbos del universo para consumir el robo del maíz y hacer posible su fecundación en la tierra. Tomando alguna de ellas, las mascaron los dioses y las pusieron después en la boca de los primeros seres humanos, para que se hicieran fuertes y pudieran vivir.¹⁹

a partir de los aztecas. Pero todavía gentes como Nezahualcóyotl y otro de Huexotzingo lo reivindicaban, a pesar de la alianza que tenían con los aztecas, lo respetaban, reivindicaban su ícono.”

¹⁸ López Austin, A., *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, p.80.

¹⁹ León Portilla, M., *Literatura del México Antiguo*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1978, pp. 4 y 5. El cuadro del reinado de *Quetzalcoatl* es, hasta casi el fin del siglo X, la descripción de una vida de abundancia y riquezas en todos los órdenes. Los *toltecah* habían recibido de él su sabiduría y el conjunto de las artes. Pero esta edad dorada de los *toltecah* tuvo su término (1050 a 1250 d. c.).

El don de *Quetzalcoatl* hace del hombre un merecedor de la vida, *macehualli*, le hace digno de un rostro y un corazón. El sacrificio, desde la cosmovisión nahua, se concibe con la praxis del don, *tlaxtlahualiztli*: el acto de devolver el don a los que nos dieron vida humana. Pues, por él y en él vivimos, de allí es nuestra descendencia, linaje de maíz que enraizó culturalmente en una realidad dual.²⁰ Como lo hemos visto, en Zongolica lo humano está en relación con las formas simbólicas de la intersubjetividad cultural, sea como lengua náhuatl o trabajo comunal. Ser *macehual* implica ser distinto del que no comparte al territorio comunal como hogar material o lingüístico. Ser es expresarse con sus propios marcos simbólicos, no necesariamente con el mismo idioma pero sí con la misma noción de humanidad.²¹

Los antiguos nahuas concebían su ser en función de su sustento, el cual a su vez constituía la corporalidad humana. Así, el *tlayolli*, maíz, sustento originario, en su cultivo de temporal constituye el arquetipo de todos los procesos cíclicos, por lo que el territorio habitado por las comunidades étnicas es la dualidad microcósmica de la renovación periódica del macrocosmos experimentado. El nacimiento, el crecimiento, la reproducción y la muerte deben ser explicadas a partir de la idea cíclica de la salida de *toyollotzin*, “nuestro corazoncito: el maíz” de la bodega que es tierra y cuerpo. Las analogías entre la vida del ser humano y el maíz posibilitaron explicar las nuevas generaciones nahuas con el proceso que va de la siembra a la cosecha del mítico sustento. Decían al niño al nacer: “es tu salida en este mundo. Aquí brotas y aquí floreces.”²² En los discursos se repite que los hijos son: la uñas, los cabellos, las cejas, los brotes vegetales de sus padres y de sus abuelos. El verbo que indica la fructificación del maíz (*tlacayohua*) deriva del sustantivo *tlacatl*, “ser humano, persona”, así del sustantivo abstracto *tlacayotl*, “humanidad, generosidad.” La forma indefinida *tlacayohua*, referida al maíz tiene el significado genérico de “fructificar”, mientras que la forma causativa *tlacayotia*, aplicada a los hombres, significa “hacer humano, generoso.” Cada etapa de la vida

²⁰ Montalvo Martínez, C., *op. cit.*, p. 135.

²¹ Esta observación conduce a la perspectiva integral de los derechos indígenas que se relaciona con el derecho individual y colectivo de los pueblos indígenas a expresarse en su lengua. La cual es una garantía de preservar su identidad a través de sus códigos determinados por su noción de humanidad.

²² López Austin, A., *Tamoanchan y Tlalocan, cit.*, p.204

es comparada con las etapas del maíz, que representa a su vez la posición que ocupaba el sol en el firmamento. Por tal motivo la noción de humanidad es inseparable del territorio comunitario y el alimento primigenio en su constitución cultural. Más aún, al niño se le comparaba con el sol en su salida, al joven con el sol de medio día, al hombre con el sol del atardecer y al anciano con la puesta del sol, su entrada en el inframundo. La mujer por su parte era comparada con las fases de la luna. La luna llena representaba de tal modo a la mujer joven, en su estado fértil y de plenitud.²³ A cada fase de los planetas o astros se les confirió una personalidad divina que compartía con la humanidad en sus distintas etapas de la vida. Un hombre, en muchos pueblos indígenas, sólo es tal cuando ha contraído matrimonio; es decir, cuando se ha unido a la mujer para formar un núcleo familiar. Sólo es en tanto el cuerpo femenino posibilita ser a lo otro en la significación. La virtud se da si se mantiene la relación sexual con justicia.

“La medida caracteriza el ideal indígena de comportamiento social en todos los rubros. Se condena tanto una expresión desenfrenada de alegría como una actitud taciturna. Se busca un justo medio entre una inteligencia “peligrosa” y una tontería humillante, entre la intrepidez y la cobardía, entre el trabajo excesivo y la flojera, entre la continencia y el libertinaje”.²⁴

Los vicios no son garantes de cohesión social, por el contrario desgarran todo tejido social. Sólo a partir de la reciprocidad emerge la dignidad comunal, la organización social y el sistema moral. *A mayor equidad mayor virtud*. Desde el campo educativo, de aquel que estaba bien educado se decía: *huel ixé, huel nacace*, “tiene buenos ojos, tiene buenos oídos”, es decir, que mira todo bien, que entiende todo bien. También el tomar consejo era hacerse sangre, hacerse color: *Nicnezotia, nicnotlapalotia*.²⁵ Esto nos remite a la consanguineidad imaginaria con *Quetzalcoatl*. En el contexto mesoamericano, la sangre y el cuerpo como componente de la persona fue un elemento primordial para el mantenimiento del cosmos que incluso prefiguraba en sus partes anímicas.

Hay tres sobresalientes centros anímicos relacionados con el cielo, la tierra y el inframundo. En la parte superior de la cabeza (cuaitl) se ubican conciencia y razón; en el corazón (yolotl), todo tipo de proceso anímicos, y en el hígado

²³ Por ejemplo, para los nahuas de Tlacotepec, en la Sierra Negra de Puebla, la luna es fría porque es una niña, el sol es caliente porque es un niño, véase Romero López, L. E., *op. cit.*, p. 50.

²⁴ Johansson K. P., *Machiotlahtolli. La palabra modelo*, México, Mc Graw Hill, 2004, p. 19.

²⁵ *Ibidem*, p. 45.

(*elli*), los sentimientos y pasiones que pudieran estimarse más alejados de las funciones de conocimiento. Es una gradación que va de lo racional (arriba) a lo pasional (abajo), con un considerable énfasis en que era en el centro, en la confluencia, donde radicaban las funciones más valiosas de la vida humana. Aun los pensamientos más elevados y las pasiones más relacionadas con la conservación de la vida humana se realizaba en el corazón, y no en el hígado ni en la cabeza.²⁶

Las entidades anímicas se distribuyen en todo el organismo, pero se concentran en la cabeza, el corazón y el hígado. A cada uno le corresponde un fluido vital. A la cabeza, el *tonalli*; al corazón, el *yolia* o *teyolia*, y al hígado el *ihiyotl*. Las distintas funciones psíquicas de las tres entidades va desde las más racionales del *tonalli* hasta las más pasionales del *ihiyotl*, y las más importantes radican en la entidad central, el *teyolia*. Las tres deben operar armónicamente para dar por resultado un individuo sano, equilibrado mentalmente y de recta moral. Las perturbaciones de una de ellas afectan a las demás.²⁷

Las entidades anímicas son imaginadas como “conglomerados de sustancias de origen sobrenatural que estaban alojadas en distintas partes del cuerpo y que tenían distintas funciones específicas para hacer del hombre un ser vivo y consciente, con un destino y con capacidades de conocimiento, afección, voluntad, temperamento y tendencia”.²⁸ El ser humano es como una pintura en el libro de los dioses. Cada entidad es un color, hecho de la frecuencia de un sonido puesto en una determinada combinación del calor y el frío. Cada entidad es una pincelada, cada color un don emanado del principio dual originario. La intensidad con que se imprimen los matices distingue a unos de otros. Se desprende la otredad como las flores de la tierra. Siempre lleva en sí la semilla de su origen teogónico que comparte con toda una red cósmica. Así, a la parte superior del cuerpo donde residía el *tonalli* se le comparaba con el cielo, al centro regido por el corazón al Sol, y a la parte donde reside el hígado y el *ihiyotl* la tierra. Una cuarta entidad que complementa la plenitud humana es el *ecahuitl*, la sombra, la cual forma parte del inframundo. Estas cuatro a su vez podían unificarse como *nahualli*. La cualidad nahual distingue a una persona de otra, a un ser vivo de otro, pero a su vez los reúne con el territorio ecológico. “Muchas cosmovisiones indígenas latinoamericanas parten de las relaciones de parentesco de los seres humanos

²⁶ López Austin, A., *Cuerpo Humano e Ideología I*, cit., p. 219.

²⁷ *Ibidem*, p.262.

²⁸ López Austin, A., “La composición de la persona en la tradición mesoamericana”, *Arqueología mexicana*, México, Núm. 65, 2004, p. 31.

con mamíferos, réptiles, aves y plantas, y tal posición les permite ver las cosas mucho más allá de una perspectiva utilitarista en función del humano”.²⁹ Lo nahual reúne en sí a lo múltiple.³⁰

La noción de nahual involucra una dimensión ética con respecto a los elementos vivos que constituyen el territorio ecológico y sagrado. Por ejemplo, ser nahual, un colibrí, un tigre, un jaguar, implica tener responsabilidad por el bien del cordón sanguíneo de tales especies. Pero también se podía ir aliando con sus nichos ecológicos, sus alimentos y con otros animales o elementos de la naturaleza por lo que se hacía necesario asumir una actitud respetuosa con cada especie o elemento de la naturaleza. De este modo se establecen lazos humanos con el conjunto de elementos que dan vida al territorio y constituye una comunidad con su respectivo sistema jurídico. Por ello del buen nahualli se decía era sabio, poseedor de discursos, dueño del depósito (de la tradición), sobrehumano, respetado, serio, no burlado, no sobrepasado. Pero también podía ser considerado como malvado, poseedor de hechizos, engaña, se burla y turba a la gente.³¹ En consecuencia, el nahualli tiene el conocimiento pero no necesariamente la sabiduría que lo hace un buen nahualli, por tanto, un buen *macehualli*, ser humano. En cambio el *tlamatini*, “el sabio”, quien posee la sabiduría también posee el conocimiento del nahualli. Por tanto, no todo nahualli es tlamatini, en cambio todo tlamatini sí es un nahualli y un buen macehualli que alcanza, en ocasiones, ser un hombre dios, un espejo horadado entre lo divino y lo humano. Ellos son personas rectas, tiene el corazón elevado. Mantienen el juego y

²⁹ Kuppe, R., “Derechos indígenas y protección del ambiente”, en Ordoñez Cifuentes, J. E. R., *Pueblos indígenas y derechos étnicos...*, cit., p. 181.

³⁰ La antropología al servicio de la colonización o integración vio en este hecho cultural la justificación de imponer la noción occidental de humano. Consideraron que el concepto occidental de hombre era inevitable porque los pueblos que llamaron “primitivos” no distinguían entre el humano y el animal. “Henry Lévy-Bruhl constata que “los animales no son excluidos del castigo, pues para estos pueblos no hay diferencia radical entre ellos y los hombres” (1968,116). Otro testimonio en el mismo sentido es la palabra orangután, de origen malayo (cf. Lane Harlan, 1984, 29) la cual significa hombre salvaje, por donde se ve que los primitivos no distinguen entre el hombre y el animal. Lo mismo atestigua, como antropólogo, Robert Lowie: “No debe sorprendernos que se atribuya a los animales un alma, pues los hombres primitivos raramente, o nunca, trazan una línea clara de demarcación entre la humanidad y otros animales como grupo, aunque quizá haya un poco de favoritismo caprichoso al adjudicar un alma a ciertos animales y no a otros” (1976, 110). Se concluía que el espíritu es lo que distingue al hombre del animal; es decir, la autoconciencia. De lo cual carecían los no “occidentales”.

³¹ López Austin, A., *Cuerpo Humano e Ideología I*, cit., p. 418.

la combinación equilibrada de la razón y sus deseos. Son virtuosos, respetables, guías y ejemplos. Tienen el corazón pleno. Están allí en la calidad divina de Quetzalcoatl; pues él “formó la principal de las entidades anímicas humanas, la ubicada en el lugar de máxima dignidad, en el principal de los órganos de vida y pensamiento: el corazón”.³² El buen corazón reúne al cosmos con justicia. Esta es la sabiduría plena de saber ser en y para sí, dado allí en el entretejido comunal de rostros y corazones, de palabras y símbolos, de materia y sentido. La equidad es garantía de un saber ejercido en la convivencia de los distintos, mediante decisión simétrica y acción colectiva.

Lo humano entendido desde la concepción náhuatl es rostro y corazón: *In ixtli in Yollotl*. Mas estos adquieren su plena humanidad ante el mundo por la complementariedad de sus centros y entidades anímicas que albergan al cuerpo. Un cara a cara con su esencia, su memoria, su fuerza y dignidad. Un cara a cara no sólo como “individuo” sino también como comunidad y tierra. Puedo decir, en razón a lo anterior, que el macehualli verdadero se separa de la individualidad y la igualdad; ser distinto física e imaginariamente posibilita que su autonomía fluya tomando conciencia del sistema social y su entorno así como de su responsabilidad con el territorio material y simbólico que lo cobija. Lo nahualli implica un territorio corporal y simbólico en donde las distinciones de género se conciben como antagonistas complementarios que se envuelven e interpenetran erótica y artísticamente en giros para fertilizar el cosmos y cada una de sus articulaciones. Motivo de concebir la alianza marital como la “institución que preside la transmisión de la vida y que permite a los seres humanos cumplir con su misión de mantener la vida de los dioses”.³³ Sólo de la comunión de las partes emerge otra parte del cosmos. Así, la suma de las partes es mayor al todo. La entidad humana es una compleja y mutable combinación tanto de elementos

³² López Austin, A., “La composición de la persona en la tradición mesoamericana”, *cit.*, p. 32. “En la antigüedad para referirse a la entidad central, esencial, ya del hombre, de los animales, de las plantas, los astros, del cielo, de la tierra, de los elementos, y aún de las cosas fabricadas por el hombre, se usaba el término “corazón””.

³³ De la Garza, M., “El matrimonio, ámbito vital de la mujer maya”, *Arqueología mexicana*, México, Núm. 60, 2003, p. 37.

femeninos y masculinos como de materia corpórea y entidades anímicas.³⁴ Dado que el ser humano tuvo como dios coesencial a Quetzalcoatl, en el análisis de principios que subyacen a la visión nahua, ni el hombre y mucho menos la mujer puede ser relegada como elemento secundario.³⁵

Jamás “puede abstraérsele de los seres con los que mantiene coesencia: el patrono, los patronos, sus semejantes en los distintos grados de identidad (de los generales de la humanidad a los particulares del sexo y de pertenencia a grupos humanos de diversas dimensiones). Tampoco puede fijársele en un punto de su biografía: es él en todas sus edades, por más diferencia que pueda existir entre un anciano y un recién nacido”.³⁶

De la sustancia del principio mítico tomó la humanidad sus atributos esenciales, que heredó a sus descendientes.³⁷ Herencia corpórea y simbólica que articula una comunidad comunicativa y se proyecta materialmente como conducta humana. Lo que en los pueblos indígenas denominan en el nivel formal del lenguaje “el Costumbre”. Pero este vocablo tomado como préstamo del castellano significa a nivel material más de lo que podemos significar desde la aldea occidental. Se refiere a todo un sistema normativo que articula tanto a principios éticos, religiosos, políticos y económicos con lo propio de la personalidad: *In ixtli in yollotl*, el rostro y el corazón, lo que nos hace ser humanos en comunidad. Sin embargo, tras la conquista el cuerpo adquirió significados diversos, siempre permeados por la idea de pecado.³⁸ Pero incluso hoy es posible percibir componentes del pasado antiguo en la manera en que los mexicanos conciben su corporeidad y sus esperanzas. Este complejo es lo que López-Austin A., categorizó como el “núcleo duro”. Este núcleo que pervive otorga sentido a los componentes periféricos del pensamiento social.³⁹ La existencia de un núcleo duro que protege los valores,

³⁴ Redfield (1963) señala que las categorías de parentesco pueden comprender elementos de la naturaleza, como animales y seres sobrenaturales.

³⁵ No hay que olvidar que la cultura mexica tuvo como dios patrono al dios solar de la guerra, donde la mujer desempeñaba un papel importante pero secundario con respecto al masculino. Esta jerarquía guerrera fue igualmente criticada en su tiempo, pues se consigna que mientras el dios de la guerra *Huitzilopochtli*, “colibrí izquierdo”, no retorne a su madre *Coatlicue*, “la de faldas de serpientes”, estará destinado a perecer. Esto significa que mientras lo masculino no entre en relación equitativa y dialógica con la feminidad sólo generará la destrucción de su mundo, a saber, de sí mismo.

³⁶ López Austin, A., “La composición de la persona en la tradición mesoamericana”, *cit.*, p. 35.

³⁷ *Ibidem*, pp. 31-32.

³⁸ Humberto Ruz, M., *op. cit.*, p. 22.

³⁹ Para López Austin A., “El núcleo duro”, en J. Broda, *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*, 1ª edición, México, FCE, 2001, p. 59, es pertinente que en la búsqueda de la

creencias prácticas y representaciones fundamentales permite hablar de cosmovisión y gramática cultural mesoamericana a pesar de sus múltiples variantes. Pues, la similitud profunda de los “pueblos originarios” radica en un complejo articulado de elementos culturales sumamente resistentes al cambio que actúan estructurando el acervo tradicional y permiten que los nuevos elementos se incorporen a la noción de humanidad más que de “hombre”; implica una comunidad de sentido congruente con el contexto cultural que le nutre. Estos son representados como derechos y obligaciones. Pero como lo concebido como “derechos humanos” no es algo abstracto sino que está dado por las relaciones sociales y de producción que se refieren, sobre todo, a derechos colectivos, la humanidad tienen por condición de posibilidad significativa una superficie y un volumen ecológico y simbólico. La noción de humanidad en los pueblos originarios implica una consanguineidad con la tierra. La cual no es puramente imaginaria sino práctica jurídica y de dignidad. Hay pues una dignidad ecológica que subyace a la dignidad “humana” de los pueblos denominados “indígenas”.

5.2.1 Una crítica a la colonización del principio femenino

El colonialismo externo primero y luego el colonialismo interno, la falta de justicia y la constante corrupción de los que mandan mandando ha subsumido el principio femenino, el cual aparecía como fuente de Derecho. Con él se ha subordinado a la mujer, por consiguiente, al destino del principio material con base en la concepción y el parto. Se ha fracturado la justicia tanto en el imaginario colonizado como en las condiciones materiales de la tierra. El dolor de la Tierra se manifiesta por la figura de Ernestina Ascención Rosario, la madre que se duele y muere al ser víctima del entorno político hegemónico de doble moral.⁴⁰

comprensión del complejo pensamiento mesoamericano reconozcamos su naturaleza de hecho histórico y ver que en su heterogénea composición son muy distintos los ritmos de transformación de sus diferentes elementos. Este hecho histórico tiene componentes que constituyen su núcleo duro muy resistentes al cambio histórico. Otros, en cambio, son más vulnerables al cambio hasta llegar a aquellos de naturaleza efímera.

⁴⁰ Para Bachofen J. J., en *El Matriarcado*, p. 121, “las mujeres no sólo mantienen una relación de filiación con la Tierra: ellas son la Tierra misma, cuya maternidad se les transmite. Llevan en sí un grado mayor de sacralidad que los hombres. Su inviolabilidad descansa sobre su maternidad terrestre, la de los hombres, en su filiación a partir de la misma”. Es así que la *Coatlicue* (la de falda de serpientes: la tierra) fue considerada como la madre de *Huitzilopochtli* (El colibrí zurdo: el sol, los días, la guerra; patrono de los mexihcah).

Hemos partido de que el principio originario material es femenino-masculino. Cada potencia, femenina o masculina, sólo adquieren representación justa en su aproximación fecundante. Lo femenino–masculino es lo que está dado, la progenie que puede ser hijo o hija ha de ser. Pero ya sea una u otro no hay primacía sobre ninguno. Sin embargo, el elemento materno, es el principio. De su seno surge la creación visible y sólo en ésta se muestra un doble sexo diferenciado; sólo en ella –la tierra- aparece a la luz del día la forma mujer u hombre: la luna o el sol. No obstante “la primera aparición del poder masculino sobre la tierra es en forma de hijo. Del hijo se deduce el padre, en el hijo se hace visible por primera vez la existencia y la naturaleza de la potencia masculina. Sobre esto se funda la subordinación del principio masculino al de la madre. El principio del sentido, el principio de la esperanza de vida. Ella existe antes que sus criaturas; aparece como causa, como primera dadora de vida, no como efecto. Se reconoce no sólo por sus criaturas, sino por ella misma”.⁴¹ La tierra y la mujer entran en corresponsabilidad de sentido con lo masculino y significan al territorio como comunidad, familia o bienestar.

En contraste, la colonización de “Nuestra América Indígena” reduce a la dualidad en un monismo cultural. “Los conquistadores usaron cruces que eran espadas y espadas que eran cruces”.⁴² En tal ambigüedad ideológica de la tradición católica el cuerpo, específicamente el de la mujer, adquirió cualidades negativas. Pasa a ser fuente del caos y símbolo de destierro del paraíso. Concebida la mujer como fuente de los “pecados” fue llevada cada vez más a una situación de marginación, subordinación y de agravios.⁴³ En éste contexto de negación, el cuerpo y la dignidad femenina sufre la actualización histórica y sexual de la hegemonía. Pero también se transformará en una alteridad en resistencia y en un símbolo de liberación.

⁴¹ *Ibidem*, p. 131. La madre es la entidad originaria, entra a formar parte del mundo visible antes del hombre generador, que opera invisible en la profundidad de la tierra y que sólo en el hijo se manifiesta en su visible exterioridad”, p. 145.

⁴² Hinkelammert, F., *op. cit.*, p. 179.

⁴³ Cuando se propusieron luchar desde cualquier nivel cultural fueron tachadas primero de brujas, después de prostitutas, guerrilleras y ahora -2009- de terroristas.

La colonización sacralizó la victimización que se ejerce de forma más profunda y cínica sobre la dignidad de las mujeres. La mujer, quien representa al corazón del hogar, entreteje la tradición en los cuerpos y en el imaginario de sus frutos. Si la familia es, a su vez, el corazón de la comunidad que se funda sobre el cuerpo territorial, la fórmula más profunda de dominación no se da de afuera hacia adentro, sino desde el corazón para que emane su condición de colonización hacia todas las partes. Se ataca el punto crucial para que se expanda como una colonización interna. La violencia contra la mujer se expande a la otredad que nace de su vientre. El nuevo ser nace estigmatizado en distintas castas que enmarcan el racismo potenciado por los colonizadores. La **mezcla genética** entre indígenas, europeos y africanos desde el siglo XVI conformó una nueva categoría colonizante que integró poblaciones con variadas características físicas y culturales.

“El mestizaje ha sido un fenómeno distintivo de la sociedad mexicana que ha estado presente en los programas políticos e ideológicos posrevolucionarios como la esencia de la mexicanidad. En esta propuesta privaba la necesidad de un perfil homogéneo del mexicano, en repuesta a la búsqueda de la identidad nacional planteada desde el siglo XIX”.⁴⁴

La identidad étnica hegemónica que subordina la voluntad de las mujeres subsume la voluntad de los hijos a una identidad espuria. Donde las generaciones y la historia del hombre se actualizarán recursivamente en una aculturación colonial a menos que rompa con el imaginario colonizado interno que se manifiesta en la violencia y discriminación de la mujer. De lo contrario seguirá emergiendo el “Hombre” individual que proclama como principio universal de los derechos humanos la libertad, la igualdad y el derecho de propiedad. Para él, como Cristóbal Colón o algunos elementos de la SEDENA, todo es susceptible de ser sujeto a su propiedad; pues responden a su imaginario colonialista como objetos de interés público.

⁴⁴ Serrano Sánchez, C., “Mestizaje y características físicas de la población mexicana”, *Arqueología mexicana*, México, Núm. 65, 2004, p. 67. El término mestizo se aplicó particularmente a la mezcla de español y originario de este continente. Aunque esta predominó sobre las otras castas como la del lobo: negro e india; mulato: español y “negro”; etc. Esto porque al único que se le concedió alma, desde la perspectiva intelectual y religiosa de los conquistadores, fue al denominado “indígena”. Por tanto, si se alejaba la descendencia del español o del “indio” descendía de la jerarquía humana. De allí la sucesión de los nombres: mestizo, mulato, lobo, torna a tras, no te entiendo, etc.

Todo se subsume a la mercancía y a la propiedad privada. Por lo que nada debe cooptar el flujo de la competitividad: el progreso hacia la verdad humana que es en sí la aproximación a la ley natural que se realizará materialmente vía el monismo ideológico que implica racionalizar el cumplimiento sin cuestionar la validez cultural de los “derechos humanos universales” coronados con el “Estado-nación”. Esto repercute en el imaginario humano, pues el hombre no asume una postura crítica ante sí mismo. Lo que cree ser es lo que el sistema de colonización lo ha hecho ser y en el ser, lo otro debe subsumírsele o en su defecto condenarse y reprimirsele. Por ello, la reflexión ética sobre las consecuencias del monismo ideológico de los derechos humanos involucra romper con el racismo y discriminación que en la actualidad perdura contra las mujeres, los “indígenas”, los pobres, entre muchas más colectividades.⁴⁵ Desde la perspectiva jurídica de Bachofen, la tierra que aparecía como propiedad común es remplazada por el derecho civil que es imaginado como propiedad privada. El Derecho pasa de ser comunal a ser un derecho privado. El derecho materno que era el derecho de la vida material, el derecho a la tierra, de la que la vida toma sus orígenes es desplazado por el derecho paterno el cual es un derecho de naturaleza inmaterial e incorpórea. Al subsumirse el derecho material, que posee como núcleo central el derecho materno, se subsume con ello el origen y sustancia de la propia *Justitia*.⁴⁶ Se rompe el don y emerge las formas capitalistas de producción. Se arrebatada la tierra, se viola a la mujer en todos sus derechos –recordemos a Ernestina Ascención-, se rompe la comunidad y se abandona la memoria cultural de una dualidad que se constituía por complementariedad equitativa. Se rechaza la palabra que busca restituir la justicia en su dualidad.

⁴⁵ De tal forma indicará Bachofen los símbolos masculinos se impusieron a los femeninos. El símbolo de la luz celeste todavía es ese águila que rasgó el altar y se puso sobre la cabeza de una ternera, la espada sacrificial con la que debía haber sido ejecutada Helena, o en Falerii, Valeria Luperca. El martillo, que también posee un papel muy importante en el mito de Falerii, debe igualmente su relevancia al hecho de ser utilizado para trabajar con el fuego, y por ello se convirtió en expresión del principio de la luz”. Véase Bachofen, J. J., *op. cit.*, p. 181. Y como muestra el símbolo patrio mexicano sobrestimado en la bandera nacional, donde el águila símbolo solar masculino somete con sus garras y devora a la serpiente, símbolo femenino y territorial.

⁴⁶ *Ibidem*, p, 195.

5.3 La Palabra. *Ma ahmo tlamiz, ma ahmo polihuiz totlahtol, In Náhuatl in Mexicano*⁴⁷

Cada cultura supone una determinada visión del mundo. Estas varían con cada suceso histórico que denotan particularidades lingüísticas y conforman diversos sistemas de organización. A través de ella un grupo dado expresa un modo de comunicación, propio de su identidad sociocultural, ligada a los procesos de pensamiento y a la manera como los miembros de cierto grupo lingüístico perciben la naturaleza, el universo y la sociedad.⁴⁸

Las lenguas connotan significados pero también denotan significantes. Connotan elementos que siempre se encuentran en un mundo cultural y adquieren sentido en un determinado contexto. “Las lenguas nos sirven para nombrar la realidad y la nombramos según la percibimos. [...] Manifiestan cómo las culturas diferentes perciben la realidad”.⁴⁹ ¿Pero qué permite que percibamos esto y no aquello, una parte y no la totalidad que nos envuelve? Es el contexto cultural en el cual se intercambian significados. Y significamos algo como bueno o por lo contrario como algo negativo. Concebimos lingüísticamente algo con sentido o sin sentido para el vivir. Pero el sentido del bien o del mal no significa que lo sea para toda sociedad humana, depende del imaginario social determinado por los procesos históricos en los cuales se va modelando la memoria, los sentimientos y los sueños de un mañana. La alteridad comunicativa como pueblo, comunidad, familia o conciencia transita a través del tiempo pasado a la necesidad de que perdure como presente y arribe más allá de la presente pretensión de un buen vivir. Se habla para ser escuchados y queremos ser escuchados para asegurar el sentido de nuestro vivir con los otros. La comunicación que implica ser hablante y escucha a la vez condiciona nuestra permanencia sobre la faz de la tierra.

⁴⁷ *Ma ahmo tlamiz, ma ahmo polihuiz totlahtol: In náhuatl in Mexicano*, “Qué no termine, qué no se pierda nuestra palabra, el Náhuatl, el Mexicano”.

⁴⁸ Stavenhagen, R., *La cuestión étnica*, cit., p. 181. Como la lengua es el instrumento que hace posible compartir, de generación en generación, los mitos y creencias de una comunidad lingüística, también ha sido un instrumento eficaz de conquista e imperio. El dominio lingüístico pasa a ser una expresión del dominio económico y político.

⁴⁹ Lenkersdorf, C., “Otra lengua, otra cultura, otro derecho: El ejemplo de los maya-tojolabales”, en Ordoñez Cifuentes J. E., *XI Jornadas Lascasianas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2003, p. 18.

La importancia de escuchar radica en ser la posibilidad de adquirir nueva información del sistema cultural. Escuchar es recorrer otros horizontes geográficos de vida y sentido. “El hombre es un ser que busca el sentido, y que, por ello, lo crea”.⁵⁰ La creación de sentido es la autoreproducción de un contexto epistemológica que le antecedió. El sentido es lo que emerge como más significativo de un determinado contexto, en cuanto dicho fenómeno ha sido integrado a una unidad experiencial. Pero algo puede tener sentido y no tener valor. Tiene sentido algo que guarda relación con un conjunto interpretativo. Pero para alguien una acción como ir a la guerra puede tener sentido y no valor y para otro la misma acción puede tener valor pero no sentido. Tanto el sentido como el valor son sólo mediaciones históricas de la vida. La vida en comunidad es el fundamento de todo sentido y valor, por tanto, de toda significancia del mundo.⁵¹ Así la existencia de los Estados, los pueblos como las culturas serían imposibles sin los elementos que los conforman y envuelven de sentido. Sentido posible en la comunicación, por tanto, en el lenguaje. Pero no todo lenguaje es condición de posibilidad de la reproducción de vida. El lenguaje también engaña, genera violencia y muerte.

El significado de una palabra no se limita a la definición que le asigna el diccionario; es algo que también deriva de la situación social en la que se pronuncia la palabra, de su posición con relación a otras palabras de la frase y de las asociaciones por “juegos de palabras” que esta palabra indica implícitamente al locutor y al agente.⁵²

Por lo que las palabras al igual que la moral y la ética ponen en evidencia sus contradicciones y sus límites tan pronto como se plantean las cuestiones de justicia. Ante la justicia la explicación de lo que ha sido, es o somos carece de sentido si no se comprueba a nivel de factibilidad, no solo en el nivel formal de su enunciación. Por ejemplo, antiguamente se usaba el difrasismo *Iztactli, tencualactli*, “la saliva, la baba”, para expresar lo que no es verdad, lo que es

⁵⁰ Castoriadis, C., *op. cit.*, p. 149.

⁵¹ Dussel E., *Filosofía de la Liberación, cit.*, pp. 53-58.

⁵² Leach, E., *Lévi-Strauss antropólogo y filósofo. Claude Lévi-Strauss, El oso y el barbero*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1970, p. 34.

mentira.⁵³ El sentido de este difrasismo sólo es susceptible de interpretación en el contexto cultural de su uso. En consecuencia, el lenguaje se actualiza históricamente por que mantiene su valor como intercambio simbólico en un contexto determinado de experiencias sociales.

El proceso de conformación y diversificación lingüístico es histórico. Entraña cosmovisiones determinadas que a su vez constituyen culturas diferenciadas en procesos sociales complejos. Las lenguas guardan y manifiestan la savia del imaginario social de los pueblos. Para Carlos Lenkersdorf, a partir de ellas se nos abre un camino hacia la realidad pensada y vivida por el pueblo que habla el idioma estudiado. “Los idiomas, y los pueblos que los hablen, pueden tener palabras que son fundamentales para la cultura correspondiente. Determinan la textura del hablar, pensar y actuar y, a la vez, la explican”.⁵⁴ Es necesaria una hermenéutica *diatópica* y *dia-ética* del lenguaje, ya que implica toda una red de significaciones bordadas a través del tiempo y espacio con matices de acuerdos y conflictos, sumergidos en inter-contextos cultu-eco-psicológicos. Crear pluralidad dia-ética entre las lenguas europeas e “indígenas” es condición de posibilidad de un significado de justicia más pleno como derecho de la humanidad.

Si consideramos que las lenguas nos dicen más de lo que las palabras nos comunican, van más allá de la fonología y morfología, entonces las estructuras sintácticas y semánticas, dentro de un contexto histórico de conflictos y negociaciones, son necesarias para comprender los procesos socioculturales de los pueblos.⁵⁵ A través de ellas somos conducidos a esos otros mundos con sus gramáticas morales, sistemas jurídicos, éticos y formas de gobierno que configuran la cultura “de los pueblos originarios” o “indígenas”. Desde allí también

⁵³ Johansson, P., *Machiotlahtolli. La palabra modelo, cit.*, p. 39.

⁵⁴ Lenkersdorf, C., *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2002, pp. 26-28. Guillermo de Humboldt indica que para los pueblos “su idioma es su espíritu y su espíritu su idioma y que no se puede exagerar la identidad de los dos”. **Desde mi postura** la lengua en uso en una determinada población indígena y un determinado contexto material y sociocultural sea: náhuatl, paipai, kiliwa, cúcapa, cochimi, kumiai, yuma, seri, chontal, chinanteco, pame, chichimeca, otomí, mazahua, matlazinca, ocuilteco, zapoteco, solteco, chatino, papabuco, mixteco, cuicateco, triqui, amuzgo, mazateco, chocho, izcateco, huave, tlapaneco, totonaca, tepehua, popoluca, mixe, zoque, huasteco, lacandón, maya, chol, tzeltal, tzotzil, tojolabal, mame, teco, ixil, aguacateco, motocinteco, chicomucelteco, kanjobal, jacalteco, quiché, cakchiquel, ketchi, pima, tepehuán, tarahumara, mayo, yaqui, cahita, ópata, cora, huichol, purépecha, kikapú o español, es la llave para desentrañar el sentido de las proclamas de justicia de los pueblos sean indígenas o no.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 101.

se nos revela la realidad de lo que consideramos “nuestro propio mundo”. Nuestro mundo devela sus defectos, sus patologías, sus asimetrías, la injusticia y las cuarteaduras de su tabla de valores. Desde allí, ellos y el nosotros toman conciencia crítica de lo que son, hacen, piensan y dicen con respecto a lo distinto. Con el lenguaje se toma conciencia de qué se recibe y qué se da. Bienestar o injusticia en un territorio social. En el caso Ernestina, como ya hemos visto se negó la lengua náhuatl, por tanto, no se dio justicia social sino un conflicto interétnico e interétnico no sólo lingüístico sino territorial.

5.4 In altepetl: La naturaleza, el territorio

El sentido dual de lo material como núcleo duro de la cosmovisión de los pueblos nahuas tiene a su vez cuatro divisiones en *in ilhuicayotl*, “el cielo”, *In tlalticpactli*, “la tierra”, *In Mictlan*, “el inframundo”. Cuatro horizontes de sentido que permiten dar volumen epistemológico al círculo comunicativo en el cual se desenvuelve la mujer y el hombre. Un cuadrante entretejido o esqueletizado de significados que configura un cubo gramatical de valores, símbolos y conductas sociales. Allí la cosmovisión de muchos pueblos indígenas, destaca René Kuppe, se basa en la idea de una afinidad de los seres humanos con todos los seres existentes bajo, en y sobre la Tierra. Hay un delicado equilibrio entre los distintos seres que debe ser resguardado con un comportamiento adecuado. Los indígenas no se perciben como los dueños sino como los guardianes de las distintas partes de la creación, de la cual ellos mismos son miembros. La interacción de los seres humanos con las otras formas de vida, así como también con los minerales y todos los tesoros de la madre tierra debe realizarse de tal manera que se asegure la supervivencia de las siguientes generaciones. Cada planta, cada animal, cada ser humano, cada divinidad participa en la tarea de transmitir a cada ser la responsabilidad por la vida y la muerte.⁵⁶ Todos ellos conforman una estructura geométrica que se significa por la imagen territorial del cerro y el agua en donde se da la comunidad:

⁵⁶ Kuppe, R., “Derechos indígenas y protección del ambiente”, en Ordoñez Cifuentes J. E. R., *Pueblos indígenas y derechos étnicos...*, cit., p. 180. Para los ojibway, del oriente estadounidense, todos tienen la responsabilidad de enseñar a mantener la vida. Por ejemplo, el ratón enseña a observar al mundo con todos sus detalles, el oso enseña a marchar serenamente sobre el suelo y las estaciones del año simbolizan el propio tránsito por la vida: origen y final.

el pueblo. Desde esta perspectiva todos tienen sobre la faz de la tierra tareas específicas, en cuyo intercambio –don- se basa el equilibrio y sentido del cosmos. El respeto de este principio es el fundamento del pueblo, por tanto, raíz que posibilita vida a un núcleo sociopolítico y cultural proyectado a un fin común: el equilibrio de los opuestos complementarios: la familia, la comunidad, el gobierno, la amistad: *In icniuhyotl*.

El territorio en el cual yace la montaña es un pasaje primordial para la realización de la vida. En tal espacio se deifican los elementos de la naturaleza: los cerros, las montañas, los manantiales, el sumidero, la barranca, el maíz, transformándose en entes sagrados. Ante ellos la conducta humana se va transformando. Pues frente a él, el cerro es el hogar en donde habita la señora y el señor que dan el sustento, la vida: *Tlaloccan Tata, Tlaloccan Nana*. Así, en cada animal una divinidad reside para observar la conducta humana, quizá es un mensajero divino al cual no se le debe interrumpir el camino. El sujeto social imprime sacralidad, a partir del cual se recrea ritualmente el tiempo y se estructuran los territorios con base en experiencias cotidianas, místicas, económicas, ecológicas y políticas. En estos paisajes sacralizados se actualizan creencias, tradiciones, festividades y guerras. Cada elemento que la conforma obra sobre el destino de los hombres en un tiempo-espacio concreto. El cerro es, por ello, concebido a manera de una gran bodega, un santuario que al alimentarnos recrea también la identidad y el territorio. Se descubre también como elemento de resistencia, de grupos marginados, a las imposiciones globalizadoras de intereses mercantiles, ya que actualiza constantemente la memoria. Es un territorio geopolítico que vive en tanto se mantiene arraigado a principios ético-culturales, de los cuales se desprenden subsistemas jurídicos y políticos que configuran la diversidad social.

El territorio representado por la montaña simboliza la geometría del mundo y afirma recursivamente el derecho y la defensa del florecimiento humano a través de la corresponsabilidad geográfica. Es el lugar del equilibrio de las formas. Lo que es arriba es análogo a lo que es abajo. A partir del espacio se accede al equilibrio humano, la equidad material, la acción palabreada, la decisión consensuada para conformar una realidad en sincronía: justicia. Por ello la tierra

en comunión con el agua es *nelhuayotl*, raíz de los posibles frutos de otros pueblos. Montaña y agua es fundamento del territorio: *Altepetl*. Cuerpo en movimiento. Significa principalmente una comunidad de personas que se autoorganizan como un determinado territorio cultural, una entidad soberana o potencialmente soberana, cualquiera que fuera su tamaño.⁵⁷ Ser un elemento de organización del *altepetl* es tener conciencia, decisión, responsabilidad, respeto y compromiso de la diversidad de intereses enfocados al bien común.

“La manera nahua de crear grandes unidades, ya fuera en la política, en la sociedad o en la economía, tendió a acercar a una serie de partes relativamente separadas y autónomas, que constituían el todo, cuya unidad consistía en el número y la disposición de esas partes, su relación idéntica con respecto a un punto de referencia común, y su rotación ordenada, cíclica”.⁵⁸

El *altepetl*, a semejanza del principio dual, tiene la función de redistribuir las cualidades vitales a sus partes. Los requerimientos mínimos para un *altepetl* es el territorio, un conjunto de partes constitutivas y un gobernante: *tlahtoani* (en plural, *tlahtohqueh*). A las partes constitutivas de un *altepetl*, se les conoció con el nombre de *calpulli*, término que significa literalmente “casa grande”.⁵⁹ Entenderé de ello un conjunto celular; es decir, una unidad mínima articulada consensual y materialmente, fundamental para el desarrollo y alcance de un bien común. Por lo cual, el *altepetl* constituye un sistema de células interactuando a semejanza de la sangre con respecto al corazón, semejando así un caracol que le permite autoreproducirse en un sistema jurídico. El *calpulli* se fundamentaba en la creencia en un linaje divino. Este dios protector era considerado el corazón del pueblo,

⁵⁷ Lockhart, J., *Los Nahuas después de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p.27. “En el centro de la organización del mundo nahua, tanto antes de que llegaran los españoles como después, se encontraba el *Altepetl* o Estado étnico.” La palabra en sí es una forma algo modificada de la doble metáfora *in atl, in tepetl*, “el (las) agua(s), la(s) montaña(s).” Este difrasismo hace referencia al territorio geográfico. Históricamente, podemos afirmar junto con el autor, “todo lo que los españoles organizaron fuera de sus propios asentamientos en el siglo XVI, la encomienda, las parroquias rurales, las municipalidades indígenas, las jurisdicciones administrativas iniciales, fue sólidamente construido sobre *Altepetl* individuales ya existentes”, p. 28.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁹ *Idem*. Algunos textos usan *calpolli* más para la fase migratoria y *tlaxilacalli* para un grupo con un territorio fijo. Molina traduce *calpolli* y *tlaxilacalli* como “barrio.” Para Lockhart “el número de los *calpolli* no era cosa dejada al azar. Parece que algunos grupos étnicos preferían siete partes, es probable que asociadas con las siete cuevas de la leyenda originaria, pero la mayoría optaba por la simetría. Cuatro, seis y ocho partes eran comunes”.

altepetl iyollo. La vida, la salud y la reproducción individual y colectiva estaba regida por el dios tutelar, *Capultéotl*.⁶⁰

Los *calpulli* contribuían independiente y más o menos equitativamente a las obligaciones comunes del *altepetl*. Cada uno entregaría por separado su parte de una colecta general en maíz o algún otro producto, en el lugar común de recaudación que se le designaba. En épocas de guerra contribuiría, siendo un elemento de un *calpolli*, con una **unidad de combate autónoma**. Los deberes ordinarios del *altepetl*, que implicaba la dotación establecida de mano de obra o la entrega de productos en el transcurso del año, se basó en un sistema **rotativo**.

El orden fijo de rotación de los *calpolli* era el hilo vital del *altepetl*. Una vez que estaba funcionando, lo importante era la secuencia, ya que se repetía a sí misma indefinidamente y se podía detener en cualquier punto y volver a empezar donde había quedado. Sin embargo, un orden de rotación no era sólo cíclico. Constituía a la vez una jerarquía y un orden de precedencia del primero al último. Las listas *náhuatl* de las partes constitutivas de las entidades muestran gran regularidad: siempre empiezan con el mismo nombre y proceden hasta el último de la lista en un orden que no varía.⁶¹

Este movimiento transmite las características de la especie y les da fuerza vital. La circulación material y simbólica por redes de intercambio entre los *calpolli* cumplía cíclicamente con la autoreproducción del *altepetl*. El sistema agrícola tradicional se estableció de la misma forma a través de un sistema de rotación de las parcelas de cultivo; lo mismo pasaba con los territorios usados para la caza, la pesca y la recolección. El imaginario cultural rotaba mediante el uso de distintos territorios durante el paso de las temporadas de lluvias y secas. El desplazamiento en el espacio fue una técnica basada en la capacidad de reproducir la vida humana y ecológica. El movimiento permitía que la tierra, la flora y la fauna se regenerasen.⁶² Lo mismo pasaba con los espacios sagrados, los dioses y los rituales. En un *altepetl* ningún agrupamiento urbano existente constituía una jurisdicción separada, sino que estaba comprendido dentro de las áreas de

⁶⁰ Rodríguez López, M. T., *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra Zongolica...*, cit., pp. 233 y 234.

⁶¹ Lockhart, J., *op. cit.*, p.33. “La jerarquía podía reflejar la evolución histórica, es decir, que los primeros en unirse o en ser fundados tenían la primera posición; los segundos, la segunda y así sucesivamente; pero también en algunos casos, se puede ver una preocupación por un movimiento ordenado conforme a las direcciones cardinales. (...) La rotación de las cuatro partes de *Tenochtitlan* seguía una dirección contraria a las manecillas del reloj y empezaba en el suroeste”.

⁶² Kuppe, R., “Derechos indígenas y protección del ambiente”, cit., p. 182.

algunos de los *calpolli* constitutivos. Estaban separados pero organizados por la rotación general de tareas y cargos. Cada integrante se beneficiaba, era merecedor: *macehualli*, del movimiento del *altepetl*.

Al grupo concentrado de *calpolli* interiores, asentados alrededor del *altepetl* que en su momento decidía y hablaba por el tejido comunal, mantenido por el *tlahtoani*, los colonizadores lo denominaron la cabecera (“el poblado principal”) y a los exteriores lo llamarían sujetos. La cabecera pasó posteriormente a ser mayordomía.⁶³ Esta estructura organizativa puede encontrarse, de una manera ya no tan visible, en los distintos poblados con raíz étnica. Una manera de pervivencia se dio a través de la religión, básicamente en la organización de las festividades patronales, que llevan a cabo en determinadas fechas, como la fiesta patronal de San Antonio Abad en la congregación de Tetlatzinga, Soledad Atzompa. Allí se mantiene casi la misma organización en lo que se refiere a los preparativos y a la rotación del cargo de mayordomía; al título que responsabiliza, a aquél que lo porta a realizar en buenos términos la festividad del pueblo.

“Las fiestas se desarrollan durante todo el año, organizan los desplazamientos de un barrio a otro, de un pueblo a otro. Cada familia constituye sucesivamente un grupo que invita y que es a la vez invitado. La fiesta reúne a los habitantes de rancherías esparcidas, a los barrios enemigos, a los poblados alejados, a los exiliados con sus familias. La fiesta cohesionaba diversos grupos –vecinos de la región y extranjeros- en un mismo lugar y tiempo”.⁶⁴

En el territorio, pueblo y *altepetl* se yergue la constitución normativa civil y religiosa con el rostro pleno de sus integrantes, los cuales son la corporalidad de tal legislación –usos y costumbres- que permiten la sincronía de todos sus elementos para el florecimiento de la vida y del conocimiento en el cual se sustenta el merecimiento de la humanidad indígena. Para asegurar la vida es necesaria la dinamicidad del sistema que tenía por fin la recuperación de la vida de las partes

⁶³ El historiador Chimalpahin *Quauhtlehuanitzin*, Domingo Francisco de San Antón Muñón (1612-1629), con la palabra *tlayacatl* designaba cada *altepetl* constitutivo de un estado compuesto fuertemente unido. *Tlayacatl* significa un distrito de cualquier tamaño pero con poder de dirección, aún al nivel del sub-*calpolli*. Literalmente significa la “nariz de algo”, esto es el dirigente.

⁶⁴ Françoise Neff, *El rayo y el arcoíris*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1994, pp. 5-7.

consumidas y donadas.⁶⁵ Hace falta recuperar la corresponsabilidad entre el territorio, la cosmogonía, la organización política y la organización corporal resumida en el trabajo humano. El trabajo: *in tequiyotl*, lo que ahora se conoce como “tequio” o “faena”, se refiere a la esencia de la comunidad: trabajar juntos la tierra para el bien común de los presentes, de la tierra, de las generaciones futuras y en agradecimiento a los antepasados que han donado la humanidad y la concepción territorial donde toman realidad una multiplicidad de subsistemas. Trabajar en comunidad ética para realizar la justicia plena: la hermandad de las colectividades: *In icniuhyotl*, humanidad. Esto último es condición de reproducción de la vida.

5.5 In nemiliztli: la vida

Para las comunidades nahuas el principio de toda realidad es la vida: *nemiliztli*. Ésta permite que nos conduzcamos por sobre la tierra, que habitemos dando un espacio y un tiempo a lo que pudiera ser un vacío, que trabajemos en comunidad, que nos organicemos, que nos desplazemos tanto en la realidad, en el sueño y la muerte.⁶⁶ La vida y la muerte para los nahuas sólo se da en *Tlalticpac*: “Mundo”, la faz de la tierra. Su realidad tiene raíz en la geometría dual que es la vida dual. La raíz, la tierra, lo vital sólo se da en una comunidad de elementos distintos. En ella toda semilla se fundamenta y con ella toda verdad. En ella enraíza el corazón expandiéndose a manera de alimento, cuerpo, humanidad y palabra. La relación de los elementos en la naturaleza hace de cualquier punto un corazón y una autonomía tejida con la vida.

Pero la vida al igual que las palabras, la moral, la ética y la organización social ponen en evidencia sus contradicciones y sus límites tan pronto como se plantean las cuestiones de justicia. Porque cuando uno usa al otro como medio para

⁶⁵ René Kuppe alude a que la falta de declaraciones coordinaciones excluyentes entre tierra e individuos se presta a ser mal interpretada por parte de los colonizadores. En consecuencia fueron declaradas *terra nullius* o baldías, justificando así el despojo de los territorios indígenas. Esto no vale solamente allí donde los colonizadores quieren explotar los recursos de estos espacios con fines económicos, sino también allí donde los mismos desean conservar una naturaleza concebida por ellos como auténtica y virgen. Kuppe, R., “Derechos indígenas y protección del ambiente”, *cit.*, pp. 182 y 183.

⁶⁶ *Nemiliztli*. (sustantivo verbal) Vida, conducta, manera de vivir. De la raíz *nemi-*, vivir, habitar, residir; a partir de la cual son construidas formas como *nehnemi* “caminar”, *tlanemilia* “pensar.”

reproducir su vida sin importar que ese otro muera la explicación de la vida carece de sentido. Si no existe una distribución equitativa de las condiciones materiales de producción e intercambio de sentido de la vida se estará impulsando más que vida una muerte mecánica, no natural.⁶⁷ La vida sólo es posible si existen las condiciones de ella. La condición primordial es la concepción. Esta sólo es posible por un territorio, ya sea el cuerpo materno o el pueblo: *altepetl*. Sin madre y sin tierra mueren los hijos. Por consiguiente, vivir es proteger, respetar y defender la raíz vital: la comunidad territorial que hace ser humanos en diversidad cultural. En él se da el *tlayolli*, la semilla de la justicia.⁶⁸ La vida es inconcebible sin el alimento, sin el territorio en el cual se produzca, sin la distribución equitativa de lo producido en trabajo comunal. El sustento que nos da volumen –carnalidad: *nacayotl*- y movimiento en sociedad es el maíz hecho vida al compartirse. Lo que nos hace vivir se pone de manifiesto en el insustituible nexo entre territorio, consumado en el maíz, y la permanencia del género humano en su descendencia. La praxis política indígena se funda en esta red de significados donde lo que parece ser una totalidad es sobrepasada por la relación de sus partes. Cada parte es en un nivel material y simbólico fuente de la inconmensurabilidad donde principios éticos permiten los encuentros y desencuentros de tales manifestaciones humanas. La vida determina toda acción y noción humana enmarcándola en el campo social que tiene como consecuencia tanto una organización política como una estructura jurídica. Estas a su vez representan relación entre dos o más subsistemas susceptibles de vida: alteridad. En ella la responsabilidad por la fecundidad permite la concordia del tejido social: la vida. Bordado en el cual se entreteje ***reciprocidad, respeto, equidad y rotación: justicia.***

⁶⁷ Así surgen las enfermedades como la anemia. La cual es un producto resultado de las relaciones desiguales de producción capitalista. Por tanto, morir de anemia no es una muerte natural sino mecánica. De lo contrario todos moriríamos de anemia aguda, pero no es así.

⁶⁸ *Tlayoli*, de la raíz *tlalli* de *tla-*, que significa tierra, y *yoli* de *yolia*, al que López Austin (1984) atribuye el significado de “el unificador, el vividor.”

5.6 In *yectiliztli* in *yecnemiliztli*. Justicia

¿Pero qué entender por justicia? En los antiguos nahuas la justicia es referida a partir de los vocablos *yectiliztli*, *yecnemiliztli*, *melahuac*.

a) ***Yectiliztli***. Significa bondad, virtud, equidad, gracia, santidad: justicia. Proviene de la raíz *yectia*: desenredarse. Lo cual da el sentido de lo bien puesto.

b) *Yecnemiliztli*, por su parte, está formado de *yectli* y *nemi* y se refiere a la justicia como vida en equidad, es decir, no enredada, no sobrepasada, en tanto que la justicia sólo es posible en dualidad.

c) *Melahuac*: tenderse recto en tierra, no enredado. Al referirse a la injusticia los actuales nahuas usan las siguientes formas: *Ahmo melahuac*, *ahmo cualli*. Donde *cualli* significa bien y *ahmo* es negación de lo que le precede. *Ahmo cualli* significa no bien, no bueno y tiene el mismo sentido que *ahmo melahuac*, “no tendido rectamente, enredado”. De donde justicia coincide con bien común como equidad manifiesta en la tierra. *Melahuac* también se refiere a derecho.

d) El vocablo *Huelitiliztli* igualmente se refiere a “Derecho”, “facultad de hacer algo”, posibilidad, poder, derecho de hacer una cosa. De *hueli*: Posible. De *huel*: Bien. Donde Derecho y Justicia desembocan en el bien. Así, lo justo es algo o alguien que tiene un bondadoso corazón: *Yolcualli*. Por tanto su dinámica en la vida responde al bien común. De una persona justa se enuncia que es una persona digna, respetada, noble, ilustre, admirable, ejemplar, como un espejo en el cual podemos mirarnos sin enredos: *mahuiztic*. A través de él podemos ver quiénes somos, asustarnos de lo que somos si no nutrimos la concordia, la ética, la moral, la norma, la tradición.

e) La norma para el bien común: *Tenahuatili* o *altepenahuatilli*. De *Nahuatilli*: ley, regla, precepto, constitución, ordenamiento. Así *altepenahuatilli* se refiere a la convivencia que invoca el *altepetl* como justicia. *Nahuatilli* proveniente de la raíz *nahuati*: tener un sonido claro, el cual se asemeja al vocablo *náhuatl*: “Sonar claro, que suena bien, que agrada al oído”. Lo que suena claro, suena bien y sin enredos, esto es, sin engaños. Derivado de *nahua*, “concordar, danzar dándose las manos, ir en cadencia”: vivir en autonomía y justicia social.

Conclusión

La justicia sólo es posible en la vida, en la tierra, en el pueblo, en comunidad donde florece la noción de humanidad, mundo. Así mismo, la vida, el pueblo, la comunidad, las palabras, la concepción de humanidad o de derechos humanos, la moral, la ética y la organización social ponen en evidencia sus contradicciones, sus límites y su ineficacia tan pronto como se revelan casos de injusticia, como es el caso de la señora Ernestina Ascención Rosario. Por lo cual, la dimensión cultural dentro de una pluricontextualidad interétnica da vida a nociones como la de humano, palabra, pueblo y vida implicando tejidos categoriales para la praxis cultural indígena de *pueblos emergentes*. Emergen las categorías de “Justicia y Autonomía” regidas por la concepción cultural de territorio. En la praxis indígena la responsabilidad de las decisiones que anteceden a toda acción articula y dignifica el territorio humano con la cultura. Así en el *Encuentro Nacional: Zongolica, Ernestina, Reclamo de justicia, Derechos Humanos, Autonomía Indígena y Municipal*. Realizado los días 26 y 27 de mayo de 2007, en el Museo de la Ciudad de México, se pronunciaron por una “Propuesta de Reforma Municipalista en materia de relaciones entre Pueblos Originarios y Ejército Federal”.

- 1) Reconocer la autonomía indígena y municipal que implica tener un régimen multimunicipal que refleje la diversidad y la pluriculturalidad de nuestro país.
 - a. Esto implicaría reconocer la libre autodeterminación de los pueblos y su soberanía en su territorio. Además de reconocer las formas de ejercicio del gobierno propias de los pueblos originarios.
 - b. En el marco de la autonomía indígena y municipal los miembros del ejército y policías estatales y federales deberán ajustarse al principio de respeto a la autonomía de los pueblos y municipios.
 - c. Los mandos militares y policiacos deberán respetar, coordinarse y establecer convenios para su actuación en los estados y municipios, siempre en el respeto irrestricto de los derechos humanos y de las leyes del país.

Estos puntos se articulan con la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, aprobada por la Asamblea General en su resolución 61/295 de 2 de octubre de 2007, en su Artículo 31.1 señala que los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas,

comprendidos los recursos humanos y genéticos., las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.

La justicia en los antiguos nahuas es incomprensible sin la palabra, el trabajo y el ejemplo. Cuando se es mal ejemplo, cuando no se trabaja por el bien de la comunidad y cuando la palabra sólo ensucia lo vivo, el estado bifurca el imaginario permitiendo que la reflexión ética, respaldado por el sentimiento de daño, se adentre en el imaginario, provocando un desplazamiento de los sentimientos, con ello una revalorización de los razonamientos. Genera crisis de lo establecido y conciencia de la insignificancia de lo establecido. La razón que cambia es expresión de la crítica y revolución de la vida. *In nemiliztli* es crítica. La crítica es el poder que tenemos para destruir o reconstruir una casa, hacerla o no digna para el corazón colectivo. Por tanto, si se impone un modo de actuar o una resolución para un problema que coaccione nuestra libertad de obrar o de ejercer métodos para nuestra dignificación, se estará impidiendo la posibilidad de construir un cuadrante de sentido. La otredad autonómica es condición de posibilidad del sentido. La corresponsabilidad de poder y decisión entre unos y otros es la vida, no la integración. El proyecto de responsabilidad sólo es posible en la práctica; la praxis en la ética; la ética en la justicia y ésta última sólo es posible en un contexto pluricultural. Su realidad sólo es ante la conciencia de la presencia de un otro, el cual se abre como memoria y fundamento de todo mundo posible. Vivir la danza de la justicia en la cual se hermana la alteridad cultural sólo es posible si se toma en cuenta a lo distinto –indígena- como sujeto de derechos, el cual es inseparable del territorio en el cual sustenta su concepción del mundo, *topoi*. Desde esta base cultural lo justo, equitativo y jurídico es pensable categóricamente como bien común: *cualli*. Específicamente en la comunidad ética y jurídica en su contexto social exclama: “Qué se haga la justicia”, *¡Ma mochihua cualli!*

CAPÍTULO 6 | *Ma techcahuacan
cualli.*
Violencia de Género,
Justicia, Vida.

*“En medio de los derechos violados, de las libertades
ultrajadas, de los principios vulnerados
y de la justicia escarnecida, no puede existir la paz,
porque de cada boca brota un anatema,
de cada conciencia un remordimiento,
de cada alma un huracán de indignación.
La paz sólo puede restablecerse teniendo por base la
justicia, por palanca y sostén la [autonomía] y el derecho,
por cúpula de ese edificio,
la reforma y el bienestar social.”*

*Emiliano Zapata**

6.1 Horizontes de violencia étnica y de género

El caso Ernestina Ascensión es consecuencia de la actual situación mundial. Revela un mundo que potencializa la injusticia, la violencia, la guerra y la victimización de la otredad. Revela el impulso hegemónico de militarización global que responde al orden mundial del mercado capitalista.¹ Es la coronación de una cultura de violencia entre sociedad civil, Estado y fuerzas armadas.

Las fuerzas armadas organizadas dentro de una gramática moral concreta discriminan conductas en razón de su marco disciplinario militar. En este marco normativo circulan códigos que son compartidos por cada uno de los elementos que integran tal sociedad. El grado de conocimiento, transferido a la dimensión corporal de los sujetos, implica una mayor disciplina, fuerza física y capacidad estratégica para enfrentar cualquier conflicto a nivel individual, pero con dirección al mantenimiento estructural de su célula militar. En estas células el derecho se subordina al cumplimiento de las órdenes. La orden es ley en cuanto es un mandato directo del jefe supremo de las fuerzas armadas. La obediencia centraliza la ley estructurada según el poder de decodificación. En esta sociedad no hay diversidad de sentido y de noción humana. No se es hombre ni mujer sino un elemento del ejército militar: un soldado. Entre los mandos hay dependencia de comunicación militar, a través de los cuales circulan códigos que a su vez transfieren autoridad social. Hay una unidad experiencial y de comunicación que al abrirse, o romperse en el peor de los casos, permite tanto transferir y recibir códigos de fuera. Para que no se rompa el orden y se contamine el sistema militar es imprescindible adelantarse a la posibilidad de su ruptura. Extiende por estas razones sus estructuras de mando hacia aquello con lo cual interactúa el sistema. Hace circular los códigos militares más allá de sí. En esta perspectiva el sujeto

* Documento que vale dirigirse a todo presidente en todo proceso histórico de la vida “nacional mexicana”. Emiliano Zapata lo dirigió a Victoriano Huerta, desde el Campamento Revolucionario, abril de 1913. Ver Martínez Escamilla, R., *op. cit.*, pp. 114 y 115. En su documento dice “libertad” en lugar de “autonomía”. Aquí introduce la categoría porque es una demanda de gran peso dentro de los movimientos indígenas actuales.

¹ Fanon, F., *op. cit.*, p. 157. “En esos países pobres, subdesarrollados donde, por regla general, la mayor riqueza se da al lado de la mayor miseria, el ejército y la policía son los pilares del régimen. Un ejército y una policía que –otra regla que habrá que recordar– están aconsejados por expertos extranjeros”.

rebelde, desertor o subversivo es un elemento que pone en juego la seguridad del sistema –nación-. Por esta razón la violencia institucionalizada, resguardada por las fuerzas armadas, se expande territorialmente hacia espacios clasificados como focos rojos o que son condición de emergencia de tales focos.

Debemos considerar que el Estado se constituye dentro del proceso dado por las relaciones de género y poder. Al asumir el papel de protector de la seguridad social se posiciona dentro del sistema social mexicano como el brazo de familia, es decir como la mano que castiga, educa y concede permiso a sus subordinados que son la mujer y los hijos. Se yergue la autoridad patriarcal del Estado-Nación. Hay que recordar que el presidente de la República también es el “Jefe supremo” de las fuerzas armadas, por consiguiente el ejército militar se entreteje desde siempre con la dimensión de la sociedad civil. Sus códigos de rango dictatorial fluyen más allá de sí y son asimilados en el imaginario social. Primeramente son trasplantados en el espacio privado del hogar-familia, donde la mujer constantemente sufre violencia de género. Este proceso se asemeja con la violación sexual de hecho. Es como si los códigos representaran el esperma patriarcal que fluye por las redes sociales y finalmente entra en el ovulo femenino que es la familia. Allí fecunda al ovulo, sin su consentimiento, donde los códigos femeninos como masculinos se unen para formar una célula que sufrirá divisiones sucesivas y originará una organización celular nueva. El espacio ovular doméstico se segmenta a favor de la hegemónica comunidad imaginada que es el Estado. El territorio familiar se segmenta por meiosis y reproduce el código genético el cual finalmente emergerá como dominación masculina. Aquí la importancia del dicho “divide y vencerás”. Finalmente nace el actualizado imaginario social con el sometimiento material y simbólico de la mujer y los hijos. Este es el caso de tantas mujeres, indígenas o no, que han sido víctimas de feminicidio.

El Estado para mantener el orden legal requiere de esta estructuración hegemónica de lo militar así como de su capacidad mandante y competitiva con respecto a la mujer y lo distinto a él. Tal competitividad implica extender la territorialidad ya sea por vías de negociación o sometimiento. Con ello legitima la conquista sea de un territorio o de una mujer. Estos horizontes de conquista

conforman la proyección imaginaria de una masculinidad alfa hegemónica, que subordina a la mujer y a las masculinidades periféricas. De esta manera se da la producción histórica de colonización y violación de los derechos fundamentales humanos. No se reconocen a otros actores políticos a no ser los funcionarios públicos, elementos estructurales de lo mismo. No hay comunicación porque no se da oportunidad de comunicar lo distinto al sistema. No es que se dé consentimiento sino que ni siquiera se da oportunidad de que con-sienta. Es pura y total imposición histórica, acoplada recursivamente por las condiciones de miseria que la política económica global y la ineficacia de la aplicación de la justicia gatillan. En esta colonización económica, imaginaria y sexual la interrelación entre lo local y lo global va entretejiendo toda una trama de significados en donde se sumerge la conciencia de los vencedores, los vencidos, los que se resisten y los que siguen luchando.

Las cadenas de colonización, discriminación y violencia de género obtienen su eficacia por las tramas simbólicas en las cuales se insertan. Las formas simbólicas son objeto de complejos procesos de valoración, evaluación y conflicto que adquieren valor en la interacción que permite su intercambio y difusión. La interacción lleva a la construcción de convenciones. Estas pasan a ser las reglas que articularán el sentido de las instituciones. La cultura, como esa trama de significados, puede contemplarse como un sistema que pone en comunicación – dialéctica- una experiencia existencial y un saber constituido. Es un sistema en el que el saber, deposito cultural, es registrado y codificado, asimilable sólo para los detentadores del código (lenguaje y sistema de signos y símbolos extralingüísticos). El saber, ligado al mismo tiempo a patrones-modelos, permite organizar y canalizar las relaciones existenciales prácticas y/o imaginarias. En consecuencia, la relación con la experiencia de género está bivectorizada. Por una parte, el sistema cultural extrae de la existencia la experiencia que le permite asimilar y eventualmente almacenar; por otra parte, suministra a la existencia los marcos y estructuras que garantizarán disociando o mezclando la práctica y lo imaginario, o bien la conducta operativa, o bien la participación, el disfrute o el

éxtasis.² Resulta, por tanto, una construcción de redes simbólicas y materiales que diseñan una dependencia espuria en conexión con los códigos de control militar. Ello implica la incorporación jerárquica obedencial al interior de la vida ovular, estableciendo relaciones de poder y tensión interétnica entre individualidades y comunidades. Lo cual sería distinto si se configurara el “espacio ovular” doméstico con la comunidad. Incluso los problemas familiares, como la violencia de género, pueden ser tratados de un modo diferente cuando ella es parte de un movimiento social comunitario. Es por eso que la participación de la mujer en la vida política es necesariamente subversiva porque concierne al fundamento mismo de la sociedad. Es indispensable pensar y proyectar la familia como una pequeña red de base multicéntrica en vez de androcéntrica, donde se articulen en convivencia seres humanos en equidad de condiciones, sin que uno proponga crecer a costa del sometimiento y subordinación de los demás.³

6.1.1 Violencia de género y acceso a la justicia

La *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer. Convención de Belém Do Pará*, Capítulo 1, señala:

Art. 1.-Por violencia contra la mujer se entiende cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado.

Art. 2.- Se entenderá que violencia contra la mujer incluye violencia física, sexual y psicológica:

a) que tenga lugar dentro de la familia o unidad doméstica o en cualquier otra relación interpersonal, ya sea que el agresor comparta o haya compartido el mismo domicilio que la mujeres, y que comprende, entre otros, violación, maltrato y abuso sexual; b) que tenga lugar en la comunidad y sea perpetrada por cualquier persona y que comprende, entre otros, violación, abuso sexual, tortura, trata de personas, prostitución forzada, secuestro y acoso sexual en el lugar de trabajo, así como en instituciones educativas, establecimientos de salud o cualquier otro lugar; y c) que sea perpetrada o **tolerada por el Estado** o sus agentes, dondequiera que ocurra.⁴

² Cfr., Morin, E., *Sociología*, Madrid, Tecnos, 1995, p.146.

³ Por ejemplo, en el movimiento piquetero de Argentina se integró el espacio doméstico en la comunidad logrando la prolongación del “espacio ovular” doméstico. Véase Rauber, I., “Movimientos sociales, género y alternativas populares en Latinoamérica y El Caribe”, *INSTITUT UNIVERSITAIRE D'ÉTUDES DU DÉVELOPPEMENT, ITINÉRAIRES*, Notes et Travaux, No. 77, Noviembre de 2005, pp. 19 y 30. Véase <<http://www.iued.unige.ch>>.

⁴ Aprobado en Belém Do Pará, Brasil, el 9 de junio de 1994. Vinculación de México: 12 de noviembre de 1998. Publicación en el Diario Oficial el 19 de enero de 1999.

La violencia contra mujeres, así el caso Ernestina Ascensión, constituye, además de violación a los derechos humanos, la mutilación y tortura de la otredad, de la vida en equidad sexual, de la justicia, del imaginario social; así mismo manifiesta la ulceración de las instituciones hegemónicas –políticas y jurídicas-; y la progresiva insignificancia del proclamado “contrato social” en su concepción “occidental”. Pero ante todo es la muerte de la mujer, de la madre, la hermana, la amiga, del amor, de la vida. Razón irracional que necesita de numerosos instrumentos jurídicos internacionales que lo frenen, que se dirija a proteger los derechos de las mujeres, tanto en el marco del sistema de Naciones Unidas como en el sistema Interamericano.⁵ ¿Por qué tantos pactos, declaraciones y convenios internacionales? Porque el Estado por sí mismo no es capaz de erradicar tales contradicciones que nacen de sus entrañas.

Las autoridades mexicanas han suscrito varios tratados internacionales (políticos y jurídicos), empujado por movilizaciones sociales que trabajan por una sociedad con equidad de género, para garantizar los derechos de las mujeres a una vida libre de violencia.⁶ La *Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres* define en su artículo 6º, que “la igualdad entre mujeres y hombres implica la eliminación de toda forma de discriminación en cualquiera de los ámbitos de la vida”. Así mismo, la *Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia* establece las condiciones jurídicas que brinden seguridad a las mujeres en este país, sin ser exclusiva de una localidad sino aplicable en todo el territorio nacional y obligatorio para los tres niveles de gobierno. Once entidades federativas cuentan ya con una Ley de Acceso a una Vida Libre de Violencia.

⁵ Tenemos a la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, aprobada por la Asamblea General en sus resoluciones de diciembre de 1993 y de 1997; la Declaración Universal de Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer, la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes, y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, aprobada por la Asamblea General de la Organización de los Estados Americanos en junio de 1994, así como el Protocolo para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas.

⁶ En el contexto nacional mexicano se ha aprobado la *Ley General para la Igualdad entre Hombres y Mujeres*, promulgada en agosto de 2006, así como la *Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia* en el D. F. Ésta última contempla, en su Capítulo I, Artículo 6, a la violencia psicológica, violencia física, violencia patrimonial, violencia económica, violencia sexual. En el Artículo 7 señala todo tipo de violencia familiar; Artículo 10: violencia laboral y docente; Artículo 21: violencia feminicida.

Legislación estatal en materia de violencia contra las mujeres en la República Mexicana 2007

Entidad federativa	Leyes administrativas de atención, prevención y sanción de la violencia familiar	Violencia familiar en el Código Penal	Sanción a violación por cónyuges en el Código Penal	Acoso hostigamiento sexual en el Código Penal	Causal de divorcio en los Códigos Civiles	Ley de acceso a una vida libre de violencia
						Aprobada
Aguascalientes	√	√	√	√	√	√
Baja California	√	√	√	√	√	X
Baja California Sur	√	√	√	√	√	X
Campeche	√	X	X	X	√	√
Chiapas	√	√	√	√	√	√
Chihuahua	√	√	√	√	√	√
Coahuila de Zaragoza	√	√	√	√	√	X
Colima	√	√	X	√	√	X
Distrito Federal	√	√	√	√	√	√
Durango	√	√	√	√	√	X
Guanajuato	√	√	√	X	√	X
Guerrero	√	√	X	√	√	X
Hidalgo	√	√	√	√	√	X
Jalisco	√	√	X	√	√	X
México	√	√	X	√	√	X
Michoacán de Ocampo	√	√	X	√	√	X
Morelos	√	√	X	√	√	X
Nayarit	√	√	X	√	√	X
Nuevo León	√	√	√	√	√	√
Oaxaca	√	√	√	√	√	X
Puebla	√	√	√	√	√	X
Querétaro de Arteaga	√	X	√	√	√	X
Quintana Roo	√	√	X	X	√	√
San Luis Potosí	√	√	√	X	√	√
Sinaloa	√	√	X	√	√	√
Sonora	√	√	X	√	√	√
Tabasco	√	√	X	√	√	X
Tamaulipas	√	√	√	X	√	√
Tlaxcala	√	X	X	X	√	X
Veracruz Ignacio de la Llave	√	√	√	√	√	X
Yucatán	√	√	√	√	√	X
Zacatecas	√	√	X	√	√	X

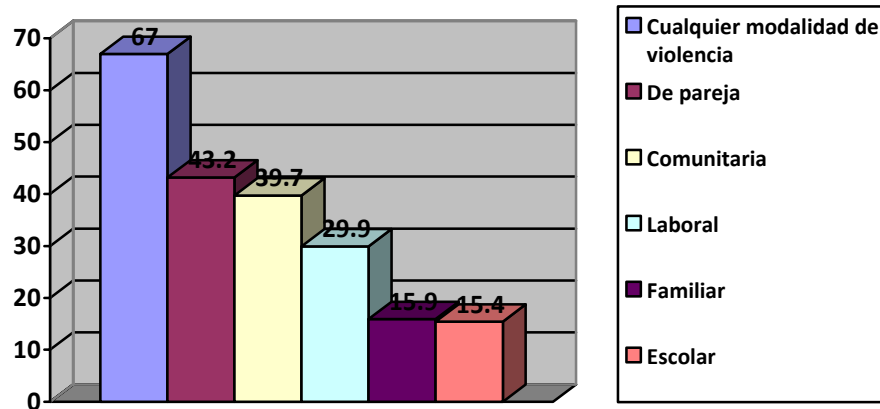
Fuente: Instituto Nacional de las Mujeres. Corte al 20 de noviembre de 2007⁷

La violencia de género tiene como cimiento al racismo, la discriminación y la misoginia que interactúan con la privación cultural al acceso de justicia. Hay una mutilación cultural que degenera en una privación de los derechos humanos, principalmente de indígenas, afroamericanas y de las clases bajas donde radica tanto la feminidad como las masculinidades colonizadas. Según la *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) 2006*, 67 de cada 100 mujeres de 15 años y más han padecido algún incidente de violencia de pareja, comunitaria, laboral, familiar o docente a lo largo de su vida. La violencia más frecuente es ejercida por el esposo o compañero, declarada por 43.2% de las mujeres. Le siguen la comunitaria, padecida por 39.7% de las mujeres de 15 años y más, la laboral con 29.9% de mujeres, la familiar y escolar con 15.9 y 15.6%, respectivamente.⁸

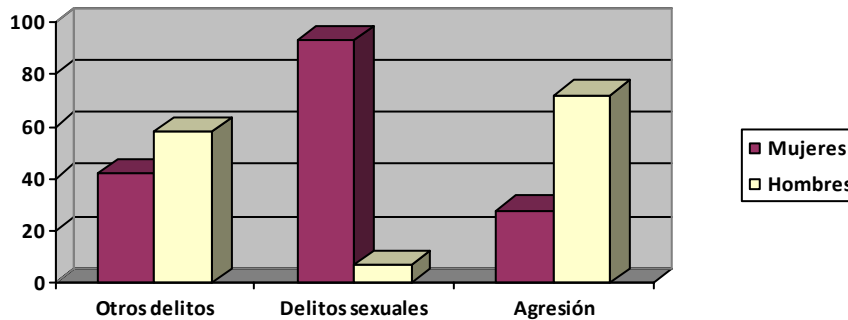
⁷ *Mujeres y Hombres en México 2008*, Decimosegunda edición, México, INEGI-Inmujeres, 2008, p. 373.

⁸ *Ibidem*, p. 374.

Porcentaje de mujeres de 15 años y más que declararon sufrir o haber sufrido algún Incidente de violación de pareja, comunitaria, laboral, familiar o escolar 2006.⁹



Distribución porcentual de las personas víctimas de delitos por tipo de delito según sexo 2005. INEGI. Encuesta Nacional sobre inseguridad (ENSI) 2005¹⁰



La condición femenina es más propensa a sufrir cualquier tipo de violencia. Por si no fuera poco, las mujeres indígenas mexicanas padecen discriminación múltiple e interpersonal, que significa actitudes de rechazo y exclusión, por parte de la población mestiza (mujeres y hombres), a causa del uso de una vestimenta tradicional, por hablar su lengua madre, por ser pobre o analfabeta.

⁹ Violencia comunitaria: violencia ejercida contra las mujeres en espacios públicos o privados a lo largo de su vida. Violencia laboral: situaciones de discriminación, violencia emocional, física y sexual en los espacios de trabajo. Violencia familiar: agresiones o maltratos por algún familiar consanguíneo o algún otro pariente (suegros, cuñados(as), padrinos, etc.) Excluye el maltrato por parte del esposo. Violencia escolar: situaciones de discriminación, violencia emocional, física y sexual experimentadas en los centros educativos a los que asiste o ha asistido. Fuente: INEGI, *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares*, 2006. Véase García, L. M. y Jácome T., *Las mujeres indígenas de México*, México, Instituto Nacional de las Mujeres, Octubre de 2006, pp. 415-417.

¹⁰ El INEGI durante los meses de febrero a marzo de 2006, indagó la prevalencia de ocho tipos de delitos. Se aprecia una mayor proporción de hombres que de mujeres víctimas, salvo en los delitos de robo en casa habitación y robo sin violencia a transeúnte, y particularmente en los delitos sexuales, donde es sobresaliente la proporción de mujeres afectadas (92.9% de la población victimada por este tipo de hechos delictivos son mujeres).

Tasa de mortalidad total según causa de muerte y sexo por condición de indigenismo, 2004¹¹

Causas de mortalidad	Hombres		Mujeres	
	Indígenas	No indígenas	Indígenas	No indígenas
Total	520.00	494.00	398.00	394.00
Enfermedades transmisibles	89.70	63.55	86.14	50.66
Enfermedades infecciosas y parasitarias	26.98	21.19	22.15	13.39
VIH-SIDA	3.66	7.79	0.90	1.58
Enf. Infecciosas intestinales	11.07	3.44	10.40	3.20
Infecciones respiratorias	20.79	14.41	18.92	12.10
Causas maternas	-	-	6.14	2.02
Enfermedades no transmisibles	320.90	348.71	266.97	316.33
Tumores malignos	44.32	57.94	48.57	59.70
Tumor maligno del estómago	6.88	5.19	6.11	4.46
Tumor maligno del hígado	4.87	4.29	5.72	4.68
Tumor maligno de tráquea, bronquios y pulmón	3.82	9.25	2.05	4.37
Tumor maligno de mama	0.07	0.08	3.12	8.25
Tumor maligno de cuello del útero	-	-	8.58	7.88
Tumor maligno de la próstata	6.56	8.82	-	-
Leucemia	3.11	3.61	3.21	3.05
Diabetes mellitus	32.17	56.22	41.13	65.40
Enfermedades endócrinas	3.75	5.21	3.98	5.29
Neuropsiquiátricas	22.98	13.80	6.75	7.00
Enfermedades cardiovasculares	88.08	104.16	83.39	101.58
Enfermedades respiratorias	25.09	27.85	23.03	21.90
Enfermedades digestivas	75.78	55.40	32.53	28.68
Cirrosis y otras enf. crónicas del hígado	58.81	37.10	16.94	11.41
Enfermedades del sistema genitourinario	13.81	13.81	12.76	10.76
Anomalías congénitas	10.29	8.91	8.80	7.95
Accidentes y lesiones	82.78	74.51	19.44	19.82
Accidentes	53.69	48.75	14.47	15.50
Caídas accidentales	4.07	3.29	0.81	0.91
Lesiones intencionales	24.65	21.21	3.96	3.41
Suicidio	6.01	6.52	1.28	1.27
Homicidio	18.64	14.68	2.68	2.15
Causas mal definidas	26.64	7.23	25.45	7.19

La mayoría de las mujeres indígenas no tienen acceso a la educación, lo cual dificulta también el acceso al debido proceso de justicia. En México 31 de cada 100 no lee ni escribe, en contraste con la población mestiza, donde 11 de cada 100 mujeres es analfabeta, señala el estudio *Mujeres y Hombres* del INEGI. La discriminación múltiple se refleja también en el deficiente acceso de las indígenas al derecho a la salud.¹² Por el hecho de ser mujeres, indígenas y pobres carecen de oportunidades económicas, políticas (poder de decisión), culturales y en el nivel

¹¹ Tasas por cada 100 000 personas. Fuente: Estimaciones de COANPO con base en las defunciones de INEGI/SSA, 2004. Ver García L. M. y Jácome T., *op. cit.*, p. 125.

¹² Chiapas, Guerrero y Oaxaca son las entidades con menor número de gineco-obstetras para atender a mujeres indígenas. Véase Cruz Jaimes, G., "Alta vulnerabilidad y violación a sus DH. Mujeres indígenas, es su vida suma de agravios", <<http://www.cimacnoticias.com>> [Consultado: 2 de abril de 2008].

jurídico de acceso a la justicia.¹³ Su rezago se recrudece frente a las instituciones del Estado, que no atiende a poblaciones que padece discriminación múltiple por su origen étnico, lengua, situación socioeconómica, entre otras causas, la cual degenera en feminicidio. La *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2006* (ENDIREH), indica que el 32.6 por ciento de las mujeres indígenas han vivido algún tipo de violencia, 26.4 han sufrido incidentes emocionales, 17 económicos, 10.8 físicos y 6.1 sexuales.¹⁴ Aunque la violencia es consecuencia y síntoma de la discriminación contra las mujeres en el país, compartida por no indígenas, a las indígenas se suma la violencia por la conflictividad política, la tensión armada o la migración, afirma la *Declaración y Programa de la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer*, celebrada en Beijing en 1995.

Una de las principales estrategias desarrolladas para oscurecer el tema del feminicidio es la de la individualización. Tanto la violación sexual como los feminicidios se construyen como eventos inusuales y aislados, y cuando se advierten patrones y conexiones entre una serie de asesinatos o violaciones, entonces se sostiene que son el resultado de la acción aislada y enloquecida de un psicópata y no una expresión recurrente de violencia sexual masculina solapada por el Estado.¹⁵ La violación lleva a una colonización íntima que degrada la sexualidad de las mujeres afectando la forma en que ellas entienden sus propios cuerpos, viven su espiritualidad y su ser. También cambia la forma en que los miembros de las comunidades ven a las mujeres. El dolor y la humillación que sufrieron las mujeres se agravan por su condición indígena. En primer lugar, por el desconocimiento del idioma de sus agresores y de las demás autoridades intervinientes; y por el repudio de su propia comunidad como consecuencia de los

¹³ *Idem*. Así lo señaló Rodolfo Stavenhagen, el exrelator especial de las Naciones Unidas sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, en el informe *El derecho a una vida libre de discriminación y violencia: mujeres indígenas de Chiapas, Guerrero y Oaxaca*, publicado en 2007.

¹⁴ Los incidentes más frecuentes son intimidación; en segundo lugar, abuso sexual. Las solteras son las que sufren mayor grado de violencia comunitaria, siguiendo las que alguna vez estuvieron casadas y, posteriormente, las casadas. Muchos de los incidentes de violencia se llevan a cabo cuando las mujeres están embarazadas, advierte la *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2006*.

¹⁵ Russell D. E. y Radford, J. (ed.), *Feminicidio. La política del asesinato de las mujeres*, México, CIICH-UNAM, 2006, p. 666.

hechos acontecidos.¹⁶ El hecho de que la violación sea una herramienta de colonización explica en parte porque es tan difícil que el culpable sea juzgado.¹⁷ Hay que resaltar que en las encuestas no aparecen las fuerzas armadas como responsables de feminicidios y violencia sexual.

6.1.2 Género, ejército militar y abuso de poder

Una mejor vida no es posible en aislamiento total. Siempre se requiere de la otredad a partir de la cual uno se simbolice como diferente y asuma la distinción en su entorno bio-psico-cultural. Por tanto, si se excluye a la mujer de la participación y toma de decisión en la proyección de la acción social toda sociedad entrará en desequilibrio y carecerá de fuerza moral, en consecuencia, del fortalecimiento de la credibilidad de la conducción política de la sociedad cultural. Para llevar a cabo la voluntad-de-vivir es indispensable que en la sociedad, en general, así como en la Sierra de Zongolica y sus municipios, las mujeres se sientan más seguras de ser y expresarse. Es necesario que el Estado garantice el desarrollo pleno del ejercicio de todos los derechos, particular y colectivo, de las mujeres en equidad con las del hombre de cualquier cultura.

Mientras no se garantice la justicia en la relación de “indígenas” con el Estado *pinotl*, se levantará el cara a cara de discriminación étnica. El racismo, la marginalidad y el gobierno que manda mandando potencializan la consecuente violación de los derechos de la mujer indígena.

“Las víctimas potenciales de un crimen tienen una percepción clara de los riesgos que corren. [...] Por factores culturales: las mujeres tienden a ser socializadas en la conciencia de alto riesgo; se las entrena para que esperen un ataque. [...] su vulnerabilidad más baja [comparada con sus expectativas] se debe al éxito de las precauciones que toman para protegerse”.¹⁸

El Centro Prodh manifiesta que el caso de la señora Ernestina Ascensión Rosario se une a otros tantos, en donde se ha podido conocer, documentar y denunciar violaciones sexuales cometidas por militares en contra de mujeres indígenas en

¹⁶ Amnistía Internacional, *México. Mujeres indígenas e injusticia militar*, España, Artes Gráficas ENCO, 2004, p. 7.

¹⁷ Blackwell, M., “Las mujeres indígenas ante la violencia sexual”, <<http://www.jornada.unam.mx>> [Consultado: 21 de mayo de 2007].

¹⁸ Douglas, M., *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*, España, PAIDOS, 1996, p. 112.

zonas con alto índice de marginación y pobreza.¹⁹ La característica común de todos estos casos es que a la fecha los responsables se han sustraído a la acción de la justicia. Ya que son canalizados a la jurisdicción militar, con el sustento del artículo 57 del Código de Justicia Militar, otorgando dicha competencia a todos aquéllos delitos y faltas cometidos por militares en servicio o con motivo del mismo. Este factor promueve la impunidad de violaciones a derechos humanos cometidas por elementos del Ejército. El más resonado ha sido el de Ernestina Ascensión. Días después, en la misma sierra de Zongolica se dio la muerte de Adelaida Amayo Aguas, de 38 años, oriunda de la comunidad de Palulca, integrante del Consejo radiofónico Indígena náhuatl de Zongolica XENON y gestora de proyectos productivos en el municipio de Zongolica.²⁰

“En México la violencia contra las mujeres pobres e indígenas a menudo no es castigada por las autoridades. De acuerdo a Amnistía Internacional desde la década de 1990 (en los estados de Guerrero, Chiapas y Oaxaca) se han documentado al menos 60 agresiones sexuales contra mujeres cometidas por funcionarios militares. Desde 1980 inició un proceso gradual de militarización bajo la justificación del tráfico ilegal de drogas, la migración y los grupos guerrilleros (como el ejército zapatista), especialmente en las zonas marginadas y rurales. El pasado mes de mayo de 2007, en San Salvador Atenco, Estado de México, 23 mujeres denunciaron ser víctimas de violaciones causadas por las fuerzas del orden a raíz de un levantamiento social. En julio 13 mujeres acusaron a 20 militares por haberlas atacado sexualmente en la ciudad de Castaños, en Coahuila”.²¹

La práctica sistemática de violación sexual de mujeres es parte del arsenal contrainsurgente que deja profundas secuelas en las víctimas que sobreviven, así

¹⁹ Algunos casos similares como los de Inés Fernández, indígena tlapaneca, originaria de Ayutla de los Libres Guerrero, quien en el año 2002 fue agredida sexualmente por elementos castrenses; Valentina Rosendo Cantú, indígena tlapaneca, originaria de Caxitepec, Guerrero fue violada y torturada por militares en el año 2002; la violación de Francisca Santos y Victoriana Vázquez, indígenas mixtecas, originarias de Barrio Nuevo San José, Guerrero; así como las tres hermanas tzetzales Ana, Beatriz y Celia González quienes en el año de 1994, después de haber sido privadas de su libertad, fueron violadas por militares. Desde el año 1995, con la aprobación de la Ley General que Establece las Bases de Coordinación del Sistema Nacional de Seguridad Pública y bajo el pretexto de combatir a los grupos guerrilleros o el trasiego de armas se establecieron retenes y bases de operación mixta militar en éstas zonas.

²⁰ Mandujano, I., “El caso Ascencio saca a la luz más reportes de violaciones de militares”, <<http://www.proceso.com.mx>> [Consultado: 28 de abril de 2007]. La exdiputada federal y consultora de la UNICEF, Angélica de la Peña Gómez, señaló que luego de la difusión del caso de Ernestina Ascencio, salieron a la luz más reportes de abusos de militares contra mujeres en todo el país, sobre todo en zonas indígenas. Son más los casos no documentados, pues muchas mujeres prefieren evitar por temor la difusión del abuso del que fueron víctimas por parte de militares.

²¹ Moncada Cota, E. A., “El ejército mexicano y el asesinato en Zongolica”, en *Ohmy News International*, [Consulta: 17 de marzo de 2007].

como en sus familias y en la sociedad. La violencia sexual contra mujeres desgarrar el tejido social en el cual desempeñaban un rol; violenta a las comunidades mismas en las cuales habitan las víctimas. La violación es un complejo sistema de códigos que circula e impacta el imaginario con efectos de terror, dolor, silencio, vergüenza, desconfianza, culpabilización, rechazo, humillación y desvalorización. Esto coloniza y deteriora la organización social.

¿Por qué ni las mujeres mayores están a salvo en Zongolica? Porque los soldados saben muy bien lo que significa una mujer mayor en el imaginario social y más en el de las comunidades indígenas. “Ellas simbólicamente representan no sólo la autoridad, también la tradición, la **fuerza moral**, son las madres de todos. Los miembros del Ejército mexicano lo saben, porque lo aprenden bien en sus entrenamientos militares, en su aprendizaje de la guerra de baja intensidad contra las comunidades indígenas. Lo saben también porque muchos, antes de ser soldados, respetaban a sus mayores, pues son también indígenas. Atacándolas están enviando un mensaje claro a los pueblos indios, a los sublevados y a los inconformes del país: ésta es una guerra”.²²

Desde la perspectiva victimológica hay que “analizar los mecanismos de la dinámica social capaz de sacrificar un grupo determinado de personas en la búsqueda de los objetivos prevalentes de la ideología del sistema. Es decir, la victimización por obra de la fuerza del sistema social”.²³ ¿Por qué las mujeres no están a salvo? Porque para conocer la ideología y los principios que estructuran a una sociedad, la cual puede convertirse en un bloque social contrahegemónico: “foco rojo”, es necesario conocer su dinámica, su capacidad de respuesta y organización en caso límite.

Victimizar para conocer la vulnerabilidad y la fortaleza social mediante los pasos del método científico: Observación, examinar el objeto: comunidad u organización social; Descripción: definición del objeto, sus partes o propiedades; Clasificación: intelectuales, liderazgos, hombres y mujeres claves; Explicación: Intento de formular leyes: la importancia cultural de la mujer en la fortaleza comunitaria; Experimentación: Provocar una –víctima- observación o desorganización que se

²² Entrevista a Arturo Neri Contreras, sociólogo rural de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Ver Castro Medina, L., “Ejército: su enemigo son las mujeres”, <<http://www.cimacnoticias.com/site/s07032701-REPORTAJE-ejercito.16989.0.html>> [Consulta: 03 de mayo de 2007].

²³ Rodríguez Manzanera, L., *op. cit.*, p. 44.

pueda dirigir. Aun cuando la reproducción del fenómeno e intento de control de las variables es limitado por razones y costos políticos, éticos y jurídicos, aun así se lleva a cabo para la seguridad futura de la matriz hegemónica del sistema.²⁴ **No es justo victimizar a título de experimento científico, sin embargo se lleva a cabo para controlar las variables insurgentes.** Esta razón instrumental de la victimización es inseparable del abuso de poder. Tiene por finalidad acrecentar y conservar el dominio sobre los gobernados. “Producen gran cantidad de víctimas indirectas, como los familiares, correligionarios, y aun los buenos samaritanos que hayan prestado ayuda, o aun los testigos, que serán amenazados, cuando no también victimizados en forma directa”.²⁵

“Es verdad que el Ejército... tiene una buena imagen frente a las y los mexicanos, pero hay que decir que también tiene un lado oscuro: la impunidad en delitos como las agresiones a las mujeres y la desaparición forzada de personas ocurrida en México desde el sexenio de Luis Echeverría, hasta el sexenio de Felipe Calderón”.²⁶

Durante la «guerra sucia» o «guerra de baja intensidad» de los años setenta y principios de los ochenta, miembros de grupos armados de oposición y otras personas a las que las autoridades consideraban opositores políticos, como activistas políticos y dirigentes sociales fueron blanco de violaciones generalizadas y sistemáticas de derechos fundamentales del ser humano, tales como

²⁴ *Ibidem*, pp. 278 y 280. Una de las mayores formas de victimización, producto del abuso de poder político, es la privación arbitraria de la vida, definida como la “privación de la vida a instigación o con la connivencia o la condonación del gobierno o de quienes actúan bajo su autoridad, de un modo que contraviene los principios de la justicia natural o del debido proceso legal, o que viola las normas jurídicas nacionales o las de los derechos humanos internacionales.

²⁵ Un ejemplo claro es el papel que asumió el gobierno ante reporteros de *Proceso* y *La Jornada*, entre otros, así como contra los peritos veracruzanos María Catalina Rodríguez, Ignacio Gutiérrez Vázquez y Juan Pablo Mendizábal, al ser suspendidos y puestos bajo investigación con el expediente 61/207 tras su participación en la autopsia practicada al cuerpo de la señora náhuatl de 73 años de edad, Ernestina Ascensión Rosario, después de la cual afirmaron que fue violada. Serán sancionados si se comprueba que incurrieron en omisiones o alteraron datos en el reporte de la autopsia. Así lo informó el 29 de marzo de 2008 la Procuraduría General de Justicia del Estado de Veracruz. Esta acción se desprende de las aseveraciones hechas por la CNDH donde afirmó que la mujer originaria del municipio de Soledad Atzompa no murió por lesiones derivadas de abuso sexual, sino por muerte natural. Véase Torres Ruiz, G., “Que CIDH reabra el caso: Red de Organizaciones Civiles. Podrían sancionar a legistas que confirmaron violación de Ernestina Ascencio”, <<http://www.cimacnoticias.com>> [Consultado: 4 de abril de 2008].

²⁶ Martínez, S., “MÉXICO - El ejército de Calderón, los desaparecidos y las mujeres. Dudoso programa de “perspectiva de género”, <<http://www.alterinfos.org/spip.php?article3070>> [Consulta: 9 de enero de 2009].

detenciones arbitrarias, torturas y “desapariciones”.²⁷ Muchos desaparecidos fueron dirigentes indígenas.

En el contexto “indígena” la presencia del ejército perturba las actividades cotidianas de las comunidades. Las mujeres, temerosas de los soldados, se ven obligadas a permanecer en el interior de sus casas. Los niños se quedan en casa en lugar de ir a la escuela. Se montan controles de carretera, se interroga a los hombres sobre sus actividades, se les acusa frecuentemente de cultivar drogas o respaldar a grupos armados. Las funciones de las operaciones militares se centran en la búsqueda y destrucción de cosechas de droga en zonas montañosas apartadas; sin embargo los operativos también están dirigidos a la obtención de información sobre comunidades rurales y la identificación de lo que el ejército considera elementos subversivos.²⁸

Las Naciones Unidas, la Corte Interamericana de Derechos Humanos y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos han criticado la ausencia persistente de procesamientos ante los tribunales militares de miembros de ejército implicados en violaciones de derechos humanos. Han recomendado que las denuncias de violaciones de derechos humanos perpetradas por las fuerzas

²⁷ El papel del ejército mexicano en las actividades policiales aumentó en Guerrero durante los años noventa, especialmente en operaciones antinarcoóticos. Con la aparición del Ejército Popular Revolucionario (EPR) y el Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI) el ejército intensificó las operaciones de contrainsurgencia. A partir de entonces las cifras de violaciones de derechos humanos perpetradas por el ejército llegan a su punto más alto entre mediados y finales de los años noventa. En El Charco, Guerrero, México, 1998, once campesinos murieron en operaciones de contrainsurgencia por parte del ejército. Otro caso es el de Rodolfo Montiel y Teodoro Cabrera, dos ecologistas que fueron reclusos arbitrariamente y torturados por soldados tras ser detenidos en mayo de 1999. La atención nacional e internacional que suscitaron sus casos llevó finalmente a que, en 2001, el expresidente de México Vicente Fox Quezada concediera la libertad a estos dos hombres, pero ninguno de los soldados fue procesado, ni los afectados recibieron ninguna compensación por haber sufrido violación de sus derechos fundamentales. Véase Amnistía Internacional, *op. cit.*, p. 12.

²⁸ Sandoval Palacios, J. M., “Militarización, seguridad nacional y seguridad pública en México”, *Espiral. Estudios sobre Estado y sociedad*, México, No. 18, Mayo-Agosto 2000, Vol. VI, p. 187. Todos los mandos superiores de la Procuraduría General de la República y del Centro de Investigaciones y Seguridad Nacional (CISEN) en el área antinarcoóticos son militares entrenados en Estados Unidos. Han recibido entrenamiento contrainsurgente en la famosa Escuela de las Américas y en otras instalaciones militares estadounidenses. Todo ello se inscribe dentro de la llamada Gran Estrategia estadounidense de integración militar hemisférica ligada al Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) en 2005. En la actualidad (2009) México se encuentra inmerso dentro de los intereses geoestratégicos estadounidenses y la perspectiva oficial de seguridad nacional mexicana se ha ido asimilando, desde una perspectiva pragmática y sumisa, a la Doctrina de Seguridad Nacional de la Unión Americana: Plan Mérida.

armadas sean investigadas por tribunales civiles.²⁹ Los tribunales Internacionales de derechos humanos y los tribunales penales internacionales han establecido que el dolor y el sufrimiento causados por la violación coinciden con la definición de tortura, a causa del fuerte dolor, sufrimiento mental, emocional y físico que se inflige a la víctima.

“En algunos casos, el compañero ha sido incapaz de aceptar lo sucedido, y el estigma asociado a la violación ha intensificado fricciones en la familia. La presencia del ejército en la región es un constante recordatorio del trauma sufrido por las mujeres. [...] La ausencia de justicia sólo sirve para exacerbar el trauma psicológico sufrido por las mujeres, al tiempo que disuade a otras mujeres que podrían haber sido violadas de denunciar su caso”.³⁰

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos ha concluido que la violación de una mujer por parte de un miembro de las fuerzas de seguridad, alegando su presunta participación en un grupo armado de oposición, constituye tortura.³¹ El hecho de no emprender acciones efectivas para garantizar que los responsables de la violencia contra mujeres indígenas comparezcan ante la justicia significa que el gobierno incumple las obligaciones que ha contraído a través de las ratificaciones de normas internacionales y regionales.³² En el contexto de los pueblos indígenas contraviene al *Convenio sobre Pueblos indígenas y Tribales en Países independientes (Convenio 169 de la Organización internacional del Trabajo)*, ratificado el 05/09/90; y la reciente *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, 02/10/2007. A pesar de todo, la violencia e injusticia social avanza. Lo cual pone de manifiesto nuestro arribo a una cultura de impunidad ligada a la política económica exterior y a la conducción

²⁹ Amnistía Internacional, *op. cit.*, pp. 5 y 6. Los relatores especiales de las Naciones Unidas, en sus informes sobre México, se han expresado con preocupación por los niveles de impunidad dentro del sistema de justicia militar.

³⁰ *Ibidem*, p. 8.

³¹ *Ibidem*, p. 10.

³² Se viola, por tanto, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), del 03/04/82; la Convención de las Naciones Unidas contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes, del 23/01/86; la Convención Americana sobre Derechos Humanos y la Convención Interamericana para Prevenir y sancionar la Tortura, del 22/06/87. Contraviene también normas internacionales como la Convención interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer Convención de Belém do Pará, del 12/11/98; Convención sobre Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, del 23/03/81, incluido su Protocolo Facultativo, del 15/03/2002. Este último ofrece a las mujeres, a las que se ha negado justicia en su propio país, la posibilidad de pedir resarcimiento en el ámbito internacional. Permite a las víctimas o a sus representantes legales presentar una denuncia directamente ante el Comité de la ONU que vigila la aplicación de la Convención.

nacional de administración militar. Es una etapa donde convergen relaciones de poder económico-militar transfronterizas en contra de los que pongan en riesgo el “contrato social” de los pactantes empoderados.

“Solamente aquellas faltas que causan daño a los que tienen la capacidad para hacer y aplicar la legislación penal son consideradas como delitos. Similarmente, cuando ciertas conductas perjudiciales para la sociedad que forman parte de la normatividad, dejan de ser consideradas por aquellos que detentan el poder como dañosas para sus propios intereses, estas leyes no son más aplicadas. Mientras múltiples actos pueden considerarse como productores de víctimas, sólo aquellos que atenten el bienestar de la clase dominante serán considerados como delitos. El daño social, no importando que tan abstracto, es una realidad decidida por aquellos que tienen el poder”.³³

Así, con respecto a las fuerzas armadas, México ratificó en el 2001 la *Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas (09/06/94)*; sin embargo hizo la reserva al artículo IX de esta convención.³⁴ Argumentó que los tribunales militares son tribunales administrativos y no jurisdicciones especiales; por lo tanto no entran en esta categoría, reforzando de este modo el papel de la jurisdicción militar en la investigación de violaciones de derechos humanos. En las denuncias por violación, en lugar de tomar medidas para llevar a cabo investigaciones exhaustivas e imparciales, los investigadores militares se han dedicado con frecuencia a rebatir las denuncias, haciendo recaer la carga de las pruebas sobre la víctima, y haciendo caso omiso de las normas internacionales ratificadas por el gobierno mexicano. Así, aún cuando se hable del tema de Zongolica como de un caso cerrado, donde se comprobó la honestidad del ejército mexicano pues la CNDH demostró que no existieron causas mecánicas de la muerte de Ernestina, los pueblos indígenas y no indígenas tienen en el imaginario la violación tumultuaria de la señora por militares, los cuales después fueron protegidos.

³³ Rodríguez Manzanera, L., *op. cit.*, pp. 79 y 80. El autor retoma a Quinney Richard para desarrollar su argumento, quien opina que la retórica de la victimización es un arma más que usa la clase dominante para justificar y perpetuar su propia existencia.

³⁴ El artículo IX establece que “los presuntos responsables de los hechos constitutivos del delito de desaparición forzada de personas sólo podrán ser juzgados por las jurisdicciones de derecho común competentes en cada Estado, **con exclusión de toda jurisdicción especial, en particular la militar**. Los hechos constitutivos de la desaparición forzada no podrán considerarse como cometidos por el ejercicio de las funciones militares. No se admitirán privilegios, inmunidades, ni dispensas especiales en tales procesos, sin perjuicio de las disposiciones que figuran en la Convención de Viena sobre relaciones Diplomáticas.”

El ejército “tiene privilegios como la justicia militar. No son juzgados por la ley civil cuando cometen actos deleznable que quedan impunes. El Ejército es una institución opaca donde no hay transparencia. ¿Por qué no hacen público el expediente de la Sedena sobre Ernestina Ascencio que se nos ha negado? Ese caso no quedo aclarado para nada. [...] El Ejército, la CNDH y el Gobierno de Felipe Calderón sacrificaron la certidumbre frente a la sociedad mexicana”.³⁵

Amnistía Internacional ha mostrado que los mecanismos de investigación –que incluyen la presentación de la denuncia, el proceso de ratificación, las investigaciones iniciales, las visitas al lugar de los hechos, las rondas de identificación, las investigaciones iniciales, la protección de testigos y los exámenes médicos- han sido seriamente defectuosos.³⁶ No ha habido ninguna supervisión de los procedimientos. El sistema de justicia militar, al ser parte de la estructura del poder ejecutivo, no garantiza la imparcialidad, la independencia y la rendición de cuentas necesarias para un sistema judicial. Además de que los Jueces militares son oficiales en activo con rango de general brigadier, son designados por la SEDENA al igual que los fiscales militares.³⁷ La protección de los intereses y de la imagen de la institución militar se superpone a las garantías de justicia que las víctimas, por miembros de las fuerzas armadas, requieren. Además, un querellante independiente no puede iniciar procedimientos judiciales contra un miembro de las fuerzas armadas, pues la SEDENA es la única con

³⁵ Martínez, S., *op. cit.*

³⁶ En México, para que una denuncia prospere, el denunciante tiene que presentarse para ratificar su declaración inicial. En los casos en los que están implicados miembros del ejército, esta ratificación tiene lugar ante el fiscal militar ubicado en el cuartel militar. Esto coloca al denunciante en un peligro aún mayor, pues puede ser identificada por los sospechosos o por los colegas de estos, o puede ser intimidada o amenazada. Amnistía Internacional, *op. cit.*, p. 16.

³⁷ En el actual gobierno de Felipe Calderón (2006-2012), el Secretario de la Defensa Nacional Guillermo Galván Galván no sólo se coloca como su titular, sino también como pieza clave del presidente de México. El secretario de la SEDENA estuvo al frente de la Fuerza de Tarea Marte desplegada en la zona serrana de Sinaloa, Chihuahua y Durango. Las acciones militares realizadas contra el narcotráfico no sólo capacitó a los milicianos en la guerra contra las drogas, a nivel de destrucción de plantíos y penetración de montañas de muy difícil acceso, sino que permitió adiestrar a los efectivos militares para la guerra contrainsurgente en el ámbito rural. La política calderonista, por falta de legitimidad, tiende a dos caminos: 1) el proceso de militarización, que podrían ser las labores de represión, contrainsurgencia y cuidado del orden público; y 2) la influencia y predominio de Estados Unidos en las Fuerzas Armadas de México. Véase Flores, N., “Contrainsurgencia, objetivo militar”, *Revista Contralínea*, México Año 5, No.72, Febrero de 2007, <http://www.contralinea.com.mx/archivo/2007/febrero/htm/Contrainsurgencia_objetivo_militar.htm> [Consulta: 01 de marzo de 2007].

autoridad para procesar a miembros del ejército ante un tribunal militar.³⁸ En conclusión, no ha habido justicia ni rendición de cuentas.

Quando los gobiernos incumplen sistemáticamente su deber de responder a los indicios de violencia sexual y abusos contra mujeres y niñas, transmiten el mensaje de que esos ataques pueden cometerse impunemente. Al hacerlo los Estado eluden su deber de adoptar las medidas mínimas necesarias para proteger el derecho de las mujeres y niñas a la integridad física.³⁹

Por esto las movilizaciones de los pueblos son también por un mundo de justicia futura hoy donde sus generaciones probablemente se enfrenten a las mismas violaciones de sus derechos humanos. Esto explica por qué la muerte de la señora Ernestina deriva en las demandas de desmilitarización de la Sierra de Zongolica, en la necesidad del respaldo gubernamental a los proyectos de autodesarrollo integral sustentable y autónomo de los municipios nahuas, así como al fortalecimiento de sus **policías comunitarios** y municipales.

Dado que la violencia sexual, el feminicidio son elementos centrales de las relaciones de poder patriarcal, el cuestionamiento a este tipo de violencia constituye un profundo desafío político al patriarcado mismo.⁴⁰

Es un desafío que se proyecta como postulado político, al tiempo que permite ver críticamente el presente y la funcionalidad histórica del sistema jurídico mexicano. Permite tomar conciencia a los grupos vulnerables de la victimización que han sufrido. Este es el primer paso para la recuperación, en el caso de llegar a ser víctimas, porque tal aceptación ayuda a tener **conciencia jurídica** y **conciencia institucional**, sólo así las necesidades y sufrimientos de la víctima pueden pasar del plano subjetivo al plano objetivo de los derechos. Sólo las víctimas conscientes de su victimización se pueden dar cuenta de que tienen y ostentan derechos; y sólo una sociedad consciente de la victimización que en ella se produce puede crear las instituciones capaces de responder a las demandas de justicia para todas y todos.⁴¹ Sin embargo, en lugar de reconocer la existencia del feminicidio en toda su extensión y se aborde como un asunto de preocupación social y política, las poderosas instituciones de la sociedad patriarcal, a saber, el poder

³⁸ Amnistía Internacional, *op. cit.*, p. 15.

³⁹ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁰ Russell, D. E., y Radford, J., *op. cit.*, p. 670.

⁴¹ Ferrer, María J., “Violencia y víctimas”, en Marchiori Hilda, *op. cit.*, p. 227.

ejecutivo, legislativo y judicial, así como los medios de comunicación, se han negado a aceptar su existencia.⁴² Después de lo acaecido nada se ha arreglado:

Ahquin techpalehuiz, amitla omoarreglaro, ahmo onca justicia, ahmo de acuerdo, ahmo castigaroa culpables. Xcan ticnequi maquireconoceroa to-autonomía ipampa in gobierno ahquichihua.

Quién nos ayudará, no se arregló nada, no hay justicia, no estamos de acuerdo, no se castigó a los culpables. Ahora necesitamos que se reconozca nuestra autonomía porque el gobierno no hace la justicia.

In gobierno oquihto ahmo miqui ica violación sino ica muerte natural. Tehuantin ahmo ticheltoaca tlanquinihtoca Gobierno Federal. Tehuantin ticheltoaca Ipan oyahqueh in pinome (la violaron).

El gobierno dijo que no murió por violación sino por muerte natural. Nosotros no creemos lo que dijo el gobierno federal. Nosotros tenemos la certeza que los soldados la violaron.

Monequi ma mochihua cualli itla inka cualli, amitla mentiras. Tichihua justicia cuando ce tocni quinequi moyectlaliz. Justicia quiere decir monequi itla mochichuaz el derecho. Injusticia quihtoznequi ye ahmo amihtoc mochihua ye ninon trabajo.

Se requiere que se haga la justicia con cosas buenas, sin mentiras. Hacemos justicia cuando uno de nuestros hermanos necesita enderezar su vida. Justicia quiere decir que se necesita que se haga el derecho. Injusticia quiere decir que no se lleva a cabo ese trabajo del derecho.

Inon trabajo quinequi in Tlahtolli. Nican onca de tehuán tocostumbre pero de tehuán nican onca ma mocumpliro, ma mochihua, ma mocaqui inon itla problema itla tlahtol inon problema ye cualaniliztli itlatlahtolli huey problema pues ihco ce concaquiz tla ahmo ce huelitiz cequipanoltiz ompa Huey altepetl soledad.

Este trabajo requiere de la palabra. Aquí está, de nosotros, nuestra costumbre de que se cumpla el derecho, que se realice, que se escuche el problema si el problema, el enojo es de palabras. Se escuchará y si no se puede arreglar pasará a manos de las autoridades del municipio de Soledad Atzompa.

*Tehua ticcaqui, nican ticarreglaroa ican nochi inon comunida ticmotlalia, la gente moarreglaroa con las palabras ahmo ica mentiras
Nosotros los escuchamos, aquí lo arreglamos, con toda la comunidad nos asentamos, la gente se arregla con las palabras no con mentiras.*

6.2 La CNDH. Balances y perspectivas a partir del caso Ernestina Ascensión

La muerte de Ernestina Ascensión es un claro ejemplo de cómo viven los pueblos indígenas los “Derechos Humanos”, de cómo es su acceso al derecho, a la justicia, a la verdad y a una reparación adecuada en caso de ser víctimas.

⁴² Russell, D. E., y Radford, J., *op. cit.*, p. 666.

Hablar, por su parte, de derechos humanos en México necesariamente remite a hablar de la Comisión Nacional de Derechos Humanos [CNDH], el cual tiene como mandato formal “proteger, observar, promover, estudiar y divulgar los derechos humanos previstos por el orden jurídico mexicano”.⁴³ La CNDH es un organismo autónomo del Estado.⁴⁴ Su autonomía es necesaria frente a los demás poderes del Estado, en especial respecto de aquéllos cuyas actuaciones vigila, así lo establece el artículo 102, apartado B, de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Su autonomía no es ilimitada ni significa una ausencia de rendición de cuentas, pues es una autoridad estatal con la función especial de proteger y promover los derechos humanos de los individuos frente a los demás autoridades. Como toda autoridad estatal se encuentra al servicio de la sociedad en general. De tal modo un balance integral sobre el desempeño de un organismo constitucional autónomo, como la CNDH, requiere un análisis que contraste la autonomía que le reconoce la Constitución con la práctica real de la misma.⁴⁵

La autonomía presupuestaria constituye otra condición necesaria para que la CNDH ejerza sus funciones con plena eficacia e independencia de los demás poderes, reflejando al mismo tiempo su papel preponderante de promotor y protector de los derechos humanos.⁴⁶

El informe de *Human Rights Watch* deja varias cosas en claro. La primera: que el Estado mexicano destina muchos recursos para investigar y documentar casos de violaciones a derechos humanos y que lo hace de forma razonablemente eficiente, pero que la manera en que la CNDH se entiende a

⁴³ Human Rights Watch, *La comisión Nacional de los Derechos humanos de México. Una evaluación crítica*, México, Núm. 1 (B), Febrero de 2008, Volumen 20, p. 14. “Cuenta con cinco “visitas”, las cuales analizan los casos y llevan a cabo la mayor parte del trabajo sustantivo de la CNDH, siguiendo lineamientos establecidos por el presidente de la CNDH y sus reglas internas”.

⁴⁴ La CNDH se creó el 6 de junio de 1990, a través de un decreto firmado por el entonces Presidente Carlos Salinas de Gortari, como un organismo descentralizado de Gobernación. La CNDH ha tenido como presidentes a: Jorge Carpizo MacGregor de 1990 a 1993, Jorge Madrazo Cuéllar de 1993 a 1996, Mireille Roccatti de 1997 a 1999, y José Luis Soberanes se desempeña como presidente de la CNDH desde el 16 de noviembre de 1999. La reforma en 1999 al artículo 102, apartado B, de la Constitución Política, dotó a la CNDH de autonomía de gestión y presupuestaria. Véase Human Rights Watch, *op. cit.*, pp. 11 y 13.

⁴⁵ Rodríguez Manzo, G. y Cano López, L.M., *La CNDH frente al reto de la transición democrática*, México, Fundar, 2006, p. 12. Véase <<http://www.fundar.org.mx/secciones/publicaciones>>.

⁴⁶ En 1992, el presupuesto de la CNDH fue de 73 millones de pesos, entre 1993 y 2000 osciló entre los 215.5 y los 302.3 millones, en 2002 fue de 410 millones de pesos, en 2002 fue de 456.3 millones, en 2004 fue de 629.1 millones, en 2005 fue de 708.1 millones, en 2006 fue 742,5 millones, en 2007 fue de 801 millones de pesos, en 2008 fue de 866 millones y en el 2009 es de 912.5 millones de pesos. Véase <www3.diputados.gob.mx/camara/001_diputados/006_centros_de_estudio/02_centro_de_estudios_de_finanzas_publicas/02_publicaciones/01_documentos> [Consultado: 02 de febrero de 2009].

sí misma limita seriamente el impacto para sancionar o frenar los abusos y excesos de las autoridades. Se trata desde esta visión de una tarea inacabada y por lo tanto ineficaz. “*Ladra, pero no muere*”, dicen sus críticos.⁴⁷

A pesar de la autonomía que la CNDH tiene, Soberanes no ha presentado en su informe anual ningún reclamo al Ejecutivo por la falta de cumplimiento de recomendaciones hechas por esta institución autónoma.⁴⁸ Por ello resulta imprescindible analizar el desempeño de quien toma las decisiones, rige la dirección y determina la acción del organismo “nacional”.⁴⁹ Según el informe de *Human Rights Watch* (HRW) el objetivo central de la CNDH es velar por que las instituciones del Estado garanticen un recurso efectivo a las víctimas cuando se cometen abusos y reformen las políticas y prácticas que dan lugar a tales violaciones. Sin embargo la evaluación de la CNDH muestra un resultado bastante alejado de ese mandato.⁵⁰ El caso Ernestina Ascensión transparenta la inconsistencia de la CNDH en la defensa, promoción y divulgación de los derechos humanos. Es así mismo un indicador de la realidad tan evocada como cultura democrática en México. Para el caso de doña Ernestina, el *ombudsman* José Luís

⁴⁷ Cfr., Aristegui Flores, C, “Evaluación crítica”, <<http://kikka-roja.blogspot.com/2008/02/carmen-aristegui-flores-evaluacin.html>> [Consultado: 15 de febrero de 2008].

⁴⁸ Algunas de las conclusiones del Análisis sobre Gestión, Autonomía y Transparencia de la CNDH, elaborado por el Centro de Estudios de Derecho Público del ITAM y la organización La Ronda Ciudadana, financiado por la Fundación MacArthur. Conocido como Programa Atalaya, este proyecto analizó el trabajo de la CNDH del 2003 al 2005. Véase <<http://busquedas.gruporeforma.com/reforma/Documentos/DocumentoImpresa.aspx?DocId=482411-1066&str=CriticaITAMaCNDHporpocatransparencia>>.

⁴⁹ La Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos “Todos los derechos para todas y todos” (RedTDT), que agrupa a 58 organizaciones en 20 estados del país, señala: “En una sociedad democrática la vigilancia de las instituciones públicas por parte de la sociedad civil juega un papel fundamental. Las instituciones y personas que reciben dinero público deben ser objeto de control social, especialmente en México donde tenemos un largo historial de corrupción, dilapidación y apropiación de los recursos públicos. [...] Sin embargo, el monitoreo que se ha hecho de la actuación de la CNDH, ha sido visto por quienes han sido sus titulares como un ataque personal, en lugar de una contribución al fortalecimiento de dicha institución. Un ejemplo de esto es la carta enviada por Soberanes en marzo pasado a la Alta Comisionada de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Louise Arbour, manifestando su inconformidad por las declaraciones de su entonces Representante en México, Amerigo Incalcaterra, quien señaló que el informe de Evaluación de la CNDH presentado por *Human Rights Watch* era valioso.” RedTDT, “CNDH ¿Una institución pública perfecta, libre de cualquier crítica?”, <<http://www.derechoshumanos.org.mx>> [Consulta: 29 de Mayo de 2008].

⁵⁰ Aziz Alberto, “La CNDH, reprobada”, <<http://www.eluniversal.com.mx>> [Consulta: 19 de febrero de 2008]. El 13 de febrero de 2008, el organismo no gubernamental Human Rights Watch con sede en Nueva York, Estados Unidos de América, presentó el documento denominado “La Comisión Nacional de los Derechos Humanos de México / Una Evaluación Crítica”, a través del cual, muestra los resultados de lo que llamó el “monitoreo” del ejercicio de la CNDH.

Soberanes Fernández declaró el 03 del 09 de 2007 a *La jornada* el cúmulo de errores, omisiones y falsedades que rodearon la muerte de EAR.⁵¹

Para Soberanes, “se evidenciaron de la peor manera la ineficiencia burocrática, la inoperancia y la deficiente preparación de numerosos servidores públicos, pero también la incuria y la mala fe”.

Para la CNDH, específicamente para el *ombudsman* la víctima pasó a un segundo término y los probables criminales a un primer plano. Encontró como principal omisión la inocencia de los elementos de la SEDENA. El máximo error que vislumbró fue el de encontrar como victimarios a los elementos de la SEDENA. De aquí en adelante se enfocará en limpiar la imagen de la SEDENA. Esto da como resultado que gran parte de la sociedad mexicana perdiera credibilidad en el presidente de la CNDH. Pues no se identifica con las víctimas ni éstas con él. Hay pérdida de confianza en las instituciones estatales.

El informe de HRW [*Human Rights Watch*] documenta casos que denomina paradigmáticos, en los que la CNDH abandonó el seguimiento: como la fiscalía especial para delitos de la guerra sucia de los años 70, en el que la comisión permaneció “callada e inactiva” cuando podría haber hecho múltiples acciones desde denuncia, investigación, propuestas, acompañamiento; igual pasó con la represión a los activistas en Guadalajara, la represión en Atenco o el feminicidio de Ciudad Juárez. [...] Uno de los señalamientos más críticos es el comportamiento frente a las autoridades militares en el que la CNDH es completamente pasiva, incapaz de cuestionar a la justicia militar.⁵²

Para HRW la CNDH “*no impulsa a las instituciones del Estado a reparar los abusos que ha documentado, no promueve las reformas necesarias para prevenir abusos futuros, no se opone a leyes, políticas y prácticas abusivas y contrarias a estándares internacionales de derechos humanos, no entrega ni difunde información que posee sobre casos de derechos humanos*”.⁵³ Promoviendo con esto un uso tendencioso de los casos de violación a los derechos humanos en

⁵¹ Específicamente se refiere a las declaraciones de los familiares de EAR que incriminan a los elementos de la SEDENA, y a la neurocirugía realizada el día 26 de febrero de 2007. Firmada por el doctor Juan Pablo Mendizábal Pérez de la Delegación de Servicios Periciales de la Procuraduría General del Estado de Veracruz. Ahí se informa que las causas de la muerte fueron "traumatismo craneoencefálico, fractura, luxación de vértebras cervicales, anemia aguda". El tipo de muerte se lee: "Mecánica traumática". En el texto se afirma que en genitales "se apreció líquido seminal en abundancia".

⁵² Aziz, A., *op. cit.* “Hay otros expedientes de complicidad de la Comisión como en la discriminación de los militares con VIH/sida; o con la aprobación de la ley Televisa, en los que no hubo objeciones. En cambio, sí fue muy activa frente a la despenalización del aborto, en contra de todos los estándares internacionales.”

⁵³ Human Rights Watch, *op. cit.*, p. 2.

nuestro país. En cambio, el *ombudsman* ha realizando cuestionamientos discrecionales a algunas autoridades, asumiendo funciones de Ministerio Público, emitiendo recomendaciones a destiempo, criticando los informes y opiniones de organismos internacionales de derechos humanos sobre la situación de esta materia en México.⁵⁴

Así en Soledad Atzompa, más con impresiones que con resultados eficientes en la investigación, el lunes 12 de marzo dijo Calderón a Elena Gallegos de *La Jornada* que había seguido de cerca el caso Ascensión Rosario y emitió su diagnóstico: *“La CNDH intervino y lo que resultó de la necropsia fue que falleció de gastritis crónica no atendida. No hay rastros de que haya sido violada”*. No citó a la CNDH como fuente, pero al deslizar su nombre parecía admitir que lo era. La CNDH lo negó. Sin embargo, a pesar de haber señalado que los resultados de la segunda necropsia realizados el 9 de marzo estarían en un plazo no menor a 25 días, el día 14 de marzo negó los resultados de la primera necropsia y aseguró, respaldando a Calderón, que la causa de muerte fue natural, negó la causa mecánica plasmada en el dictamen del 9 de marzo, punto 3 dedicado a la etiología de la muerte.⁵⁵

El presidente de la CNDH denunció que los militares fueron negligentes, cometieron irregularidades, infracciones a la ley, falsearon información, como el hecho de señalar *“que la CNDH formuló una propuesta de conciliación en el caso de Ascensión Rosario al instituto armado. Por ser una violación grave de derechos humanos el asunto no podría someterse a procedimiento de conciliación”*.⁵⁶

Human Rights Watch (HRW) advierte que “una vez que documenta un abuso y antes de emitir una recomendación pública, la CNDH generalmente concede primero a las autoridades gubernamentales la opción de “conciliar” del caso. En el acuerdo de “conciliación, la autoridad o institución en cuestión reconoce

⁵⁴ Contreras Julián, M., “Un año de cinismo y descaro, luego de la muerte de Ernestina”, <<http://www.cimacnoticias.com>> [Consulta: 26 de febrero de 2008].

⁵⁵ La doctora Bárbara Yllán, exsubprocuradora de Atención a Víctimas de la procuraduría capitalina, consultada una y otra vez sobre el tema por Carmen Aristegui, legítima y eficazmente atenta al caso, comparó los dictámenes de las dos necropsias y un certificado emitido por la doctora María Catalina Rodríguez Rosas, médica legista adscrita al Ministerio Público en Orizaba, cuando la señora Ernestina estaba todavía con vida. Dijo la doctora Yllán que ese documento contiene datos “coincidentes con el dictamen de exhumación en cuanto a los exámenes ginecológico y proctológico; es decir, sí se describen lesiones tanto en el órgano genital como en la zona anal de la víctima, con lo cual es posible llegar a tener elementos para una investigación... para acreditar el delito de violación”. Véase Granados Chapa, A., “Concertación para la impunidad”, <<http://www.jornada.unam.mx>> [Consultado: 14 de mayo de 2007].

⁵⁶ Ballinas, V., “En el caso Ascensión, la Sedena actuó irregularmente en repetidas ocasiones”, <<http://www.jornada.unam.mx>> [Consultado: 04 de septiembre de 2007].

la responsabilidad por la violación documentada y se compromete a implementar las medidas de reparación propuestas por la CNDH. A cambio, la CNDH no emite una recomendación pública ni difunde sobre el caso”.⁵⁷

La política de exclusión de las víctimas del proceso de conciliación refleja la posición actual de la CNDH conforme a la cual las conciliaciones son “un acto de autoridad” llevado a cabo por la CNDH. El presidente de la CNDH expresó, a HRW, que las víctimas son informadas de las conciliaciones y, habitualmente, están de acuerdo, pero si no lo están tienen expeditas las vías judiciales.⁵⁸

De acuerdo con sus propias reglas, la CNDH nunca debe recurrir a acuerdos de conciliación para resolver casos en los que se hayan cometido violaciones “grave”. Pero, de hecho lo hace, asegurándose que los resultados de las investigaciones de estos casos también se mantengan a resguardo del público.⁵⁹

La resolución de la muerte de doña Ernestina indica una probable conciliación entre la CNDH y la SEDENA, de ser así implicaría el ejercicio indebido del cargo. El 19 de abril Soberanes acusó a la procuraduría veracruzana haber afirmado que la señora Ascención *“fue víctima de una violación tumultuaria”* con base *“en supuestas pruebas hechas al vapor, y la acusó de “falta de profesionalismo... manipulación de pruebas” y de omisiones, errores y “graves descuidos de algunos de sus servidores”*; y lamentó que *“en vez de corregirlos pretenda negarlos y con ello abra las puertas de la suspicacia y las suposiciones sin fin y sin límite”*. El principal destinatario de las acusaciones, el procurador Emeterio López Márquez, demandó del presidente de la CNDH acreditar sus afirmaciones e insistió en que *“sí había habido violación”* y que tenía las pruebas de ello. Denunció a su vez que la CNDH *“se arroga atribuciones que solamente tiene el Ministerio Público”*.⁶⁰ Estas contradicciones entre autoridades estatales y federales se enmarcan dentro de una incertidumbre generada por la labor encabezada por el presidente de la CNDH, la cual desencadenó una serie de inconsistencias en los comunicados de la SEDENA –pues ésta inicialmente había afirmado que tenía en su posesión muestras de liquido seminal encontrado en el cuerpo de Ascención Rosario y posteriormente se retractaría de ello-. Para el presidente de la CNDH los elementos de la SEDENA cometieron graves irregularidades porque emitieron

⁵⁷ Human Rights Watch, *op. cit.*, p. 93.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 111.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 99.

⁶⁰ Habló en tal sentido directamente ante la prensa en Jalapa y en entrevistas con Carmen Aristegui y Denise Maerker. Véase Granados Chapa, A., *op. cit.*

boletines de prensa “con datos contrarios a la verdad, lo que generó expectativas en la población y contribuyó al enrarecimiento de la información” como fue “**mentir** al decir que tenían muestras de líquido seminal de la difunta y muestras de los militares, que los iban a analizar”.⁶¹

El 24 de abril, el Gobernador de Veracruz, Fidel Herrera, se reúne con el presidente de la CNDH. Dos días más tarde afirmó: “*Ningún integrante del Ejército Mexicano tiene ninguna acción que ver con lo que ocurrió. Tengo la certeza de que esto, por el bien de las instituciones, de la ley y de los veracruzanos y de los indígenas y de todo lo que esto implica, tiene que concluir, y muy bien, por el bien del país*”. **El 30 de abril** el fiscal especial de la indagatoria, Juan Alatríste, dio la razón a Calderón, a la CNDH y a Fidel Herrera, al concluir que la indígena de 73 años murió de “parasitosis”. Cerrando de esta forma la fase ministerial del caso. Anunciaron el no ejercicio de la acción penal, porque la víctima murió de parasitosis (no de anemia aguda, según el dictamen de la CNDH, ni de gastritis, según el dicho presidencial) y su muerte “no es imputable a factores externos a la fisiología de su organismo”.⁶² Para el Observatorio Veracruzano de Derechos Humanos dicho fallo vulnera el derecho a la verdad y a la justicia, pues desconocieron las declaraciones de familiares, por considerar que éstos son testigos de oídas, y afirmar que Ernestina nunca dijo nada, ya que sólo podía murmurar porque estaba herida.

“Cada pueblo tiene el derecho inalienable de conocer la verdad sobre los acontecimientos pasados, así como sobre las circunstancias y las razones que llevaron, por la violación masiva y sistemática de los derechos humanos, a la perpetración de crímenes aberrantes. El ejercicio pleno y efectivo del derecho a la verdad es esencial para evitar en el futuro que tales actos no se reproduzcan”.⁶³

Inicialmente se había afirmado que las declaraciones de los familiares estaban basadas en la declaración que la propia víctima, previo a su muerte, tuvo oportunidad de señalar en su lengua natal ante uno de sus hijos y ante la Agente del Ministerio Público. Al no reconocer al otro ni en su victimización, se es sordo y

⁶¹ Ballinas, V., “En el caso Ascensión, la Sedena actuó irregularmente en repetidas ocasiones”, *cit.*

⁶² Castro, L., “Interés político y maraña judicial, Ernestina Ascencio, las voces que sepultaron su dicho”, <<http://www.cimac.com>> [Consultado: 09 de mayo de 2007].

⁶³ Conjunto de principios para la protección y la promoción de los Derechos Humanos para la lucha contra la impunidad, 2 de octubre de 1997, adoptados por la Comisión de Derechos Humanos de la ONU.

ciego ante los hechos concretos que violan los derechos humanos. El rechazo al reconocimiento de un daño al otro es encubrimiento, discriminación y abuso de poder que se oponen a la verdad y a la justicia. En consecuencia el cierre de la fase ministerial del caso EAR al enunciar el no ejercicio de la acción penal, porque la víctima murió de causas naturales y su muerte no es atribuible a causas mecánicas como se había sostenido antes, nos lleva a hablar de un abuso de poder. *La Declaración de los principios fundamentales de justicia para las víctimas de delitos y del abuso de poder* establece:⁶⁴

Se entenderá por “*víctimas de abuso de poder*” a las personas que, individual o colectivamente, hayan sufrido daños, inclusive lesiones físicas o mentales, sufrimiento emocional, pérdida financiera o menoscabo sustancial de sus derechos fundamentales como consecuencia de acciones u omisiones que no lleguen a constituir violaciones del derecho penal nacional, pero *violen normas internacionalmente reconocidas relativas a los derechos humanos*.⁶⁵

El abuso de poder contribuye a mantener una cultura de impunidad y de continua victimización de quien ha sufrido un daño. “Estos procesos de victimización producen...un cambio en el rol social y cultural en la vida de la víctima. [...] Las consecuencias involucran de un modo determinante a todos los miembros del grupo familiar, y en hechos de delitos de alta violencia afectan a dos o tres generaciones”.⁶⁶ En el caso EAR se violaron los derechos a la vida, salud, libertad de expresión, libre tránsito, etc. Conllevan a su vez la impunidad sobre las futuras posibles violaciones al derecho a la integridad personal, al acceso a la justicia, al debido proceso y al derecho a la verdad que sufren en particular las personas que pertenecen a sectores de la población en situación de vulnerabilidad, tales como las comunidades indígenas, las mujeres, las personas adultas mayores y las

⁶⁴ *Declaración de los principios fundamentales de justicia para las víctimas de delitos y del abuso de poder*, aprobada el 29 de noviembre de 1985 por la Asamblea General de la ONU, sea uno de los documentos que mayor influencia han tenido en la construcción conceptual de lo que debe entenderse por víctima y cuáles son las consecuencias de reconocer con ese carácter a las personas.

⁶⁵ Rodríguez Manzo, G., *Responsabilidad y reparación. Un enfoque de Derechos Humanos*, México, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, Universidad Iberoamericana, Fundar, 2007, p. 99. Véase <<http://www.fundar.org.mx>>.

⁶⁶ Marchiori, H., *op. cit.*, nota 37, p. 448.

poblaciones en situación de calle y alta marginación. Viola así mismo los instrumentos aplicables a la luz del artículo 133 Constitucional.⁶⁷

Los tratados internacionales otorgan a las víctimas de abusos de los derechos humanos el derecho a un recurso, y dicho recurso debe respetar y proteger sus derechos y su rol en el proceso. Tanto la Corte Interamericana como el Tribunal Europeo de Derechos Humanos han sostenido que las víctimas y sus familiares tienen derecho a participar en las investigaciones de los sucesos que derivaron en la violación de sus derechos.⁶⁸

Por estas razones los habitantes del Municipio de Soledad Atzompa junto con organizaciones civiles y comunidades indígenas de la mayoría de los municipios de la Sierra de Zongolica solicitaron la intervención de la **Comisión Interamericana de Derechos humanos (CIDH)** de la OEA.⁶⁹ Se pide *¡Qué la verdad salga a la luz!* pues las consecuencias sociales, económica y culturales repercuten en las relaciones e interacciones de la víctima con su medio social y cultural. Para la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la determinación de las personas que constituyen ‘parte lesionada’ de una violación es el resultado de una combinación de presunciones y evidencias más que de criterios a priori. Por ello, se presume que los padres, hermanos e hijos de la víctima primaria han sufrido daño por las violaciones, pero otros miembros del grupo familiar también

⁶⁷ Art. 133.- Esta Constitución [Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos], las leyes del Congreso de la Unión que emanen de ella y todos los tratados que estén de acuerdo con la misma, celebrados y que se celebren por el Presidente de la República, con aprobación del Senado, serán la Ley Suprema de toda la Unión. Los jueces de cada Estado se arreglarán a dicha Constitución, leyes y tratados a pesar de las disposiciones en contrario que pueda haber en las Constituciones o leyes de los Estados. En particular en la Convención americana sobre Derechos Humanos [artículo 4, 5, 8 y 25], la Convención Interamericana para prevenir y Sancionar la Tortura [artículos 1 y 2] y Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres “Convención de Belém do Pará” [artículos 1, 3, 4 y 7]. Véase Mancilla Espinoza, I., “Impunidad encaso de la señora Ernestina Ascencio Rosario”, <<http://www.mareainformativa.com>> [Consulta: 2 de mayo de 2007].

⁶⁸ Human Rights Watch, *op. cit.*, p. 27.

⁶⁹ En el Capítulo IV, Mecanismos interamericanos de protección, Art. 12, se indica que “cualquier persona o grupo de personas, o entidad no gubernamental legalmente reconocida en uno o más estados miembros de la Organización, puede presentar a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos peticiones que contengan denuncias o quejas de violación del artículo 7 de la presente Convención por un Estado Parte, y la Comisión las considerará de acuerdo con las normas y requisitos de procedimiento para la presentación y consideración de peticiones estipuladas en la Convención Americana sobre Derechos Humanos y en el Estatuto y Reglamento de la Comisión Interamericana de Derechos humanos. En el Capítulo III, Deberes de los estados, el Artículo 7 señala: Los Estados Partes condenan todas las formas de violencia contra la mujer y convienen en adoptar, por todos los medios apropiados y sin dilaciones, políticas orientadas a prevenir, sancionar y erradicar dicha. Conviene en su inciso e) tomar todas las medidas apropiadas, incluyendo medidas de tipo legislativo, para modificar o abolir leyes y reglamentos vigentes, o para modificar prácticas jurídicas o consuetudinarias que respaldan la persistencia o la tolerancia de la violencia contra la mujer. Lo cual, desde mi perspectiva, contraviene la jurisdicción militar o bien con la forma de administración militar de justicia.

pueden ser incluidos si la evidencia permite una valoración razonable de que también sufrieron tormento moral.⁷⁰ La evidencia de daño por violencia permite identificar hasta dónde se extiende no sólo el núcleo familiar formal sino, teniendo como elemento central el profundo sufrimiento moral, el núcleo cultural y simbólico de una consanguineidad imaginaria, tal como Gilberto Giménez lo señala en la definición de grupo étnico.

Esto se enlaza con el inciso C, del Artículo II, de la **Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio**, puesto que el caso EAR responde a un contexto histórico de colonización cultural que potencializa el sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que han de acarrear su destrucción física, total o parcial. En su Artículo I, las partes contratantes confirman que el genocidio es, cometido en tiempo de paz o en tiempo de guerra, un delito de derecho internacional que ellas se comprometen a prevenir y a sancionar. En el Artículo II, por genocidio se entiende cualquier acto perpetrado con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso.⁷¹

Conforme a lo anterior es víctima no sólo Ernestina Ascensión Rosario sino toda persona o grupo de personas que hayan tenido relación con lo sufrido por las consecuencias del incumplimiento del Estado en su papel de garante de los derechos humanos. Por tanto, es víctima la familia Ascensión, la congregación y el municipio nahua de Soledad Atzompa. Pero en tanto que es un grupo étnico, que comparte un consanguineidad imaginaria así como una memoria de agravios, víctima no es solo el individuo social sino la cultura indígena una vez más. La *Corte Interamericana de Derechos Humanos* ha considerado que la víctima no es solamente la receptora directa de la violación originaria, sino también quienes ven violados algunos derechos derivados de ésta.

⁷⁰ Rodríguez Manzo, G., *Responsabilidad y reparación...*, cit., nota 628, pp. 102 y 103.

⁷¹ Redactada el 9 de diciembre de 1948. Entrada en vigor: 12 de enero de 1951 y ratificada por México el 22 de julio de 1952. Se entiende por genocidio cualquiera de los actos siguientes: a) Matanza de miembros del grupo; b) Lesión grave a la integridad **física o mental** de los miembros del grupo; c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; e) Traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo.

El criterio establecido apunta a que si la totalidad de una comunidad tiene derechos, es consistente considerar que al darse violaciones contra todos los miembros de la comunidad se tenga a ésta como víctima y no a un grupo de individuos.⁷²

Esto implica una tensión intercultural, así como una tensión ética, dada en la rivalidad histórica por el poder, en la división étnica y de clases permanente que desgarrar todo el cuerpo social mexicano. Por tal motivo, la persona contra quien el Estado, por medio de la CNDH, vulnera uno o más de sus derechos consagrados en los distintos pactos y convenios, en caso de su muerte – muerte de Ernestina Ascensión- no sólo el derecho a reparación sino también el status de víctima es transmitida por vía sucesoria consanguínea y cultural. Así pues, por naturaleza y cultura es transmitida la lucha por la justicia, considerando que han experimentado un terrible sufrimiento por el hecho de ser víctimas –indígenas- del sistema.

Por otra parte, si lo indígena de los nahuas entra en la categoría de “grupo étnico” entonces la muerte de EAR es, tal como lo denuncian los pueblos indígenas de la sierra de Zongolica, específicamente el Municipio de Soledad Atzompa, considerado un acto de genocidio. Puesto que el Artículo II, inciso b, de la *Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio*, señala que un genocidio se refiere también a lesiones graves a la integridad física o mental de los miembros del grupo. En consecuencia: a) la muerte de EAR, por causas mecánicas, la convierte en una víctima de genocidio; b) las graves lesiones físicas que presentó y las últimas palabras que expresó EAR lesiona gravemente la integridad mental de su familia, por lo que también son víctimas de genocidio; y c) el daño sufrido no sólo afecta a la familia sino a las futuras generaciones de la comunidad por lo que es una destrucción parcial a la integridad del grupo étnico.

Ahora bien, del Artículo III de la *Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio* se desprende el castigo de los actos siguientes: a) El genocidio; b) La asociación para cometer genocidio; c) La instigación directa y pública a cometer genocidio; d) La tentativa de genocidio; e) La complicidad en el genocidio. Lo cual se liga al Artículo IV: las personas que hayan cometido genocidio o cualquiera de los otros actos enumerados en el artículo III serán

⁷² Rodríguez Manzo, G., *Responsabilidad y reparación...*, cit., p. 103.

castigadas, ya se trate de gobernantes, funcionarios o particulares. Estos se traduce desde el contexto del caso EAR en que serán castigadas las siguientes personas por lo establecido en los Artículos I, II, III y IV: a) los elementos del 63 batallón de infantería de la zona militar “el Lencero”; b) los implicado en el hecho concreto, en el caso de haber sido más de un elemento; c) los mandos involucrados en el caso de que ellos hayan emitido la orden de llevar acabo tales acciones de instigación; d) todos los involucrados por parte de la SEDENA; y e) Todo aquel funcionario que haya sido cómplice del genocidio, como lo es el presidente de la CNDH, el Presidente de la República, médicos, peritos y traductores que hayan encubierto el hecho.⁷³ Todo esto en el caso de haber sido efectivamente violación como lo indica hasta hoy el pueblo de Soledad Atzompa y el perito veracruzano Pablo Mendizábal, quien con valor y compromiso ético sostiene su versión de que la anciana indígena fue violada.⁷⁴

La violencia en cualquier parte del mundo constituye genocidio pues se opone a la alteridad humana y a la reproducción de una vida digna. Por ello ha sido necesaria la creación de instrumentos jurídicos internacionales dirigidos a proteger los derechos y promover la equidad de género.⁷⁵ La cristalización del derecho a la verdad es un imperativo para la preservación de los vínculos y los lazos de solidaridad entre los muertos y los vivos, formando la unidad del género humano,

⁷³ La *Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio* establece: **Artículo VI.** Las personas acusadas de genocidio o de uno cualquiera de los actos enumerados en el artículo III, serán juzgadas por un tribunal competente del Estado en cuyo territorio el acto fue cometido, o ante la corte penal internacional que sea competente respecto a aquellas de las Partes contratantes que hayan reconocido su jurisdicción. **Artículo IX.** Las controversias entre las Partes contratantes, relativas a la interpretación, aplicación o ejecución de la presente Convención, incluso las relativas a la responsabilidad de un Estado en materia de genocidio o en materia de cualquiera de los otros actos enumerados en el artículo III, serán sometidas a la Corte Internacional de Justicia a petición de una de las Partes en la controversia.

⁷⁴ Torres Ruiz, G., “Que CIDH reabra el caso: Red de Organizaciones Civiles”, <<http://www.cimacnoticias.com>> [Consultado: 05 de abril de 2008].

⁷⁵ En el contexto nacional mexicano se ha aprobado la Ley General para la Igualdad entre Hombres y Mujeres, promulgada en agosto de 2006; y la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, promulgada en febrero de 2007. La cual contempla en su Capítulo I, *Artículo 6.* Se establecen los siguientes tipos de violencia contra las mujeres: I. **La violencia psicológica**; II. **La violencia física**; III. **La violencia patrimonial**; IV. **Violencia económica**; V. **La violencia sexual**; VI. Cualesquiera otras formas análogas que lesionen o sean susceptibles de dañar la dignidad, integridad o libertad de las mujeres. En su *Artículo 21. Violencia feminicida*, la forma extrema de violencia de género contra las mujeres en ámbitos público y privado que conllevan impunidad social y del Estado y puede culminar en homicidio. Véase Olamendi Torres, P., *Delitos contra las mujeres. Análisis de la Clasificación Mexicana de Delitos*, México, UNIFEM-INEGI, 2007, p. 371.

con respeto.⁷⁶ Por más que se sepultó el cuerpo de Ernestina la ascensión de la verdad tendrá siempre un carácter inquebrantable. Pues la verdad constituye el punto de partida de la protección del ser humano, así como de su liberación. Sin la verdad no es posible liberarse del tormento de la incertidumbre de la injusticia y tampoco es posible ejercer los derechos protegidos por la Constitución Federal, estatal o de los Instrumentos Internacionales.

6.3 Ma techcahuacan cualli. Conciliación, reconciliación, equidad y unidad

Ante la larga lista de injusticia, feminicidios, desaparecidos o de encarcelados por causas políticas “cabe preguntarse si efectivamente el Estado tiene interés por las víctimas”.⁷⁷ A partir del caso Ernestina Ascensión Rosario hemos comprobado que el Estado, así como la CNDH, muestra un desinterés por las víctimas. No se reconoce en ella ni reconoce que su poder proviene de ella, por tanto, no lleva hasta las últimas consecuencias la justicia. No hay identificación con la víctima colonizada, sino identificación con el colonizador que es, por ser tal, genocida. Cada víctima afirma el sin sentido del Estado, su fracaso como sistema jurídico y su ineficacia política en su misión de protección y tutela de los intereses de las diversas comunidades en su interior. El Estado jamás reconocerá su fracaso. Ya lo había dicho, no reconoce errores en sus decisiones, por tanto en sus acciones; pues la dinámica del sistema responde a ordenamientos estructuralmente históricos. A pesar de todo el Estado, en tanto se enmarca en un complejo jurídico nacional e internacional, es fortalecido o debilitado por el grado de justicia e injusticia en sus procedimientos institucionales.

Por falta-de-justicia, en un momento dado las víctimas pueden rebelarse contra la tutela opresiva y obligar a una compensación por el vasallaje en el que han sido sometidos. Este es el motivo por el que emergen grupos insurgentes. Pero grupos insurgente no es sinónimo de movimientos indígenas. La lucha indígena es una lucha que está en proceso. El proceso requiere un método distinto al que

⁷⁶ Dr. Christopher Alexis Servín Rodríguez, Presidente del Observatorio Veracruzana de Derechos Humanos (OVDH), comunicado de prensa núm. 1/07. Véase <<http://www.mareainformativa.com / Xalapa-Eqz>> [Consulta: 3 de mayo de 2007].

⁷⁷ Rodríguez Manzanera, L., *op. cit.*, p. 5.

promueve el Estado. Un método diferente al positivismo científico. El método requiere primero de palabrear, conciliación, reconciliación y finalmente de unidad. No como el Estado-nación que primero impone la unidad sin reconciliar la pluriculturalidad.

“Las autoridades del municipio indígena de Soledad Atzompa, ubicado en la sierra de Zongolica, insistieron (2005) al gobernador Fidel Herrera Beltrán en la urgente necesidad de dialogar, a fin de pactar dos asuntos, las demandas étnicas y sociales del municipio. Después que los ayuntamientos asentados en regiones indígenas fueran excluidos del pacto de gobernabilidad, signado en mayo de 2005 entre el gobierno estatal y los partidos políticos, las autoridades de Soledad Atzompa no han encontrado respuesta a sus demandas. Entre las demandas pidieron se les reconozca como municipios indígenas; que instituya el derecho indígena y lo incluyan en el sistema jurídico; garanticen la participación orgánica y directa de estos pueblos en los poderes del estado, desde instituciones, programas y políticas públicas. Lo cual implica reformas estructurales y cambios profundos en la estructura del marco jurídico estatal y en la de los poderes, y cualquier decisión tendría implicaciones generales para todos los pueblos, “a los que se les debe consultar”, como lo establece el *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)*. Por tal razón, las autoridades de Soledad Atzompa consideraron conveniente ampliar el diálogo con los pueblos indígenas de otras zonas de la entidad, y los representantes de los poderes Judicial y Legislativo antes que se realice cualquier reforma constitucional”.⁷⁸

El Estado no da respuestas concretas. Es un gobierno que manda mandando y no obedece al pueblo, base de la “Soberanía nacional”. Por estas razones concretas, insertas en un proceso histórico de tensión étnica, los pueblos indígenas buscan el desarrollo pleno de su autonomía jurisdiccional. Ya que su forma de administrar la justicia se funda en el postulado de un gobierno que mande obedeciendo, distinto al que promueve por sus acciones el Estado nación.

El Agente Municipal de la congregación de Tetlatzinga, con cabecera municipal en Soledad Atzompa expresa:

Tehuan techtlalia la comunidad tic cuidarozque persona, la gente, la comunidad. Timotlalia como tequihuahque para nochi comunidad ticcuidaroa, nochi cualquiera problema ticarreglaroa para inon ticmotlalia. Nochi ticatenderoa nochin la gente nochin comunidad, nochin ticserviroa la comunidad.

A nosotros nos asentó la comunidad para cuidar a las personas, la gente, la comunidad. Nos asentamos como autoridades, como los que tienen el oficio del trabajo, para cuidar de toda la comunidad, para arreglar cualquier problema, para eso nos asentamos en el poder. Para atender a toda la gente, a toda la comunidad, para servir a toda la comunidad.

⁷⁸ Martínez, R., “Indígenas de Zongolica insisten en el diálogo a Herrera Beltrán”, <<http://www.proceso.com.mx>> [Consultado: 09 de agosto de 2005].

Techhtlali pueblo ma ticuidaro inin caltlamachtilcan ma tequipanocan tlamachtihque cualli amica ehcoz quimahuaz.

Nos asentó el pueblo para que cuidemos la escuela, para que los niños estudien bien y nadie los regañe.

Ce tequihua motlalia nochi quicuidaroz inin altepetl maitl, quihtaz ihcuac mo cualania amo ma motemilihca o ya motemilihque cequixyehyecoz ma moyectlali cualli, ma yeto inin altepetl maitzintli ma yeto cualtzi, tocnihua ma moyetoca cualtzin ma ahmomocualanican para ihco ma onyetoz.

Una autoridad se asienta para cuidar a todos los de esta comunidad, verá cuando se discute para que no se peleen, si ya se pelearon uno debe tratar de que se arregle con justicia, para que sea hermosa esta comunidad, que nuestros hermanos estén dignamente, qué no se peleen para que así continúen siempre.

Porque cualtzi nican cecahqui pero cuando itla problema ahmo cualtzi cenca porque miéc pensamientos topan ehco nan mente corazón pero cuando amitla problemas contentos ticmosentiroa, pero ihcuac itla tlahtol onca a veces ompa amo contento.

Porque es hermosa la comunidad, pero cuando hay problemas no es bonito, porque hay muchos pensamientos sobre nuestra mente y corazón. Pero cuando no hay ningún problema nos sentimos contentos, pero cuando hay algún rumor, alguna mentira, no estamos contentos.

Siendo el principal fin del *corpus iuris* de los derechos humanos brindar las condiciones para que las personas tengan acceso a una vida digna, la reparación del daño en esta materia tiene por objeto primordial atender de forma integral a las personas a las que se les ha vulnerado el derecho a ella.⁷⁹ La reparación del daño, ante todo, como un derecho de las víctimas, es una obligación que todo Estado debe garantizar satisfactoriamente cumpliendo con las exigencias internacionales en la materia e implementándolas nacionalmente a través de medidas legislativas, judiciales y de política pública. Para alcanzar dicha aplicación, es preciso que los Estados reconozcan que son responsables, nacional e internacionalmente, por los actos u omisiones que afecten los derechos de los individuos o grupos que se hallen dentro de su jurisdicción y no sólo respecto de otros Estados, así como de responder de forma objetiva y directa frente a las violaciones de estos derechos. Pues al permitir que se violen los derechos están permitiendo que se corrompan las instituciones y se quebrante la vida de aquellos que les dan sentido, por tanto, la vida del Estado mismo: los pueblos.

⁷⁹ Rodríguez Manzo, G., *Responsabilidad y reparación. Un enfoque de Derechos Humanos...*, cit., p. 98.

6.3.1 La vida en justicia comunal como criterio primero y último de la ley

Con fundamento en Marx, afirmo que “el hombre no es causa de la ley, sino que la ley es causa del hombre, ya que la ley es existencia empírica humana, mientras que en las otras formas del Estado el hombre es la existencia empírica legal”.⁸⁰ Ahora bien, el hombre es en cuanto ser social constituido ontológicamente intercultural. Por tanto, la ley es una causa intercultural de las relaciones humanas. En consecuencia, la noción de “humano” que se asuma dependerá de cómo se superpongan e interpenetren los pliegues materiales y simbólicos en las capas tectónicas del imaginario social de los sujetos en una determinada comunidad cultural en consenso o conflicto.

No obstante, la esqueletización del imaginario “indígena” está gatillada por las relaciones sociales de producción colonialista. Motivo que implosiona con cada reforma maniobrada por el Estado con claras miras a exprimir la dignidad humana de los pueblos originarios en la gran maquinaria *jus-capitalista*. A todo esto “la necesidad del reconocimiento del derecho indígena corresponde a un momento de gran desprestigio del derecho oficial y las instituciones del Estado”.⁸¹ Pues en un sistema jurídico espurio los dominados siempre, y cada vez más, son avasalladas a través de los distintos instrumentos que el poder otorga. Una es la educación, el derecho, los partidos políticos, etc.⁸² Por lo que la lucha de autonomía, el grito de sangre: “*Ma techcahuacan cualli*”, la liberación, parafraseando a Franz Fanon, no busca restituir a la cultura nacional su valor y sus antiguos contornos. La lucha tiende a una redistribución fundamental de las relaciones sociales que no puede dejar intactas ni las formas ni los contenidos culturales de los pueblos

⁸⁰ Marx, C., *Critica del derecho del Estado Hegeliano*, Caracas, Universidad Central de Venezuela – Facultad de Humanidades y Educación, 1980, p. 53.

⁸¹ Kuppe, R. y Potz, R., “La antropología del derecho...”, *cit.*, nota 80, p. 44.

⁸² Fanon F., *op. cit.*, pp. 157-167. Los partidos políticos, autodefinidos como representantes del pueblo soberano no son más que el instrumento mediante el cual el poder colonialista se apropia de los canales y flujos de control, es decir del poder sociopolítico. Después de la independencia el partido ya no moviliza a los militantes sino para las manifestaciones populares, las fiestas de la independencia. Ya que han cumplido su misión histórica de llevar a un grupo específico al poder –los criollos- invitan al pueblo a retirarse para que la transmutada clase alta cumpla su propia misión. Los partidos políticos ahora tienen por fin auxiliar al poder para contener al pueblo. Son cada vez más un instrumento de coerción y netamente antidemocráticos. El partido es objetiva y subjetivamente el cómplice de la clase empresarial capitalista. (Sólo basta ver el papel de los partidos políticos en las pasadas reformas petroleras en México, dadas en el 2008) Los dirigentes de los partidos se comportan como vulgares sargentos y recuerdan constantemente al pueblo que “hay que guardar silencio en las filas”.

involucrados. Con la lucha no sólo se busca desaparecer el colonialismo, sino que también busca desaparecer al colonizado y al colonizante.⁸³ Esto es, generar un recreado sujeto político con libre determinación y jurisdicción. “Siendo que es imposible la extrema perfección, lo que se exige normativamente al político de vocación es que honestamente cumpla lo más seriamente posible las condiciones de un acto justo. A esto se denomina “pretensión política de justicia””.⁸⁴

En los diversos niveles en la praxis crítica antihegemónica “el horizonte más lejano, que podemos llamar utópico (cuando se imagina descriptivamente un estado de cosas), o más correctamente *postulado político*, tal como el del Foro Social Mundial: ¡Otro mundo es posible! O aquel que enuncia: “¡Un mundo donde quepan todos los mundos!” parecieran demasiado vacíos, pero son la condición de posibilidad de todo el resto. Sin la esperanza (tan enunciada por Ernst Bloch) de un futuro que hay que hacer posible no hay praxis crítica liberadora. Es necesario imaginar creativamente que “*¡Sí se puede!*” para cambiar las cosas”.⁸⁵

Así toda pretensión política de justicia va antecedida, esqueletizada, de un postulado político cultural que se posiciona críticamente ante el sentido de los hechos que acontecen en la red social. Un queremos justicia se vuelve una bandera de reivindicación social y de rechazo a un sistema jurídico injusto y vigente. La negatividad de la injusticia, la voluntad-de-vivir, la memoria colectiva, la cultura y el postulado político son el poder que unifican a un pueblo. Luego, el poder del pueblo tiene como sede al pueblo mismo, el cual genera su propia normatividad; esto es su constitución jurídica. “Así como la religión no crea al hombre sino que el hombre crea la religión, así mismo la Constitución no crea al pueblo, sino que el pueblo crea la Constitución. [Esto es] el hombre socializado como una Constitución particular...”⁸⁶ Lo que se “construye” (no se toma) es la acumulación de fuerza, de memoria, de unidad; son las instituciones y la normatividad subjetiva de los agentes. Lo que se construye como ley desde la vida es una etapa de la vida, no la vida misma. Es un momento de una comunidad humana no la humanidad en su totalidad. Es la acción de los sujetos en un

⁸³ *Ibidem*, p. 225.

⁸⁴ Dussel, E., *20 Tesis de política*, cit., p.108. “La palabra “pretensión” indica... que el que realiza una acción puede justificarla dando razones de haber intentado afirmar la vida, con el consenso del afectado, factiblemente”.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 113.

⁸⁶ Marx, C., *Crítica del derecho del Estado Hegeliano*, cit., p. 53.

contexto histórico que han devenido actores políticos para edificar el nuevo edificio del Derecho desde una recreada *cultura jurídica*.⁸⁷ La formalización del programa de una transformada cultura tiene como nivel material la vida colectiva. La necesidad de transformar desde sus raíces al presente de una determinada ley, que puede ser o no la nuestra, en la que podemos estar o no excluidos de ella, se ubica en el nivel de la factibilidad. La pretensión político-ética de una justicia menos injusta esqueletiza la transformación política y el modo de ejercer la justicia en una recreada cultura política. Lo que se busca es que todos tengan acceso simétrico al bien común y que se consolide jurídicamente. “La “transformación” política significa... un cambio en vista de la innovación de una institución o que produzca una transmutación radical del sistema político. [...] La transformación se efectúa, aunque sea parcial, teniendo como horizonte una nueva manera de ejercer delegadamente el poder. [...] Las instituciones cambian de forma (transforman) cuando existe un proyecto distinto que renueva el poder del pueblo”.⁸⁸ El postulado de una justicia con grado cero de injusticia se proyecta como guía hacia el cumplimiento de la pretensión política de justicia verdadera y vida digna que reconcilie interétnica e intergenéricamente nuestros mundos. La cual se configura en la autonomía como bandera de un bloque social *hegemón analógico*. La autonomía como postulado jurídico es una idea regulativa que opera como criterio de orientación política.⁸⁹ Los postulados son la esqueletización de una nueva cultura de justicia. Por tanto, autonomía es el programa normativo de acción dirigido a una vida plena en un mundo mejor. Es en sí la proclama de *¡Mattechcahuacan cualli: Qué nos dejen vivir, qué nos dejen ser!*

6.3.2 Afirmación de la alteridad jurídica

Los postulados políticos y principios ético-culturales constituyen un programa de acción que rige las prácticas de quienes se convierten, por consentimiento del pueblo, en los diseñadores de un hogar distinto. El “indígena”, que jamás ha sido

⁸⁷ Cfr., Dussel, E., *20 Tesis de política, cit.*, p. 123.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 108. “En el caso de una transformación de todo el sistema institucional... podemos hablar de una revolución”.

⁸⁹ Cfr., *Ibidem*, p. 129.

tan “indígena” como desde que cuestiona su colonización, cuando decide probar su cultura, hacer cultura, comprende que la historia le impone un terreno preciso, que la historia le indica una vía precisa y que tiene que manifestar una cultura de liberación “indígena”, una cultura descolonizante.⁹⁰ Los principios ético culturales interpenetrados por un contexto de colonización normativa obligan al colonizado – indígena- a cumplir con las exigencias de los momentos constitutivos del poder político, de la praxis de liberación, de las transformaciones de las instituciones en bien de los pueblos. Los postulados políticos ayudan a orientar la praxis a sus fines, a transformar las instituciones, fijando un horizonte de imposible realización empírica pero que abren un espacio de posibilidades prácticas más allá del sistema vigente. Los postulados ético-político-culturales juegan una función estratégica de apertura a nuevas posibilidades.⁹¹ Los postulados adquieren un carácter cultural muy poderoso al enraizar en el cuerpo abatido de una víctima, pues mantienen una función permanente hasta que la justicia apacigüe la memoria de los sufrientes. Al recordar a quien ha muerto se interioriza, en un imaginario cada vez más profundo, la necesidad de ser autónomo con respecto al otro que no ha garantizado ni garantiza la vida de a quienes debe obediencia. No hay que olvidar que “las comunidades indígenas son desde siempre, antes de la *invasión* de H. Cortés, poseoras de la soberanía popular inalienable. Levantarse en defensa de sus derechos culturales es un derecho anterior al Estado mexicano mismo”.⁹² Oponerse a ello es oponerse a la realidad pluricultural de la alteridad. “La afirmación de la *alteridad* del otro no es igual a la *igualdad* liberal. Aún la lucha por el reconocimiento del otro como *igual* (aspirando a su *incorporación* en lo Mismo) es algo diverso a la lucha por el reconocimiento del Otro *como otro* (aspirando entonces a un nuevo sistema del derecho posterior al reconocimiento de la diferencia)”.⁹³ El Otro como Otro y no como lo integrado a lo Mismo es el criterio último de la pluriculturalidad, de lo contrario sólo será un elemento de una “Multiculturalidad” carente de otredad. El Otro es cultural siempre regido por

⁹⁰ Cfr., Fanon, F., *op. cit.*, p. 193.

⁹¹ Dussel E., *20 Tesis de política, cit.*, p. 130.

⁹² *Ibidem*, p. 139.

⁹³ *Ibidem*, p. 142.

principios éticos en los cuales *el criterio último no es la ley sino la vida humana*. Por tanto, *Si la ley mata es necesario transformarla; si la ley da la vida es necesario compartirla*. “La ley da vida cuando el orden es justo, cuando reprime la posibilidad de lo nuevo la ley mata”.⁹⁴ La voluntad de una mejor vida en comunidad es la ley que da vida y hace del orden social y de su sistema legal un sistema justo. No olvidemos que la mejor vida sólo es posible dentro de una comunidad y su entorno natural. Cuando la ley reprime la posibilidad del cambio hacia la concreción del bienestar comunal, la ley ha perdido su finalidad, se ha fetichizado, por tanto mata. Por ello, lo que se construye desde el desafío de las víctimas que interpelan desde la Exterioridad o del *hegemón analógico* prueban por su mera existencia socio-política la injusticia de este mundo. La labranza de una ley más justa es histórica y realmente posible de cosechar (“el reino de los cielos”, que Marx intuyó parcialmente con su “reino de la libertad” y Kant con su “comunidad ética”) sólo basta ir más allá de la ley que mata.⁹⁵ **Un paso adelante** que involucra todo un proceso histórico y un contexto cultural definido hacia una meta que dignifique la alteridad.

En la búsqueda de los criterios de una mejor ley, “la manera como se conciben y valoran las ideas sobre el conflicto, el poder, la propiedad, la responsabilidad social, la persona, las diferencia de género, etc., ejercen una fuerza moldeadora sobre los aspectos propiamente jurídicos”.⁹⁶ ¿Cómo son concebidos tales criterios por los propios habitantes de la comunidad en estudio? “La organización de un sistema jurídico se fundamenta en la concepción básica que tal sistema tiene del ser humano. La correspondiente imagen del ser humano es el secreto de regulador de cada sistema de derecho”.⁹⁷ Tal imagen es dada por las relaciones humanas en un hogar, que no sólo es la casa sino el pueblo. La antropología jurídica toma como punto de partida no las normas socialmente obligatorias en la solución de un conflicto, sino “el actuar concreto de las partes involucradas en

⁹⁴ Dussel, E., *Política de la Liberación...*, cit., p.75. Dussel escribe “*Si la ley mata no debe cumplirse; si la ley da la vida es necesario obedecerla*”.

⁹⁵ Cfr., *Ibidem*, p. 75.

⁹⁶ Krotz, E., “Sociedades, conflictos, cultura y derechos desde una perspectiva antropológica”, cit., p. 38.

⁹⁷ Kuppe, R. y Potz, R., “La antropología del derecho...”, cit., p. 9.

disputas para entender el sistema de solución de conflictos de una sociedad”.⁹⁸ En el caso EAR, los operadores estatales de justicia actuaron no en razón de la víctima sino de los posibles “criminales”. La justicia ejercida, con base al “Derecho Nacional Positivo”, se desgarró por la falta de credibilidad de sus operarios. Del proceso de investigación del caso emergen contradicciones, como un cáncer, que enferman al Estado al no proveer de justicia a los pueblos “indígenas”. La laceración crece, pues “el derecho al mismo tiempo que es un instrumento de la dominación es también un espacio para la resistencia”.⁹⁹ Los derechos humanos no son neutrales, en ellos se afirma el conflicto interétnico; de lo contrario no habría necesidad de establecer tales derechos de la otredad jurídica. Estos generan procesos dialógicos y de reinterpretación dentro de contextos interétnicos e interéticos. Los derechos no son posibles de realización mientras se siga en condiciones de explotación, marginación y discriminación.¹⁰⁰ Avanzar al pluralismo jurídico significa afirmar y respetar a la alteridad cultural de los derechos humanos que tiene vertientes filosóficas, constitucionales, jurídicas, políticas, económicas, sociales y culturales, que requiere de nuevos conceptos.¹⁰¹

“La globalización del discurso de los derechos humanos ha moldeado la forma en que todos los actores en el conflicto... expresan sus posiciones y llevan a cabo sus acciones. [...] Así, mientras que las demandas... compartan un locus cimentado en una gramática moral universal como la de los derechos humanos... más impacto extralocal tendrán sus demandas; es decir, a mayores posibilidades de articular sus denuncias de represión en términos de violación de los derechos humanos más presión podrán ejercer sobre gobiernos y ejércitos. Son estrategias y discursos a que se enfrentan los gobiernos. [...] Los Estados-nacionales tratan de adecuarse a estos cambios a través de diversos mecanismos entre los cuales se subraya la cooptación del discurso de los derechos”.¹⁰²

⁹⁸ *Ibidem*, p. 33.

⁹⁹ Sierra M. T. y Chenaut, V., “Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: Las corrientes anglosajonas”, en Krotz E., *Antropología jurídica, cit.*, pp. 148 y 149. Retomando a Gramsci el derecho es un referente central de legitimación de saberes y poderes. El derecho, así, garantiza un determinado consenso pero también muestra que desde la cotidianidad se confrontan esos poderes y emergen de sí diversas resistencias.

¹⁰⁰ Ordoñez Cifuentes, J. E. R., “Conflicto etnicidad y derechos humanos de los pueblos indios”, *Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UAEM*, México, núm. 10, Nueva Época, 1994, p.70.

¹⁰¹ Stavenhagen, R., “Multiculturalidad y derechos colectivos”, *51º. Congreso Internacional de Americanistas, “Repensando las Américas en los umbrales del siglo XXI”*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 14-18 de julio, 2003, p. 51.

¹⁰² Leyva, X. y Speed, S., “Los derechos humanos en Chiapas: Del discurso globalizado a la gramática moral”, en Pitarch, P. y López García, J., *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representación y moralidad*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2001, p. 97.

Rodolfo Stavenhagen nos enseña que, si algo ha logrado la globalización es acercar a las culturas, a los pueblos del mundo vía medios de comunicación, mercados globales, nuevos procesos productivos internacionalizados, homogeneización del consumo y las ubicuas redes de relaciones que traspasan fronteras y desafían el concepto mismo de estados nacionales.¹⁰³ Se va construyendo una **nueva cultura crítica** donde todas las voces tienen algo que enseñar ante hechos que requieren solución. El discurso global de los derechos humanos se descompone en múltiples discursos cuyos significados están correlacionados con las diferentes posiciones que los actores detentan en el conflicto político, cultural y armado de una región específica.¹⁰⁴ En tales movimientos de correlación de fuerzas observado en corto plazo se habla de *coyuntura crítica*.¹⁰⁵ Un hábito que es aprovechado en la actualidad, en la que vemos cómo las organizaciones indígenas se apropian el derecho. Es un hecho cultural la “juridización” de los conflictos para hacer escuchar sus voces y defender sus intereses dentro y fuera del territorio nacional.¹⁰⁶ Tenemos una clara manifestación en el Municipio de Soledad Atzompa, Veracruz. A partir de la coyuntura crítica; es decir del caso concreto Ernestina Ascensión Rosario se muestran las contradicciones entre la normatividad reglada por el Estado y la realidad de un pueblo regida por el contexto histórico, y entre la regla enunciada formalmente y el funcionamiento concreto del “derecho” en casos específicos. Por lo cual, podemos ver que en la resolución de un conflicto así como en los procesos jurídicos “interviene no solamente el complejo de reglas y normas jurídicas de que dispone la sociedad, sino también los valores culturales y las ideologías, la personalidad y la psicología de los actores individuales. Así como el mundo de los

¹⁰³ Stavenhagen, R., “Introducción al derecho indígena”, *cit.*, nota 77, p. 46.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p.84.

¹⁰⁵ Giménez, G., *Poder, estado y discurso*, *cit.*, p. 26. Para Gilberto Giménez, la **coyuntura crítica** “se define como un desplazamiento significativo de la correlación de fuerzas sociales en el breve plazo, a raíz de un acontecimiento desencadenante que funciona frecuentemente como revelador de las contradicciones sociales hasta entonces latentes. Una coyuntura se descompone en “momentos” (antecrisis, precrisis, crisis...) y consta de no o más “nudos críticos” que se identifican con los momentos de mayor condensación de las contradicciones y, por lo tanto, de mayor presión y tensión”.

¹⁰⁶ Gros, C., *op. cit.*, p. 116.

signos, los símbolos y el lenguaje”.¹⁰⁷ Hay que conocer, por tanto, el sentido del hablar y del hacer del Otro.

Por lo tanto, este acercamiento antropológico se empeñó a desentrañar un nodo de la realidad concreta, en la cual un pueblo indígena nahua eleva su voz a partir del caso concreto de la muerte de una de sus integrantes. Desde la sierra proclama la defensa de la vida buena para todos y el postulado de “Una vida mejor”. Expresa la necesidad de una praxis política crítica con pretensión de justicia verdadera. Pues en los datos de esta comunidad “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 [...] 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 la vida libre, digna, y buena para todos”.¹⁰⁸ Así pues las proclamas de *¡Ma techcahuacan cualli!*, de las congregaciones de Soledad Atzompa, expresan en el fondo “*¡Qué nos dejen bien, qué nos dejen vivir, que no nos quiten la justicia, que nos dejen en paz, en libertad, en autonomía!*”

Conclusión

La red de conciencias y memorias de agravios permite una apertura ética y moral que recree la vida y la **conciencia cultural** en un intercambio de acciones dirigidas a la autoreproducción de la justicia social. La muerte de Ernestina Ascención Rosario es un caso patológico más de la violencia de género, del poder y de los abusos de las fuerzas armadas del Estado. Es así mismo un claro ejemplo de cómo se viven los derechos humanos, los procesos de disputa del poder, la verdad y la justicia, dentro de contextos político-económicos.

El conflicto intercultural potencializado con la colonia permite que se configuren gramáticas morales y de impunidad resultantes del choque entre pueblos testimonio o emergentes y autoridades espurias. Expresamente se manifiesta en la manera como los implicados toman decisiones acerca del manejo de los

¹⁰⁷ Stavenhagen, R., “Introducción al derecho indígena”, *cit.*, p. 308.

¹⁰⁸ Krotz, E., “Sociedades, conflictos, cultura y derechos desde una perspectiva antropológica”, *cit.*, p. 43.

agravios. La disputa interétnica e interlegal no sólo es un caso extenso inserto en un proceso de larga duración y en redes de relaciones sociales en un espacio tiempo concreto, sino que está articulado a contextos pluri-étnicos e interculturales históricamente determinados. Hoy no sólo se restringe a una frontera “nacional”, sino que se desplaza al nivel internacional mediante las vías del mercado, el derecho y una creciente **cultura de subversión** social. Aquí la hermenéutica diatópica, enmarcada por los sentimientos de ultraje, permite la unidad de lucha en pos de la vida con justicia ética, origen y fin de la ley. Ya que casos como el de Ernestina Ascensión pone al descubierto obstáculos en la promoción y defensa de los derechos humanos por parte del Estado.

Cuando se trata de impulsar medidas para mejorarla, a través de asegurar un recurso efectivo a las víctimas y de promover reformas estructurales, la actuación de la CNDH y de las instituciones que nos rigen ha sido decepcionante. La evaluación crítica que realiza *Human Rights Watch* puntualiza en que el problema no está, necesariamente, en el cuerpo sino en la cabeza de las instituciones como la CNDH. De igual manera el problema jurídico, político y cultural no está en el derecho, en la política o en la cultura abstracta sino en quienes se niegan a reconocer por estas vías otras formas de hacer justicia, política y cultura. El problema está, por tanto, en los operadores que carecen de ética, responsabilidad, compromiso social y de visión intercultural de justicia.

CONCLUSIONES | *Ma mochihua Cualli*

*A cada tiempo le corresponde un espacio,
A ambos una organización material y simbólica,
A cada correspondencia una forma de gobierno,
Una relación de fuerzas, de poder,
Un flujo de comunicación, de intercambios económicos.
Mientras no se garantice el intercambio
simétrico entre las partes,
la vida así como la estabilidad del gobierno y la ley de
un sistema carecerá de justicia;
Siendo proclive a su irremediable mutación,
Sea por involución o revolución.*

Carlos Montalvo Martínez

Por una justicia dialéctica, intercultural e interétnica

En el presente texto la labor antropológica se enfocó en mostrar las condiciones culturales sobre las cuales el sistema actual de justicia se levanta. Por consiguiente, de la dinámica del derecho estatal y de la cultura política que la impulsa. El método consistió en ubicar un espacio indígena para captar y explicar las contradicciones del sistema de poder que nos rige. El método consistió, por tanto, en situarse en el centro de las contradicciones y desde allí efectuar un diagnóstico y una interpretación de la forma en que el Estado administra la cultura de justicia.

El lugar en que estallan estas contradicciones se da en las estructuras materiales históricamente determinadas del Municipio de Soledad Atzompa, dentro de la Sierra de Zongolica en Veracruz, México, el cual ocupa el 9º lugar con alta marginalidad de 212 municipios en Veracruz. A nivel nacional, de 2454 entidades federativas ocupa el lugar 113. Dentro de su geografía marginal determinada por grandes montañas se segmentan las condiciones de vida en: las de tierra fría, ubicada en las partes más altas de la sierra, y las de tierra caliente, perteneciente a las zonas bajas. Las condiciones climáticas limitan, por tanto, las formas de producción y consumo así como las estructuras de organización social. En consecuencia, en un contexto de globalización capitalista, el factor económico divide a las comunidades en jornaleros y productores. Las condiciones de la tierra, por las latitudes topográficas, favorecen y contravienen el desarrollo económico de las familias. Así mismo, el valor productivo de las tierras es condición de la lucha por la tierra que estalla en el cuerpo humano y reconfigura a los poblados en pueblos testimonio, nuevos y emergentes con sus respectivos sistemas normativos.

En esta región indígena nahua, en esta región de alta pobreza acaece el caso de la señora Ernestina Ascensión Rosario -muerta el 25 de febrero de 2007 en la congregación de Tetlatzinga, Soledad Atzompa-. ¿Qué distingue esta muerte de otras muertes? El hecho de haber manifestado abiertamente las contradicciones y

la falta de eficacia de las instituciones estatales y federales como la SEDENA, la CNDH y los tres niveles del poder emanado del Estado. ¿Por qué? Porque Ernestina, indígena de 73 años, fue víctima, así lo ha señalado tanto el pueblo, los peritos como autoridades estatales, de una violación tumultuaria por parte de elementos del ejército mexicano. Sobrevictimizada, además, por la CNDH quien desacredito las declaraciones que acusaban directamente a los soldados, desacredito igualmente las últimas palabras de doña Ernestina, las cuales fueron *“Soldaduti onechmatique nopan nomensimaronhke iwan onechkamailpihke”*, que significa los “soldados me violaron”. Esta desacreditación del status victimal de Ernestina a una mera muerte natural ha acentuado la incongruencia, ilegitimidad y falta de credibilidad de los procesos de acceso a la justicia mexicana.

Este hecho no es un caso aislado sino que responde a un contexto de impunidad y pérdida de cultura de legalidad en el Estado mexicano, a una militarización del territorio y a una criminalización de los movimientos sociales. La creciente cultura de impunidad no es más que el desenlace de un proceso histórico de colonización de los “pueblos originarios”. El cual se esqueletiza imaginaria, simbólica y materialmente en una tensión inter-étnica que revela la inoperancia de la pretendida “unidad nacional” regida por un “monismo jurídico deteriorado”. Éste tiene raíz en una continua negación de la otredad étnica, por tanto, en la incomunicación e intolerancia a la palabra, acción y autodeterminación de quien rechaza el estado de actualización, subordinación y avasallamiento. La tensión entre la negación y la afirmación genera narrativas de poder que significan y dan sentido a los subsistemas jurídico, económico y político enfrentados. La negación configura una cultura bajo el régimen de un gobierno espurio que desemboca en una tensión material y simbólica que se desgarrar y rompe ante el caso de Zongolica. Bifurca la dimensión conflictual de la alteridad. Aquí el otro no sólo es negado por su historicidad, su género, su cultura, su etnicidad, sino específicamente por su pretensión de autodeterminación. Tal rechazo implica una dimensión de factibilidad ética y normativa que se niega a escuchar, respetar y a avanzar en equidad de poder juntos interétnica e interculturalmente. El crimen de

Ernestina Ascención actualiza una lucha por el ser y por la representación autonormativa así como por una tendencia comunitaria distinta a la hegemónica.

El choque de las unidades experienciales, de las memorias y los intereses genera núcleos, alrededor de los cuales distintos actores sociales adquieren sentido y dirección política. Así la región de Zongolica, específicamente Soledad Atzompa, representa un espacio de resistencia cultural y lucha política contra cacicazgos y terratenientes. Al configurarse como bloque social disputa la legitimidad y el empoderamiento de sus gramáticas morales. Ante hechos cruciales como la violencia de género, la sobrevictimización de la mujer disemina en el imaginario social las propiedades patológicas de un poder monopólico al tiempo que se entreteje con los sentimientos y deseos de transformar un sistema gangrenado de injusticia, corrupción, discriminación y patriarcalismo intolerante.

La muerte de Ernestina Ascención es un hecho que impacta la estabilidad social y actualiza un hecho fundante, como la colonia, abriendo además canales de comunicación e interacción, intercambio de códigos y esperanzas, dentro de campos éticos compartidos por aquellos que han sido objeto de exclusión jurídica. Bajo esta premisa se van fortaleciendo redes sociales más allá de la pretendida unidad nacional. La complejidad social se constituye posteriormente no sólo en un bloque sino en un movimiento social regido por una hermenéutica dialógica y diatópica que posibilita la emergencia de pueblos organizados, bloques contrahegemónicos y grupos insurgentes.

Pero también se da un fortalecimiento de redes capitalistas hegemónicas ante cualquier indicio de agitación social. Todo disenso representa en los marcos económicos de la nación mexicana -cultura empoderada- focos rojos que ponen en riesgo la fortaleza del sistema. De tal modo el gobierno se instaura en una alianza con las fuerzas armadas alimentado el flujo de códigos violentos entre sociedad civil y Estado militarizado. En tanto que las organizaciones emergentes representan una posible deformación del sistema cultural dominante, el Estado impulsa su autoreproducción a partir del acondicionamiento normativo y moral. En esta construcción gramatical de control se toleran ciertas posturas y acciones, aun

cuando promuevan la injusticia, para el bien de la comunidad que manda mandando. Esto configura una organización de las instituciones en un proceso global de colonización interna que pone en crisis el sentido de la historia, de la justicia, de la moral, de la cultura política, finalmente del papel del Estado constitucional. Además de que impulsa la intervención del ejército militar en el mantenimiento del orden hegemónico, genera conflictos armados donde se suele elegir a las mujeres como víctimas de la tortura por su papel nuclear en la sociedad humana, por ser aliento, fortaleza, ánimo y casi siempre el sentido y la razón de organizarse para luchar. Representan el amor a la alteridad, a las generaciones porvenir, al futuro, a la esperanza. Por ello, la mayoría de los abusos que se cometen contra la mujer en los conflictos armados conlleva el uso de la violencia sexual, normalmente como prólogo truculento y ritual del asesinato. La violencia contra la mujer no es un accidente de guerra, es un arma de guerra que se emplea para fines tales como sembrar el terror, desestabilizar una sociedad, quebrar su resistencia y desmoralizar sus esperanzas. Impone un orden, establece una ley, reprime al imaginario e intimida a la voluntad de vivir. La violencia de género, principalmente el que proviene de autoridades estatales como los elementos de la SEDENA, es parte de una dinámica que el sistema de poder pone en circulación para mantenerse recursivamente en el gobierno. Aquí el derecho es sólo el instrumento con el cual valida su hegemonía jurisdiccional.

En tal actualización histórica de la cultura y el derecho los movimientos y el Estado van haciendo suyos los valores que surgen del combate. La historia de la "Democracia" que va muy unida a la historia del estado de derecho nos muestra que la democracia de por sí no asegura los derechos humanos. La historia de la democracia «modelo» es una historia de trabajo forzado por esclavitud, de prohibición de sindicatos, de discriminación de la mujer, de colonización del mundo. Fueron las luchas de emancipación de esclavos, obreros, mujeres y pueblos colonizados las que cambiaron la democracia introduciéndole los derechos humanos por ellas ganados en luchas sangrientas contra los autodenominados poderes democráticos. Cuando estas luchas tienen éxito transforman la democracia, pero lo que se desarrolla no es la democracia sino el

derecho de las gentes. ¿De cuáles gentes? ¿De las vencedoras? En el caso EAR el derecho ganado por la independencia y por la revolución no le hizo justicia. Es más, puso en tela de juicio lo que el pueblo dijo como últimas palabras de la señora Ernestina. En vez de resguardar las pruebas y seguir un debido proceso que resolviera y garantizará la justicia se desechó toda prueba desacreditando con ello lo señalado por el municipio de Soledad Atzompa. Con esta experiencia *“un sujeto puede ser victimizado por la misma ley, lo que invalida de entrada la definición jurídica, que tiene como presupuesto a priori que toda ley, por el hecho de serlo, es justa.”* Con la violación de los derechos humanos se viola la dignidad humana de la víctima y su comunidad social. La totalidad de las victimizaciones se reproducen en la relación social. El fenómeno consiste en que un sujeto puede ser víctima de la sociedad, así como la comunidad puede ser también victimizada por el poder. Lo cual a su vez, victimiza una cultura. He aquí su vínculo con la *Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de **Genocidio***.

La ley es ambigua. No es equitativa. No representa a todos. ¿Por qué cuando alguien de la clase alta es víctima de la delincuencia se moviliza a la sociedad en una gran marcha, todos vestidos de blanco, pidiendo se apruebe “la pena de muerte de los criminales”; y cuando la víctima es de la clase más baja se moviliza todo el aparato administrativo de justicia para desacreditar su acusación? Porque responden a distintas visiones del mundo y a distintos proyectos culturales. Todo proyecto futuro manifiesta la necesidad de transformar el estado de cosas en dirección de los intereses propios, siempre dentro de una colectividad con memoria histórica de victorias o sometimiento. La ley como producto de los vencedores sigue una ruta específica. Esta no es la ruta que los pueblos oprimidos quisieran que siga, pues en ella se legitima su propio avasallamiento. En esta bifurcación de la ley la justicia se rompe. Los mundos y las culturas entran en tensión. Ésta lleva a divisiones internas que son aprovechadas por los mundos y buscan a través de ellas posicionarse como directores del conflicto social. Esto se contrapone a un buen gobierno, pues se aprovecha del conflicto para sacar jugo político, a costa de la vida de los demás. Esto se ejemplifica claramente con los partidos político; los cuales en sus campañas “políticas” prometen pan al pueblo

hambriento, agua al pueblo que carece de agua, casa al que carece de hogar, seguridad y justicia si acceden a enfrentarse como carne de cañón contra otros partidos políticos. Después de que el partido político conquista el poder, el pueblo espera lo prometido y sólo obtiene despojo.

En vez de promover el conflicto hay que potencializar la conciliación entre los adversarios. No sólo con palabras sino con hechos. Así, para el líder de la CROISZ, julio Atenco, no debe haber conflictos partidistas en tiempos no electorales, ni conflictos religiosos. Hay que procurar el respeto mutuo entre las distintas posturas, de lo contrario se coaccionaría la organización. En la sierra de Zongolica, la organización se debe estructurar en: a) una gestoría intensa que posibilite acceder a obras públicas; b) asesorías, defensas y talleres de capacitación jurídica; c) ejecución de talleres motivacionales, muy importante para el fortalecimiento de la organización indígena en esta región; d) técnicas de cómo mejorar los ingresos, pues como lo indican los datos del INEGI la región está dentro de la lista de los municipios con alto grado de marginalidad; y e) la formación de cuadros políticos, algo que aún no está tan consolidado como lo quisieran los “líderes indígenas”.

El posible conflicto que brota de la diversidad se configura en tanto la autodeterminación es planteada no fuera sino en el marco de la nación. Se presenta como una contradicción entre las particularidades étnicas propias del territorio mexicano y la pretensión de “universalidad” de una identidad cultural proclamada por la nación mexicana. Esta es la problemática compatibilidad de los derechos étnicos, colocados por la ideología liberal en el ámbito de la particularidad, por una parte, y los derechos individuales o ciudadanos planteados en el terreno de la universalidad por la otra. Los derechos étnicos, por los que se luchan en los movimientos sociales, involucran a la autonomía como una forma de vida que se funda en la búsqueda de la autoinstitucionalización explícita de la sociedad, es decir, en el rechazo de la heteronomía jurídica. Implica una recuperación de la memoria, una reelaboración de la historia, una crítica creativa del presente y un programa de acción que delinea ética y jurídicamente el alcance de una cultura política con grado cero de injusticia. Este es el postulado implícito

en la categoría “autonomía”. La cultura autónoma permite que la ciencias humanas recuperen sentido asumiendo al mismo tiempo una relación de conocimiento con el otro y reconoce sobre todo que la proclamada universalidad de los derechos humanos es una noción local que puede apropiarse en contextos pluriétnicos e interculturales si y sólo si se es reconocido como sujeto jurídico con plena autonomía política. Para ello hace falta impulsar una cultura de la legalidad. Pero ésta no implica que sea justa ni ética. La legalidad para ser ética y justa debe fundamentarse en la dignidad humana, en el respeto intercultural e interétnico. Por tanto, la dignidad en el derecho sólo es posible por la equidad. A mayor inequidad mayor inestabilidad, lo cual a su vez potencializa una mayor inconformidad social, mayor emergencia de movimientos sociales enfrentadas a fuerzas estatales que al chocar potencializan la violencia social. Por tanto, a mayor inequidad, potencializada por el Estado, mayor uso recursivo de la violencia como legitimidad de su seguridad social; generando con ello una cultura de impunidad que distancia la procuración y administración de justicia del debido proceso –igualdad de oportunidades entre la acusación y la defensa- , imparcialidad y verdad.

La justicia es la matriz de toda gramática moral posible, proporciona el criterio para la elección de una normatividad particular a fin de constituir una ética, una memoria, un lenguaje y una acción social determinada. En el proceso de acceso a la justicia en este caso, como en otros procesos de administración de justicia indígena, los ordenamientos jurídicos omiten una serie de características jus-culturales “indígenas”, como que: a) los conflictos que exceden la esfera individual no se entienden como un problema que únicamente afecte a las partes involucradas, sino la comunidad entera se siente implicada; b) el ejercicio práctico jurídico del sistema indígena implica una cuestión moral más que técnica; c) las declaraciones resolutorias en la práctica no son de tipo adjudicatario, son de carácter mediador, pues lo que se pretende es lograr conciliación entre las partes; d) el proceso en el sistema indígena no establece una fórmula, sino que depende de un revisión integral; y e) los jueces o autoridades comunitarias ostentan el cargo por su condición de hombres de bien y de respeto. Rasgos omitidos en el proceso judicial emanado por el Estado en el caso Ernestina Ascensión Rosario.

Por tanto, impulsar una noción plural de los derechos humanos y de la justicia interétnica requiere que sean tomados en cuenta principios culturales autónomos, que dignifiquen el sentido de lo humano y la comunicación intercultural. Por estas razones, al hablar de Soledad Atzompa como de un grupo étnico, se buscan identificar los principios que esqueletizan la praxis política indígena. En tanto que es un pueblo testimonio que comparte núcleos culturales de la cosmovisión de los antiguos nahuas hay en su proceder ciertos campos semiautónomos que se traslapan en un recreado sentido de justicia. Esto es condición de posibilidad de la irrupción de organizaciones no estatales regidos por postulados de lucha que fundamentan recreadas autonomías, apoyadas en el intercambio de información cultural transfronteriza. Fortalecidos, principalmente, a través del derecho internacional. Con ello se recupera un sentido inter-ético material de la praxis jurídica y reconfigura la esencia material de los derechos humanos, más apegados a la realidad pluricultural. Pone en comunicación distintos horizontes cognitivos y morales, distintas nociones de humanidad que tienen como matriz la pertinencia y actualidad de éstas para responder a la problemática de justicia social que se desgarran ante el proceso de globalización capitalista. Entre los principios más importantes que podemos encontrar, para generar una recreada cultura política, están los de dualidad, la noción de humano, palabra, pueblo, territorio y vida. Estos constituyen un sentido emergente que bifurca y recrea el sentido de justicia como algo no encubierto, no torcido, no roto, sino hermoso y manifiesto como la redondez de una turquesa. Donde los contrarios forman una comunidad al complementarse en su diversidad, oponiéndose al mismo tiempo a la subordinación de la otredad.

En contraste, los principios liberales impulsan una ideología económica que marginaliza a la otredad y sus principios culturales. El sistema estatal administra una justicia cada vez más partidaria de una ideología capitalista, por tanto, enmarcándose en una específica noción de “hombre que se difunde a la precariedad de los operadores de justicia en cuestiones de los “pueblos originarios”, por tanto, conduce también a un monismo jurídico parcial. Por todos estos contextos entretejidos como un sistema de ingobernabilidad, bifurcados en

el cuerpo de las víctimas, irrumpe la necesidad de autogobierno bajo la proclama de *Ma techcahuacan cualli*. Ya que en cuestiones donde el ejército mexicano viola física y jurídicamente los derechos se actualiza la inequidad en el acceso de justicia. Además ponen en duda la credibilidad de las instituciones encargadas de defender y promover la plenitud de los derechos humanos si distinción de clase, género o etnia. Por ello, al hablar de los derechos humanos en México nos remite a revisar el papel de la CNDH, el cual desde la perspectiva victimológica no se reconoce en la víctima pues concilia con el acusado y resuelve bajo sus premisas culturales y políticas la resolución del conflicto. Aun cuando tal resolución no responda a las demandas de justicia del óvulo familiar y cuerpo comunitario de las víctimas. Así el presidente de la CNDH al sobrevictimizar a Ernestina Ascención, ha victimizado también al presente de una cultura y al futuro de una convivencia interétnica e intercultural. Por todo esto, la autonomía se asume como postulado político en bien común de las condiciones materiales y simbólicas que tensan el imaginario social de los pueblos oprimidos y de las culturas subordinadas. Se levanta como bandera y programa de acción, respaldado por los diversos instrumentos jurídicos internacionales y nacionales, en razón del alcance de una vida plena y digna que posibilite una nueva realidad intercultural en reconciliación histórica para la equidad inter-étnica. Parafraseando a Thomas Paine no hay un cerebro ni una nación sino la tensión de cerebros y de naciones que se transforman. Así el nuevo orden de cosas sigue el nuevo orden de ideas y a éstas un nuevo orden jurídico. Toda revolución social va antecedida de una revolución mental. Y toda revolución mental de una revolución cultural enmarcada por una justicia inter-ética e inter-étnica de hermandad que gobierna obedeciendo a la proclama de *Ma mochihua cualli*, “¡Qué se haga la justicia!”. *Una justicia con ética intercultural*.

A N E X O S

DIFERENCIAS ENTRE LA NECROPSIA Y LA EXHUMACIÓN REALIZADAS POR LA PROCURADURÍA GENERAL DE JUSTICIA DEL ESTADO DE VERACRUZ

Necropsia día 26 de febrero 2007	Exhumación del 9 marzo 2007	Consideraciones de la CNDH
1. Documento dirigido a la Lic. María de Lourdes Montes Hernández, Ministerio Público espec en Dlts vs la familia y la libertad Sexual (sic). Fecha 26-II 07 11 horas. Oficio s/n investigación Ministerial S/n ambos sin fecha.	C. Lic. María de Lourdes Montes Hernández, Agente del Ministerio Público investigador especializada en delitos contra la libertad y seguridad sexual y la familia encargada del despacho. Orizaba Ver. Oficio 598 fecha 8 de marzo 2007. Investigación Ministerial No 140/07/AE/MIII.	Inconsistencia entre los dos documentos en relación a la agencia del Ministerio Público
Cabello: Largo entrecano con formación de trenzas.	Entrecano abundantes trenzas.	
Cejas Escasas.	Regularmente Pobladas.	Error de apreciación
Ojos Cafés	Castaño oscuros sumidos	
Nariz Chata y ancha	Chata	
Boca media	media	
Labios No descritos	Delgados	Omisión
Mentón No descrito	Recto	
Lóbulo de orejas Adherente	Adherente	
Cuello no descrito	Corto cilíndrico	Omisión
Cavidad oral No descrita	Adoncia Parcial	
Complejión Media	Media	
Color de piel Morena	Morena Clara	
Edad Aparente 63 años	68-70	Discrepancia significativa en este rubro
Talla 1.63 mts	1.60 mts	Discrepancia en medición
Examen Externo		
Cabeza: Palpación de hematoma en región frontal, porción central y derecha, así como regiones temporales.	Equimosis por contusión de color violáceo en forma tenue en región frontal media y derecha las regiones temporales no se encontraron lesiones *	Inconsistencia en los hallazgos de necropsia y exhumación.
Cuello: no se apreciaron lesiones visibles la palpación, crepitación en región cervical o posterior del mismo.	Sin evidencias de huellas de lesiones externas.	Inconsistencia sustancial entre ambos estudios.
Tórax anterior lesiones en tórax derecho e izquierdo equimosis, así como en glándula mamaria derecha cuadrante externo.	Presencia de dos zonas equimóticas de 1 cm. de diámetro de color violáceo situadas en región supramamaria derecha cuadrante supero externo.	Omisión en la necropsia de las características específicas de cada una de las lesiones.

Parrilla costal No se describe	Presencia, equimosis para esternal izquierda de crepitación, ósea bilateral.	Omisión en la necropsia de reporte de hallazgos.
Torax posterior: No se describen lesiones.	Equimosis por contusión de color violáceo tenue situadas en región escapular e infraescapular izquierda.	Omisión en la necropsia de reporte de hallazgos.
Abdomen sin huella de lesiones.	Sin evidencia de huellas de lesiones.	
Región cresta ilica no se describe.	No se describe.	Omisión.
Miembros superiores: Equimosis, en ambos brazos, tercio medio cara anterior, equimosis en antebrazos tercio medio cara anterior no refiere los puntos de veno punción.	Equimosis por sujeción de color violáceo tercio medio cara antero externa de brazo derecho presencia de huellas de venopunción en tercio inferior cara posterior de antebrazo derecho donde muestra material de curación (gasa).	No se dan las características específicas de cada una de las lesiones encontradas en ninguno de los dos estudios. En el estudio de necropsia no se hace referencia a que la paciente presente huellas de venopunción.
Miembros inferiores: excoriaciones dermoepidermicas en rodillas y piernas tercio superior y medio cara anterior se aprecia proceso varicoso.	Equimosis por sujeción en tercio medio cara antero interna de ambos muslos presencia de múltiples zonas petequiales en tercio medio cara anterior de pierna izquierda.	No se dan las características específicas de cada una de las lesiones encontradas en ninguno de los dos estudios.
Genitales: liquido seminal en abundancia equimosis y eritema en región púbica, desgarró reciente en 6 horas según manecillas de reloj.	Edema vulvar eritema en labios mayores y menores clitoris sin lesiones, cavidad vaginal sin lesiones, perine sin lesiones que citar (toma de muestras).	Inconsistencia en ambos estudios, toda vez que se hace referencia a que presenta desgarró tanto en región vaginal como anal siendo que no se encontraron este tipo de lesiones.
Nivel rectal Melena en abundancia múltiples desgarró a las 12, 3, 6 y 9 se toman muestras de liquido seminal.	Múltiples zonas equimóticas algunos pliegues conservados presencia de 4 desgarró recientes a las 4, 5, 8 y 9 siendo el mayor tamaño a eso de las 5 mismo que llega hasta tejido mucoso en forma de bisel mismos	Inconsistencia en ambos dictámenes, ya que ambos están mal valorados, toda vez que no existen lesiones a este

	que siguen una dirección de afuera hacia adentro, el esfínter no es valorable mediante estudio macroscópico por el estado que guarda la relajación postmortem se toman muestras perianales y anal.	nivel.
Examen interno		
Cabeza se confirman los hematomas en regiones frontales porción derecha y porción central, así como regiones temporales, hemisferios cerebrales izquierdo y derecho con circunvoluciones hemorrágicas. A la exploración de piso medio y base de cráneo apreciándose a nivel de la roca del temporal derecho hemorragia, así como el canal raquímedular fractura luxación de vértebras cervicales.	Se aprecian dos pequeños infiltrados hemáticos en colgajo anterior, correspondientes a región frontal media y porción derecha citados como hematomas. Se retira bóveda craneal que no muestra lesión ósea alguna a ese nivel procediendo al retiro de meninges que se encuentran adheridas a la apófisis de Crista Galli, silla turca y pisos del cráneo sin apreciarse lesión ósea a ese nivel, se procede a checar articulación atloidoodontóidea a través del agujero magno comprobándose que se encuentra sin lesión alguna y no existe lesión ósea a este nivel (la masa encefálica se encuentra ausente ya que se ubica en abdomen). Raquis sin lesiones a ese nivel.	Inconsistencia entre ambos exámenes, ya que en la exhumación no se encuentran datos de traumatismo craneoencefálico ni fracturas. Asimismo, no se observan alteraciones tales como fractura luxación a nivel de vértebras cervicales.
Tórax: Fractura de arcos costales derecho e izquierdo 3, 4, 5 y 6 de ambos lados se aprecia proceso patológico por osteoporosis.	Fractura bilateral del tercer a séptimo arco costal (por maniobras de reanimación cardiopulmonar). Se corrobora las fracturas de costilla tercera a séptima.	Inconsistencia entre ambos dictámenes, ya que en el segundo estudio se observa que las fracturas que presenta son en forma bilateral y del tercero a séptimo. No se observan datos de osteoporosis.
Pulmón izquierdo en lóbulo superior con hemorragia no se practicó cortes en ningún pulmón estaban íntegros durante el estudio.	Con líquido cetrino en cantidades mínimas se procede al corte del lado derecho adherido su totalidad a pared ambos con datos de neumoniosis y fibrosis por la edad.	Omisión de practicar cortes a los pulmones en primer estudio.
Corazón con proceso de cardiomegalia y lesiones por infarto agudo al	De tamaño normal no hay datos de zona de infarto, no grasa a su	No se realizaron cortes para estudio

miocardio antiguo.	apertura con coágulos post mortem.	de este órgano. Asimismo, no se observó cardiomegalia ni infarto al miocardio.
Abdomen:		
Intestinos con hemorragia	Se observa sangre melénica en todas sus porciones.	Se encuentra inconsistencias en el reporte de los hallazgos.
Higado con proceso patológico consistente en cirrosis.	De tamaño normal, blando no indurado no cambios macroscópicos no estiatorrea.	Se omitió realizar cortes para estudio, macroscópicamente sin cirrosis. La estiatorrea son heces fecales con grasa.
Páncreas No descrito	Congestivo	No se analizó en el primer estudio.
Baso (sic) No descrito	Ausente no se encontró	Impericia de médicos forenses.
Estómago: en su interior con sangrado para lo cual se toma muestra y se anexa.	Múltiples zonas despulidas y de ulceraciones por estrés con sangre melénica.	Se encuentra inconsistencia en el reporte de los hallazgos del primer estudio.
Intestino grueso No descrito.	Con sangre semidigerida en grandes cantidades.	Se omite describir en el primer estudio.
Vejiga no se describe	Sin orina replegada.	Omisión al no describirla.
Utero no se describe no se estudia	Normal al corte vacío.	Se omitió su estudio.
DICTAMEN	DICTAMEN	
1.- SE TIENE A LA vista cadáver del sexo femenino de edad aparente a los 63 años (sic.).	1.-Se trata del cuerpo de un cadáver que por sus caracteres sexuales secundarios externos corresponde al sexo femenino con una edad aparente que va de los 68 a los 70 años que presenta datos de haber sido sometida a estudio de necropsia previa.	Discrepancia significativa en este rubro.
2.-CRONOTANATO DIAGNOSTICO. POR LOS SIGNOS POSTMORTEM ANTES citados se estima tiene de 5 a 8 hrs de muerte. y las causas de la muerte fueron TRAUMATISMO CRANEOENCEFÁLICO, FRACTURA	2.-En base a signos postmortem mediatos, citados anteriormente se dictamina que tiene entre 11 y 13 días de haber fallecido (cronotanatodiagnostico).	No se confirma la causa de la muerte ni se sustenta en ninguno de los estudios.

LUXACIÓN DE VERTEBRAS CERVICALES. ANEMIA AGUDA (sic)		
3-TIPO DE MUERTE MECANICA TRAUMATICA. (sic)	3-Etiología de la muerte: (causa de la Muerte) Mecánica	En ninguno de los dos estudios se encuentra sustentó, en relación a la mecánica de las lesiones que reportan, ni se hace una clasificación de las mismas.
4-CERTIFICADO DE Neurocirugía DE LET. (sic)	4.- Diagnóstico de Muerte Anémica Aguda secundaria a Shock hipovolémico debido a sangrado de tubo digestivo alto como consecuencia de un esfuerzo.	Lo referido en la necropsia no es un diagnóstico, aun cuando la causa de la muerte en el reporte de la exhumación se establece de manera adecuada, el mecanismo de la misma no es el correcto.
5-El ESTUDIO DE LA GASTROSTOMIA EN EL INTERIOR DEL ESTOMAGO NO REVELA RESTOS DE SUSTANCIAS CARACTERÍSTICAS ALCOHOL ETC. (sic)	5-Existen desgarras recientes a eso de las 4, 5, 8 y 9 tomando como base la cartula de un reloj a nivel de región anal, prolongándose uno de ellos el de las 5 hasta tejido mucoso.	La gastrostomía es un procedimiento quirúrgico utilizado para alimentación enteral. Discrepancia entre las lesiones (desgarros) en los estudios.

Concepto de víctima¹

<p>Pueden ser víctimas</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Personas en lo individual • Grupos de personas • Comunidades • Familiares de la o las víctimas • Quienes tengan vínculos emocionales sólidos con la víctima primaria • Las personas que hayan sufrido daños al intervenir para asistir a la víctima primaria • Las organizaciones o instituciones que hayan sufrido daños directos
<p>Condición que determina el carácter de víctima</p>	<p>Sufrimiento, de forma directa o indirecta, de daños, lesiones físicas o mentales, daños emocionales, pérdidas financieras o menoscabo de los derechos humanos como consecuencia del incumplimiento de una obligación contenida en un ordenamiento nacional o internacional</p>
<p>Derechos de la víctima</p>	<p><i>Inmediatamente después de la violación</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Atención médica y psicológica • Trato con atención y respeto debido a su dignidad • No discriminación • Recibir asesoría jurídica <p><i>Del acceso a la justicia</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Contar con una justicia imparcial, pronta y expedita • En caso de requerirlo, ser auxiliados por intérpretes traductores <p><i>De participación en el proceso</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Que se le repare el daño cuando exista sentencia condenatoria • Comparecer y ofrecer datos y pruebas • Contar con todas las facilidades para identificar al probable responsable <p><i>Sobre la integridad</i></p> <p>La protección de su seguridad, bienestar físico y psicológico, la dignidad y la vida privada</p> <p><i>Recibir información de todo el proceso</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Ser informados claramente del significado y la trascendencia jurídica del perdón, en caso de que deseen otorgarlo • Ser consultadas y con el consentimiento de quien haya de ser objeto de ella.

¹ Los siguientes cuadros han sido tomado de Rodríguez Manzo G., Báez Díaz I. A., *Responsabilidad y reparación. Un enfoque de Derechos Humanos*, p. 112-115.

Derechos de las víctimas

Derecho	Alcance
Comparecer y ofrecer Datos y pruebas	Se refiere a la participación activa en el proceso y el derecho a presentar pruebas y datos conducentes para acreditar la violación, la responsabilidad del Estado y el monto del daño y de su reparación. La investigación principal quedará a cargo del Estado y no podrá delegar en las víctimas el impulso procesal.
Trato con atención y respeto debido a su dignidad	Las víctimas deben ser tratadas con humanidad y respeto de su dignidad, los servidores públicos se abstendrán de cualquier acción u omisión que cause la suspensión o deficiencia de dicho servicio, abuso o ejercicio indebido de la autoridad.
Recibir información suficiente, antes, durante y después del proceso y asesoría jurídica	Implica el derecho de conocer, por mecanismos públicos y privados, los recursos para obtener reparación, además de recibir información sobre los derechos que en su favor existen. Cuando lo solicite, ser informada del desarrollo del procedimiento iniciado para determinar la responsabilidad y obtener reparación. También prevé la posibilidad de coadyuvar en el proceso; además de recibir en forma gratuita copia simple de su denuncia, querrela o queja ratificada debidamente o copia certificada cuando la solicite, así como tener acceso al expediente para informarse sobre el estado y avance del procedimiento. Informarse claramente del significado y la trascendencia jurídica del perdón, en caso de que deseen otorgarlo. Y el derecho a solicitar y obtener información sobre las causas de su victimización y sobre las causas y condiciones de las violaciones de los derechos humanos, así como conocer la verdad sobre dichas violaciones.
No discriminación	Implica la prohibición de discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas, por lo que la protección de sus derechos se hará sin distinción alguna.
El acceso a la justicia (demandar reparación)	La víctima de una violación tiene derecho a un recurso efectivo, conforme a lo previsto en el derecho internacional (incluidos los órganos judiciales y administrativos), así como a mecanismos, modalidades y procedimientos que aseguren el acceso a la justicia y a un procedimiento justo e imparcial que les procure justicia de manera pronta, gratuita e imparcial respecto de sus denuncias o querellas, practicando todas las diligencias necesarias para poder investigar. Estos mecanismos y procedimientos deberán permitir a grupos de víctimas y comunidades presentar demandas de reparación y obtener reparación. Los recursos adecuados, efectivos y rápidos para obtener

	reparación no deberán redundar en detrimento de ningún recurso interno.
A la protección de su seguridad, bienestar físico y psicológico, la dignidad y la vida privada	<p>Considera la adopción de medidas de protección y dispositivos de seguridad y que se les preste asesoramiento y otro tipo de asistencia cuando comparezcan ante las instancias competentes, lo mismo a otras personas que estén en peligro en razón del testimonio prestado.</p> <p>Los organismos competentes deberán contar con personal especializado para atender a las víctimas de traumas, incluidos los relacionados con delitos de violencia sexual.</p> <p>También abarca la adopción de medidas adecuadas para proteger su seguridad, el bienestar físico y psicológico, la dignidad y la vida privada, teniendo en cuenta todos los factores pertinentes, incluidos la edad, el género y la salud, así como la índole de la violación o el crimen, en particular cuando éste entrañe violencia sexual o por razones de género, o violencia contra niños.</p> <p>También incluye el derecho a solicitar las medidas y providencias para proteger su vida, integridad física y moral, bienes, posesiones o derechos, incluyendo los de familiares directos y de los testigos en su favor, contra todo acto de intimidación y represalia, o bien cuando existan datos suficientes que demuestren que éstos pudieran ser afectados por los probables responsables del delito o por terceros implicados.</p>
Que se le repare el daño cuando exista resolución que lo determine	Que se les satisfaga la reparación cuando ésta proceda; y a ser restituidos en sus derechos, cuando éstos estén acreditados.
Atención médica y psicológica	Se refiere al derecho a recibir, desde la comisión de la violación, el auxilio médico y psicológico, que podrá ser, en los casos necesarios y en caso de violaciones que atenten contra la libertad y el normal desarrollo psicosexual, prestados por una persona de su mismo sexo. Cuando la víctima sea menor de edad, no estará obligada a carearse cuando se trate de violaciones graves. En estos casos, se solicitarán las medidas y providencias necesarias para su seguridad y auxilio.
En caso de requerido, ser auxiliados por intérpretes traductores	De forma particular, cuando pertenezcan a un grupo étnico o pueblos indígenas, no conozcan o no comprendan bien el idioma español, o padezcan alguna discapacidad que les impida oír o hablar.
Ser consultadas y a que su consentimiento sea requerido en circunstancias especiales	Ser consultadas y a que se tengan en cuenta sus opiniones para decretar, de conformidad con los párrafos 1° y 2° del artículo 68, medidas especiales que apunten, entre otras cosas, a facilitar el testimonio de una víctima o un testigo traumatizado, un niño, una persona de edad o una víctima de violencia sexual. La Sala, antes de decretar la medida especial, siempre que sea posible, recabará el consentimiento de quien haya de ser objeto de ella.

Autonomía. Entrevista a Julio Atenco.

La autonomía es una forma de vida política y ética trabajada a través de la historia. No se puede dejar así nomas. Los que lo dejan es porque es porque ven en ella un recurso político para darse imagen, no porque sea un proyecto político de vida.

El trabajo autonómico lo han estado haciendo desde el 93; pero la formación, capacitación, en la lucha étnica la han venido haciendo desde el 85. Cuando se comenzó a promover, los primeros núcleos de organización fueron hechos basados en, primero, la idea de lograr la conciliación y reconciliación interna, los conflictos intracomunitarios e incluso intrafamiliares; pues eso para cualquier pueblo es una debilidad. Paralelamente a eso se iban explicando los derechos humanos, los derechos de los pueblos indígenas. Existen los derechos universales de los cuales no hay menor duda, como el derecho a la vida, pero hay otros que en México están considerados como garantías individuales que establece el artículo 5, que habla acerca del derecho al trabajo pero que está en contradicción con un derecho colectivo de los pueblos indígenas que institucionalmente se le denomina faena. Es un trabajo no remunerado y obligatorio que entra en contradicción con el concepto liberal de los derechos. Todo eso lo iban explicando en la capacitación y formación.²

La virtud de la lucha pacífica por la autonomía, es que no hay muertos ni desplazados. Tienes un método para resolver conflictos que no pasan de cachetadas.

Es un proyecto de sociedad, de gobierno y se va construyendo poco a poco con la participación de las familias de las organizaciones, en el mundo no indígena se tiene la precepción de que la lucha por la autonomía es como la lucha de los zapatistas. Hay un conflicto en la disputa por la tierra con otras organizaciones vecinas. Es un caso particular que no se puede generalizar a todo el país. En el caso de Veracruz, los pueblos indígenas desde hace ya varias generaciones, han perdido su forma de organización política tradicional y adoptaron la figura del municipio, que es de origen medieval.

Aún adoptado la forma de organización política colonial que fue el municipio y la formación de congregaciones, aún así conservan cierta forma de organización cultural, algunas formas de toma de decisiones o más bien la práctica política indígena se sigue conservando. Es una especie como de resistencia cultural. Consecuentemente ***la forma de la lucha autonómica adquiere formas diferentes, el método debe ser diferente y se debe de identificar estas particularidades.***

Por ejemplo, según Julio Atenco, en el caso de Veracruz, Oaxaca, Michoacán, Guerrero, no necesitan luchar por la autonomía de los generales, porque la autonomía ya se tiene a través del Municipio. Ahora, *el problema de la autonomía es que no eres verdaderamente autónomo mientras no seas autosuficiente, mientras no seas libre determinado, en realidad son dos cosas diferentes pero interdependientes. Cómo puedes ser autónomo si no tienes capacidad de decisión sobre la política educativa, en el autodesarrollo económico, sin el desarrollo agrícola, agropecuario, forestal, sobre la economía.*

Si eres asalariado y explotado en una hacienda, si no puedes impartir justicia de acuerdo a tu cultura, idiosincrasia, entonces si dices que eres autónomo pero aplicas la ley positiva no eres autónomo desde la perspectiva indígena. Si dices que eres autónomo pero la educación sigue siendo la educación formal o no formal pero institucional sigues siendo

² Para julio Atenco, líder de la CROISZ, el trabajo de formación de cuadros es un trabajo permanente y que no siempre te da los resultados que quieres, Porque ahorita se forman pero después descubren las perversidades del dinero, perdiendo así cualquier relación con la organización.

dependiente. *La autonomía es en realidad un modelo de organización social, es un método de toma de decisiones y es un modelo de autodesarrollo. De desarrollo donde opera no el desarrollo en general si no el autodesarrollo, éste implica un desarrollo en un marco de autonomía y libre determinación. Implica un desarrollo integral, es decir, económico, político, cultural, social, sustentable.*

¿La finalidad de este proyecto autonómico es tener una vida plena, o cómo se podría entender cuál sería el fin?

El desarrollo en el marco de la autonomía implica que el desarrollo se hace de acuerdo a las necesidades y a la opinión de la gente, de la mayoría. Evidentemente se trata de promover un desarrollo que mejore la calidad de vida. Pero no un desarrollo en donde todo se le da a la gente, si no un desarrollo donde se promueve el desarrollo de las fuerzas productivas, donde hay equidad. *La autonomía no implica igualdad absoluta implica equidad.*

La igualdad absoluta no la hubo ni la hay, simplemente es posible. La igualdad socialista solamente es pensable en un modelo comunista. El modelo de autonomía indígena es un paso hacia los consensos por el socialismo porque implica predominio de derechos colectivos en la realidad. La lucha antineoliberal no es, ante mi opinión como la había pintado el EZ, una lucha de movilizaciones, una lucha mediática, de posicionamiento político. *El neoliberalismo es, ante todo, un modelo económico que se sustenta en valores humanos, valores económicos, de intercambio.* La virtud de las sociedades indígenas es que han sabido coexistir modelos comunitarios con el modelo capitalista, eso no significa que sea el arpon, el correcto, el necesario, sólo implica que han logrado coexistir. *Esa coexistencia ha impedido que termine el capitalismo aculturizando a todo, porque en la medida en que el capitalismo subordina a la economía indígena, la subordina para cauterizarla, masticarla, exprimirla, no la subordina para coexistir, la subordina para destruirla. O se convierte o se destruye.*

¿Entonces la autonomía es un modelo de equidad en coexistencia con el capitalismo?

No es un proyecto, es la realidad. Al promover valores comunitarios estás promoviendo una generación que sin perder identidad trata de preservar esos derechos colectivos comunitarios, a los cuales la sociedad, llamada occidental, está apenas arribando o sea, obviamente son cosas que ya se maneja en el mundo de las ONG's pero en caso de las sociedades no, a nivel de sociedad no. No es como los derechos humanos del 48, esos ya muchos lo conocen, sin querer decir que todos, muchos ya conocen los que son los derechos humanos, por lo menos saben que existen, quién sabe qué será pero existen. Pero esos son de la primera generación y los derechos colectivos son de la cuarta generación. Ahora, ¿cuáles son los derechos humanos de la segunda generación y cuáles son las de la tercera? La gente cómo va a saber. ***Aquí la idea insisto, autonomía significa modelo de organización social, valores humanos, valores de intercambio, valores de producción de intercambio justo.*** Pero bajo las condiciones actuales la autonomía indígena respecto de los del resto de la sociedad ya no se conoce, por ejemplo, no es de intercambio justo, no es ni será por mucho tiempo mientras no haya un intercambio entre iguales, entre pares, cómo decir, entre semejantes nunca va ha serlo. El mercado se rige por reglas capitalistas. Ahora ¿cuándo vas a acabar con esas reglas? No todo lo puedes hacer tú. Una parte la hace la sociedad no indígena otra la sociedad indígena. La lucha contra el neoliberalismo se construye desde ahorita, se pueden ir construyendo sociedades que produzcan en condiciones de respeto del medio ambiente,

que intercambien gradualmente de manera justa entre las partes de la sociedad hasta configurar sociedades enteras. Por ejemplo, si las sociedades de la Sierra de Zongolica, de los pueblos indígenas, siguen caminando en esas ideas y valores autonómicos poco a poco vamos a ser mayoría. Es como cuando se pone a funcionar una máquina, debes preocuparte de que tenga todos los componentes necesarios, de que tenga los operadores necesarios y si la vida no te da para verla funcionar, pues ya ni pedo, pero ya dejaste, te vas con la convicción de que avanzaste en el armado de esa maquinaria. Tal vez el operador necesite capacitación y si la capacitación que le dan no es la adecuada no va a ser buena para la función de la maquinaria, va a haber problemas, pero quizá allí aprenda, o quizá lo vayan a mandar a la chingada y traigan a otro operador. *El proceso es muy complejo, no es lineal. Marx ya lo había dicho: la historia humana es dialéctica, históricamente determinada. Es cíclica y ascendente. Y luego Mao dijo es prolongada y por etapas.*

En síntesis, con la autonomía le apostamos a construir una sociedad que por convicción, o sea por convencimiento, forma a sus hijos, capacita a sus hijos en valores humanos nuevos, valga la redundancia, humanos, democráticos, en donde no solamente prevalece el interés de los derechos individuales sino también el interés colectivo, el interés común de la sociedad. Pero esto que suena bonito tiene un problema permanente y es el factor humano; siempre va haber intereses diferentes, siempre va haber voluntades diferentes que van a querer caminar por otro lado. Para evitar esto algunas organizaciones han optado por mantener disciplina en torno al proyecto original con las armas. Esto da resultado por poco tiempo. El peligro que se corre con una disciplina armada es que tarde o temprana la sociedad va a decir ya no necesitamos eso o necesitamos otra cosa. Algunos se van a revelar porque no es una autodisciplina, no es un autoconvencimiento ya. El mundo sí, ahora dice "Cuidense, ármense así". Lo que nosotros hemos aprendido es de que cada comunidad tiene una perspectiva diferente de su propio futuro, cada comunidad, ¿ahora un pueblo? Lo que opina una organización puede ser bueno, puede ayudar, pero lo más importante es lo que opina la comunidad y cómo se ejecuta por parte de la autoridad.

Allí hay un verdadero problema diferente, una organización puede tener mucho prestigio pero una organización no puede ser el sujeto principal del movimiento autonómico, no lo puede ser. Una organización tiene fronteras y las fronteras son sus propios estatutos. Los que están de acuerdo con estos entran los que no se van o no entran. Una comunidad no puede regirse por unos estatutos, una comunidad es un campo abierto, techado. Una organización es una casa, bonita o fea pero es una casa, en cambio una comunidad es como un salón sin puertas y sin ventanas pero techada, entras y sales, la única condición es que tus derechos individuales son legítimos mientras no afectes el interés de la comunidad. De allí la frase "el respeto al derecho ajeno es la paz". Este principio es común en la praxis indígena en general. Es algo que no se dice con palabras, es una ley interna, así es, es una norma y gracias a eso pueden coexistir, y puede coexistir el capitalismo con lo comunal. Cuando ya pierdes los valores comunitarios es porque el pueblo ya está tan desdibujado que ya está desapareciendo.

La práctica política indígena existe independientemente de si está escrita. La Democracia significaba que el poder de decisión estaba en manos del pueblo, aquí decimos la mayoría manda que es lo mismo. Ya luego los occidentales empiezan a ser sus mamadas de democracia representativa, le empiezan a poner un montón de letritas. En realidad eso es una forma de instrumentar la democracia, no la democracia en sí misma. *La democracia es que la mayoría manda, pero la mayoría, esa es otra parte del concepto indígena, la mayoría no destruye a la minoría.*

La mayoría respeta a la minoría. ¿Por qué respeta a la minoría? Porque la minoría y la mayoría evolucionan, están en movimiento, lo que hoy es minoría mañana puede ser mayoría y eso los pueblos originarios lo sabían. Los que pensaban que la historia era lineal eran los europeos medievales, pero los originarios de América al menos sabían que estábamos en movimiento en el cosmos, que formábamos parte del universo, nos organizaron su vida en función de los ciclos de vida del universo. Por eso eran sus sociedades más sanas.

Acerca de los líderes ¿Los líderes nacen o se hacen?

En realidad sí hay liderazgos natos, gente que tiene genéticamente el espíritu de liderazgo, eso lo vemos hasta con los hijos, hay un hijo que siempre liderea, o los animalitos, siempre hay un líder, eso es innato, en algunos. Eso no quiere decir que sean los únicos llamados a dirigir, quizá en eso se basaron los primeros líderes para justificar el origen divino de su liderazgo. Es decir, todos tenemos, todos nacemos con las mismas capacidades pero unos vienen con ciertas facultades un poquito más desarrolladas y sus padres se encargan de desarrollarlas, o las circunstancias en que vive y se desarrolla la persona. Esto significa entonces que hay liderazgos que son natos pero hay que formarlos. *Un verdadero liderazgo se forma.* Los que tienen ese espíritu innato obviamente desarrollan más, es más rápido, otros como nosotros comunes y corrientes tenemos que esforzarnos para prepararnos, para capacitarnos, para formarnos, entonces poco a poco desarrollamos nuestras capacidades. Por eso, especialmente creo que es correcta la tesis de que los liderazgos se forman no nacen. Con lo que naces es con el espíritu. Allí la importancia de la educación con valores.

¿Y la educación que da el Estado está para reprimir o para desarrollar estas facultades?

Bueno esa es la educación formal, en realidad los liderazgos deberían de tener, o sea para formar liderazgos se deberían tener escuelas, escuelas especializadas en eso, escuelas políticas: las organizaciones y los partidos. Desafortunadamente digo que es uno de los temas que menos les interesa a los líderes, a los partidos y a las organizaciones. Por ello quizá estamos como estamos, no hay buenos liderazgos. Por ello se da una dependencia a los líderes sociales. Y éstos ante un problema social le puedes sacar jugo político con la intención de desestabilizar, jugo político con la intención de generar organización, jugo político se lo puedes hacer según tú quieras y a mí me parece un mal método hacer uso político de los conflictos. En la lógica de los radicales se crea conflicto o un conflicto lo maximizan para crear conciencia, para generar organización. En la práctica eso es enfermizo tanto para los liderazgos como para la gente. Cuando los conflictos se acaban, se olvidan y se acaba la conciencia de toda organización y vuelven a su verdadera dimensión.

En la Sierra de Zongolica no se crece, no se consolida en función de conflictos, sino en función de alternativas, eso es una gran distinción. *Una revolución no se hace con poquitos. No se crece en base a la explotación de conflictos. Sino de la alternativa a problemas concretos, que también vienen por parte del gobierno, es así como vamos adelante.* La CROISZ es una organización que trabaja por la liberación de los pueblos indígenas. Que trabaja por que se reconozca la palabra pueblo indígena.

COMO EN LOS VIEJOS TIEMPOS



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA

- 51º. Congreso Internacional de Americanistas, "Repensando las Américas en los umbrales del siglo XXI", Santiago de Chile, Universidad de Chile, 14-18 de julio, 2003.
- Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Acuerdos de San Andrés. Propuesta de reformas constitucionales en el estado de Chiapas.*
- Adams, Y. Williams, *Las raíces filosóficas de la antropología social*, Madrid, Trotta, 2003.
- Aguirre Beltrán, G., *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, México, Universidad Veracruzana-Fondo de cultura Económica, 1992.
- Amnistía Internacional, *México. Mujeres indígenas e injusticia militar*, España, Artes Gráficas ENCO, 2004.
- Ardao, A., *América Latina y la latinidad*, México, UNAM, 1993.
- Arroyo García, R. S., "Retrato de lo humano en el arte mesoamericano", *Arqueología mexicana*, México, Núm. 65, 2004.
- Aziz, Alberto, "La CNDH, reprobada", <<http://www.eluniversal.com.mx>> [Consulta: 19 de febrero de 2008].
- Bachofen, J. J., *El Matriarcado*, España, Ediciones Akal, 1987.
- Ballinas, V., "En el caso Ascencio, la Sedena actuó irregularmente en repetidas veces", <<http://www.lajornada.unam.mx/Xalapa-Eqz.>> [Consulta: 04 de septiembre de 2007].
- Barrientos Grandón, J., *El gobierno de las Indias*, Madrid, Marcial Pons, 2004.
- Benedict, Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Bengoa, J, "Violencia y emergencia indígena en América", en Reina, L. y Lartigue, F., *Identidades en juego, identidades en guerra*, México, CIESAS-CONACULTA-INAH, 2005.

- Bernardino de Sahagún, *Coloquio y Doctrina Cristiana*, Edición facsimilar de Miguel León Portilla, México, UNAM, 1986.
- Beuchot, M., *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 1993.
- Blackwell, M., “Las mujeres indígenas ante la violencia sexual”, <<http://www.jornada.unam.mx/2007/05/21/oja121-mujereviolencia.html>> [Consultado: 21 de mayo de 2007].
- Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.
- Boaventura de Souza, Santos, *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, México, UNAM - Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 1998.
- Bobbio, N., *El problema del positivismo jurídico*, México, Distribuciones Fontamara S. A., 1991.
- Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Bohannan, Paul y Glozer, Mark, *Antropología. Lecturas*, España, Mc Graw-Hill, 1993.
- Bonfil Batalla, G., *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981.
- “Del indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica”, en Medina A. y García Mora C., *La quiebra política de la antropología social I*, México, UNAM, 1983.
- Broda, J, *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*, 1ª. Edición, México, FCE, 2001.
- Cabedo Mallol, V., *Constitucionalismo y derecho indígena en América Latina*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2004.
- Carrillo Prieto, Ignacio, *La ideología jurídica en la constitución del estado mexicano 1812-1824*, México, UNAM, 1981.
- Castoriadis, Cornelius, *El avance de la insignificancia*, Argentina, EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires), 1997.
- Castro Medina, L., “Ejército: su enemigo las mujeres”, <<http://www.cimacnoticias.com>> [Consulta: 26 de marzo de 2007].

Contreras Julián, Marisela, “Un año de cinismo y descaro, luego de la muerte de Ernestina”, <<http://www.cimacnoticias.com>> [Consulta: 26 de febrero de 2008].

Convenio No. 169. Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.

Cruz Jaimes, G., “Alta vulnerabilidad y violación a sus DH. Mujeres indígenas, es su vida suma de agravios”, <<http://www.cimacnoticias.com>> [Consulta: 1 abril de 2008].

De la Garza, M., “El matrimonio, ámbito vital de la mujer maya”, *Arqueología mexicana*, México, Núm. 60, 2003.

De la Peña, Guillermo, “Costumbre, ley y procesos judiciales en la antropología clásica: apuntes introductorios”, en Krotz E., *Antropología jurídica*, México, Anthropos Editorial – Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2002.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
Aprobada por la Asamblea General en su resolución 61/295 de 2 de octubre de 2007.

Dehesa Dávila, Gerardo, *Etimología Jurídica*, México, Poder Judicial de la Federación, 2001.

Díaz Cíntora, S., *Libro sexto del Código Florentino. Oraciones adagios, adivinanzas y metáforas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

Díaz Polanco, H., *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI, 2006.

----- “Autodeterminación, autonomía y liberalismo”. En *Autonomía indígenas. Diversidad de culturas, igualdad de derechos*, Quito, ALAI, 1998, serie 6 Aportes para el debate.

Díaz, G. Leticia, “Amenaza militar”. En *Proceso*, México, Núm. 1589, 15 de abril de 2007.

Douglas, Mary, *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*, España, PAIDOS, 1996.

- Douglas, Mary, *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, España, Siglo XXI, 1973.
- Dussel, Enrique, "Hacia una arquitectónica de la ética de la liberación", en Apel Karl-Otto, y Dussel E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2005.
- *20 Tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006.
- *Ética de la liberación en la edad de globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 2006.
- *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007.
- *Filosofía de la liberación*, 7ª edición, México, Primero Editores, 2001.
- El acceso a la justicia para los indígenas en México. Estudio de caso en Oaxaca*, Oficina en México del alto comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, México, 2007.
- Enciclopedia jurídica mexicana*, México, Porrúa, 2002, t. VI, p. 449.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Ferrer, Mac-Gregor E. y Carbonell, M., *Compendio de Derechos Humanos*, México, Porrúa-CND, 2007.
- Flores, N., "Contrainsurgencia, objetivo militar", <<http://www.contralinea.com.mx>> [Consulta 20 de marzo de 2007].
- Florescano, E., *El mito de Quetzalcoatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Françoise, Neff, *El rayo y el arcoíris*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1994.
- Fucito, Felipe, *Sociología del derecho. El orden jurídico y sus condicionantes sociales*, Argentina, Editorial Universidad, 2003.
- García, Luz M., Jácome T., *Las mujeres indígenas de México*, México, Instituto Nacional de las Mujeres, Consejo Nacional de Población, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Secretaría de Salud, Centro Nacional de Equidad de Género, 2006.
- Garibay K., Ángel María, *Llave del náhuatl*, México, Porrúa, 2001.

- Geertz, Clifford, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, España, Gedisa, 1994.
- *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa, 2000.
- Giménez, Gilberto, *La teoría y el análisis de la cultura*, CONACULTA, México, 2005, Vol. 1.
- *Poder, Estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, Núm. 47, 1981, serie G. estudios doctrinales.
- Godínez Leal, L., "Difícil que las mujeres violadas por militares obtengan justicia".
<<http://www.cimacnoticias.com>> [Consulta: 26 de abril de 2007].
- Gómez, Q. M., "Tiene Zongolica una sucia mancha verde olivo",
<<http://www.cimacnoticias.com/site/07030212-Tiene-Zongolica-na.16743.0.html>> [Consulta: 02 de marzo de 2007].
- González Galván, Jorge Alberto, *Constitución y derechos indígenas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2002.
- González, Juliana, *Ética y libertad*, México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Granados Chapa, M. A., "Concertación para la impunidad",
<<http://www.jornada.unam.mx>> [Consulta: 14 de mayo de 2007].
- Gros, Christian, "Identidad, etnicidad y violencia", en Reina, L., Lartigue, F., Dehouve, D. y Gros, C., *Identidades en juego, identidades en guerra*, México, CIESAS-CONACULTA-INAH, 2005.
- György, Markus, *Marxismo y "antropología"*, España, Grijalbo, 1974.
- Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de Teoría política*, España, Paidós, 1999.
- Herrera Ortiz, M., *Zongolica. Costumbre indígena jurídica en el estado de Veracruz*, México, Gobierno del Estado de Veracruz-Universidad Veracruzana, 1986.
- Hinkelammert, F., *Solidaridad o Suicidio colectivo*, España, Universidad de Granada, 2005.

- Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1997.
- Human Rights Watch, *La comisión Nacional de los Derechos humanos de México. Una evaluación crítica*, México, Núm. 1 (B), Febrero de 2008, Vol. 20.
- Humberto Ruz, M., "De cuerpos florido y envolturas de pecado", *Arqueología mexicana*, México, Núm. 65, 2004.
- Jiménez, Alejandro, "Entrevista a Gloria Arenas Agis", <<http://www.eluniversal.com.mx>> [Consultado: 9 de abril de 2008].
- Johansson K., P., *Machiotlahtolli. La palabra modelo*, México, Mc Graw Hill, 2004.
- *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, México, Secretaria de Cultura-Puebla, 2002.
- Kelsen, Hans, *Teoría general de las normas*, México, Trillas, 1994.
- Krotz, E. (ed.), *Antropología jurídica*, Anthropos Editorial-UAM-Iztapalapa, México, 2002.
- "Sociedades, conflictos, cultura y derechos desde una perspectiva antropológica", en Krotz E. (ed.), *Antropología jurídica*, México, Anthropos Editorial - UAM-Iztapalapa, 2002.
- Kuper, A., *Cultura. La versión de los antropólogos*, España, Paidós, 2001.
- Kuppe, R., "Derechos indígenas y protección del ambiente", en Ordoñez Cifuentes, J. E. R., *Pueblos indígenas y derechos étnicos. VII Jornadas Lascasianas*, México, UNAM-Instituto de investigaciones Jurídicas, 1999.
- y Potz R., "La antropología del derecho: perspectivas de su pasado, presente y futuro", en Ordoñez Cifuentes, J. E. R., *Antropología jurídica*, México, UNAM, 1995.
- Lartingue Gordillo, J., "Sobre la Historia de Zongolica", *Proceso. Semanario de análisis e información*, México, Número 1590, 22 de abril de 2007.
- Leach, Edmund, *Cultura y comunicación, La lógica de la conexión de los símbolos*, España, Siglo XXI, 1985.
- *Lévi-Strauss antropólogo y filósofo. Claude Lévi-Strauss, El oso y el barbero*, Barcelona, Anagrama, 1970.
- Lenkersdorf, Carlos., *Filosofar en clave tojolabal*, México, Porrúa, 2002.

- Lenkersdorf, C., "Otra lengua, otra cultura, otro derecho: El ejemplo de los maya-tojolabales", en Ordoñez Cifuentes, J. E., *XI Jornadas Lascasianas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2003.
- León Portilla, Miguel, *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, Décima edición, México, UNAM, 2006.
- *Literatura del México Antiguo*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1978.
- Leyva Solano, X., "Violencia racial, racismos y "relaciones interétnicas", en Reina L., Lartigue, F., Dehouve, D. y Gros, C., *Identidades en juego, identidades en guerra*, México, CIESAS-CONACULTA-INAH, 2005.
- y Speed, S., "Los derechos humanos en Chiapas: Del discurso globalizado a la gramática moral", en Pitarch P. y López García J., *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representación y moralidad*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2001.
- Lockhart, J., *Los Nahuas después de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- López Austin, A., "El núcleo duro". En J. Broda, *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*, 1ª edición, México, FCE, 2001.
- "La composición de la persona en la tradición mesoamericana", *Arqueología mexicana*, México, No. 65, 2004.
- *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los nahuas, I, II*, México, UNAM, 1989.
- *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- López Bárcenas, F., "Territorios, tierras y recursos naturales de los pueblos indígenas en México". En González Galván J. A., *Constitución y derechos indígenas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2002.
- Luhmann, Niklas, *Introducción a la Teoría de Sistemas*, México, Universidad Iberoamericana-Biblioteca Francisco Xavier Clavijero, 2002.
- *La sociedad de la sociedad*, México, Herder-Universidad Iberoamericana, 2007.

- Luhmann, Niklas, *Poder*, España, Antropos-Universidad Iberoamericana (México), 2005.
- Malinowski, Bronislaw, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, España, Ariel, 1971.
- Mancilla Espinoza, I., "Impunidad encaso de la señora Ernestina Ascensión rosario", <<http://www.mareainformativa.com>> [Consulta: 2 de mayo de 2007].
- Mandujano, Isaín, "El caso Ascensión saca a la luz más reportes de violaciones de militares", <<http://www.proceso.com.mx>> [Consulta: 28 de abril de 2007].
- Martínez Escamilla, R., *Emiliano Zapata. Escritos y documentos (1911-1918)*, México, Centro de Estudios para el Desarrollo Nacional, 2000.
- Martínez, Regina y Vera, Rodrigo, "Mano negra detrás del caso Ernestina Ascencio: Julio Atenco", <<http://www.proceso.com.mx7noticia.html?>> [Consulta 13 de marzo de 2007].
- Marvin, Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*, España, Siglo XXI, 1982.
- Memoria*, Revista mensual de política y cultura, México, No. 221, Julio-Agosto, 2007.
- Milenio*, México, No. 497, Abril, 2007.
- Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 1977.
- Montalvo Martínez, Carlos, *El ritual nahua de atzatziliztli como alternativa de disolución de la tensión entre realidad e ideales*, México, UNAM, 2005, Tesis de licenciatura en filosofía.
- Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisal, 1998.
- Mujeres y Hombres en México 2008*, Decimosegunda edición, México, INEGI-Inmujeres, 2008.
- Nicolau Coll, A. y Vachon, R., "Etnicidad y derecho: un enfoque diatópico y dialogal del estudio del derecho y la enseñanza del pluralismo jurídico", *Etnicidad y derechos. Un diálogo postergado entre los científicos sociales*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 1996, Serie Cuadernos del Instituto.

- Nieto, Alejandro, *Crítica a la razón jurídica*, Madrid, Trotta, 2007, p. 76.
- Olamendi Torres, P., *Delitos contra las mujeres. Análisis de la Clasificación Mexicana de Delitos*, México, UNIFEM-INEGI, 2007.
- Oliva de Coll, J., *La resistencia indígena ante la conquista*, México, Siglo XXI, 1984.
- Ordoñez Cifuentes, J. E. R., "Conflicto etnicidad y derechos humanos de los pueblos indios", *Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UAEM*, México, Nueva Época, núm. 10, 1994.
- *Antropología jurídica*, México, UNAM, 1995.
- *Derecho Indígena en Mesoamérica, Caracterización epistemológica y axiológica*, México, Tinta Negra editores, 2007.
- *El derecho a la lengua de los pueblos indígenas. XI Jornadas Lascasianas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2003.
- *Pueblos indígenas y derechos étnicos. VII Jornadas Lascasianas*, México, UNAM-Instituto de investigaciones Jurídicas, 1999.
- *Reflexiones Lascasianas*, México, UNAM-Universidad de San Carlos Guatemala, 2007.
- Ordóñez Mazariegos, C. S., "Los derechos Humanos de los pueblos indios". En *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México*, México, UNAM, Núm. 209 y 210, Septiembre- diciembre, 1996, Tomo XLVI.
- "Tradición y Modernidad. Encuentros y desencuentros de los pueblos indios frente al indigenismo y los procesos de globalización", en Ordoñez Cifuentes, J. E. R., *Pueblos indígenas y derechos étnicos. VII Jornadas Lascasianas*, México, UNAM-Instituto de investigaciones Jurídicas, 1999.
- Palerm, Ángel, *Historia de la etnología. II. Los evolucionistas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- Petrich, Blanche, "El ataque a Ernestina Ascencio, posible mensaje de escarmiento", <<http://www.jornada.unam.mx>> [Consulta: 09 de mayo de 2007].

- Petrich, Blanche, "Pastora, tejedora, abuela de 28", <<http://www.jornada.unam.mx>> [Consulta: 10 de abril de 2007].
- Pitchar, P. y López García, J., *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representación y moralidad*, Madrid, Sociedad Española de estudios Mayas, 2001.
- Proceso, Semanario de información y análisis, México, Núm. 1588, 08 de abril de 2007.
- Rainer, Enrique H., "Lenguaje y conflicto interétnico e el derecho consuetudinario y positivo". En R. Stavenhagen y Diego Iturralde, *Entre la Ley y la Costumbre*, México, III-IIDH, 1990.
- Rauber, Isabel, *Movimientos sociales, género y alternativas populares en Latinoamérica y El Caribe*, (IUED) INSTITUT UNIVERSITAIRE D'ÉTUDES DU DÉVELOPPEMENT, ITINÉRAIRES, Notes et Travaux, nº 77, noviembre 2005, <<http://www.iued.unige.ch>>.
- Recasens Siches, L., *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, México, Porrúa, 1963
- RedTDT, "CNDH ¿Una institución pública perfecta, libre de cualquier crítica?", <<http://www.derechoshumanos.org.mx>> [Consultada: 29 de Mayo de 2008].
- Reina, L. et al., *Identidades en juego, Identidades en guerra*, México, CIESAS-CONACULTA-INAH, 2005.
- Ribeiro, Darcy, *Configuraciones*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972.
- *El dilema de América Latina. Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, México, Siglo XXI Editores, 1980.
- *Las Américas y la civilización I. La civilización occidental y nosotros los pueblos testimonio*, Argentina, Centro Editor de América Latina, 1969.
- Rodríguez Manzo, G. y Báez Díaz I. A., *Responsabilidad y reparación. Un enfoque de Derechos Humanos*, México, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, Universidad Iberoamericana, Fundar, 2007.
- y Cano López, L. M., *La CNDH frente al reto de la transición democrática*, México, Fundar-Centro de Análisis e Investigación, A. C., 2006.

- Rodríguez López, M. T., *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica*, México, Veracruz, CIESAS, 2003.
- y Hasler Hangert, A., *Los nahuas de Zongolica*, México, Instituto Nacional Indigenista, 2000.
- Romero López, L. E., *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006.
- Russell, D. E., y Radford, J., *Feminicidio. La política del asesinato de las mujeres*, México, CIICH-UNAM, 2006.
- Salazar Peralta, A. M., *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región norte del estado de Chispas*, México, UNAM, 1988.
- Salvat, Manuel (dir.), *Justicia y derecho*, España, Salvat editores, 1974.
- Sánchez Vázquez, A., *Ética*, España, Critica, 1999.
- Sandoval Palacios, J. M., "Militarización, seguridad nacional y seguridad pública en México", *Espiral. Estudios sobre Estado y sociedad*, México, Núm. 18, Mayo-Agosto, 2000, Vol. VI.
- Semo, Enrique, México, *Un pueblo en la historia 1*, México, Alianza Editorial, 1990.
- Serrano Sánchez, Carlos, "Mestizaje y características físicas de la población mexicana", *Arqueología mexicana*, México, Núm 65, 2004.
- Sieder, R. y Witchell, R., "Impulsando las demandas indígenas a través de la ley: Reflexiones sobre el proceso de paz en Guatemala", en Pitchar, P. y López García, J., *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representación y moralidad*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2001.
- Sierra, Jorge L., "La palabra del General secretario", *El Universal*, 10 de abril de 2007.
- Sierra, María Teresa y Chenaut V., "Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: Las corrientes anglosajonas", en Krotz E., *Antropología jurídica*, México, Anthropos Editorial - UAM-Iztapalapa, 2002.
- Simeón, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1984.

- Stavenhagen, R., "Multiculturalidad y derechos colectivos", *51º. Congreso Internacional de Americanistas, Repensando las Américas en los umbrales del siglo XXI*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 14-18 de julio, 2003.
- e Iturralde, Diego, *Entre la Ley y la Costumbre*, México, III-IIDH, 1990.
- "Introducción al derecho indígena", en Ordoñez Cifuentes J. E. R., *Antropología jurídica*, México, UNAM, 1995.
- *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina*, México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos – El Colegio de México, 1998.
- *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001.
- Thompson, John B., *Ideología y cultura moderna*, México, Universidad Autónoma de México –Xochimilco, 1998.
- Torres Ruiz, Gladis, "Que CIDH reabra el caso: Red de Organizaciones Civiles", <<http://www.cimacnoticias.com>> [Consulta: 04 de abril de 2008].
- Vázquez Chagoya, C. A., "La historia condena al ejercito", <<http://www.elgolfoinfo.com>> [Consulta: 09 de abril de 2007].
- Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM, 2002.
- *Los retos de la sociedad porvenir*, México, FCE, 2007.
- Zaragoza Martínez, E. M., *Ética y derechos humanos*, México, IURE editores, 2006.